فلسفے کے جدید نظریات

قاضی قیصر الاسلام

اقبال اکادمی پاکستان

فلسفے کے جدید نظریات

قاضی قیصر الاسلام

اقبال اکادمی پاکستان لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہیں

ISBN 969-416-031-6

ناشر
محمد سہیل عمر ' ناظم اقبال اکادمی پاکستان
چھٹی منزل ' اکادمی بلاک ' ایوان اقبال ' لاہور
فون ۹۲ ـ ۴۲ ـ ۶۳۱ ـ ۴۵۱۰ ـ ۹۲ ـ ۴۲ ـ ۶۳۱ ـ ۴۴۹۶ فیکس
ای میل : iqbalacd@lhr.comsats.net.pk

طبع اول	۱۹۹۸ء
تعداد :	۵۰۰
قیمت :	۳۰۰/ـ روپے
مطبع :	پاکستان پرنٹنگ ورکس ' لاہور

محل فروخت : ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ' لاہور فون : ۷۳۵۷۲۱۴

فہرست مضامین

۷

۱۱

باب اول

ساختیات — رد تشکیل

(Structuralism ... De-Construction)

۱۔ ژاک دریدا — ایک مطالعاتی جائزہ ۱۳

۲۔ پس ساختیات — اور تنقیدی نظریہ ۸۴

۳۔ نشانیات کے اوتار ۱۰۵

۴۔ ساسر کے لسانیاتی افکار ۱۲۷

۵۔ جدید ادبی نظریہ ۱۳۳

۶۔ رد تشکیل ۱۴۲

۷۔ فرانک فرٹ مکتبہ فکر (معاشرہ اور تنقیدی نظریہ) ۱۵۵

۸۔ ساختیات کیا ہے؟ ۱۷۲

۹۔ قاری اساس تنقید ۱۸۳

۱۰۔ مرکز سے محیط تک (۱) ۲۰۷

۱۱۔ مرکز سے محیط تک (۲) ۲۲۹

۱۲۔ مرکز سے محیط تک (۳) ۲۴۰

۱۳۔ پس ساختیات ۲۵۲

۱۴۔ اسلوب کے معانی ۲۶۵

۱۵۔ اسلوبیات: ایک وضاحت ۲۷۵

باب دوم ۲۸۵

ہرمینیات

(Hermeneutics)

۱۶۔ تصور حیات انسانی اور تاریخی شعور (ہرمینیائی تناظر) ۲۸۷

۱۷۔ ہرمینیات — ایک تاریخی معنیاتی تناظر ۳۰۵

باب سوم ۳۲۵

وجودیت

(Existentialism)

۱۸۔ وجودیت اور ادب ۳۲۷

۱۹۔ وجودیت — اور لا۔عنیت کا مفہوم ۳۵۷

۲۰۔ اریگاوائے گاسے ۳۷۸

۲۱۔ مانگل اونامونو ۴۱۶

۲۲۔ سورن کر کیگار ۴۳۲

۲۳۔ ہائیڈیگر کا تصور واقعیت ۴۴۶

باب چہارم ۴۸۱

ویانا سرکل (کارل پاپر)

(Vienna Circle)

۲۴۔ اصول تکذیب پذیری ۴۸۳

باب پنجم ۴۹۷

فلسفے کا دورِ نمو (چند ابتدائی نمائندہ مفکر)

(Greek's First School of Thought)

۲۵۔ طالیس ملطی ۴۹۹

۲۶۔ انیکسی منڈر ۵۰۷

۲۷۔ انیکسی مینز ۵۱۳

۲۸۔ فیثاغورث ۵۱۷

باب ششم

اقبال کے مابعد الطبیعیاتی تصورات ۵۲۱

(Metaphysics of Iqbal)

۲۹۔ (ذیلی عنوانات)

۳۰۔ تعارف ۵۲۳

۳۱۔ کونیاتی تصورات ۵۲۵

۳۲۔ تصور خدا ۵۳۲

۳۳۔ مسئلہ وحدت ۵۳۷

۳۴۔ مسئلہ خودی ۵۳۹

۳۵۔ مسئلہ زمان و مکان ۵۴۲

۳۶۔ فلسفہ جبر و قدر ۵۴۵

۳۷۔ حیات بعد الموت ۵۴۸

باب ہفتم

نظریہ جنس ۵۵۵

(Sex Theory)

۳۸۔ نظریہ جنس ۵۵۷

۳۹۔ نسائیت۔ ایک تنقیدی تاریخی تناظر ۵۷۴

دیباچہ

فلسفے کی دنیا میں قاضی قیصر الاسلام کا نام نامی کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ گذشتہ بیس پچیس برسوں میں شائع ہونے والے تراجم اور ان کی فلسفیانہ تحریروں کی دھوم مچی ہوئی ہے۔ فلسفہ کے بنیادی مسائل کے متعدد ایڈیشن نیشنل بک فاؤنڈیشن شائع کر چکی ہے اور یہ کتاب فلسفے کے ہر طالب علم کو ازبر ہے۔ قاضی صاحب اگرچہ فلسفہ قدیم پر بھی گہری دسترس رکھتے ہیں مگر جو چیز انہیں ممتاز کرتی ہے وہ فلسفے کے جدید طرز، اسلوب اور نظریات سے آگاہی ہے۔ انہوں نے فلسفے کے جدید مکاتب فکر اور معاصر فلاسفہ کا جس عمدگی سے اپنے تراجم اور تحریروں کے ذریعے تعارف کرایا ہے اس میں وہ منفرد ہیں اگر ان کی زیر طبع تاریخ فلسفہ کا بھی شمار کر لیا جائے تو وہ اردو میں فلسفے کے حوالے سے سب سے زیادہ لکھنے والے اور پڑھے جانے والے ادیب ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفے کے طلباء اور علما دونوں میں ان کا احترام پایا جاتا ہے۔

قاضی قیصر الاسلام مولانا فضل امام خیر آبادی کے علمی خانوادے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اب مجھے علم نہیں کہ قاضی قیصر الاسلام کا قاضی ابن رشد سے بھی کوئی ناتہ ہے یا نہیں مگر فلسفے کی دنیا میں قاضیوں کی بہتات رہی ہے اور انہوں نے فلسفے کی روایت کو آگے بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ قاضی ابن رشد سے ان کا تعلق نسبی نہ بھی ہو، علمی اور فلسفیانہ تعلق تو موجود ہے۔ فلسفے کی یہی روایت خیر آباد میں بھی پروان چڑھی قاضی صاحب اس روایت کی توسیع ہیں۔ آپ ۲۵ دسمبر ۱۹۳۶ء کو قصبہ لہرپور تحصیل خیر آباد ضلع سیتاپور یو۔ پی (بھارت) میں پیدا ہوئے۔ ایم۔ اے (فلسفہ) علی گڑھ اور کراچی سے کیا اور کراچی میں مقیم ہیں۔ طویل عرصے تک نیشنل بنک کراچی میں ملازمت کے بعد ریٹائر

ہوئے۔ قاضی صاحب کی علمی خدمات کے اعتراف کے طور پر امریکن بائیو گرافیکل انسٹی ٹیوٹ نے ان کا نام انٹرنیشنل ڈائرکٹری آف ڈسٹنگوش لیڈرشپ (International Directory of Distinguished Leadership 1997) میں شامل کیا ہے جو ایک بڑا اعزاز ہے۔ آپ کی تین جلدوں میں تاریخ فلسفہ مغرب زیر طبع ہے۔ قاضی صاحب اگرچہ کراچی یونیورسٹی میں استاد تو نہیں رہے تاہم فلسفے کے طلباء کی انہوں نے بلامعاوضہ گھر پر تدریس کی ہے۔ فلسفے سے ان کی کومٹ منٹ کا یہ کھلا ثبوت ہے۔ قاضی صاحب کی ذاتی لائبریری میں قدیم اور جدید فلسفے کی بے شمار کتب موجود ہیں جو شاید پاکستان کی کسی لائبریری میں موجود نہیں۔ قاضی صاحب نے ریڈیو اور ٹیلی ویژن سے نشر ہونے والے فلسفیوں کے انٹرویوز کے تراجم بھی کیے ہیں۔ جو ملک کے ممتاز علمی و ادبی رسائل میں شائع ہوئے ہیں۔ سارتر کی سوانح حیات الفاظ، ہائیڈیگر اور جدید فلاسفہ کی تحریروں کے تراجم بھی انہوں نے کیے ہیں۔ میری مرتب کردہ کتاب "فلسفہ کیا ہے؟" میں بھی ان کا ایک طویل مقالہ شائع ہوا ہے۔ دریدا، مائیکل سارتر، نوم چومسکی اور البرٹ کامیو کی تحریریں بھی وہ ترجمہ کر چکے ہیں۔ مختصراً اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ جدید فلسفے پر ان کا کام اس قدر زیادہ ہے کہ اسے بیان کرنے کے لیے کافی وقت اور جگہ درکار ہے جو اس مختصر دیباچہ میں ممکن نہیں۔ قاضی صاحب نے مختلف ملکی اور بین الاقوامی کانفرنسوں میں بھی شرکت کی۔

اگرچہ ان کی زیر نظر کتاب میں، فلسفہ یونان کے اولین مکتب فکر کے نمائندہ چند فلاسفہ کا تذکرہ بھی ہے جن میں طالیس ملطی، انیکسی مینڈر، انیکسی مینز اور فیثا غورث شامل ہیں۔ تاہم اس کتاب میں زیادہ تر جدید فلسفیوں کے افکار و نظریات کا بیان ہے، ساختیات.. رد تشکیل میں ژاک دریدا، سارتر، فرانک فرٹ، سپین کے وجودی فلسفی ارٹیگا وائے گاسے، مانگل اونامونو، سورن کرکیگارڈ اور ہائیڈگر کے فلسفے پر مباحث شامل ہیں تاہم اس کے ساتھ ہی ساتھ پس ساختیات، نشانیات، جدید ادبی نظریہ، رد تشکیل، اسلوبیات، وجودیت، ہرمینیات اور وی آنا سرکل بالخصوص کارل پاپر کے اصول تکذیب پذیری جیسے جدید فلسفیانہ مباحث پر بھی مفصل بات کی گئی ہے۔

اس کتاب کی ایک اور بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں حضرت علامہ محمد اقبال کے بعض مابعدالطبیعیاتی افکار مثلاً کونیاتی تصورات، تصور خدا، مسئلہ وحدت الوجود، مسئلہ خودی

مسئلہ زمان و مکان فلسفہ جبر و قدر اور حیات بعد الموت پر مباحث بھی شامل ہیں یہ باب اس سے قبل ان کی کتاب فلسفہ کے بنیادی مسائل میں بھی موجود ہے۔

یہاں اس بات کی تو گنجائش نہیں کہ ان تمام موضوعات پر روشنی ڈالی جائے جن کو اس کتاب میں شامل کیا۔ ہے اور نہ ہی قاضی قیصر الاسلام کی فلسفہ طرازی پر اظہار رائے ممکن ہے اس کے لیے مجھے شاید کسی اور وقت کا انتظار کرنا ہو گا۔ تاہم میں اتنا تو کہہ سکتا ہوں کہ فلسفے کے ادق، مشکل اور گنجلک مسائل کو جس ادبی اسلوب سے انہوں نے بیان کرنے کی کوشش کی ہے وہ قابل صد ستائش ہیں آج کے دور میں کتنے لوگ ہیں جو جدید فلسفے کو سمجھتے ہیں اور پھر کتنے ہیں جو اس کو بیان کرنے پر قادر ہیں قاضی صاحب کا یہی امتیاز نہیں کہ انہوں نے جدید فلسفے کو اردو زبان میں منتقل کیا ہے۔ ان کا یہ بھی افتخار ہے کہ انہوں نے جدید فلسفے کے ابلاغ میں منفرد مقام بھی حاصل کیا۔ وہ لوگ جو یہ سمجھتے ہیں کہ اردو زبان میں دقیق سائنسی اور فلسفیانہ مباحث بیان نہیں ہو سکتے قاضی صاحب نے اپنی شبانہ روز محنت سے انہیں بتایا ہے کہ اردو زبان میں ہر طرح کے مضامین کا ابلاغ ممکن ہے قاضی صاحب اس لحاظ سے اردو زبان کے بھی محسن ہیں کہ انہوں نے اسے فلسفہ طرازی کے لیے منتخب کیا اور اپنی علمی بصیرت سے اسے مالا مال کر دیا۔ قاضی قیصر الاسلام کا ایک اور اہم علمی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے فلسفے کی اصطلاحوں کو اردو کا جامہ پہنایا اور اس میں بھی اپنی جودت طبع اور جدت طرازی سے یہ کمال پیدا کیا کہ انہیں قابل تفہیم بنایا گرچہ میرا اپنا خیال یہ ہے کہ فلسفے کی معروف اصطلاحوں کو تو اپنانا چاہئے اور اردو، عربی اور فارسی سے بھی مدد لینی چاہئے تاہم جن اصطلاحات کے مترادفات موجود نہ ہوں انہیں اردو میں اس طرح لکھ دینا چاہئے جس طرح کہ وہ انگریزی میں بیان ہوئی ہیں تاکہ انگریزی میں فلسفہ پڑھنے والوں کو مغائرت اور وحشت نہ ہو۔ بہرحال یہ بھی ممکن ہے کہ فلسفے کی اصطلاحوں کو اردو میں ڈھالنے کا جو کام قاضی صاحب نے کیا ہے آنے والے زمانوں میں وہی مقبول ہو جائے اور قاضی صاحب کی اصطلاح سازی معتبر ٹھہرے فی الحال تو ان سے اجنبیت اور تفہیم میں دقت کا ایک پہلو موجود ہے۔

یہ تو ایک سخن گسترانہ بات تھی ورنہ میں قاضی قیصر الاسلام کا بڑا مداح ہوں اور فلسفے میں ان کی کاوشوں کو قابل تحسین سمجھتا ہوں اور امید کرتا ہوں کہ اپنے سرکاری

منصب سے فارغ ہونے کے بعد فلسفے میں کام کرنے کے مواقع اور بڑھ جائیں گے اور قاضی صاحب اردو میں فلسفہ طرازی کے میدان میں اور توجہ اور محنت سے کام کریں گے۔ میں اردو میں فلسفے کے جدید نظریات پر ان کی کتاب کا خیر مقدم کرتا ہوں اور اس بات کا اظہار بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ اس کتاب کی تحریر میں ان کی رفیقہ حیات جو خود افسانہ نگار ہیں کی مدد اور اس کی اشاعت میں مشفق خواجہ اور ڈاکٹر وحید قریشی کی مساعی کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہوں یقیناً اس کتاب کی اشاعت اکادمی کے لیے بھی باعث افتخار ہے۔ فلسفے کے طلبا کے علاوہ اردو زبان و ادب کے اساتذہ، ادیب اور دانشور بھی اس کتاب سے استفادہ کر سکتے ہیں کیونکہ جدید معاصر فلسفیانہ اور علمی ادبی نظریات اور رجحانات کی تفہیم کے بغیر ادب اور ادبی تنقید لکھی نہیں جا سکتی اور جو ایسا کرے گا اس کے تفکر اور ادب پارے میں گہرائی اور گیرائی پیدا نہیں ہو سکتی۔ ممکن ہے قاضی صاحب کی کتاب اردو ادب اور تنقید کے نئے در کھولنے کا باعث بنے اور یہ کتاب ہماری کلیدی کتب میں شمار ہو۔

ڈاکٹر وحید عشرت

اقبال اکادمی پاکستان

۱۶ جنوری ۱۹۹۷ء

باب اول

ساختیات - رد تشکیل

STRUCTURALISM - DE-CONSTRUCTION

ژاک دریدا ـــ ایک مطالعاتی جائزہ

درسخنے چند:

ہر چند کہ دریدا وہ فلسفی ہے جس کو عصر حاضر کے ادیبانہ اور فلسفیانہ مباحث میں ایک بڑی فکری توانائی کے سرچشمے کے طور پر پوری اہمیت حاصل ہے مگر اپنی اس خصوصی اہمیت کے باوجود دریدا کے بارے میں ابھی یہ کہنا قبل از وقت ہوگا کہ اس کی فکر میں وہ کونسا عنصر ایسا ہے جس کی بنیاد پر اس کے فکری مواد کو سب سے زیادہ توانا فکر کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ سو پچاس سال پہلے کے ماضی بعید میں اندر کی طرف جھانک کر دیکھیے، یا پھر ابھی بیس سال قبل کے ماضی قریب کی فکری مساعی پر نگاہ کیجئے تو ان ہر دو ادوار کے فکری تناظر کے حوالوں میں یہ سوال بہرحال پوچھا جاسکتا ہے کہ کیا دریدا نے کسی بالکل ہی نئے فکری دور کا آغاز کیا ہے؟

دریدا سے متعلق یہ سوال بھی کیا جاسکتا ہے کیا وہ قرات (reading) کے کسی بالکل ہی نئے انداز کو روشناس کرائے جانے کا ذمہ دار ہے؟ یا پھر یہ سوال کہ کیا دریدا قرات کی تشریح کے ساتھ ساتھ متون (texts) کی اصل ماہیت سے متعلق کسی نظریے کا بھی موجد ہے؟ کیا (۱) دریدا کو کسی ایسی فکری تحریک یا پھر کسی ایسی فکری ترقی کے ضمن میں بنیادی مفکر کی حیثیت سے دیکھا جاسکتا ہو، جسے بلاشبہ کسی بالکل ہی نئے نام سے یاد کیا جاسکتا ہے۔ یعنی اس نئے موسومہ نظام فکر کو ایک ایسا فکری محیط کہا جاسکتا ہو کہ جس کے دائرہ عمل میں فکر کے ہر وہ دو دھارے جنہیں ہم آج ساختیات اور پس ساختیات کے دو مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں؟ بلکہ اس فکری صورت حال کو ہم فکر کے میدان میں آئندہ ہونے والی ان نمایاں ترقیوں کی مہم جویانہ پیشگوئیوں سے بھی تعبیر کرسکتے ہیں جن کے تحت دریدا کے فکری مواد یا اس کی فکری تحریروں کو ان کے مختلف تناظر میں نہ صرف

یہ کہ سمجھنے میں ہمیں مدد ملتی ہے بلکہ ہم اس کی فکر کی تخلیقی نوعیت کی تہہ تک بھی پہنچ سکتے ہیں — بلکہ اگر ہم دریدا کے فکری متون کو بغور دیکھیں تو ہمیں ان تحریروں میں تین مختلف جہتوں کے حامل دریداؤں کا بھی سراغ ملتا نظر آتا ہے۔ یعنی دریدا کی فکر کے تین ایسے فکری منصوبوں کا سراغ ملتا ہے جن کی اہمیت آج کی فکری رد میں ہمارے لیے بہت زیادہ ہے۔

اس سلسلے میں دریدا کی پہلی حیثیت ایک ایسے فلسفی، ایک ایسے قاری کی ہے جو مختلف فلسفیانہ متون کو اپنی قرات کے عمل سے گزارتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے وہ ایک قاری کی حیثیت سے یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ مغربی فکری روایت جسے وہ نطق مرکزی فکری روایت کا نام دیتا ہے یا اس روایت کو وہ موجودگی کی مابعد الطبیعیات بھی کہتا ہے، یہ فکری روایت راسخ العقیدگی پر اصرار کرتی ہے۔ اس سلسلے میں دریدا کا اپنا استدلال یہ ہے کہ چونکہ تمام کے تمام فلسفیانہ دعاوی اور نظریات کسی ایک ہی واحد نظام فکر کے مختلف تراجم کے علاوہ کچھ نہیں، اس لیے خواہ ان دعووں اور نظریات کی صورتیں کچھ ہی کیوں نہ ہوں، اس واحد نظام فکر سے کسی بھی طرح فرار ممکن ہی نہیں، لیکن کم از کم ہم اتنا تو کرسکتے ہیں کہ فکر کے ان شرائط و حالات کی تشخیص کے عمل سے تو گزر کر دیکھیں، جن حالات کے تحت یہ راسخ نظام فکر اس چیز کو سختی کے ساتھ دبا کے رکھ دیتا ہے، جس میں تجدید و نمو کی ذرا سی بھی کوئی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ دریدا پھر کہتا ہے کہ ہرچند کہ ہم مابعد الطبیعیات کے انجام آخر یا اس کے خاتمے کے بارے میں تصور تک نہیں کرسکتے یعنی کہ ہم مابعد الطبیعیات کو یکسر ختم کر ہی نہیں سکتے۔ تاہم اس کے بطن بطون مرکزی میں بہت اندر تک جا تو سکتے ہیں اور وہاں جو کچھ بھی ہمیں ہاتھ آجائے اسے کرید تو سکتے ہیں، اس پر نہایت سفاکی کے ساتھ اپنی ناقدانہ نظر تو ڈال سکتے ہیں۔ ہمارے اس شدید تنقیدی عمل کا نتیجہ کم از کم یہ تو نکلے گا کہ فکر کی دنیا میں برسہا برس سے پروان چڑھنے والی وہ راسخ درجہ بندیاں (hierarchies) جو ضرورت سے کہیں زیادہ ~~استحکام پکڑ~~ چکی ہیں ان کا پانسہ پلٹا جاسکے، اور یوں عہد حاضر کے معاشرتی تقاضوں کے تناظر میں ایک نئی دنیائے فکر تشکیل دی جاسکے۔ فلسفیانہ متون کو برتتے ہوئے دریدا نے مغربی فکر پر نہایت زوردار تنقید کی ہے۔

دریدا کی دوسری حیثیت متون کے ایسے قاری یا شارح کی ہے۔ اپنی جس حیثیت

کے تحت اس نے روسو، ساسر، فرائڈ، افلاطون، ژاں گینے، ہیگل، ملارمے، ہسرل، آسٹن اور کانٹ جیسے عظیم فلاسفہ کے مختلف متون کو اپنی قرات کے عمل سے گزارا ہے، اور اس کے اس مخصوص قرات کے نتیجے میں تجزیوں اور ماڈلوں کے جو نمونے سامنے آئے ہیں۔ یہ تجزیے اور ماڈل ہمارے مہم جویانہ فکری ذہانت رکھنے والے چوکس افراد کے لیے کسی متن کی تشریح اور تعبیر کے لیے نئی راہیں کھولتے ہیں۔ ژاک دریدا ان طریقوں کو بھی پوری زیرکی کے ساتھ برتتا یا انہیں جانتا ہے جن کے تحت متون میں داخلی طور پر موجود ان فلسفوں کو ہدف تنقید بنایا گیا ہے جن میں ضمنی مفاہیم یا پہلوؤں کا لوث پایا جاتا ہے۔ ایسا کرنے کے لیے دریدا قرات کا دوہرا طریقہ کار استعمال کرتا ہے تاکہ وہ متن میں موجود ان تانوں بانوں کو دکھا سکے جن سے کہ اس متن کی "بنت" کی تشکیل عمل میں آئی ہے اور اس بنت کا کوئی لازمی نتیجہ کسی ترکیب کی صورت میں کبھی نہیں نکلتا، بلکہ متن کی اس بنت میں موجود یہ تانے بانے ایک دوسرے کو مسلسل ان کی اپنی اپنی جگہوں سے ہٹاتے رہنے کا فریضہ انجام دیتے رہتے ہیں۔ چنانچہ قرات اور لکھت کا یہ نیا انداز اور انوکھا دستور، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ادبی تنقید کی دنیا پر بھی خاص طور پر اپنا اثر مسلسل چھوڑتا نظر آتا ہے۔

دریدا کی تیسری حیثیت یہ ہے کہ اس کا تعلق ان اختراع پسند فرانسیسی فلسفیوں کے ایک ایسے گروپ سے ہے جنہیں ہلکے پھلکے انداز میں ساختیات پسند اور پس ساختیات پسند فلاسفہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ یہ وہ فلاسفہ ہیں کہ مختلف شعبہ ہائے علوم میں جن کی فکری مساعی کے ہاتھوں اگرچہ کوئی باضابطہ فلسفیانہ تحریک تو پیدا نہ ہو سکی تاہم انہوں نے فلسفیانہ فکر کو ایک توانائی ضرور فراہم کی ہے اور شاید اس کی بڑی وجہ یہ ہو کہ ان میں سے اکثر فلاسفہ فکری طور پر ایک دوسرے سے اتفاق رائے نہ کرنے پر مصر نظر آتے ہیں۔ فلسفیوں کے جس گروپ کا ابھی اوپر تذکرہ ہوا اس گروپ میں شامل ہر ایک فلسفی نے اپنے اپنے طور پر "زبان اور اسٹرکچر" کے مسائل پر نہ صرف یہ کہ اپنے خیالات کا اظہار کیا بلکہ اپنے باہمی اختلاف کے باوجود انہوں نے ان خیالات کے مجموعی اثرات کے علاوہ ان کے مخصوص فکری منہاج اور ان کے باہمی متعلقات کے سیتوں کے اندر موجود ایک انتہائی زبردست "قوت محرکہ" کا نہ صرف یہ کہ سراغ لگایا ہے بلکہ اس پر کھل کر گفتگو بھی کی ہے۔ مگر اس سلسلے میں صحیح صورت حال کچھ یوں ہے کہ ساختیات اور اس کے مابعد

اثرات چونکہ باہم مربوط ہو کر کوئی ایک ہی نظریہ تشکیل دیتے نظر نہیں آتے بلکہ برعکس اس کے یہ تحریروں کا ایک ایسا پیچیدہ جال سامنے نظر آتے ہیں اور مختلف النوع صورتوں میں ایک دوسرے کے ساتھ باہم تعامل تو کرتے نظر آتے ہیں، تاہم اس پوری صورت حال کا کوئی واضح نقشہ کھینچا جانا بہت مشکل نظر آتا ہے یا بہ الفاظ دیگر اس کی تشریح کی جانا بہت دشوار گزار کام ہے۔ ژاک دریدا بطور خاص اس لیے خصوصی اہمیت کا حامل ہے کہ اُس نے تن تنہا دوسروں کی تحریروں کو بغور دیکھا اور پھر ان پر لکھا (اُن متعدد لکھنے والوں میں سے صرف پانچ ماہرین علومِ مختلفہ وہ ہیں جن کو جان اسٹراک نے اپنی کتاب Structuralism and science میں موضوع بحث بنایا ہے... مثلاً کلاڈی لیوی اسٹراس، رولاں بارتھ، مشیلے فوکو، ژاک لاکاں، ژاک دریدا، اور صرف یہی نہیں کہ دریدا نے ان ماہرین علوم کے افکار پر لکھا بلکہ اس نے ان ماہرین کے افکار کو ساختیات اور پس ساختیات کے بنیادی مسائل سے اس طرح متعلق کر کے دیکھا ہے کہ ان ماہرین علوم کے قارئین کو ایک ایسا فکری تناظر فراہم کیا جاسکے جس کی مدد سے قاری کے لیے ان ماہرین کے افکار کا سمجھا جانا نسبتاً آسان ہوسکے، یعنی فکری مہم جوئی کے اس عمل کے دوران قاری کو ان کی تفہیم میں جو خدشات اور اندیشے لاحق ہوسکتے تھے ان فکری اندیشوں سے قاری کو نجات دلائی جاسکے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ابھی مندرجہ بالا سطور میں دریدا کے فکری حوالے میں اس کی جن تین مختلف فکری حیثیتوں یا فکری جہتوں کا تعین کیا گیا ہے ان جہتوں میں سے اس کی ہر فکری جہت اپنی اپنی مخصوص متعینہ حیثیت میں، اس کا ایک بڑا فکری کارنامہ ہے اور کسی ایک ہی لکھاری (مصنف) کے ساتھ ان تینوں فکری جہتوں یا حیثیتوں کو منسوب کیا جانا گویا اس لکھنے والے کو فکری سطح پر ایک ایسے کردار یا منصب پر لا کھڑا کرتا ہے، یعنی متنیت اور نظریے کے اس کے مخصوص فکری فریم میں اگر دیکھا جائے تو ہمارا یہ تعین، دریدا جیسے مفکر کو واقعتاً کمال مہارت کے اعلیٰ ترین درجے پر لا کھڑا کرتا ہے اور حقیقتاً ایسا لگتا ہے کہ جیسے دریدا کسی جامع الجہات اوصاف کے حامل نظریے کا مصنف ہو، یعنی ایک ایسا جامع الصفات نظریہ جو دوسرے بہت سے ممکنہ نظریات کی جگہ لے سکتا ہو اور ان فکری تحریروں کی کامل تشریح کرسکتا ہو جن افکار کے اندر رہتے ہوئے یہ تحریریں پیکر اظہار

میں آئی ہیں۔ اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ایسے وہ تمام لوگ کہ جو دریدا کے فکری کاموں سے بخوبی واقف ہیں، صرف میں ہی نہیں، ان پر بھی ان فکری کاموں نے یہی اثر چھوڑا ہے۔ یعنی کمال مہارت فکری کا ایک اچھوتا تاثر، مگر دریدا اور اس کی فکر کے مداحوں، دونوں نے، جس ایک بات پر بار بار اصرار کیا ہے وہ یہ ہے کہ وہ کوئی ایسا جامع اور متحد الجہات نظریہ دیے جانے کی پیش کش نہیں کرتے کہ جس کے محیط میں فلسفے، زبان اور ادب جیسی تمام چیزوں کی توجیہ و تشریح کی جانا ان کا مقصود فکر ہو۔

دریدا ہمیشہ مخصوص متون یا پھر ایسی تحریر سے متعلق لکھتا ہے جس کو وہ برتتا ہے اور دوسری تحریروں یا متون میں بھی ایک ایسی ہی فکری روح پھونکنے کا قائل ہے، کیونکہ اسی اصول کے تحت اس طرح کی مہارت فکری کی ناممکن صورتوں کو ٹھیک ٹھیک طور پر اندر سے باہر کی طرف، یا "مرکز" سے "محیط" پر کرید کر لایا جانا ممکن ہو سکتا ہے:

"یعنی... کسی موزوں اور مربوط نظریاتی نظام کو ناممکنات کے بطن سے کھینچ کر ہی پیکر امکانی میں ڈھالا جاسکتا ہے..."

ایسے نظریہ سازوں کے برعکس جو متعدد بنیادی تصورات کے دائرہ کار میں رہتے ہوئے کوئی نظام تشکیل دیتے ہیں، دریدا مسلسل یہ حکمت عملی اختیار کرتا ہے کہ نئی سے نئی اصطلاحات تراشتا ہے، یعنی کچھ ایسی نئی اصطلاحات وضع کرتا ہے جسے وہ ان متون سے اخذ کرتا ہے جسے وہ زیر بحث لا رہا ہوتا ہے اور یہ تراشیدہ اصطلاحات اپنی پیچیدہ ساختیاتی نوعیت کی بنا پر اپنے مخصوص خدوخال رکھتی ہیں اور ان کی ساختیاتی پیچیدہ نوعیت کی اصل وجہ ان کا وہ رول ہے جو دریدا کے متن اور اس متن کے درمیان، جسے کہ وہ زیر بحث لا رہا ہوتا ہے، ان ہر دو متنوں کا باہمی تعامل ہے، چنانچہ دریدا مسلسل پرانی اور فرسودہ اصطلاحات کو بے دخل کرتا رہتا ہے اور ان کی جگہ دوسری نئی اصطلاحیں ایجاد کرتا ہے، تاکہ ان اصطلاحوں میں سے کوئی بھی اصطلاح، کسی بھی نئے نظام یا نئے نظریے کے لیے مرکزی تصورات کی حیثیت نہ اختیار کرنے پائے، مگر لطف کی بات تو یہ ہے کہ دریدا اپنی ان تمام کوششوں کے باوجود اپنے اس مقصد میں کامیاب ہوتا نظر نہیں آتا کیونکہ جونہی اس کا فکری مواد زیر مطالعہ اور زیر بحث لایا جاتا ہے تو اس سے یہ تاثر ملنا شروع ہو جاتا ہے جیسے وہ ناگزیر طور پر کوئی نظریہ ایسا تشکیل دے رہا ہو جو نہ صرف یہ کہ مرکزی

تصورات کا حامل ہو بلکہ اس کے کچھ ایسے تحلیلی منہاجات بھی ہوں جو متون اور زبان کی ماہیت سے متعلق کچھ عمومی دعوے بھی اپنی جھولی میں رکھتے ہوں۔

یہاں تک کہ اگر کوئی شخص کسی واضح نظریے کی بجائے کہ جس پر اصرار کیا جانا چاہیے، یہ باور کرنا چاہیے کہ متون کے ساتھ یہ اس کا اپنا معاملہ فہم و ادراک ہے، تو جونہی وہ ان قرائتوں کے مراحل سے خود کو گزارے گا، تو اس کے لیے یہ قرائتیں نظریے اور منہاج کی تحلیلی مشق و ممارست کی مثالیں ثابت ہوں گی اور یوں یہ چیزیں اس پر تفصیلاً کھل کر سامنے آ جائیں گی۔ چنانچہ فکری بحث و مباحثے کی یہی نوعیت بجائے خود دریدا کو بھی فوری طور پر جس جانب لے جاتی ہے اس کا وہ رخ، کمال مہارت فکری کا اس کا یہی تاثر ہے اور یوں اس کے یہاں بھی عمومی دعوے تشکیل پانے لگ جاتے ہیں، جیساکہ دریدا کی قرات اور لکھت کے عمل سے ہم اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں۔ آمدن برسر مطلب جیساکہ خود میں نے بھی یہی دکھانے کی سعی کی ہے، یعنی دریدا کی وہ قراتیں اور متنیت جو نہ صرف یہ کہ مدافعت کرتی ہیں بلکہ یہ ہی متجاوز ہو کر ایک عمومی خلاصے کی صورت بھی اختیار کر جاتی ہیں، یعنی زبان کے حوالے میں اس کے یہاں ہر ایک چیز یا صورت حال بڑی چوکس نظر آتی ہے۔ گویا اس کی قرات کا یہ انداز ہی ایک تشکیل کی صورت اختیار کر جاتا ہے۔

اور یوں ہم خود کو ایک مغالطہ آمیز صورت حال میں گھرا ہوا پاتے ہیں اور بلاشبہ کئی قارئین اس طرح کے فکری مسطر کو چھوڑ دیے جانے کی طرف مائل نظر آتے ہیں اور اس طرح کا ترک راہ اس مفروضے کی بنا پر اختیار کیا جاتا ہے کہ ان قارئین کا خیال یہ ہے کہ کسی بھی قابل حل مسئلے کے جو مختلف حل پیش کیے جائیں انہیں قطعی طور پر بہت عمدہ اور معقول ہونا چاہیے، معقول ان معنی میں کہ تجویز کردہ حل کی ان مختلف صورتوں میں مغالطہ آمیزیوں کا کوئی شائبہ تک ان میں موجود نہ ہو مگر ہاں ہم اس سلسلے میں دریدا کے فکری طریقہ کار سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں، بشرطیکہ ہم امکان کی ایک ایسی فکری پیش رفت کی جانب سے اپنی آنکھیں بالکل ہی بند کیے نہ رکھیں اور اپنے ذہنوں کو اس کے اس فکری مواد کی طرف پوری سنجیدگی سے لگائے رکھیں جس فکری مواد کے معدن بیش بہا سے وہ (دریدا) نئی نئی دریافتوں کو کرید کر مرکز سے محیط پر لاتے رہنے کا فریضہ انجام دے رہا

ہے۔ یعنی جہاں ہم خود کو زبان اور فکر کی ممارست فکری کے دوران پیچیدہ سے پیچیدہ تر مغالطوں میں گھرا ہوا پاتے ہیں اور یہ کہ ان فکری مغالطوں کو کسی قدر پس پشت تو ڈالا ہی ہے تاہم ان سے فرار کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ اس سلسلے میں ایک بہتر اور عمدہ اقدام یہ اٹھایا جانا چاہیے کہ فکری بصیرت افروزی اور فکری ابتری کی ہر دو صورتوں کے اسی امتزاج فکری سے کام لیں جسے ہم اس وقت محسوس کرنے لگ جاتے ہیں کہ جب یہ ہماری اس فکری مساعی کی گرفت میں آجاتی ہے کہ جس فکری مساعی کا ہم وہ خاکہ کھینچتے ہیں جسے دریدا بجائے خود اپنے فکری منصوبے کی تکذیب یا پھر اس کے بطلان کا نام دیتا ہے مگر اس طرح کی کسی تکذیب یا بطلان کو کسی بھی طرح سے نظرانداز کیا جانا ممکن ہی نہیں ہو پاتا اور اس پوری صورت حال کو نظرانداز نہ کیے جانے کی اصل وجہ یہ ہوتی ہے کہ شناخت کیے جانے کا یہ عمل گویا غلطی کے ارتکاب کی ہی کسی صورت میں ابھر کر سامنے آتا ہے۔ یعنی کسی ایسی ناگزیر غلطی کا سرزد ہوتے رہنا کہ جس کی شناخت کا عمل ہمارا مقصود فکری ٹھہرتا ہو۔

چنانچہ دریدا کی فکری تحریروں پر کماحقہ پوری گرفت حاصل کرنے کے لیے بہترین حکمت عملی، جس کی نوعیت کار دوہری ہو، ایسی اختیار کی جاسکتی ہے کہ جس کا ذکر ہم ابھی ذرا دیر بعد کریں گے، حکمت عملی کی اس دوہری نوعیت کار کے اختیار کیے جانے کی اصل وجہ یہ ہے کہ چونکہ دریدا کی فکری نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ ہم اس کی فکر کے تجزیے اور تحلیل کے لیے ضابطہ سازی کے عمل میں خواہ کتنے ہی محتاط کیوں نہ رہیں یا کتنی ہی دیانت فکری سے کام کیوں نہ لیں، پھر بھی اس کی فکر کی غلط تعبیر یا اس فکر کی غلط پیش کش کا زبردست اندیشہ ہمارے سروں پر منڈلاتا ہی رہتا ہے اور ان اندیشوں سے چھٹکارا پانا تقریباً ناممکن ہے، لہٰذا مذکورہ حکمت عملی کی دوہری نوعیت کار کے ذیل میں ہم ایک طرف تو یہ کرنا چاہیں گے... کہ بغیر کسی معذرت خواہی کے، دریدا کی فکر کے عمومی نظریاتی دعووں کو اپنے قارئین کے سامنے پیش کر دیں، مگر دوسری طرف ہم یہ بھی کریں گے کہ دریدا کی فکر سے متعلق مذکورہ عمومی نظریوں کے ضمن میں اٹھائے جانے والے مباحث سے پیدا ہونے والے تاثر کے "دفاع" یا اس کے "سدباب" کے لیے خاطر خواہ التزام کچھ اس طرح کرتے چلیں کہ دریدا کے تشریحی استدلال فکری کے بعض تفصیلی بیانات کے کچھ حصے

یا اقتباسات یہاں اپنے قارئین کی افہام و تفہیم کی سہولت کی غرض سے شامل مضمون کر دیں، تاکہ ہمارے قارئین اس کی فکر سے ان معنی میں مستفید ہو سکیں کہ وہ متون کی پرکھ کے لیے جو طریقہ کار برتتا ہے، وہ "رد تشکیلی" فکری طریق دراصل ہے کیا؟ چنانچہ اس سے قبل کہ ہم دریدا کی فکری تشریح اور توجیہ کی خاطر اپنے سر پہ دوہری ذمہ داری لیں، یہ بات بہت کار آمد ہوگی کہ ہم اس کی فکر سے متعلق ایک تعارفی بیان کے طور پر اس کی اہم فکری تحریروں میں سے ہر ایک تحریر کے بارے میں ایک مختصر تبصرہ اپنے قارئین کے گوش گزار کرتے چلیں۔

دریدا کی فکری تحریروں کا ایک تعارفی جائزہ:

جیساکہ ہم بخوبی واقف ہیں کہ دریدا کی ذہنی تعلیم و تربیت بالخصوص فلسفے کے مضمون میں ہوئی ہے اور اسی وجہ سے وہ پیرس کے ایک مشہور تحقیقی ادارے (Ecole Normale Superieure) میں فلسفے کے استاد کی حیثیت سے کام کر رہا ہے۔ دریدا کا سب سے پہلا فکری کارنامہ /*L'origine de la Geometri* (*Origin of Geometry*) کے نام سے ۱۹۶۲ء میں شائع ہو کر منظر عام پر آیا۔ اس کی یہ کتاب جرمن فلسفی ایڈمنڈ ہسرل کی Origin of Geometry کے مقالے پر ایک جامع مگر مختصر مقدمہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ دریدا کا یہ مقدمہ ایک سو ستر صفحات پر مشتمل ایک مبسوط فکری دستاویز ہے۔ ہم اس بات سے اچھی طرح واقف ہیں کہ ہسرل بطور خاص جس فکر میں دلچسپی رکھتا تھا وہ فکر یہ تھی کہ جیومٹری کی مثالی معروضیت (یعنی ایک ایسی مثالی یا معروضی صورت حال جس کے تحت جیومیٹری کے قوانین کا انحصار کسی بھی تاریخی یا تجربی وقوعہ پر نہیں ہے) اور اسی مثالی معروضیت کے تجربی تاریخی وجود کی ہر دو صورتوں کے مابین تعلق یا نسبت کو واضح کر کے دکھایا جاسکے۔ (یعنی مخصوص افراد کی جانب سے جیومیٹری کے قوانین یا ان کے ثبوت کی تجویز کا فراہم کیا جانا وغیرہ)... یعنی کسی ایسے سوال کا اٹھایا جانا کہ... مثلاً کسی جیومیٹری ساز کے ذہن میں موجود جیومیٹری کی فکری صورت حال کس طرح سے ایک مثالی معروض کے طور پر جیومیٹری کا روپ دھارتی چلی جاتی ہے۔ یعنی مذکورہ بالا ان ہر دو فکری صورت حال کے درمیان تعلق کی نشاندہی کی جانا ہسرل کا منشائے فکری رہا ہے۔ مذکورہ سوال کا جواب دیتے ہوئے ہسرل کہتا ہے کہ "زبان" کسی مخصوص تحریر میں

اپنی لاشخصی حیثیت میں، اس امکانی صورت حال کے لیے ایک شرط لازم ٹھہرتی ہے دریدا کے محتاط تجزیاتی عمل کی فکری حکمت عملیاں اور ہسرل کے فکری استدلال کی پیش ازقیاسی صورتیں، اس کے یہ دونوں فکری طریقہ ہائے کار جس صورت حال کو ظاہر کرتے ہیں وہ یہ ہیں کہ ہرچند کہ زبان کو بطور ایک حل کے پیش کیا جاتا رہا ہے، تاہم بجائے خود زبان بذاتہ اپنے اندر کچھ ایسے مسائل کی حامل ایک چیز ہے جن مسائل کا حل کیا جانا بھی خود اس (زبان) کی اپنی ذمہ داریوں میں سے ہے۔ یہ مسائل، اسٹرکچر اور وقوعہ کے مابین موجود نسبت یا تعلق سے متعلق کچھ ایسے مسائل ہیں جن کے مظاہر ہمیں تجربی اور مثالی نسبتوں کے طور پر، نظام اور ماخذ کے طور پر، یا پھر تقریر و تحریر کی صورتوں میں، دریدا کی دور آخر کی تحریروں میں ملتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ مخصوص نسبتیں اس کی رد تشکیلی فکر کا خاص موضوع بحث ہیں۔ یہ درست ہے کہ دریدا کی اس پہلی کتاب *Origin of Geometry* نے ایک فلسفیانہ تحریر کے طور پر فلسفے کا ایک پرائیز بھی حاصل کیا تاہم ہسرل اور مظہریات کے فلسفے سے وابستہ فلسفیوں کے دائرہ اثر سے باہر کے علمی حلقوں میں اس کتاب کو کوئی خاطر خواہ مقبولیت حاصل نہ ہوسکی۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد دریدا نے (French intellectual periodicals) میں اپنے مضامین کی اشاعت کا کام کرنا شروع کر دیا اور ابھی کچھ زیادہ مدت نہ گزرنے پائی تھی کہ ۱۹۶۷ء کے دوران اس نے یکے بعد دیگرے اپنی تین کتابیں(*Speech and Phenomena*, ... *Writing and Difference*, *Of Grammatology*) کے عنوان سے لکھیں اور انہیں دنیائے علم و دانش کے سامنے پیش کر دیا اور ان ہی کتابوں نے دریدا کو اس کی علمی و فکری شہرت کے اوج کمال پر لا کھڑا کیا ہے۔

Of Grammatology

مذکورہ بالا تینوں کتابوں میں سے (۲) *Of Grammatology* دریدا کی سب سے مشہور کتاب ہے اور اس کو عالمی شہرت دلانے میں اس کا بڑا حصہ ہے۔ اس کتاب میں جس مسئلے کو موضوع بحث بنایا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ جو لوگ زبان کے موضوع پر لکھتے ہوئے ہمیشہ ہی یہ روش اختیار کرتے ہیں کہ تحریر پر تقریر کو فوقیت دیتے ہیں اور یہ کہ ان کے اس ترجیحی عمل کے تفوق کے ہاتھوں پیدا ہونے والے اندیشوں سے "معنی آفرینی" کی جو

صورتیں آموجود ہوتی ہیں، معانی کی ان ہی صورتوں پر بحث کی گئی ہے۔ یعنی اس کا اصل موضوع، معانی کے معرض خطر میں پڑ جانے کے امکانات ہیں۔ دریدا نے اپنی اس کتاب میں بحث کے دوران یہ استدلال کیا ہے کہ وہ تمام اوصاف جو "تحریر" کو تحریر کے وصف سے متصف کر کے "تقریر" کو تحریر سے ممیز کرتے ہیں وہی اوصاف خود تقریر پر بھی بالمقابل تحریر صادق آتے ہیں۔ دریدا نے اپنی کتاب گراماٹالوجی میں جس امکان کی جانب اشارہ کیا ہے وہ اس فوقی تدارج (hierarchy) کا بالکل الٹ دیا جانا ہے جس کا ابھی سطور بالا میں ذکر کیا گیا۔ یعنی یہ کہ تقریر کو تحریر پر نہیں، بلکہ تحریر کو تقریر پر فوقیت حاصل ہے۔ گویا اس طرح سے دریدا نے ایک بالکل ہی نیا نظریہ زبان تشکیل دے کر یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ تحریر کو کسی بھی تعمیمی صورت میں ڈال کر ہم تحریر کو، تقریر پر فوقیت دلانا چاہتے ہیں۔ (۳) مختصر یہ کہ اس کتاب میں بطور خاص جن مصنفین کے متون کو ان کی فکر کے حوالے سے زیر بحث لایا گیا ہے۔ ان میں قابل ذکر نام یہ ہیں:

(۱) فرڈی نینڈ ڈی ساسر۔ جو جدید لسانیات کا بانی کہلاتا ہے۔

(۲) ژاں ژاک روسو۔ جس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ ان ہی میں سے اس کا ایک اہم کام زبان کے حوالے سے ہے۔ اس میں اس نے زبان کے ماخذ پر بحث کی ہے۔ اس کی یہ کتاب *Essay on the Origin of Language* کے نام سے منظر عام پر آئی ہے۔

چنانچہ آئندہ صفحات میں ہم کسی مناسب جگہ پر ساسر کے افکار پر، دریدا کی رد تشکیلی فکر کے تناظر میں اس کی متنی قرات پر روشنی ڈالیں گے۔

Writing and Difference

دریدا کی کتاب *Writing and Difference* اس کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جن میں عہد حاضر کے اہم ترین مفکرین کے علاوہ ان کے عمومی نظریاتی رجحانات فکر کو موضوع سخن بنایا گیا ہے۔ ان اہم مفکرین میں قابل ذکر نام ذیل میں دیے جا رہے ہیں:

(۱) ژاں روزے (Jean Rousset)

(۲) مشیلے فوکو (Michel Foucault)

(۳) آیڈمنڈ یابیس (Edmond Jabes)

(۴) ایمانوول لیوی ناس (Emmanuel Levinas)

(۵) ہسرل (Husserl)

(۶) اینٹونائن آرتاڈ (Antonin Artaud)

(۷) فرائڈ (Freud)

(۸) جیارجے باتیل (Georges Bataille)

(۹) کلاڈی لیودی اسٹراس (Claude Levi Strauss)

اور ان مفکرین کے علاوہ بشری علوم میں ساختیات کی اہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ لیوی اسٹراس کے افکار پر لکھا گیا دریدا کا یہ آخری مضمون جو ۱۹۶۶ء میں جان ہاپکنز یونیورسٹی میں منعقد ہونے والی کانفرنس کے لیے لکھا گیا تھا اتفاقاً شائع ہو گیا اور یوں اس کانفرنس میں اس مضمون کو پڑھے جانے کے لیے انگریزی زبان میں ترجمہ کر دیا گیا۔ انگریزی میں ترجمہ شدہ اسی مضمون کے حوالے سے دریدا انگریزی بولنے والی علم و دانش کی پوری دنیا سے متعارف ہوا ہے۔ لیوی اسٹراس کے فکری منہاج میں موجود بعض مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے دریدا تشریح و تعبیر کے دو متخالف نقطہ ہائے نظر کے درمیان موازنہ کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ تشریح کے عمل کی دو جہتیں خاص ہیں۔ جن میں سے ایک جہت کو وہ "موثر بر زمانہ ماضی" (retrospective) جہت کا نام دیتا ہے اور دوسری جہت کو وہ "موثر بر زمانہ مستقبل" (prospective) جہت سے موسوم کرتا ہے۔ تشریحی عمل کی پہلی، یعنی (retrospective) جہت کے تحت یہ مساعی کی جاتی ہے کہ یہ صداقت اور اصل معنی کو ازسر نو تشکیل دے اور تشریحی عمل کی دوسری جہت، یعنی (prospective) جہت کے تحت معنی کے عدم تعین کی صورت حال کو اس کی پوری تصریح کے ساتھ خوش آمدید کہا جائے، یا اسے قبول کیا جائے مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ دریدا یہ بھی کہتا ہے کہ تشریحی عمل کی ان ہر دو مذکورہ (موثر بر ماضی اور موثر بر مستقبل) جہتوں میں سے کسی ایک جہت کا انتخاب کر لیا جانا ہمارے لیے کوئی ممکن العمل صورت حال نہیں ہے، پھر بھی دریدا کے سنجیدہ قارئین کا ایک بہت بڑا حلقہ یہ باور کرتا ہے کہ اس نے مذکورہ بالا ہر دو جہتوں میں سے دوسری جہت کو، یعنی موثر بر مستقبل جہت کو، اپنے فکری عمل کے لیے اختیار کیا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے دریدا کو معانی کے آزادانہ کھیل کے امپائر یا پیامبر کا

درجہ دیا جاتا ہے۔ دریدا کے اس مضمون کے علاوہ کہ جس کی ایک مسلمہ تاریخی اہمیت رہی ہے اور جس نے دریدا کی ایک ایسی امیج یا شخصیت بنائی ہے کہ آج دنیا بھر میں دریدا کی فکر ہی کا ڈنکا بج رہا ہے۔ دریدا نے فرائڈ کی فکر کو بھی اپنی قرات کے زیر دام لاکر ایک پورا باب لکھا ہے جس میں فرائڈ کی فکر کے ان حوالوں سے کہ جن میں تحریر کے ماڈلوں یا نمونوں کا لوث پایا جاتا ہے اور جو انسانی سائیکی کو پیش لے آنے کے لیے فرائڈ نے استعمال کیے ہیں۔ دریدا نے فرائڈ کے ان ماڈلوں اور تحریروں کی مدد سے عصر حاضر کے اس نظریے (یعنی رد تشکیلی نظریہ) کو نہ صرف یہ کہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ اس سلسلے میں بنیادی مباحث کا سنجیدہ آغاز بھی کیا ہے۔

Speech and Phenomena

۱۹۶۷ء کے دورانیے میں منظر عام پر آنے والی دوسری دو کتابوں کے برعکس دریدا کی کتاب *Speech and Phenomena* کا موضوع بحث ایک ایسا مربوط فلسفیانہ تجزیاتی عمل ہے جس کے تحت ہسرل کے نظریہ نشانات کے علاوہ "صوت اور موجودگی" کے ہردو تصورات کی مظہریات میں، ان کے درجے اور کردار کے تعین کے مسئلے کو بھی زیر بحث لایا گیا ہے۔ ہسرل کے فکری طرز عمل کے تحت نشانات کی حیثیت نہ صرف یہ کہ استخراجی ہے بلکہ یہ معنی کی بھمد گر "ہمرشتگی" یا ان کی پابند دگر نوعیت کی جانب نشاندہی کرتا ہے۔ یعنی معنی کی ایک ایسی نوعیت کار کہ جہاں اپنی اپنی باری آنے پر وہ "سب ہی کچھ" کہ جو زبان سے ادا ہوتا ہے وہ "سب ہی کچھ" وہی ہوتا ہے کہ جو ہمارے شعور میں موجود ہوتا ہے۔ اپنی اس کتاب میں دریدا نے جو بحثیں اٹھائی ہیں ان بحثوں کے تحت یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ وقت یا زمانے کے بارے میں ہسرل نے اپنا جو خیال ظاہر کیا ہے اس خیال کے تحت (جیساکہ اس نے خود بھی یہی چاہا تھا) یہ باور کیا جاتا ہے کہ معنی کو ہم کسی ایسی موجودگی سے تعبیر ہی نہیں کرسکتے کہ جو بالکل سادہ نوعیت کی ہو۔ یعنی یہ کہ جو "فی ذاتہ" یا "بذاتہ" کوئی ایسی چیز ہو کہ جو آپ اپنا وجود رکھتی ہو، بلکہ اس کے برعکس معنی تو ہمیشہ ہی کچھ ایسی چیزیں ہوتے ہیں کہ جن کا سراغ ہم آثار کے کسی نظام میں ہی پاسکتے ہیں، کیونکہ یہ مبغنی "معانی" اسی نظام کا حصہ ہوتے ہیں اور یہ نظام معانی کا ایک ایسا نظام متقابلہ ہوتا ہے جو کسی بھی "آن موجود" سے متجاوز ہو کر معنی کو اجاگر کرنے کا فریضہ انجام دیتا ہے۔

ژاک دریدا کے اسی فکری تجزیہ کو ہم آج کل ہسرل کے فکری متن کی قرات کے حوالے سے دریدا کی رد تشکیلی فکر سے موسوم کرتے ہیں۔ اس رد تشکیلی فکری تجزیہ کے تحت یہ دکھانا مقصود تھا کہ ہسرل کی استدلالی منطق بجائے خود کس طرح سے بیخ و بن سے اکھڑ کے رہ جاتی ہے اور اس طرح گویا اس فکری صورت حال کو بنیادی مغالطوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے یا یہ تضاد بالذات کا شکار ہو جاتی ہے۔ زیر بحث فکری مباحث میں یہی بنیادی بصیرت پوشیدہ ہے۔

غرضیکہ سطور بالا میں ابھی جن کتابوں کا ذکر ہوا یہ کتابیں ایسی فکری دستاویزات ثابت ہوئیں جن میں ایسے نظریاتی مباحث چھیڑے گئے تھے کہ جن کی وجہ سے دریدا کا شمار نہ صرف یہ کہ دنیا کے مشہور ترین فلاسفہ میں ہونے لگا بلکہ اس کی فکری رو فرانسیسی علم و دانش کے آسمان پر چھاتی چلی گئی۔ ۱۹۶۰ء کے اواخر تک دریدا کی یہ فکر اپنے بام عروج پر تھی اور اب اس کا بول بالا امریکہ کے علم و دانش کے ایوانوں تک ہو چلا ہے۔ دریدا کی رد تشکیلی فکر ساختیاتی فکر سے، خواہ وہ معاندانہ ہی سہی مگر ایک ربط ضرور رکھتی ہے، اس کے باوجود دریدا مسلسل مختلف قرائتوں کو اپنے زیر دام لاتا رہا ہے اور اس طرح اس نے ساختیاتی فکری صورتوں میں موجود مغالطوں کی نشاندہی کا فریضہ انجام دیا ہے۔ ۱۹۷۲ء میں دریدا نے ایک بار پھر کتابوں کے اجراء کا سلسلہ شروع کیا اور وہ تین نئی کتابیں منظر عام پر لے کر آیا جس میں اس نے اسی قسم کے مغالطہ آمیز افکار کو اپنا ہدف تنقید بنایا ہے۔ ان کتابوں کے نام یہ ہیں۔

۱۔ *Marges De La Philosopie* ۲۔ *La-Dissemination*

۳۔ *Positions*

(۱) *Marges De La Philosopie*

دریدا کی یہ کتاب ۱۹۷۲ء میں منظر عام پر آئی۔ اس کتاب میں کل دس مقالات ہیں جن میں سے صرف چند ہی مقالات ایسے ہیں جن کا ترجمہ انگریزی زبان میں ہوا ہے۔ سطور ذیل میں ان مقالات کے عنوانات دیے جا رہے ہیں۔

(۱) La Differance : یہ مقالہ دریدا کی فکر میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے، جس کو دریدا "اصول افتراق" کے طور پر استعمال میں لاتا ہے۔ اس موضوع پر ہم بعد میں کسی اور

موقع پر روشنی ڈالیں گے۔

(۲) Ouseia et Gramme : اس مقالے کا اصل موضوع "موجودگی کی مابعد الطبیعیات" پر مبنی وہ بحث ہے جو ہائیڈگر نے اپنی کتاب "*Being and Time*" میں اٹھائی ہے اور اسی بحث پر دریدا نے اپنے اس مقالے میں اپنی رد تشکیلی فکر کے تحت نکات اٹھائے ہیں۔

(۳) Le Puits et la Pyramide : اس مقالے میں ہیگل کے نظریہ نشان پر دریدا نے بحث کی ہے۔

(۴) Les Fins de l'Homme : اس مقالے میں ہائیڈگر کے افکار کی روشنی میں دریدا نے انسانیت کی اصل حیثیت اور مرتبے پر گفتگو کی ہے۔

(۵) Le-Cercle Linguistique de Geneve : اس مقالے میں روسو، کانڈلیک اور سابیر کے افکار پر بحث کی گئی ہے۔

(۶) La Forme et le Vouloir Dire : اس مقالے میں ہسرل کے ان افکار پر مباحث ہیں جن کا تعلق زبان کی مظہریات سے ہے۔

(۷) Le Supplement de Couple : اس مقالے میں فعل "to be" سے متعلق فلسفیانہ اور لسانی مسائل کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

(۸) La Mythologie Blanche : یہ مقالہ اس وجہ سے بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ اس میں استعارے (metaphor) اور فلسفے کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

(۹) Qual Quelle : اس مقالے میں ماخذ کے تصور پر پال ولیری، اور فرائڈ کے افکار کے حوالے سے گفتگو شامل متن ہے۔

(۱۰) Signature, Evenment, Contxte : اس مقالے میں "speech acts" کے مسئلے پر جان آسٹن کے افکار کی روشنی میں مباحث زیر دام لائے گئے ہیں۔ غرضیکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ کتاب دریدا کا ایک ایسا فکری کارنامہ ہے جس میں فلسفیانہ استدلال کو نہایت محتاط انداز میں برتا گیا ہے۔

(۲) *La-Dissemination*

دریدا کی یہ کتاب نہایت اہم ہے۔ اس کتاب میں کل تین مقالات شامل ہیں اور

ہر مقالہ سو صفحات اور ایک طویل دیباچہ پر مشتمل ہے۔ یہ ادبی تو ہے ہی، مگر غیر مستقیم عبارت کا حامل بھی ہے۔ یہ نہایت صریح طور پر ادبی اپنے ان ہی معنی میں ہے کہ جن معنی میں ہم کسی متن کو زبان کے اثرات کی پُریت (fullness) سے مملو ایک ادب پارے کا نام دیتے ہیں۔ یعنی ایک ایسا ادب پارہ جو تعقلی تعین کے وصف سے پرے ہی رہتا ہو اور اس کو تصور یا تعقل کے فریم میں تحویل پذیر کیا جانا ممکن نہ ہوسکے۔ اس دیباچے میں، دیباچوں سے متعلق مسئلے کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ یعنی دیباچوں کا ایک ایسا مسئلہ جس کے تحت جو کچھ اصل کتاب کا متن کہہ رہا ہوتا ہے، اس اصل متن کے بارے میں خود یہ دیباچہ کیا کہہ رہا ہوتا ہے، ان نکات کو زیر بحث لایا گیا ہے اور اس طرح اس کتاب کے پورے حجم کو کسی ایک ہی وحدت کے پیکر میں ڈھال دیا گیا ہے۔ جس کے یہ ہر دو حصے، یعنی دیباچہ اور اصل کتاب کا متن دونوں، کبھی تو اسی کتابی وحدت کا ایک حصہ قرار پاتے ہیں اور کبھی اس کے برعکس دونوں جدا جدا حصوں کی صورت میں اپنے اپنے علیحدہ تشخص کا سراغ دیتے نظر آتے ہیں۔ (یعنی ایک ایسی کتابی والیوم جو ان ہر دو حصوں کو اپنے اندر شامل کیے ہوئے ہوتا ہے اور کبھی متعلقہ کتاب کے یہ ہر دو اجزا یعنی دیباچہ کا متن اور کتاب کا متن، دونوں پر اس کا اصل منشا اور مفہوم مقدم ہوتا ہے۔ گویا اصل معنی "مرکز کو چھوڑ کر محیط" پر آویزاں یا معلق کچھ اس طرح سے ہو جاتے ہیں کہ اس کے قارئین اسے اپنے اپنے طور پر جس رخ یا جس زاویہ نظر سے بھی دیکھیں گے، انہیں اس کے "وہی معنی" وہاں ملنے شروع ہو جائیں گے کہ جو ان قارئین کے اپنے اپنے ذہن میں آرہے ہوتے ہیں۔

مذکورہ بالا کتاب کا پہلا مقالہ "La Phramacie de pelaton" ہے اس مقالے میں "تحریر" سے متعلق وہ تصور جو افلاطون نے "*pharmakon*" کی اصطلاح کے حوالے میں پیش کیا ہے، دریدا نے اسی اصطلاح کی قرات کو اپنا موضوع سخن بنایا ہے۔ فارمیکون کا لفظ یونانی زبان کے لفظ "*pharmakos*" سے متعلق ہے۔ اس کے کئی ایک معنی ہوتے ہیں، کہیں یہ زہر تو کہیں یہ تریاق کے معنی میں، کبھی یہ فلٹر تو کبھی یہ "dye-paint" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ افلاطون نے اس لفظ کو اپنے مکالمے فیڈرس میں قربانی کے بکرے (scape-goat) کے معنی میں استعمال کیا ہے، جو پاکی اعمال یا

تطہیر نفس کے لیے صدقے کے طور پر دیوی دیوتاؤں کی نذر کیا جاتا ہے۔ غرضیکہ افلاطونی متن کی منطقی موشگافیوں کے ذیل میں اس لفظ کا بڑا اہم کردار رہا ہے۔ "La Double Seance" اس مقالے میں دریدا نے اپنے ملارمے کے متن پر نقالی کے موضوع پر رد تشکیلی فکر کے تناظر میں بحث کی ہے اور ان مغالطوں کی نشاندہی کی ہے جن سے کسی بھی طرح چھٹکارا نہیں پایا جا سکتا۔ La Dissemination اس کتاب کا تیسرا اور آخری مقالہ ہے جس میں فلیپے سولرز (Philippe Sollers) نامی ناول نگار کی تجرباتی ناول "Nombres" کے متن کو زیر بحث لا کر، بکھراؤ یا معنی کی "تخم کاری" کے موضوع کے علاوہ، لسانی اور متنی پیداواری عمل کی کچھ ایسی بحثیں چھیڑی گئیں ہیں، جس میں نظریات کے غلبے اور تعین کے پہلوؤں کی کوئی گنجائش موجود نہیں ہوتی اوراس کے برعکس "ابہام" کے تصور سے کام لیتے ہوئے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ اس صورت حال میں بھی تعین معنی کا امکان پایا جاتا ہے اور اس طرح سے بھی معانی کے ہوش ربا سیلابی دھارے پر بندھ باندھ کر ان پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ Dissemination کا عمل دریدا کے نزدیک معانی کے بکھراؤ کی ایک معنیاتی صورت حال ہے۔ وہ کہتا ہے نظم و ترتیب اور مشابہتوں کے مختلف اثرات پیدا کر کے ایسا کیا جانا ممکن تو ہے تاہم معنی کی اس سیلابی رو پر مکمل طور پر گرفت حاصل کرنا ایک کار محال ہے۔ غرضیکہ دریدا کی یہ کتاب *La Dissemination* اس کی ایک ایسی تصنیف ہے جس میں ان ہی عمیق اور ادق مسائل کی بیخ و بن سے کام لیا گیا ہے اور اس کتاب کے بارے میں یہ بہ وثوق کہا جاسکتا ہے کہ اس دستاویز کو ہاتھ لگاتے ہوئے بھی رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ گویا اپنی تفہیم و افہام کے اعتبار اور اپنے موضوعات کے لحاظ سے بھی یہ بڑی ہی ٹیڑھی کھیر ہے۔

(۳) *Positions*

Positions دریدا کی ایک اور کتاب ہے جس میں اس کے تین انٹرویوز ہیں۔ اس کے ان انٹرویوز سے اس کی ذہانت فکری اور روشن خیالی کا ہمیں بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ یہ انٹرویوز بہت واضح ہیں اور انہیں دریدا کی بہترین تعارفی دستاویز کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ اس کتاب کا پہلا انٹرویو Implication یا "کنایہ" کے موضوع پر ہے۔ اس انٹرویو کو ہم اس کے ۱۹۶۷ء تک کے علمی و فکری کاموں پر ایک عمومی تبصرے کا نام بھی دے سکتے

ہیں-

دوسرا انٹرویو Se Miologie et Grammatologie سے متعلق ہے۔ اس میں نظریہ نشان، اور اس نظریے پر دریدا کی اپنی فکر کے حوالے سے خود اس کی اپنی بے لاگ تنقید ہے جو بہت جامع مگر مختصر انداز میں کی گئی ہے۔

اس کتاب میں شامل تیسرا اور آخری انٹرویو Positions کے موضوع پر ہے۔ اس موضوع کے تحت "رد تشکیلی فکر" کے مختلف پہلوؤں پر نہ صرف یہ کہ روشنی ڈالی گئی ہے بلکہ اس فکر کے تحت متعدد دوسرے موضوعات کو جن میں تاریخ، مارکسزم اور ژاک لاکاں کے افکار پر بحث کی گئی ہے۔

۱۹۷۴ء میں دریدا کی ایک اور کتاب *Glas* کے عنوان سے شائع ہوئی، جو اپنے استدلالی طریقہ کار کی وجہ سے تو اتنی مشہور نہیں، تاہم اس میں دریدا نے اپنی فکری "کھڑپینچی" سے کام لیتے ہوئے خوب خوب بقراطی بگھاری ہے۔ گویا یہ ایک "notorious document" ہے۔ "*Glas*" نامی کتاب کے ہر صفحے کے بائیں طرف کے کالم میں دریدا نے ہیگل کے نظام فکر میں خاندان کے موضوع پر کی جانے والی بحث پر اپنا تجزیہ پیش کیا ہے (جس میں پدریت کا اقتدار، مطلق علم، Holy family اور Immaculate conception یعنی "بے داغ استقرار حمل" کو غالباً کنواری مریم، کے حوالے سے اپنا موضوع خاص بنایا ہے) پھر ہر صفحے کی دائیں طرف کے کالم میں دریدا نے فلسفہ استحقاق (*Philosophy of Right*) کے مصنف ژاں گینے (Jean Genet) کو اپنے رد تشکیلی تجزیے کے مدمقابل لاکھڑا کرکے "چور اور ہم جنس پرست" کے عنوان سے بحث کی ہے۔ دریدا نے ژاں گینے کے فکری ادب پاروں سے نظیریں اور مباحث لے کر ان کے بارے میں اپنی آرا دیتے ہوئے یہ کہا کہ یہ دونوں صورتیں، یعنی استحقاق کا فلسفہ اور چور اور ہم جنس پرستی کا مسئلہ گینے کے یہاں ایک دوسرے کے ساتھ کچھ ایسی گتھی ہوئی صورت حال ہے جہاں دوہری قید و بند اور signature کا مسئلہ آ کھڑا ہوتا ہے اور اس کے علاوہ الفاظ کی کرید کے عمل میں "ضلع و جگت" کے ہنر و کمال سے کام لیتے ہوئے اس نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ الفاظ کے درمیان پائی جانے والی "صوتی مشابہتیں" (phonetics resemblances) اور اشتقاقی تواتر باہم (etymological

(chains) ایک دوسرے کو اپنی اپنی طرف کھینچتے ہوئے ایک نہ ایک معنوی رابطہ پیدا ہی کر لیتے ہیں۔ ژاں گینے کے اس متن پر مستقل طور پر دریدا تنقیدی عمل سے گزرتا تو ہے تاہم اپنے اس تنقیدی عمل کے دوران وہ اپنے ان ہر دو کالموں (بائیں اور دائیں) کے درمیان ایک نزاعی فکری صورت حال بھی پیدا کرتا نظر آتا ہے۔ جس فکری صورت حال کے باعث معنی خیزی کی ایک امکانی دعوت فکر تو اس کے یہاں مذکورہ متن کے حوالے سے ملتی نظر آتی ہے، تاہم اس متن میں معنی کی کسی توثیق اور ترکیب کی کوئی صورت پیدا ہوتی نظر نہیں آتی، سوائے اس ایک گنجائش کے کہ قاری اس متن سے جو معنی چاہے وہ اخذ کر لے۔ یعنی ہر قاری کی سطح پر معنی خیزی (act of signification) کا عمل گویا ایک طرح کا "منشائی عمل" (wilful act) ہے۔

دریدا کی مذکورہ بالا ان تمام کتابوں کے علاوہ جن کا تذکرہ ابھی ہم نے اس مضمون میں کیا ہے، اس کتاب کے اور بہت سے مقالات ہیں جنہیں اب تک یکجا کسی کتابی صورت میں منظر عام پر نہیں لایا جا سکا ہے، خصوصاً اس کے وہ مقالات جو اس نے اپنی کتاب *Glas* کے اجرا کے بعد لکھے ہیں۔ چنانچہ یہاں اس کے ان مقالات کا تذکرہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو درج ذیل ہے:

(۱) Ou Commence et Comment Finit un Corps Enseignant? اور

(۲) L' Age de Hegel دریدا کے وہ دو مقالات ہیں جن میں فلسفے کے مضمون کی تدریس اور اس کے اداراتی فریم ورک کے موضوع پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

(۳) Le Facteur de la verite بھی اس کا بہت اہم مضمون ہے جس میں اس نے لاکاں کی فکر کا رد تشکیلی تجزیہ پیش کیا ہے۔

(۴) Epersons – دریدا کا یہ مقالہ ایک علیحدہ جلد کے طور پر منظر عام پر آیا، جس کا چار مختلف زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ اس ضخیم مقالے میں جن موضوعات کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ ان میں خاص طور پر نطشے، اسلوب، عورت کا تصور، تشریح کی شرائط قابل ذکر ہیں۔

(۵) Economimesis – اس مقالے میں دریدا نے کانٹ اور رومانوی جمالیاتی نظریات پر بڑے بھرپور انداز میں اپنے رد تشکیلی تجزیے کے تحت تنقید کی ہے۔

(۶) La-Parergon – دریدا نے اپنے اس مضمون میں فریم اور یہ "فریم" جس صورت

حال کو اپنے محیط میں لے کر اہم نظریاتی پیش رفت کو ایک تشکیل کی صورت عطا کرتا ہے۔ اس فکری پیش رفت یا پیش بندی کو اپنا موضوع بحث بنایا ہے۔

ان مضامین کے علاوہ دریدا نے کچھ اور شخصیات پر اپنے اہم مقالے لکھے ہیں جن میں مورس بلانخو (Maurice Bloncho) فرانس پونگے (Francis Ponge) اور کانڈلیک (Condillac) قابل ذکر ہیں جن کی اپنی اپنی فکری اہمیت سے انکار ممکن نہیں اور اس لیے ان کو زیر مطالعہ رکھنا دلچسپی سے خالی نہیں۔

مضمون کے اس مرحلے پر کہ جہاں دریدا کے علمی اور فکری کارناموں پر سیر حاصل تبصرہ اب اختتام پذیر ہے، ہم اپنے مضمون کے قارئین کو دریدا کے مطالعاتی عمل کے ضمن میں بعض مفید مشورے سے بھی دینا چاہیں گے اور ان قارئین کو ہمارا مشورہ یہ ہے کہ ہمارے موضوع کے وہ قارئین کہ جو فرانسیسی زبان جانتے ہیں انہیں دریدا کے مطالعاتی عمل کو اس کی کتاب *Positions* سے آغاز مطالعہ کرنا چاہیے اور پھر ایسے متون کی طرف رجوع کرنا چاہیے جن کے ظاہری موضوعات بھی ان قارئین کے لیے دلچسپی کا سامان مہیا کرسکتے ہیں۔ مگر اس کے برعکس ہمارے وہ قارئین جن کا گزارا محض دریدا کی کتابوں اور مقالات کے مختلف زبانوں میں ترجموں پر ہے، تو ایسے قارئین کو دریدا کے سلسلے میں اپنا مطالعہ اس کی مشہور زمانہ کتاب... *Of Grammatology* کے دوسرے حصے سے شروع کرنا چاہیے اور ہمارے وہ قارئین کہ جو فلسفے کے مضمون سے بھی واقفیت رکھتے ہیں انہیں چاہیے کہ وہ نسبتاً زیادہ سادہ بیان کے حصول کے لیے "*Speech and Phenomena*" کے استدلالی متن کو بھی پیش نگاہ رکھیں۔

دریدا کی تصنیف کردہ کتابوں اور مقالات پر سیر حاصل تبصرہ کے بعد، اب اس کی بعض اہم کتابوں کے حوالے سے اس کی رد تشکیلی فکر پر ایک جامع تبصرہ ہم اپنے مضمون کے آئندہ صفحات میں اپنے قارئین کے لیے پیش کریں گے۔

دریدا کی اصل فکری مساعی اور اس کی بنیاد:

ابھی مندرجہ بالا سطور میں دریدا کی جن کتابوں پر ایک جامع تبصرہ پیش کیا گیا۔ ان تبصروں کی روشنی میں ایک اہم سوال جو اٹھتا ہے وہ یہ ہے کہ دریدا کی یہ تحریریں جو فکری مواد پیش کرتی ہیں، اس کے اس فکری پروجیکٹ کی اصل ماہیت کیا ہے؟ سب سے پہلے تو

ہم پر یہ لازم آتا ہے کہ ہم اپنے اس سوال کا جواب تلاش کریں۔ تو آیئے دیکھتے ہیں کہ یہاں اس فکر کے پس پشت صورت حال کیا ہے۔ مختلف مفکرین کے متون کو اپنی قرات کے عمل سے گزار کر، دریدا خود اپنے جو متون تشکیل دے رہا ہے تو اس فکری بیخ و بن کے عمل سے اس کی بنیادی غرض و غایت آخر ہے کیا؟

تو اس سوال کا واضح جواب یہ ہے کہ دریدا مغربی مفکر کی اس روایت کو جسے وہ نطق مرکزی روایت کا نام دیتا ہے، یا پھر اسے موجودگی کی مابعد الطبیعیات کے ایک دوسرے نام سے بھی موسوم کیا جاسکتا ہے وہ اسی ''نطق مرکزیت'' کی بیخ کنی کو اپنا اصل مقصد فکری گردانتا ہے۔

ہم ان متون کو اگر یکے بعد دیگرے بغور دیکھیں تو ہمارے سامنے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجائے گی اور ہم یہ پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ ''موجودگی کی مابعد الطبیعیات'' ہی وہ ''واحد موجودگی'' کا عالم ہے جو بہت قدیم سے، بلکہ ہماری فکر آفرینش سے ہی ہماری ''سوچوں'' پر حاوی اور محیط ہے۔ یعنی یہ ایک ایسی موجودگی کی فضائے بسیط ہے جو ہمارے ''فکری وجود'' کے پورے محیط کی نس نس میں ازل سے رچی بسی ہوئی ہے۔ لیکن اگر ہم اس واحد اور ناگزیر موجودگی کے بطن بطون میں بہت اندر کی طرف گہرائی میں اتر کر دیکھیں تو ہم اس حقیقت سے بھی آگاہ ہو جائیں گے کہ جہاں ایک طرف یہی واحد موجودگی ہمارے ''نفس ناطقہ'' میں رچی بسی ہوئی ہے، وہیں دوسری طرف یہی ہمارے فکری مغالطوں کی ''علت واحدہ'' بھی ہے۔ چنانچہ یہی وہ مغالطے ہیں کہ جو ہمارے پائے استقامت فکر و خیال کی مربوط دنیا کو لرزاں اور ترساں بنائے رکھتے ہیں اور غالباً یہی وجہ ہے کہ ہمارے ان ہی فکری مغالطوں کی بنا پر اس واحد اور ناگزیر ''موجودگی'' کی تعریف اور تعین کا ہر امکان گویا معرض خطر میں پڑتا نظر آتا ہے۔ لہٰذا ژاک دریدا اپنی کتاب Writing and Difference میں اس ضمن میں خود کیا کہتا ہے وہ ذیل کے اقتباس میں دیکھیے:

> اگر ہم مابعد الطبیعیات کی تاریخ کے فریم ورک کو دیکھیں تو ہمارے سامنے خود یہ حقیقت کھل کر سامنے آجائے گی کہ یہ ''تاریخ وجود'' کو بطور موجودگی کے متعین کیے جانے کی جانب مائل چلی آرہی ہے — یعنی یہ لفظ ''موجودگی''

اپنے تمام تر معنوں میں — ہمارے لیے اسی تاریخ کے حوالے سے یہ دکھانا بھی ممکن ہو سکتا ہے کہ ایسی تمام اصطلاحات، جو بنیادی تصورات اصولوں اور مرکزی و محوری حقیقتوں سے متعلق چلی آ رہی ہیں وہ ہمیشہ سے کسی نہ کسی موجودگی کی استقامت قطعیہ یہ کی ہی تخصیص کی طرف راجع ہیں مثلاً Ousia
Eidos, Arche, Telos, Energeia, یعنی بالفاظ دیگر

Essence. Existence. Substance. Subject Aletheia Transcendentality Consciousness or Conscience. God. Man

اسی طرح کی اور بہت سی اصطلاحات"

دریدا کے مندرجہ بالا بیان کی توثیق کے لیے ہم یہاں اپنے قارئین کی سہولت فہم کی خاطر سطور ذیل میں تین مثالیں پیش کرتے ہیں۔ جن کی مدد سے ہمارے قارئین اس ایک تصور کو جسے دریدا "موجودگی کی مابعد الطبیعیات" کا نام دیتا ہے، بخوبی سمجھ سکتے ہیں اور یہ جان سکتے ہیں کہ اس "تصور موجودگی" کے پیچھے آخر وہ کیا چیز ہے جو کارفرما ہے اور جس سے کسی بھی صورت میں مفر ممکن نہیں۔ تو آیئے دیکھتے ہیں کہ یہ شے کیا ہے:

ڈیکارٹ کا مشہور قول، جس پر اس کے پورے فلسفے کی عمارت کھڑی ہے یہ ہے:
Cogito ergo sum یعنی I think, therefore I am" (میں سوچتا ہوں، اس لیے ہوں)

اس قول پر ذرا غور کیجیے۔ غور کرنے پر آپ کو معلوم ہو گا کہ دنیا میں کوئی بھی چیز ایسی موجود نہیں جس پر شک نہ کیا جا سکتا ہو، سوائے اس ایک چیز کے جس کو ڈیکارٹ "میں" ("I"/ایغو/انا) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اس مخصوص اور متعینہ "میں" سے ہم ہر وقت واقف ہوتے ہیں یا یہ "میں" ہم سے ہمہ وقت وابستہ اور پیوستہ ہماری سوچ میں نفوذ پذیر ایک ایسی صورت حال ایک ایسی شے ہوتی ہے جو ہم سے ہے اور ہم اس سے ہیں۔ یعنی ہماری یہ "میں" ایک باشعور اور خود آگاہ ایک ایسی شے (میں) ہے، جس کے "ہونے" پر ہمارا ہونا، موقوف یا مستلزم ہے۔ ہم اس "میں" کو جتنی مرتبہ بھی اپنی زبان سے ادا کرتے ہیں یہ گویا وہیں فی الفور طور پر ہمارے شعور میں آ موجود ہوتی ہے اور چونکہ ایسا حقیقتاً ہے، اس لیے ہماری یہ ہمہ وقت موجود اور حاضر "میں" لازماً اپنا ایک صادق وجود

رکھتی ہے۔ یہ ایک مصدق اور لازم موجودگی کا عالم ہی تو ہے اور جسے ہم "اپنا آپ" یا "میں" کی صورت میں اپنی ذات سے وابستہ اور پیوستہ پاتے ہیں۔ ہم میں ہمہ وقت موجود اور پیوستہ یہ "میں" ہی تو ہے جسے ہم "موجودگی کی مابعد الطبیعیات" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی "میں" کے ہونے پر یعنی اسی موجودگی کی مابعد الطبیعیات کی "موجودگی" کی وجہ سے ہی تو ہم طبیعیاتی طور پر موجود ایک ایسا "وجود موجود" ہیں جو ایک طرف خود آگاہ بھی ہے اور دوسری طرف اپنی چاروں طرف کی دنیا کا وقوف بھی رکھتا ہے۔ غرضیکہ اگر یہ "میں" (I) نہ ہوتی، تو گویا یہ سب بھی نہ ہوتا کہ جو "ہے" (Is) (بحوالہ ہائڈیگر)۔ یعنی "ہے ئیت" (isness) کا یہ سارے کا سارا ماجرائے تجسیمی (مادی)، ہماری اسی باشعور یا خود آگاہ "میں" (I) کے "existence" کی مرہون منت ایک صورت حال ہے۔ چنانچہ یہ تو موجودگی کی مابعد الطبیعیات کی ایک مثال ہوئی۔ اب ذرا دوسری مثال سے اسی صورت حال کو سمجھئے:

"وہ ایک لمحہ زمان، جسے ہم "آنِ موجود" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یہی آنِ موجود وہ کچھ ہے کہ جو موجود ہے اور اس آن موجود کے تصور سے ہم بخوبی آشنا اور مانوس ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کس طرح؟

تو جواب اس سوال کا یہ ہے:

وہ زمانہ مستقبل کہ جو ابھی "آنے والا" ہے وہ بھی ایک "آن منتظرہ" کی صورت میں گویا "future-ing" کے مراحل میں ہے، یعنی دراصل موجود ہی ہے۔ "future-ing" کی یہ صورت حال کسی نہ کسی طرح سے، کسی نہ کسی آن موجود کی صورت میں ڈھل جانے کے لیے آمادہ و تیار، کسی موجودگی کی دہلیز پر بس دستک دینے ہی والا ایک "لمحہ موجود" ہے جو بس "آیا ہی" چاہتا ہے۔ گویا یہ زمانہ مستقبل بھی ایک پیش از قیاسی آن موجود (anticipated presence) ہے۔

اس طرح بالکل دوسری طرف زمانہ ماضی ہے، جو زمانہ حال کی دہلیز سے ذرا "سرکا" تو "گیا" یعنی ماضی ہوگیا۔ گویا یوں سمجھئے کہ زمانہ ماضی، ماضی نہ ہوا، بلکہ سابقہ حال، یا حال گریزاں، یا حال گذراں، (former present/escaping present) ہوا۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ زمانہ مستقبل، اور زمانہ ماضی کی ہر دو زمانی صورتیں، زمانہ حال کی نسبت سے ہی اپنی شناخت کا حوالہ بن کر ماضی اور مستقبل کی ہر دو صورتوں میں ڈھل کر ہمارے

شعور کا ایک جزو لاینفک قرار پاتی ہیں۔ یعنی اگر "آن موجود" موجود نہ ہوتا، تو پھر نہ ماضی ہوتا اور نہ ہی مستقبل ہوتا۔ پس معلوم یہ ہوا کہ مابعد الطبیعیاتی لمحہ زمان کی بنیاد پر ہی "طبیعیاتی زمان" کی اساس رکھی گئی ہے۔ موجودگی کی مابعد الطبیعیات کی اسی صورت حال کو اب ذیل کی تیسری مثال سے سمجھیے۔ یہ تیسری مثال معنی کے تصور سے مشروط ایک صورت حال ہے:

"معنی کا تصور ایک ایسی چیز یا ایک ایسی صورت موجودگی ہے جو بولنے والے کے شعور میں پیوست یا نفوذ کیے ہوئے ہے۔ یعنی جب ہم ایک دوسرے سے گفتگو کرتے ہیں تو جونہی ہماری گفتگو signs اور signals کے وسیلے سے پیکر اظہار میں ڈھلتی ہے تو ٹھیک اسی عمل کے دوران معانی شعور کی چھاگل سے چھلک پڑتے ہیں اور ہماری خاموش اور "ساکت سوچیں" ایک دم متحرک ہو کر معانی کی انگڑائیاں لیتے ہوئے شعور کی انگنائی سے زینہ بہ زینہ صحن وجود ظاہر میں محو خرام ہو جاتی ہیں۔ یعنی معانی معنی دینے لگتے ہیں، اور ہماری سمجھ میں آنے لگتے ہیں۔"

اس مثال سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ معانی بولنے والے کے ذہن یا شعور میں کہیں کسی کونے کھدرے میں خوابیدگی کے عالم سکوت میں پڑے ہوئے ہوتے ہیں اور جونہی کوئی بولنے والا گفتگو کا آغاز کرتا ہے یہ "معانی" عالم امکان سے عالم وجود میں آ جاتے ہیں۔

جیساکہ مندرجہ بالا تینوں مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ موجودگی کی مابعد الطبیعیات سے نہ صرف یہ کہ ہم مانوس ہیں بلکہ یہ ہمارے اندر نفوذ پذیر ایک صورت حال ہے، مگر غالباً وہ ایک صورت حال جو نسبتاً کم واضح ہے۔ اس کائنات میں حقیقت اشیاء کی ماہیت کی ایک وہ صورت ہے جس میں بے شمار اشیاء شامل ہیں جو کسی بھی آن موجود سے ماوراء ہیں اور جن کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان ماورائے کائنات اشیاء کی اساس بھی کسی نہ کسی طرح کی موجودگی کی مابعد الطبیعیات کے بطن بطون میں ہے، لہٰذا "ایغو یا انا" کے وجود سے متعلق ڈیکارٹ استدلال کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ایغو/انا، ایک وہ چیز ہے، جسے ہم دوسری تمام چیزوں کے مقابلے میں کسی فرد کے بطن بطون کے اندر ایک مستقل شے کے طور پر موجود یا اپنے آپ میں پیوستہ پاتے ہیں۔ ڈیکارٹ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ شعور

کے ہر آن موجود میں کوئی نہ کوئی ایسی شے لازماً موجود ہوتی ہے۔ جسے ہم ''میں'' یا ''ایغو'' کا نام دیتے ہیں اور یہ کہ فرد میں نفوذ پذیر یہ ''میں'' باشعور اور خود آگاہ بھی ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں ایک اور صورت حال پر بھی غور کیجئے اور وہ صورت حال یہ ہے کہ کسی درخت کی اصل حقیقت کا دارومدار حقیقتاً جس صورت حال پر ہے وہ صورت حال لمحہ زمان ''X''، ''Y''، ''Z'' کے ہر تینوں لمحوں میں درخت کی موجودگی ہے، مگر درخت کی یہ موجودگی دراصل موجودگیوں کے تواتر مسلسل کی مرہون منت ہے۔ یعنی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ درخت کی یہ موجودگی بظاہر تو ''موجودگیوں'' کے تواتر مسلسل یعنی ''X''، ''Y''، ''Z'' کے جدا جدا لمحوں میں تقسیم پذیر ایک صورت حال ہے، تاہم دراصل اس کے ساتھ ہی ایک اور صورت حال بھی درخت کی **مستقل** موجودگی یا اس کی ''مجرو موجودگی'' کی صورت میں وہاں متعینہ موجودگی کی اٹل حالت کے طور پر اپنا ایک وجود رکھتی ہے۔ درخت کا یہ وجود جو ''X''، ''Y''، ''Z'' کے متواتر لمحوں کے پرے ہی پرے ہوتا ہے، موجودگی کی مابعد الطبیعیات سے ہی پیوستہ ہے۔

اسی سلسلے میں ایک اور صورت حال کو پیش نگاہ رکھیے اور وہ یہ ہے کہ جب ہم کسی مخصوص یا متعینہ لفظ یا سگنی فائر سے **متعلق** یہ کہتے ہیں کہ اس لفظ (مثلاً 'درخت') کے فلاں فلاں معنی ہوتے ہیں تو اس صورت میں ہمارا استدلال یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ یہ بھی ''short hand'' ہی کی ایک صورت ہے کہ جس صورت حال میں لمحہ زمان ''X'' ''میں'' ایک شخص اس لفظ ('درخت') سے فلاں فلاں معنی لے رہا ہے، یعنی اس لفظ کے وہی معنی جو اس شخص کے ذہن (یعنی تصور شے یا signified) میں ہوتے ہیں وہی معنی اس لفظ کے وہ شخص لے رہا ہوتا ہے، مگر جب اسی لفظ (درخت) کو کوئی دوسرا شخص کسی دوسرے لمحہ زمان ''Y'' میں بالکل اسی معنی میں استعمال کرتا ہے اور کوئی تیسرا شخص کسی تیسرے لمحہ زمان ''Z'' میں پھر ان ہی معنی میں اسی لفظ کو استعمال کرتا ہے تو گویا اس صورت حال سے نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ نہ تو لفظ (سگنی فائر) ہی بدل رہا ہے اور نہ ہی اس لفظ کے وہ معنی (یعنی تصور شے/سگنی فائڈ) ہی بدل رہے ہیں جن کو تین مختلف شخص تین مختلف لمحہ زمان ''X''، ''Y''، ''Z'' (علی ہذالقیاس) میں استعمال کر رہے ہیں۔ مگر دوسری صورت حال اس کی یہ ہے کہ بولنے والے اشخاص بدل رہے ہیں اور لفظ کو بولے جانے کا زمانہ بھی بدل رہا

ہے۔ (۴)

غرضیکہ معلوم یہ ہوا کہ وہ ایک شے جسے ہم "حقیقت" کا نام دیتے ہیں۔ وہ "موجود حالتوں" کا ایک مستقل تواتر مسلسل ہے۔ یعنی "series of presences" ہے۔ یہی "موجود حالتیں" وہ بنیادی صورتیں ہیں جن کو ہم حقیقت کے اجزائے ترکیبی بھی کہہ سکتے ہیں اور حقیقت کی یہ "موجودہ حالتیں" یا "اجزائے ترکیبی" وہ صورتیں ہیں جو متعین ہیں اور ان ہی متعینہ صورتوں کی بنیاد پر کائنات کے بارے میں ہمارا تمام علم تشکیل پاتا ہے۔ یوں تو یہ نقطہ نظر بہت مستحکم و توانا بلکہ دل کو لگتی بات ہے۔ مگر اس نقطۂ نظر میں خاص طور پر ایک الجھن ہمیں یہ درپیش آتی ہے کہ جب ہم مذکورہ حالتوں یا بہ الفاظ دیگر موجودگی کی ان آنات کی جانب، جو ہمارے مفروضے کے تحت بڑی بنیادی چیزیں ہیں، رجوع کرتے ہیں تو ہم پر یہ انکشاف ہوتا ہے کہ بجائے خود یہ آنات بھی پہلے ہی سے اپنی اپنی مختلف صورتوں میں باہم ایک دوسرے کی پابند یا منحصر صورت حال ہیں، لہٰذا جب صورت حل یہ ہو تو پھر ایسی صورت میں یہ آنات، متعینہ سادہ آنات کے طور پر اپنا وہ فریضہ انجام دے ہی نہیں سکتے جن پر کہ ہماری توجہ کا دارومدار ہونا چاہیے تو آیئے اس پیچیدہ صورت حال کو ہم ذیل میں دی گئی زینوایلیاتی کی مشہور زمانہ اس مثال کی روشنی میں سمجھتے ہیں۔

زینو، "حرکت و سکون" کے حوالے سے کہتا ہے:

"کمان سے نکلے ہوئے اس تیر کی مسلسل اڑان پر ذرا غور کرو، جو اپنی مسلسل پرواز کے دوران ہر لمحہ حالت سکون (ساکت یا ٹھہرا ہوا ہے) میں ہے، چونکہ یہ "تیر" بہرلمحہ فضا کے کسی نہ کسی نقطے پر بالکل ساکت ہے اور اس نے بالکل کوئی حرکت نہیں کی۔ لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس دنیا میں صرف "سکوت" ہی "سکوت" ہے اور حرکت کوئی چیز ہی نہیں۔ یعنی حرکت محض فریب نظر ہے۔ گویا ان ہی "ساکن حالتوں" کے تسلسل کا نام "حرکت" ہے چنانچہ مذکورہ مثال میں تیر کی اڑان کی موجودہ حالتوں پر اگر نگاہ جما کر دیکھا جائے تو تیر گویا اپنی ایک ہی جگہ پر ٹھرا ہوا ہے اور اس میں کوئی حرکت موجود نہیں۔ اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ حرکت جو ہماری اس دنیا کی بنیادی حقیقت ہے۔ یہ حرکت صرف اور صرف اسی وقت معقول بالفہم ایک صورت حال کہی جاسکتی ہے کہ جب یہ اپنے

ہر موجود آنی لمحے کے حوالے میں ماضی اور مستقبل کے آثارات کے ساتھ باہم جڑی ہوئی ایک صورت حال ہو۔ ہماری چاروں طرف کی اس دنیا میں کسی مخصوص آنی لمحہ میں جو کچھ کہ پیش آ رہا ہے اس مخصوص صورت حال پر مبنی ہمارا علم جس ایک بات کا متقاضی ہے، وہ یہ حوالہ ہے کہ دیگر وہ آنات کہ جو ''موجود'' ہی نہیں یا ''ناموجود'' کی صورت حال کی زد میں ہوتے ہیں ان کو بھی ملحوظ نظر رکھا جائے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ اپنے انتہائی مفہوم میں وہ ایک چیز یا صورت حال جسے ہم ''ناموجود یا لاموجود'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یہ بجائے خود ایک ایسی صورت حال ہے کہ جو زمانہ حال یا لمحہ موجود کا ہی ایک جزو لازم ہے۔ یہ جو ''تیر'' کی مثال ابھی دی گئی، تیر کی اس حرکت کو کسی ایسی سادہ اور موجود صورت حال سے تعبیر نہ کیا جانا چاہیے کہ جو بجائے خود یا فی ذاتہ قابل گرفت کوئی چیز ہو۔ یہ تو ہمیشہ ہی سے ایک ایسی صورت حال ہوتی چلی آئی ہے جو اپنی نوعیت میں پیچیدہ اور اختلافی یا تفریقی ہے۔ اور اس اختلافی صورت حال میں آثارات کی یہ دو صورتیں جنہیں ہم ''اب'' اور ''اب نہیں'' یا ''اب'' اور ''ناموجود اب'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں، شامل ہوتی ہیں۔

زینو کے مغالطوں سے متعلق اس مشہور مثال کے علاوہ بھی دیگر اور بھی ایسی مثالیں ہیں کہ جن کو کوئی محقق اپنے اپنے میدان تحقیق میں اپنے لیے مفید مطلب بنا سکتا ہے کیونکہ خود یہ مثالیں بھی اپنی اہمیت کے اعتبار سے اس قدر موثر یا ڈرامائی انداز کی ہیں کہ جن پر غور و فکر کیے بغیر کوئی چارہ ہی نہیں۔ غرضیکہ کوئی بھی شخص کہ جو دریدا کی فکری نہج سے دلچسپی رکھتا ہے عموماً اس فکر کے حوالے سے یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ دریدا کے نزدیک کوئی بھی ایسی شے اس دنیا میں موجود ہی نہیں کہ جسے صرف اور صرف ''محض موجود'' کہہ کر اپنی جان چھڑائی جا سکے، یعنی ہر چیز کہ جسے بعینہٖ موجود اور معین فرض کیا جا سکتا ہو۔ بعینہٖ موجود اور متعین یہ شے خود بھی اپنی شناخت کے لیے کچھ اپنی نسبتوں یا اختلافی صورتوں کی پابند ہوتی ہے کہ جو اختلافی صورتیں بجائے خود موجود ہی نہیں ہوا کرتیں۔ لیکن اصالتاً یہ کہنا کہ یہ اختلافی صورتیں موجود ہی نہیں ہوتیں، دراصل ان اختلافی صورتوں کے غیاب پر کوئی دلیل قاطع نہیں ہوا کرتا، گو ان اختلافی صورتوں کا ''ہونا یا نہ ہونا'' ایک ایسی صورت حال ہے، جسے ''ہو جانے'' یا ''ہوتے رہنے'' کے کسی عمل جاریہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ اختلافی صورتیں کسی نہ کسی طور پر اپنے مراحل سفر

میں ہوتی ہیں۔ ہماری زبان پر موجودگی کی مابعد الطبیعیات کا رنگ کچھ اس درجہ غالب حد تک چڑھا ہوا ہے کہ جس کے باعث ہمارے پاس اس صورت حال کو سمجھنے کے لیے صرف اور صرف دو ہی متبادل راستے ایسے ہیں کہ جن پر چل کر ہم اس کی تفہیم کرنے کے قابل ہوسکتے ہیں۔ یعنی ان ہر دو راستوں میں سے ایک راستہ تو یہ ہے کہ ہم یہ باور کرلیں کہ یا تو کوئی شے موجود ہوتی ہے یا پھر یہ مان لیں کہ کوئی شے گویا موجود ہی نہیں۔ ان راستوں کے علاوہ کوئی تیسرا متبادل ہمارے پاس ہے ہی نہیں جس کی مدد سے ہم اس صورت حال کو، کہ جسے "زبان" کہا جاتا ہے اس کو سمجھنا ہمارے لیے ممکن ہوسکے۔ زبان کی ان ہر دو انتہاؤں یعنی "presence" اور "absence" میں سے اس کا وہ سرا جسے ہم "presence" یا موجودگی کا نام دیتے ہیں، وہ زبان کی موجودگی کا وہ حوالہ ہے، جس کے ڈانڈے زبان کے اس ماخذ سے جا ملتے ہیں جسے ہم "نطق مرکزی فکری روایت" یا بہ الفاظ دیگر موجودگی کی مابعد الطبیعیات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کا وہ سرا جسے ہم عدم موجودگی (غیاب) کا نام دیتے ہیں وہ زبان کی عدم موجودگی کا وہ حوالہ ہے، جس کے ڈانڈے زبان کے "عدم ماخذ" کے تائیدی حوالوں میں ماخذ یا مرکز کو چھوڑ کر اس کی سرحدوں کو جا چھوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ دوسری صورت حال کہ جہاں زبان کے اختلافی یا تفریقی پہلوؤں کا ایک مستقل کھیل سا مسلسل جاری اور ساری رہتا ہے، اور یوں زبان کی اس "differential" نوعیت کی کوکھ سے معنی خیزی کا ایک سلسلہ سا چل پڑتا ہے۔ "موجودگی کی مابعد الطبیعیات" کے اسی تصور کو دریدا اپنے انتقادی عمل کے زیر دام لاتا ہے۔ اس انتقادی عمل میں جہاں اور بھی بہت سی چیزیں شامل ہیں، ان چیزوں کے علاوہ اس عمل میں وہ تخصیصی عناصر، اصطلاحات اور وظائف بھی شامل تنقید ہیں جن کا فہم حاصل کرنا اس فریم ورک میں جسے موجودگی کی مابعدالطبیعیات کا نام دیا جاتا ہے، زبان کے تفریقی یا اختلافی پہلوؤں کی طرح معقول بالفہم کرنا یا انہیں سمجھا جانا ایک ایسا کار دشوار ہے کہ جسے اگر سامنے لے آنے کی سعی کی جائے تو ہمارا یہ عمل اس فریم ورک کو غیر معتبر قرار دیے جانے کے لیے بہت زیادہ کارآمد یا مفید تو ثابت نہیں ہوسکتا، ہاں مگر اس فریم ورک کی حدود کی نشاندہی میں ہمارے لیے مددگار ضرور ثابت ہوسکتا ہے۔ زبان کی تفہیم کے عمل میں اس کا یہی اختلافی پہلو اس بحث کی راہ میں جن معنوں یا اصطلاحی حوالوں میں مزاحم ہوتا

ہے، وہ موجودگی اور عدم موجودگی کی طرح کی متضاد فکری صورت حال ہے۔ چنانچہ دریدا نے زبان کی معنی خیزی کے عمل میں حائل ایسے بہت سے مابعد الطبیعیاتی تضادات کی الجھن سے نجات پانے کے لیے "difference" کی "e" کو "a" سے بدل کر "differance" کی ایک بالکل ہی نئی اصطلاح وضع کی ہے جس میں التوائے معنی (defferal) اور اختلاف معنی (difference) کے ہر دو معنوں کو بہ یک وقت ایک ہی لفظ یا سگنی فائر میں سمو دیا گیا ہے۔ جس کے تحت یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ "differance" کا لفظ گویا وہ عمل مسلسل ہے (اور یہ عمل تسلسل ایک زنجیری عمل ہے) جو ایک "عمل رابطہ" کے طور پر معنی خیزی کے عمل میں اپنا مخصوص وظیفہ انجام دیتا ہے۔ یہ عمل مسلسل نہ تو اپنی نوعیت میں فاعلی ہے اور نہ ہی انفعالی ہے۔ یہ عمل نہ تو علت ہوتا ہے اور نہ ہی معلول ہوتا ہے، بلکہ صرف اور صرف "عمل" ہوتا ہے جس میں "عامل" اور "معمول" دونوں میں سے کوئی بھی صورت ایسی موجود ہی نہیں ہوتی جسے ہم مابعد الطبیعیاتی تضاد کا حامل قرار دے سکیں۔ یہ عمل ہر طرح کے مابعد الطبیعیاتی تضاد سے خالی ایک صورت حال ہے جس کی بنا پر عمل تفکر کے دوران کسی قسم کے "تضاد لفظی" کے ساتھ ساتھ، کسی بھی "معنوی تضاد" کا کوئی بھی اندیشہ بیش از بیش بعید از امکان قرار دیا جاسکتا ہے۔

اگر ہم ذیل میں دی گئی مغالطے کی ایک اور مثال ذہن نشین کرلیں تو غالباً بات اور واضح ہو جائے گی اور یہ مثال ہم عمل تفکر کے اسی نظام سے دے رہے ہیں جس کا تعلق مفہوم و معنی کی دنیا سے ہے۔ اسے اسٹرکچر اور وقوعے کے مغالطے یا "Aporia" کے نام سے بھی موسوم کیا جاسکتا ہے۔ ہماری "سوچوں" کا رجحان عموماً اس طرف ہوتا ہے کہ وہ ایک چیز یا صورت حال جسے ہم کسی لفظ یا سگنی فائر کے معنی یا مفہوم سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس صورت حال کا انحصار جس حقیقت پر ہوتا ہے وہ حقیقت یہ ہے کہ کئی مقررین جب اس لفظ کو اپنے اپنے طور پر مختلف موقعوں پر اس خیال کے تحت استعمال کر رہے ہوتے ہیں کہ اس سے ان کا منشاء کسی معنی کا اظہار و ابلاغ بہم پہنچانا ہے تو ہم یہ سوال بھی اٹھا سکتے ہیں کہ وہ ایک صورت حال کہ جسے ہم عموماً زبان کے اسٹرکچر کا نام دیتے ہیں، وہ آخر ہے کیا۔ یعنی زبان کے قوانین اور ضابطوں کا کوئی ایک ایسا عمومی نظام، جس کا استخراج اور تعین دونوں "وقوعات" سے ہوا ہو، یعنی مطلب یہ ہے کہ ایسا "ابلاغ" کی عملی صورتوں کے

تحت ہوا ہو۔ لیکن اگر ہم اس استدلال کو سنجیدگی سے لیں اور ان وقوعات کو بغور دیکھنا شروع کر دیں کہ جن وقوعات کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہی وقوعات اسٹرکچرز کا تعین کرتے ہیں، تو ایسی صورت میں ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ ان وقوعات میں سے ہر وقوعہ بجائے خود پہلے سے موجود اسٹرکچروں کی بنیاد پر پہلے ہی سے متعینہ ایک صورت حال کو "ممکن الوجود" بناتا ہے۔ یعنی معنی خیزی کی ایک ایسی ممکن صورت حال کا پیدا کیا جانا، جو کسی لفظ یا کسی متن کی زبان سے ادا ہوتے ہی، زبان کے اسٹرکچر میں پہلے سے ہی جاگزیں ممکنہ مفہوم کو اندر سے باہر کی طرف لے آتی ہے، یا مثل کونپل معنی نمو کو اٹھتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زبان کے یہ اسٹرکچرز ہمیشہ ہی سے بجائے خود ایک پیداواری نوعیت کی ہی چیزیں ہوا کرتے ہیں، لیکن بہرکیف اس ضمن میں ہم اتنا ضرور کہیں گے کہ ہم خود کو ماضی میں کتنا ہی پیچھے کی طرف کیوں نہ لے جائیں۔ یا جب کبھی بھی ہم زبان کی آفرینش یا اس کی پیدائش سے متعلق اپنے راہوار خیال کو بعید از بعید ماضی کی طرف دوڑائیں گے تاکہ ہم کسی ایسے لمحہ زمان میں خود کو کسی ایسے مقام پر پہنچا سکیں جسے زبان کا ابداع اول کہا جا سکے اور ہم بہ زعم خویش یہ کہہ سکیں کہ یہی وہ مقام اول ہے کہ جہاں سے زبان کا اولین اسٹرکچر نمو کر کے ہم تک پہنچا ہے تو شاید ہمیں اپنی اس جستجو میں مایوسی ہو، کیونکہ ایسی صورت میں نتیجہ بہرحال یہ ہی نکلا ہے کہ بالآخر ہمیں یہاں بھی ایک بار پھر اسی جستجو کا سامنا ہو گا کہ زبان کی تنظیم و ترتیب کا "قدم اول" یا "قدم اول" یا اس کا نقطہ ممیزہ کہاں پر ہے۔

مندرجہ بالا بیان میں ہم نے تحقیق و تجسس کے عمل میں لفظ مایوسی کا استعمال کیا ہے۔ لیکن کیا ہم اس کا مطلب واقعتاً یہ لے لیں کہ ہمیں اپنی ان کوششوں میں جی ہار کے بالکل بیٹھ رہنا چاہیے، یا ہمیں مایوسی کی خندق کے اس طرف ایک بار اور چھلانگ لگا کر اپنے مقصد کی تکمیل کا فرض بہرحال ادا کرنا چاہیے؟ اور اگر واقعتاً ایسا ہے، تو پھر آیئے غار کے انسان کے بعید ترین زمانوں کی طرف چھلانگ لگاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ یہاں زبان کی صورت حال کیا ہو سکتی ہے:

ہو سکتا ہے کہ ہمارے وہ جد امجد کہ جنہیں ہم غار کا انسان کہتے ہیں اور انہیں وحشی قرار دیتے ہیں وہ گونگے نہ ہوں، اور غرانا بہرحال انہیں آتا ہو۔ جب انہیں بھوک

ستاتی ہو اور ان کا شکار یا ان کی غذا ان کے سامنے آتی ہو تو یہ وحشی انسان اپنی بقا کی خاطر غذا کے حصول کے لیے باہم آپس میں لڑ پڑتے ہوں اور ایسا کرتے ہوئے وہ ایک دوسرے پر غرا پڑتے ہوں، جھپٹ پڑتے ہوں۔ ان کے اس غرانے اور جھپٹنے کو ہم کیا ان کی غذا کی طلب کے "اشارہ" کا نام نہیں دے سکتے؟ کیوں نہیں؟ غذا کے حصول یا ان کی طلب کا یہ اشارہ جس میں بھوک اور برہمی کی ملی جلی ایک آواز، ایک "صوت" ایک ایسی امتیازی آواز کا درجہ رکھتی تھی، جسے دوسری ان تمام آوازوں کے مقابلے میں کہ جو غذائی اشیاء (food) کے برعکس بعض دوسری اشیاء یعنی جو غذائی اشیا کہلانے کی مستحق نہیں ٹھہرتیں اور "food" کے مقابلے میں "not-food" کی تعریف میں آتی ہیں، ان سے ممیز کسی اشارے کی حامل کوئی صورت حال پیش لے آتی ہوں اور یوں "food" اور "not-food" کے درمیان ایک خط فاصل ایسا کھینچ گیا ہو کہ جو ان ہر دو اقسام کی اشیاء کے درمیان ایک صوت امتیازی کی صورت میں ڈھل کر اظہار اور ابلاغ کے دو مختلف اشاروں کا نام پا گئے ہوں، تو لیجئے اس بیان سے معلوم یہ ہوا کہ زبان مختلف آوازوں یا "اصوات" کے دو نرم گرم روپ، بہروپ سے ہوتی ہوئی بہت سی امتیازی آوازوں اور اشاروں کی صورت میں ڈھل گئی تو گویا اس طرح زبان کے بنیادی اسٹرکچر کا پہلا پتھر تو ہمارے اجداد نے بالآخر رکھ ہی دیا۔

لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ اس طرح آوازوں کے مختلف اتار چڑھاؤ کے زینوں سے گزر کر ہماری یہ دنیا زبان کے حوالے سے مختلف امتیازی اشاروں میں تقسیم ہو کر "نشانات" کے پیکروں میں ڈھلنا شروع ہو گئی۔ گویا اس بیان سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ مفہومیانے (signification) کا پورا عمل، اختلاف و تقابل کے ایک مسلسل کھیل کا مرہون منت ہے اور مثال اس کی یہ ہے کہ "food" اور "not-food" کے باہمی اختلاف کی صورت نے "food" کے معنی کی گنجائش کو جنم دیا ہے۔ گویا لفظ اپنے مدمقابل دوسرے الفاظ کے لیے "گنجائشوں" کا ایک گہوارہ ہے۔ جب ہم ذہن میں موجود تصورات کے بارے میں خیال کرنے کے بجائے، زبان میں موجود الفاظ یا سگنی فائرز سے متعلق خیال کرتے ہیں تو مذکورہ صورت حال کا اطلاق یہاں بھی اسی طرح ہوتا ہے۔ یعنی اگر پہلی صورت میں تصورات نے الفاظ کو جنم دیا ہے، تو دوسری صورت میں الفاظ بھی تصورات یا معانی کو جنم دیتے ہیں۔ تو

اس صورت حال کو ہم اس مثال سے سمجھتے ہیں۔

مثال کے طور پر لفظ "pet" کے "صوتی تواتر" یا "صوتی آہنگ" کو ہی ذہن میں رکھیے اور پھر "het"، "met"، "pat"، "pen" جیسے الفاظ کے صوتی آہنگ کو ذہن میں لائیے اور پھر ہر دو صوتی آہنگ کا باہم موازنہ کیجئے تو آپ کو معلوم ہو گا کہ لفظ "pet" بطور ایک "نشان" کے معنی آفرینی کا کوئی وظیفہ اگر انجام دے رہا ہے تو اس کا واحد سبب ان ہر دو اقسام کے الفاظ کے مابین موجود صوتی آہنگ کا امتیاز باہم ہی تو ہے۔ جب کوئی شخص مثلاً کوئی "لفظ یا نشان" اپنی زبان سے ادا کرتا ہے، تو اس کے بولنے سے جو آواز پیدا ہوتی ہے، دیگر اور نشانات کی آوازوں کے آثارات، اس ادا کی گئی ایک آواز یعنی "pet" کے پس پشت "گونجوں" کی صورت میں ہمارے پردہ سماعت سے ٹکراتی ہوئی اس "صوت ممیزہ" کو واضح کر دیتی ہے، جو نشان "pet" کی لفظاً ادائیگی سے نکلی تھی، اور ان نشانات کی محض گونج یا آثار ہی اس واضح آواز کی پشت پر "ارتعاش" کے طور پر وہاں پس سماعت محسوس ہوتی ہے، کہ جو نشانات ہر چند کہ زبان سے تو ادا نہیں کیے گئے تاہم یہ اپنے آثاروں کا پتہ دیتے ہیں۔

جیسا کہ ابھی چند صفحات پہلے ہم "حرکت" کی مثال میں دیکھ آئے ہیں کہ یہاں اس مثال کی صورت حال میں جو کچھ بھی ہے وہ فی ذاتہ پیچیدہ اور اپنی نوعیت میں اختلافی ہے۔ یعنی اختلافات یا امتیازات کا تواتر مسلسل اس کا وصف امتیازی ہے۔ چنانچہ دریدا نے اپنی کتاب *Positions* میں اسی موضوع کو پوری صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کا ایک اقتباس درج ذیل ہے:

> "زبان کے اختلافی و امتیازی پہلوؤں کے مسلسل کھیل میں اس کی وہ ترکیبی اور التوائی صورتیں (syntheses/referrals/renvois) شامل ہوتی ہیں جو کسی بھی طرح سے کسی بھی سادہ عنصر کو کسی لمحے میں وہاں "آموجود" ہونے سے باز رکھتی ہیں اور یہ سادہ عنصر ایک ایسا عنصر ہوتا ہے جو نہ صرف یہ کہ موجود فی ذاتہ ایک عنصر ہے بلکہ یہ تو آپ اپنی موجودگی کی ایک ایسی صورت حال ہے جو بجائے خود صرف اور صرف آپ اپنا حوالہ ہوتی ہے۔ عنصر خواہ کوئی سا بھی کیوں نہ ہو، یعنی اس کا تعلق چاہے تحریری اور تقریری مکالموں

میں سے کسی ایک مکالمے سے کیوں نہ ہو، یہ عنصر بطور ایک نشان کے اپنا وظیفہ انجام دے ہی نہیں سکتا، تاوقتیکہ کہ یہ عنصر یا نشان کسی ایسے دوسرے عنصر سے متعلق ہو کہ اپنا وظیفہ انجام نہ دے کہ جو از خود وہاں محض موجود نہ ہو۔ اس ربط کا مطلب یہ ہوا کہ ہر عنصر خواہ وہ صوتیہ ہو یا ترسیمہ (phoneme, grapheme) ہو یہ ہر دو عناصر کسی نظام یا کسی آہنگ سے متعلقہ دیگر عناصر کے اندر موجود آثار کے حوالے سے ہی تشکیل پاتے ہیں۔

(*Positions*)

وہ وقوعات، جو معنی کو جنم دیتے ہیں خود ان وقوعات کا انحصار زبان کی اختلافی یا تفریقی صورتوں پر ہوتا ہے۔ مگر یہ اختلافی صورتیں خود بھی وقوعات کی ہی پیداوار ہوتی ہیں۔ جب کوئی شخص وقوعات پر اپنی نظر مرکوز کرتا ہے تو گویا وہ ان ہی اختلافی صورتوں کی ترجیحی حیثیت کی توثیق کی طرف مائل ہو رہا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ جب کوئی شخص ان اختلافی صورتوں کو اپنا مرکز نگاہ بناتا ہے تو گویا وہ ان اختلافی صورتوں کو مذکورہ پہلے سے موجود وقوعات کا پابند سلاسل پاتا ہے۔ ان ہر دو صورتوں کے تناظر میں یا ان کے بین بین اگر کوئی شخص چاہے تو وہ خود کو پیش از پیش بھی لے جاسکتا ہے اور اس کے برعکس پیچھے کی طرف بھی پلٹ کر دیکھ سکتا ہے۔ مگر تناظرات کی یہ ایک ایسی صورت حال ہے جو کبھی بھی کسی ترکیبی صورت حال کو جنم نہیں دے سکتی۔ ان تناظرات میں سے ہر تناظر باہم ایک دوسرے کے سقم کی نشاندہی کرنے کے علاوہ ایک دوسرے کے لیے ایک ناقابل تحلیل جدلیاتی صورت حال کی الجھنوں کو پیش لے آتا ہے۔ چنانچہ دریدا اس عمل تبدل کو اپنی مخصوص اصطلاح میں اصول افتراق یا "Differance" کا نام دیتا ہے۔ فرانسیسی زبان میں لفظ "differer" فعل ہے۔ اس کے معنی اختلاف کرنے اور ملتوی کرنے، دونوں کے ہوتے ہیں۔ "Differance" کا لفظ جو فرانسیسی زبان میں پہلے موجود نہیں تھا، اس لفظ کے بھی بالکل وہی معنی ہوتے ہیں جو لفظ "difference" کے ہوتے ہیں۔ مگر فرانسیسی زبان میں فعل سے "اسم" بنانے کے لیے کبھی کبھی فعل میں حرف "a" کو "e" کے قائم مقام حرف کے طور پر لفظ میں شامل کر کے اسم بنا لیا جاتا ہے۔ اس متبادل تبدیلی سے لفظ بالکل ہی ایک نئے معنی دینے لگتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ "difference" کی نشاں زد "e"

کو "a" سے تبدیل کر کے لفظ "Differance" بنالیا گیا ہے، جو اپنے اندر اختلاف کرنے (differing) اور ملتوی کرنے (deffering) کے ہر دو معنوں کو سموئے ہوئے ہے۔ بالکل اسی طرح انگریزی زبان میں بھی "spacing" کے لفظ کو بھی ان ہی معنی میں برتا جاتا ہے۔ جس میں مکمل نظم و ترتیب یعنی "completed arrangement" اور تقسیم پذیری اور تنظیم پذیری یعنی "act of distribution/arranging" کے ہر دو مفہوم سموئے ہوئے ہیں۔ بسااوقات دریدا "spacing" سے مطابقت رکھتا ہوا فرانسیسی لفظ "espacing" بھی استعمال کرتا رہا ہے۔ مگر اس لفظ "espacing" کے مقابلے میں "differance" کا نیا تراشیدہ لفظ نہ صرف یہ کہ زیادہ موثر ہے، بلکہ یہ لفظ "difference" کی بالکل ٹھیک ٹھیک ضد بھی ہے کیونکہ "difference" کا لفظ نطشے، فرائڈ اور خاص طور پر ساسر کی تحریروں میں بحیثیت ایک بنیادی اصطلاح کے بہت استعمال ہوا ہے۔ یہ مفکرین مفہومیانے (significations) کے مختلف نظاموں کو اپنے زیر تحقیق رکھتے ہوئے جس بات پر اصرار کرتے نظر آتے ہیں، ان کا یہ اصرار "differance" اور "differentiation" کی مختلف صورتوں پر ہے اور دریدا نے بڑی خاموش زیرکی کا مظاہرہ کرتے ہوئے "difference" کی "e" کو "a" سے تبدیل کر کے بظاہر اس لفظ کو اس کی اصل صورت سے بے صورت (deformation) تو کیا ہے۔ مگر اس بے صورتی میں بھی اس نے ایک نئی اصطلاح "differance" کی وضع کر کے، زبان کے تنقیدی حسن کے حوالوں میں اہل علم و دانش کو ایک نئے تنقیدی حسن سے روشناس کر کے زبان پر تنقید کے میدان میں مغربی فکری روایت کے خلاف نہ صرف یہ کہ ایک جرات مندانہ اقدام کیا ہے بلکہ اس نے ایک سفاکانہ دعوت نقد و نظر کی راہ کھولی ہے۔ اس کے اس اقدام سے مفہومیانے کے عمل میں ہماری زبان کو نزاعی پیچیدگی کا سامنا تو ضرور کرنا پڑ رہا ہے اور اس بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کی ناقدانہ زیرکی کا یہ عمل نظریہ سازی کی جانب تو خیر اتنا نہیں ہے بلکہ اس سے زبان کے مباحث میں تضادات کا ایک دفتر سا کھل گیا ہے۔ مگر یہ ہو سکتا ہے کہ ان تضادات کے ہاتھوں ہمیں کوئی مثبت راہ کھلتی نظر آئے، لہٰذا دریدا "princple of differance" سے متعلق اپنی کتاب *Positions* میں جو وضاحتیں کرتا ہے۔ انہیں ذیل کے اقتباس میں دیکھیے۔ دریدا کہتا ہے:

"Differance" یا اصول افتراق، اپنی نوعیت میں ایک ساخت (structure) یا ایک تحریک (movement) ہے، جسے موجودگی اور عدم موجودگی کی ہر دو متضاد صورتوں کی بنیاد پر قابل فہم نہیں بنایا جاسکتا۔ "Differance" یا اصول افتراق اختلافات کے آثارات یا اختلافات پر مبنی ایک باضابطہ کھیل ہے۔ یا یہ "spacing" (espacement) کی ایسی صورت حال ہے جس میں عناصر (زبان) باہم ایک دوسرے کا حوالہ بنتے ہیں۔ "spacing" کے اس مسلسل عمل کو ہم پیداواری عمل سے بھی تعبیر کرسکتے ہیں۔ یہ پیداواری عمل عامل اور منفعل ہر دو جہتوں پر مشتمل ہے۔ ("Differance") کا "a" فعالیت اور انفعالیت کی نسبت سے ایک مذبذب صورت حال کی جانب اشارہ کرتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس بات کی بھی نشاندہی کرتا ہے کہ تذبذب (indecision) کی اس صورت حال پر غالب آنا یا اس کو اس تضاد کے ذریعہ منظم اور مربوط کیا جانا کسی بھی طرح ممکن نہیں۔ یہ پیداواری عمل کچھ ایسے وقفوں پر محیط ایک ایسی صورت حال ہے، جن کے بغیر اصطلاحیں، اپنی بھرپور معنویت کے ساتھ ابھر کر نہ تو سامنے آسکتی ہیں اور نہ ہی اپنا مکمل وظیفہ ادا کرسکتی ہیں۔ (*Positions*)

مفہومیانے سے متعلق مغالطوں اور دریدا کی نئی ایجاد کردہ اصطلاح "Differance" کے حرف "a" کے رول سے متعلق ابتدائی فکری مواد مندرجہ بالا سطور میں پیش کرنے کے بعد، اب ہم خود کو اس کے اگلے مرحلے کی مزید تفتیش کے لیے آمادہ و تیار پاتے ہیں اور ہماری تفتیش کا یہ اگلا مرحلہ اس نظریہ زبان سے متعلق ہوگا جس کا تعلق ساسر کی کتاب *Course in General Linguistic* (1960) کے حوالے سے دریدا کی رد تشکیلی قرات سے ہے تو آئیے دیکھتے ہیں کہ دریدا کی یہ رد تشکیلی قرات یا اس کا یہ رد تشکیلی انتقاد ہے کیا؟

ساسر کو جدید لسانیات کا بانی کہا جاتا ہے اور صرف یہی نہیں بلکہ اس نے جو منہاجیاتی امتیازات کی صورتیں پیش کی ہیں، یہی امتیازی صورتیں دراصل بیشتر ساختیاتی نظریے کی اساس تشکیل دیتی ہیں۔ لہٰذا دریدا نے ساسر کے متن (text) کو جس طور پر اپنی

قرات کے عمل سے گزارا ہے، اس عمل کے تحت نہایت اہم نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ ساسر کی اس متنی قرات کے بعد دریدا اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ ساسر کا نظام فکر دراصل "موجودگی کی مابعد الطبیعیات" کی فکری صورت حال پر ایک نہایت ہی زبردست انتقاد ہے جسے وہ "نطق مرکزی" فکر کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ اس نتیجے پر بھی پہنچا ہے کہ یہ فکری صورت حال "نطق مرکزیت" کی ایک ایسی توثیق بھی ہے جسے نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ گویا یہ ایک ایسا انہماک فکری ہے جس سے کسی بھی طرح سے فرار ممکن نہیں، لہٰذا سطور ذیل میں ہم ان ہر دو تحریکوں کو یا ان فکری آنات کو باری باری ان کی فکری اہمیت کے پیش نظر اپنا موضوع سخن بنائیں گے۔

ساسر زبان کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ زبان "نشانات" کا ایک نظام ہے، وہ کہتا ہے کہ آوازوں یا اصوات کو صرف اور صرف اسی صورت میں زبان کے زمرے میں شامل کیا جاسکتا ہے کہ جب یہ آوازیں، تصورات یا افکار کے ابلاغ و اظہار کے عمل میں ہماری مددگار ہوسکیں، لہٰذا اس تعریف کی روشنی میں جو سب سے پہلا اور بنیادی سوال ساسر نے اٹھایا وہ یہ ہے کہ آخر "لسانی نشان" کی اصل ماہیت کیا ہے، یعنی لسانی نشان میں وہ کیا چیز ہے جو اسے تشخص کے مرتبے پر لا کھڑا کرتی ہے، اور اس کی عینیت کو بحال کرتی ہے اور پھر خود ہی ساسر اس سوال کا جواب بھی دیتا ہے کہ یہ لسانی نشانات محض ایک من مانی سی صورت حال ہیں، جنہیں ہم صرف ناموں کی "الل ٹپ" نامزدگی یا اسمیانے کے عمل سے تعبیر کرسکتے ہیں اور جوں جوں وقت گزرتا ہے، تو جس لسانی معاشرے میں الل ٹپ نامزد کیے گئے یہ نام استعمال ہو رہے ہوتے ہیں، وہاں اس معاشرے میں ناموں کی یہ نامزدگیاں رواج پا جاتی ہیں اور ان کا اپنا اک متعین تشخص ابھر کر سامنے آجاتا ہے اور یہی متعینہ تشخص ان نشانات کے "مستقل معانی" کہلائے جانے لگتے ہیں، گویا کسی بھی لسانی نشان کا کوئی بنیادی وصف نہیں ہوتا، سوائے اس ایک حقیقت ہے کہ جب کوئی "لسانی نشان" کسی معاشرے میں مروج ہو کر دیگر تمام لسانی نشانات کے ساتھ مل جل کر استعمال ہونے لگتا ہے، تو ان لسانی نشانات کے درمیان موجود باہم اختلافی پہلوؤں کا ایک سلسلہ سا چل پڑتا ہے اور اس طرح ان میں سے ہر نشان اپنی ایک امتیازی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔ ساسر کا تحقیقی عمل صرف یہیں پر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ اس میں مزید شدت فکر پیدا ہو جاتی

ہے اور اس ضمن میں وہ کہیں کسی مقام پر بھی مفاہمانہ انداز فکر اختیار کرتا نظر نہیں آتا اور بالآخر وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ایک لسانی نشان خالصتاً ایک اضافی اکائی کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ زبان میں موجود لسانی نشانات کے درمیان اگر کوئی تعلق موجود ہے تو وہ ان کی اختلافی یا امتیازی صورتوں کا ایک کبھی نہ ختم ہونے والا تماشائے مسلسل ہے اور یہ کہ ان الفاظ یا اصطلاحوں کی اپنی کوئی قطعی یا ایجابی حیثیت ہوتی ہی نہیں۔ یہ اصول اختلاف مکمل طور پر ایک ایسی غیر معین صورت حال ہے جو نطق مرکزی فکر اور موجودگی کی مابعد الطبیعیات سے متعلق فکری روایت سے مسلسل سرگرم پیکار رہتی ہے۔ ایک طرف تو اس اصول کا موقف یہ ہے کہ لسانی نظام میں موجود الفاظ میں سے کوئی بھی لفظ یا اصطلاح ایسی نہیں ہوتی کہ جسے ہم "قطعی محض" کی تعریف میں لاسکیں یا اسے مکمل اور مستقل طور پر معنی کے موجود محیط میں رکھ کر دیکھ سکیں کیوں کہ اختلافی صورتیں کوئی ایسی چیز نہیں کہ جو لازماً موجود صورت حال کے زمرے میں آسکتی ہوں جب کہ دوسری طرف یہی اصول کسی "لسانی نشان" میں موجود اور معین معنوں کے بجائے اس میں غیر موجود مشترک معنوں کے امکان مسلسل کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ گویا کسی لسانی نشان میں اس کے معنی کا یہی امکان مسلسل وہ ایک صورت حال ہے جس کو ہم اس کے تشخص کا نام دے سکتے ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ تشخص یا عینیت کی صورت حال کہ جو کسی بھی مابعدالطبیعیاتی نظام کا جوہر اصلی قرار پاتی رہی ہے، وہ جوہر اصلی محض ایک اضافی چیز ہے۔

سائر کے اس مفہوم کو ذرا اس جملے سے سمجھئے یعنی کوئی بھی لسانی نشان "وہ کچھ ہے، جو وہ نہیں ہے" (It is what–what it is not)– "presences" اور "absences" کے ہر دو مفہوم کو اس ایک جملے میں پوری زیرکی کے ساتھ سمو دیا ہے۔ مثلاً ہم یہاں ایک لسانی نشان بلی کو ہی لے لیتے ہیں..... بلی اس لیے بلی ہے کہ وہ خرگوش نہیں ہے۔ گویا "بلی کا بلی ہونا"..... اس کے..... "خرگوش نہ ہونے" پر موقوف اور مستلزم ایک مشروط صورت حال ہے۔ بالکل اسی طرح "خرگوش کا خرگوش ہونا"..... اس کے "بلی نہ ہونے" پر موقوف اور مستلزم ہے۔ علیٰ ہذالقیاس۔

غرضیکہ اسی کے ساتھ ہی ساتھ سائر کے اس استدلال سے نطق مرکزی فکری روایت کی زبردست توثیق بھی ہوتی نظر آتی ہے۔ سائر کی متنی تحریر کو اپنی قرات کے زیر

دام لا کر دریدا اس سے ایک بہت دلچسپ نتیجہ یہ برآمد کرتا ہے کہ وہ تحریر کو ایک ثانوی حیثیت دے کر اسے تقریر کے مقابلے میں خارج از بحث قرار دے دیتا ہے۔ یعنی تقریر کو وہ معتبر ٹھہراتا ہے اور تحریر غیر معتبر قرار پاتی ہے، گویا یہ تحریر کی دربدری کا ماجرائے کلی ہے۔ یعنی کسی لاوارث بچے (۶) کی طرح اس کی بھی ذمہ داری کوئی قبول نہیں کرتا۔ جس کی جو مرضی آتی ہے وہ اس کے ساتھ وہی سلوک روا رکھتا ہے یعنی یہ (تحریر) قدم قدم پر بے توقیرئ معنی کی زد میں رہتی ہے۔ کسی متن کو جتنے لوگ بھی اپنی قرات کے زیر دام لاتے ہیں اور یہ جتنی بار بھی پڑھی جاتی ہے ہر شخص اس متن کے ہر مرتبہ نئے سے نئے معنی پہناتا ہے۔ گویا قرات کا یہ عمل ان معنی کا مسلسل مسخ کرتے رہنا ہے جو اس متن کے خالق نے بہ زعم خویش اس میں ڈالے ہوئے ہیں، لہٰذا اس طرح ایک طرف تو اس متن کا خالق کالعدم قرار پاتا ہے تو دوسری طرف اس متن کا ہر قاری اپنی اپنی قراتوں کے ہر نئے حوالے میں بجائے خود ہر مرتبہ اس متن کے خالق نو کے طور پر ابھر کر سامنے آتا ہے۔

ساسر پھر کہتا ہے کہ لسانی تجزیہ و تحلیل کا اصل مقصود اور معروض نہ تو "لکھا گیا لفظ" ہے اور نہ ہی "بولا گیا لفظ" ہے۔ بلکہ اصل صورت حال یہ ہے کہ صرف تن تنہا "بولا گیا لفظ" ہی اس تجزیے کا اصل معروض ہے۔ جب کہ اس کے برعکس "لکھا گیا لفظ" یعنی تحریر (تقریر کے مقابلے میں) صرف اور صرف بولے گئے لفظ کی نمائندگی کا فریضہ انجام دیتی ہے۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ یہ ایک تکنیکی ایجاد گری یا صنعت گری کی ایک ایسی صورت ہے جو ابلاغ و اظہار کے مقصد کی تکمیل کے لیے محض کسی آلہ ترسیل کے طور پر کام میں لائی جاتی ہے۔ اب اگر کسی ماہر زبان کو تحریر کے اس تکنیکی آلے کے استعمال پر مہارت کاملہ حاصل ہے تو وہ اس آلہ ترسیل (تحریر) سے کام لے کر کسی نہ کسی حد تک اظہار مطالب کے مقصد کو پاجانے میں کامیاب ہو سکتا ہے اور اگر اس آلہ ترسیل (تحریر) کے رمز و ہنر سے وہ شخص پوری طرح واقف نہیں ہے یعنی وہ اس کے استعمال سے بے بہرہ ہے تو نہ صرف یہ کہ یہ شخص اس آلہ ترسیل (تحریر) کو کند (غیر معتبر) کر کے رکھ دے گا بلکہ وہ اس کے غیر ماہرانہ استعمال سے پورے انسانی معاشرے کو فسق (۷) و فجور کا ایک جہنم زار بنا دے گا۔ لہٰذا ساسر کہتا ہے کہ اگر زبان کا مطالعہ اور تحقیق کسی کا مقصد عین ہو تو پھر بہتر یہ ہے کہ وہ تحریری متن کو درخور اعتنا نہ جانے۔

ابھی جو یہ بیان سطور بالا میں گزرا ہم اسے سا سر کی حکیمانہ خوش فکری سے تو تعبیر کر سکتے ہیں۔ مگر اس سلسلے میں حقیقتاً دریدا کی اپنی رائے یہ ہے کہ زبان سے متعلق مغربی فکری روایت (نطق مرکزیت) کا دائرہ تنگ ہوتا نظر آتا ہے۔ یعنی ایک ایسا دائرہ فکر کہ جس میں بولے گئے لفظ کو فطری اور ابلاغ کے ذریعہ کے طور پر ایک راست عمل ظاہر کیا گیا ہے اور لکھے گئے لفظ کو بیان کے بیان کی از سر نو پیشکش کی آڑی ترچھی صورت اظہار کا نام دیا گیا ہے۔ پہلی صورت میں "بولنے والا" اور "سننے والا" دونوں، ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہوتے ہیں، اور بولنے والا ذہن میں موجود اپنے خیالات کو الفاظ یا نشانات کے وسیلے سے فی الفور طور پر یا براہ راست اپنے مدمقابل یا سننے والے کی طرف انتہائی واضح اور صاف ستھرے انداز میں منتقل کر رہا ہوتا ہے اور یہ سننے والا اس کے ان خیالات کو اپنی حس سماعت میں براہ راست جذب کرتے ہوئے اپنے فہم و ادراک کا حصہ بنا رہا ہوتا ہے۔ ان دونوں کے اس براہ راست عمل کے دوران جو کچھ "کہا" جا رہا ہے اور جو کچھ "سنا" جا رہا ہے اس میں کسی غلط فہمی یا کسی گمراہی کا بہت ہی کم کوئی امکان ہوتا ہے۔ جب کہ تحریری متن یا لکھے گئے لفظ کی قرات کے حوالے سے اس متن کے قاری کا رشتہ اس کے اصل خالق (مصنف) سے اس لیے بالکل کٹ کے رہ جاتا ہے کہ ایسی صورت میں متن میں اس متن کے خالق کی جانب سے نفوذ کیے گئے خیالات کی براہ راست ترسیل و ابلاغ قاری کو ہو ہی نہیں پاتی۔ گویا کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ تخلیق رہ ہی نہیں جاتی بلکہ قاری کی قرات کے حوالے سے یہ محض مصنوعی سی کوئی شے بن کے رہ جاتی ہے، یعنی قاری یا مختلف قارئین جس زاویہ نظر سے بھی اس متن کو دیکھیں گے، یہ متن ان کے لیے وہ ہی کچھ بن جائے گا جو اسے بنا دینا چاہیں گے اور "فکر ہر کس بقدر ہمت اوست" کے مصداق، اس متن میں اصالتاً" جو کچھ بھی ہے وہ حقیقتاً ظاہر ہونے کے بجائے محض ایک چیستاں کی صورت اختیار کر جائے گا۔ گویا اس متن کا خالق اپنے قارئین کے ہاتھوں آپ اپنی موت مر جائے گا اور یہ تحریر یا متن ہمیشہ ہمیشہ کے لیے گمنامی اور دربدری کے قعر مذلت میں گر کر اپنا تشخص کھو بیٹھے گی۔ بالکل اس لاوارث یا یتیم بچے کی طرح جس کی ذمہ داری کوئی بھی قبول نہیں کرتا۔ کسی متن پر اس کے قارئین کی بالادستی کا یہ عمل خود اس تحریر کو بھی جارح یا سفاک بنا سکتا ہے اور یوں تحریر یا متن کی جارحیت کی یہ صورت حال کسی بھی

معاشرے کو زوال آمادہ کر سکتی ہے۔ اس عمل کو ہم "tyranny of writing" کے نام سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں اور اسے ہم اپنے ادب اور کلچر کے حوالے سے نوشتہ دیوار بھی کہہ سکتے ہیں۔ تحریر کا یہ جبر، تاریخ کے جبر سے کہیں زیادہ مہلک اور سفاک ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا خیالات کی روشنی میں ہم اپنے عہد کے اہل علم و دانش کو یہ مشورہ دیں گے کہ الفاظ کے بے جا استعمال میں وہ نہ صرف یہ کہ محتاط رہیں، بلکہ گریز ہی برتیں تو بہتر ہے۔ بالکل اسی طرح کہ جس طرح کوئی شریف النفس اور امن پسند شہری "زن فحبہ" (adulterous woman) سے گریز پا رہتا ہے۔

سطور بالا میں زبان سے متعلق سارتر کی حکیمانہ خوش فکری کے حوالہ سے، دریدا کی اپنی رائے کا ذکر کرتے ہوئے ہم یہ بتا آئے ہیں کہ زبان سے متعلق مغرب کی نطق مرکزی فکری روایت کا دائرہ تنگ ہوتا نظر آتا ہے۔ اس فکری روایت میں "تقریر" کو "تحریر" پر فوقیت حاصل رہی ہے۔ اس فکر کے تحت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ "بولنے والا" اور "سننے والا" دونوں چونکہ آمنے سامنے ہوتے ہیں اس لیے افہام و تفہیم کے عمل میں کسی قسم کی غلط فہمی کا کوئی امکان بہت کم ہی ہوا کرتا ہے۔ اس کے برعکس کسی متنی تحریر کی قرات کے حوالے سے قاری کا اس تحریر سے رشتہ محض بلاواسطہ ہے، یعنی یہ ہرگز ضروری نہیں کہ اس تحریر کے خالق نے اپنے تحریری متن میں جو منشاء اور مفہوم یا اغراض و مقاصد اپنے قاری کو بتانا چاہے ہیں، من و عن بالکل وہی مفہوم و منشاء قاری تک منتقل بھی ہو جائے گا اور اس تحریر کا مصنف جو کچھ اس تحریر کے ذریعہ اپنے قاری کو سمجھانا چاہتا ہے وہ اس کی سمجھ میں بھی آجائے۔ گویا قاری اس تحریر کو پڑھ کر اپنے طور پر اس کا جو بھی مفہوم لینا چاہے وہ اپنے اس عمل میں آزاد ہے۔ لہٰذا اس سے پہلے کہ ہم ژاک دریدا کی رد تشکیلی فکر کے مزید پہلوؤں پر روشنی ڈالیں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے قارئین کی تفہیم کی سہولت کے لیے ان تحریری متون کی مختلف اقسام یا درجہ بندیوں سے انہیں روشناس کراتے چلیں، جن متون سے کہ ہمارا سابقہ اپنی روزمرہ زندگی میں پڑتا رہتا ہے۔

یوں تو تحریری متون کی بے شمار اقسام ہیں۔ مگر یہاں ہم سطور ذیل میں ان تحریروں کو تین واضح درجہ بندیوں میں تقسیم کر کے ان کی اہمیت اور افادیت کے پیش نظر ان کی نوعیت اور کار آوری کے تحت مخصوص عنوانات قائم کریں گے۔

(۱) تحریری متون کی پہلی قسم ایسی تحریروں سے متعلق ہے جو صرف "پڑھ لیے جانے" کی خاطر معرض تحریر میں آتی ہیں۔ مثلاً اخبار اور اشتہاری پمفلٹ وغیرہ۔ ان تحریروں کا مقصد، ان کے لکھنے والوں اور پڑھنے والوں کے حوالوں سے صرف اطلاعات بہم پہنچانا ہوا کرتا ہے۔ ان تحریروں کے لکھنے والوں اور پڑھنے والوں کی دلچسپیاں نسبتاً محدود ہوا کرتی ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ان تحریری متون کی نوعیت بڑی حد تک کاروباری اور سیاسی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان تحریروں سے متعلق اداروں کو فی زمانہ صنعت کا درجہ حاصل ہو چکا ہے۔

(۲) تحریری متون کی دوسری قسم ان تحریروں سے متعلق ہے جو محض "پڑھے جانے" کے لیے لکھی جاتی ہیں۔ مثلاً ادبی و علمی تحریریں، شعریات اور تنقید وغیرہ۔ ان تحریروں کی غرض و غایت ان کے لکھنے اور پڑھنے والوں کے حوالوں سے حظ رسانی اور حظ اندوزی ہوا کرتی ہے۔ ان تحریروں کے مصنفین اور قارئین کی دلچسپیاں نسبتاً لامحدود ہوا کرتی ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ان تحریری متون کی نوعیت جمالیاتی، اخلاقیاتی اور علمیاتی ہوتی ہے۔ یعنی مختلف تخلیقی اور جمالیاتی اقدار اور اپج کی تسکین و تکمیل ان تحریروں کا اصل منشاء اور مقصود ہوتا ہے۔ ان تحریروں کا درجہ فن وادب کے تحت متعین ہوتا ہے۔

(۳) تحریری متون کی تیسری قسم، وہ تحریریں ہیں جن کا مطالعہ ہماری معاشرتی اور معاشی ضرورتوں کی محض تکمیل حاصل ہے۔ یعنی ہماری نصابی، پیشہ ورانہ اور مذہبی تحریریں وغیرہ۔ ان تحریروں کا تعلق ہماری روایتی اور ثقافتی سرگرمیوں سے خاص ہے۔

مندرجہ بالا ان تینوں تحریروں کو ہم اپنے کسی اور مضمون میں رد تشکیلی فکر کے حوالے میں زیر بحث لائیں گے کہ یہاں اس تفصیل کا کوئی موقع نہیں ہے۔ لہٰذا اب ہم آئندہ سطور میں اپنے سابقہ موضوع پر دریدا کے حوالے سے اس کی فکر کے مزید پہلوؤں پر روشنی ڈالیں گے۔

گزشتہ صفحات میں ہم یہ بتا آئے ہیں کہ معنیاتی سطح پر تحریر پر قاری کی دسترس فکر غالب حد تک اس کے آزادانہ عمل تفہیم سے مشروط ایک صورت حال ہے جس کی بناء پر تحریری متن سے اس کا مصنف تقریباً غائب ہو جاتا ہے اور تحریر دربدری کا شکار ہو کر ایک "طفیلی" سی چیز بن کر بالکل کسی بن بلائے مہمان کی طرح اپنے میزبان یعنی تقریر کے لیے ایک عذاب جان بن جاتی ہے۔ گویا تقریر کے معتبر اور ذمہ دارانہ عمل کے دوران،

تحریر کی مداخلت بے جا کے سبب رنگ میں بھنگ کا سا سماں پیدا ہونے کا اندیشہ لاحق ہو جاتا ہے۔

اس سلسلے میں دریدا کہتا ہے کہ تحریری متن کو طفیلی (parasitic) اور اظہار و ابلاغ کا ایک ناقص ذریعہ قرار دے کر، تقریر کو تحریر پر فوقیت دینا، گویا زبان کے مخصوص پہلوؤں کی کارآوری اور اس کے مخصوص خدوخال کو دبا دیا جانا، پس پشت ڈال دیا جانا، یا ان کی مخصوص اہمیت سے پہلوتہی کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ دریدا یہ بھی کہتا ہے کہ اگر معنی و مفہوم سے دوری، مصنف کے اصل منشاء و مقصد سے غیاب، اور عدم اعتبار کی مختلف صورتیں تحریری متن کا خاصہ ہیں تو پھر ایسی صورت میں بھی تحریر کو تقریر سے ممیز کر کے اظہار و ابلاغ کے مقصد کی تکمیل کے لیے کوئی ایسا لسانی ماڈل تشکیل دیا تو جاسکتا ہے کہ جسے معیاری نمونے یا کسی لسانی آدرش کے طور پر تقریر سے وابستہ اور متلازم کیا جا سکے، اور جس معیار کے تحت کسی سامع کے بارے میں یہ خیال کیا جاسکتا ہو کہ وہ اصولی طور پر اپنے مدمقابل بولنے والے کے ذہن میں جو کچھ بھی ہے اسے من و عن اپنے فہم و ادراک کی گرفت میں لاسکے اس میں بھی کوئی شک و شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ تحریر سے متعلق ساسر کی بحث سے وابستہ اخلاقی جوش و خروش کا لہجہ جس حقیقت کی جانب اشارہ کرتا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی نہ کوئی اہم چیز ایسی ضرور ہے جس کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے۔ وہ تحریر کے ان ہی خطرات کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ یہ خطرات زبان کے روپ کو بہروپ میں بدل دیتے ہیں اور یہی نہیں بلکہ یہ تقریر کے اصل کردار میں بے جا مداخلت کرنے میں بھی بسااوقات نہیں چوکتے۔ تحریر کا یہ جبر اور اس کا سفاکانہ کردار کچھ اس درجہ توانا ہے کہ یہ تلفظ کی اغلاط کہ جن کی نوعیت مریضانہ ہے، یہ فطری تقریر کی صورتوں میں بے اعتدالی اور جرثومیائی تعفن ادائیگی کے لہجے در آمد کر لیتی ہے، اور اس طرح تقریر کا بے داغ چہرہ چیچک زدہ ہو جانے کا قوی امکان ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ ماہرین لسانیات جو تحریری متون کی مختلف صورتوں کو اپنا مرکز توجہ بناتے ہیں وہ گویا اس کے جال میں پھنس کے رہ جاتے ہیں۔ "تحریر" کہ جس کے بارے میں یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ "تقریر" کی خدمت پر مامور ایک خارجی آلہ کار ہے۔ یہ بجائے خود اس نظام کے شفاف آئینہ کو گرد آلود کر دینے کے لیے ایک خطرہ ثابت ہوتی ہے۔

لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ تقریر اور تحریر کے درمیان تعلق پہلے سے بھی کہیں زیادہ پیچیدہ ہو چکا ہے۔ اور تقریر و تحریر کے مابین فوقی تدارج کا وہ ماجرا جس نے تحریر پر تقریر کو ترجیحی مرتبہ عطا کیا ہے اور اس طرح تحریر کو تقریر کا پابند بنا رکھا ہے۔ یہ صورت حال اب اس امکان کے ہاتھوں منتشر ہو چلی ہے کہ عین ممکن ہے کہ خود تقریر تحریر کی پابند ہو کے رہ جائے اور یوں تقریر تحریر کے ہاتھوں کچھ اس درجہ اثر انداز ہو جائے کہ تقریر کا صاف شفاف چہرہ بھی داغدار ہو کے رہ جائے۔ زبان کے پس پشت اضافتوں یا ان کی ساخت و پرداخت کا یہ تماشائے مسلسل، ان تماشوں میں سے ایک صورت تماشہ تو ایسی ہے جس کی نشاندہی دریدا نے مختلف تحریری متون میں کی ہے اور اس سلسلے میں خاص طور پر روسو کی تحریریں اس کے رد تشکیلی انتقاد کا ہدف بنی ہیں۔ اس اضافی صورت حال کو دریدا روسو کی معروف اصطلاح "منطق تکملیہ" یا "logic of supplement" کے نام ہی سے خود بھی موسوم کرتا ہے۔

آیئے ذرا روسو کی مخصوص اصطلاح پر کچھ گفتگو ہو جائے۔ لیجئے وبسٹر ڈکشنری میں اس اصطلاح کے معنی دیکھیے۔ یہاں اس لفظ کے معنی مکمل کرنے یا اضافہ کرنے کے دیے گئے ہیں۔ یعنی "to complete or make an addition"۔ سوال یہ ہے کہ خود روسو اس اصطلاح سے کیا مراد لیتا ہے۔ جب روسو یہ کہتا ہے کہ تعلیم فطرت کی تکمیل کرتی ہے تو اس سے فطرت کا ایک نہایت ہی پیچیدہ تصور ذہن میں ابھرتا ہے، یہ تصور پیچیدہ اس لیے ہے کہ فطرت فی نفسہ جن ہر دو صورتوں کی حامل ایک چیز ہے، وہ صورت حال یہ ہے کہ یہ ایک اعتبار سے تو فی نفسہ مکمل ہے، مکمل اس لیے کہ تعلیم اس پر اضافہ ہے جب کہ دوسری صورت میں یہ (فطرت) نامکمل یا ایک ناکافی سی چیز یا صورت حال ہے اور چونکہ اپنی دوسری صورت میں فطرت ایک نامکمل چیز ہے اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ اسے تعلیم کے ذریعہ پایہ تکمیل تک پہنچایا جائے تاکہ یہ فی نفسہ حقیقی معنی میں صورت پذیر ہو جائے، یعنی یہ ایک "کامل اکمل" (perfectly complete) شے بن جائے۔ فطرت کی یہ آخر الذکر صورت ایک قابل تعظیم نظریہ ہے۔ یہ نظریہ قابل تعظیم اس لیے ہے کہ تعلیم کی ضرورت اس لیے ہوتی ہے کہ یہ کسی فرد کے لیے بالکل صحیح ایک ایسی راہ راست کھول دیتی ہے کہ جس کے کھلتے ہی اس شخص کی "بعینہ وہی فطرت" کہ جو

اس میں سرایت کیے ہوئے ہوتی ہے وہ ابھر کر سامنے آجاتی ہے۔

لہٰذا "منطق تکمیلہ" یا "logic of supplementarity" فطرت کو ایک مقدم صورت حال قرار دیتی ہے۔ یعنی اس منطق کے تحت یہ بنیادی (۸) فطرت (انسان کا نیک خو ہونا) ایک ایسی افراط (plenitude) کی صورت حال ہے جو کبھی ابتدا" انسانی فرد یعنی قدیم وحشی انسان میں موجود ہوا کرتی تھی۔ مگر بجائے خود اس فطرت (انسان کا فطرتاً نیک ہونا) کے بطن بطون میں اس کے ساتھ ہی ایک خوابیدہ فقدان یا غیاب کی صورت وہیں کہیں اپنا سراغ دیتی نظر آتی ہے، چنانچہ انسان میں خوابیدہ فقدان کی یہ صورت حال دراصل انسان میں تعلیم و تربیت کی کمی ہے، جسے فاضل یا خارجی "شے" کے طور پر ایک ایسی چیز متصور کیا جاتا ہے جو انسانی تکمیل کے لیے بنیادی شرط کی حیثیت رکھتی ہے اور جس کا حصول انسان کی بنیادی فطرت (نیک خوئی) پر ایک اضافہ ہے۔ تاکہ اس شے (تعلیم و تربیت) کو حاصل کرکے انسان کے اندر موجود اس فقدان یا خلیج کو پُر کیا جاسکے جو انسان کی بنیادی فطرت میں ابتدا ہی سے شامل چلا آرہا ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر روسو یہ کہتا ہے کہ

> جو کچھ کہ فطرت ہے.... انسان دراصل وہ ہے ہی نہیں، یعنی انسان کو اپنی بنیادی فطرت کے مطابق جیسا ہونا چاہیے تھا افسوس کہ وہ ویسا ں ہے۔
>
> (روسو)

ابھی سطور بالا میں ژاک دریدا نے روسو کے حوالے سے منطق تکمیلہ (logic of supplementarity) سے متعلق جو تشریحی بیان دیا ہے، اس کا یہ بیان نہ صرف یہ کہ بہت موثر اور توانا ہے بلکہ اس کے ان موثرات اور توانائیوں کی جڑیں بہت اندر کی طرف پیوست ہیں۔ یہ منطق تکمیلہ ایک ایسی منطق ہے کہ جو ہر اس چیز کو ممکن الحصول یا ممکن العمل بنادیتی ہے جسے بحیثیت انسان کے ہم اپنے حیطہ خیال میں لاسکتے ہیں۔ خواہ یہ شے، زبان و جذبہ ہو یا پھر معاشرہ و فنون لطیفہ ہو۔ ہم جونہی ایک بار اس منطق کو زیر غور لانے کے لیے خود کو مستعد پاتے ہیں یہ مختلف النوع سیاق اور جہات میں ہمارے لیے بروئے کار آنے لگ جاتی ہے۔ ہم کسی منطق تکمیلہ کو اسی وقت بروئے کار لا رہے ہوتے ہیں کہ جب کوئی بھی شے یا کوئی صورت حال افراط کے مقابلے میں تفریط (marginal) کے وصف سے متصف ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح کہ جس طرح تحریر تقریر

کی عمل آرائی کے مقابلے میں یا پھر خود لذتی سے پیدا ہونے والی "کج روی" نارمل جنسی فعل کے مقابلے میں، تفریط کی زد میں آ جایا کرتی ہے اور اس افراط کے مقابلے میں بطور ایک نعم البدل کے اپنا ایک تشخص قائم کر لیتی ہے۔ یعنی یہ صورت حال ایک ایسی شے کے طور پر اُبھر کے سامنے آتی ہے جو اس کمی یا فقدان کو پُر کر سکتی ہو یا اس کی تکمیل کے لیے ایک منطقی جواز فراہم کر سکتی ہو۔ لہٰذا اس بیان سے معلوم یہ ہوا کہ ہمارے لیے یہ دکھانا اب ممکن ہو چکا ہے کہ تفریط کے اوصاف ممیّزہ کے طور پر وہ سب ہی کچھ کہ جو معقول بالفہم ہوتا ہے وہ مسئلہ دراصل زیرِ غور بنیادی معروض کی تعریف و تعین کا مسئلہ ہے جو ان ہی اوصاف کے تحت ہوتا ہے۔ چنانچہ مفروضہ افراط کی یہ صورت حال اپنے آغاز سے ہی "differance" یا "اصول افتراق" کے تحت جاری و ساری چلی آ رہی ہے، یعنی ایک ایسے اصول افتراق کے تحت کہ جو اپنے اندر "افراط" کی تفریق و التوی (division/deferral) کے ہر دو معانی سموئے ہوئے ہے۔

ہم جلد ہی یہ دکھانے کی کوشش کریں گے کہ تحریر جو ایک "تفریطی اضافہ" (marginal supplement) ہے، یہ اضافہ بجائے خود زبان کے لیے ایک تشکیلی صورت یا ایک "تشکیلی عنصر" کی حیثیت کس طرح اختیار کر جاتا ہے۔

فرڈی نینڈی ساسر کے علاوہ بعض دوسرے لوگوں نے تحریر کو مسترد کر دیے جانے کے لیے بڑے ہی اخلاقی جوش و خروش کا مظاہرہ کیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے تحریر کو زبان کے بعض ایسے اوصاف کے "عین" کے طور پر دیکھنے کی سعی کی کہ جن کو یہ لوگ بالکل الگ تھلگ رکھنا چاہتے تھے، مگر یہ اوصاف چونکہ صحیح معنی میں زبان ہی کے اوصاف ہیں، اس وجہ سے اس بات کا اندیشہ ہمیشہ اور مسلسل لاحق رہا کرتا ہے کہ کہیں یہ ازسرنو اُبھر کر سامنے نہ آ جائیں۔ مگر دریدا کی اس بحث سے یہ نتیجہ برآمد نہ کر لینا چاہیے کہ غالباً ساسر اور اس کے پیشرو ماہرین نے ہی "تقریر" کو "تحریر" پر فوقیت دے کر محض کسی غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ بلکہ اس سلسلے میں اصل ماجرا تو یہ ہے کہ اس طرح کی اپج فکر آج سے نہیں بلکہ برسوں سے ہماری مابعدالطبیعیاتی فکر کا ایک جزو لازم بنی رہی ہے۔ لہٰذا دریدا کی *Of Grammatology* سے ہم یہاں سطور ذیل میں اس سلسلے کا ایک اقتباس اپنے قارئین کے لیے پیش کر رہے ہیں۔ دریدا کہتا ہے کہ:

"صوتیہ (grapheme phoneme/phone) (ترسیمہ یا تحریر کے مقابلے میں) کی فوقیت (ترسیمہ یا تحریر پر) انتخاب کے عمل پر منحصر نہیں ہوتی اور یہ کہ جسے نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور جوابی عمل کے طور پر یہ تنظیمی لمحے کی طرف پلٹتا ہے) یعنی جب کسی سمعی نظام کے اندر صوتی مواد (phonic substance) کے وسیلے سے کوئی شخص کچھ بولتا یا کہتا ہے اور جو کچھ کہا جا رہا ہے سمجھنے والا اسے سمجھتا ہے (s'entendre parler) تو اس شخص کا یہ بولنا فی نفسہ غیر خارجی یا غیر مادی ایک صورت حال ہوتی ہے، لہٰذا یہ بولا گیا لفظ یا سگنی فائر، غیر تجربی اور غیر امکانی ہوتا ہے اور چونکہ یہ صورت حال غیر تجربی ہوتی ہے اس لیے یہ لازمی طور پر پورے عصری محیط کے دوران تاریخ عالم پر غالب ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اس صورت حال کے تحت تصور عالم، آفرینش عالم کا تصور بھی پیدا ہوتا ہے، یعنی ایک ایسا تصور دنیا یا تصور آفرینش کہ جو دنیاوی اور غیر دنیاوی، خارجی اور داخلی، مثالی اور غیر مثالی، آفاقی اور غیر آفاقی، ماورائی اور تجربی کے باہم اضداد کے تصور یا ان اضداد کی تفریق و تمیز کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

(Of Grammatology)

دریدا نے اپنی فکر کے حوالے سے جو دعوے کیے ہیں یہ دعوے بہت بڑے ہیں۔ چنانچہ اس کے یہ دعوے نسبتاً زیادہ قابل فہم ہوسکتے ہیں، کہ اگر کوئی شخص ان تضادات مثلاً طرف خارجی، طرف داخلی، ماورائی، تجربی، دنیاوی، غیر دنیاوی جیسی اصطلاحوں کے تحت اپنے زیر غور لائے تو وہ دیکھے گا کہ ان متضاد الفاظ کا انحصار ایک ایسے نقطۂ امتیاز، ایک ایسے خط فاصل" پر ہے کہ جس "نقطۂ انفصال" پر مثال کے طور پر، طرف داخلی، طرف خارجی سے جدا یا ممیز ہوتے ہیں۔ ان ہر دو اطراف کا باہم ایک دوسرے سے جدا جدا ہونا ان کے اس نقطۂ ممیزہ (point of differentiation) کی باہمی نسبتوں کی بنا پر ہوتا ہے کہ جو "نقطۂ ممیزہ" طرف داخلی اور طرف خارجی کے مابین امتیاز کی ہر دو صورتوں کو کنٹرول کرتا ہے اور یوں یہ تضاد معرض وجود میں آجاتا ہے یا آسکتا ہے۔ دریدا کا دعویٰ یہ ہے کہ جس لمحے "وہ کچھ" کہ جو "بولا جاتا ہے" اس لمحے زبان سے ادا ہونے والا وہ لفظ یا سگنی فائر، وہ آواز یا وہ مفہوم ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ پوری کی پوری صورت حال (یعنی

لفظ کی ادائگی اور اس کا مفہوم) یہ بیک وقت یکجا ایک صورت حال ہے۔ یعنی ٹھیک اسی لمحے اپنی اسی یکجائی کی صورت حال میں داخل (۱۱) اور خارج (۱۲) مادی (۱۳) اور غیر مادی (۱۴) یہ ہر دو صورتیں ایک دوسرے میں گویا سما سی جاتی ہیں۔ اور وہ تمام امتیازات کہ جو "نقطۂ حوالگی" کے نسبت سے ہماری روایتی مابعد الطبیعیات میں بہت شروع ہی سے ایک جزو لازم کے طور پر شامل یا داخل چلے آ رہے ہیں۔ وہاں ہمارے حیطہ افہام و تفہیم میں آ موجود ہوتے ہیں۔ اور پھر اس طرح تقریر کی "نطق مرکزی" فوقیت کا یہ ماجرا ہماری زبان کی پوری عمارت کے محیط کو متزلزل یا مخدوش کر کے رکھ دیتا ہے۔ (۱۵)

تقریر کا یہ "آنی لمحہ" کچھ اس طرح کا یہ کردار اس وجہ سے ادا کر سکتا ہے کہ اس لمحے میں کچھ محسوس یوں ہوتا ہے کہ یہ کوئی ایک سا ہی "نقطۂ اتصال یا لمحہ اتصال" ایسا ہوتا ہے کہ جس لمحے میں تقریر کی صورت اور مفہوم دونوں ہی بیک وقت آ موجود ہوتے ہیں۔ لکھے گئے الفاظ ہو سکتا ہے کہ کچھ ایسے مادی نشانات (physical marks) ہوتے ہوں کہ جنہیں جب کوئی قاری پڑھتا ہو تو وہ لازماً اس کے کوئی معنی پہنا لیتا ہو، یا ان میں ایسے معنوں کی روح پھونک دیتا ہو جو اسے ان نشانات کے لیے نہایت موزوں نظر آتے ہوں، مگر یہ موزوں معانی و مفاہیم فی نفسہ ان لکھے گئے الفاظ کے بطن بطون میں سرایت کیے ہوئے نہ ہوتے ہوں۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ جس لمحے ہم کچھ بولتے ہیں تو اس لمحے ہماری زبان سے ادا ہونے والے یہ الفاظ وہ خارجی مادی معروضات نہیں ہوتے کہ جنہیں ہم پہلے تو سنتے ہیں اور پھر ہم ان کو کوئی معنی پہناتے ہیں، یا یہ کہ ہم انہیں پہلے سنتے ہیں اور پھر بعدازیں سمجھتے ہیں۔ نہیں ایسا نہیں ہے بلکہ ہوتا یہ ہے کہ جس لمحے ہم انہیں سن رہے ہوتے ہیں اسی دوران ہم ساتھ ہی ساتھ انہیں سمجھ بھی رہے ہوتے ہیں۔ گویا اسے یوں سمجھئے کہ ٹھیک اس لمحے میں کہ جب ہماری زبان سے الفاظ نکل رہے ہوتے ہیں تو ان الفاظ یا سگنی فائرز کی حیثیت ایک ایسی صاف شفاف شیشہ مثیل دیوار کی سی ہوتی ہے کہ جس کی بالکل پشت پر ہمارے تصورات اور افکار کا ایک "آبشار سا" اس سے پیوستہ ہو کر مسلسل گر رہا ہوتا ہے۔ یعنی یہ ایک ہم رشتہ صورت حال ہے۔ الفاظ کی ادائگی کے وقت ہمارا شعور فی نفسہ وہاں آموجود ہونیوالی ایک صورت حال ہوتی ہے کہ جس میں تصورات براہ راست اور فی نفسہ وہاں ان معنوں (signifieds) کی صورت میں آموجود ہوتے ہیں کہ جن کو ہم

اپنے الفاظ کے ذریعہ دوسرے کے لیے پیش لے آتے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صوت یا آواز ہمارے افکار و تصورات کا براہ راست "اظہاریہ" ہے۔ یا یوں کہہ لیجے کہ جونہی سیلان گفتگو کے دوران الفاظ کی کشتیاں اپنے منبع و مصدر سے نکلنا شروع ہوئیں، ویسے ہی ہمارے تصورات و افکار کے پرے کے پرے مثل سائبان ہمارے شعور پر معنی کی صورت میں تیرنے لگ جاتے ہیں۔ گویا "تجسم لفظی" اور "تعلق معنی" کی ہر دو صورتیں۔ یعنی جسم و روح، تجربی اور ماورائی، طرف داخلی اور طرف خارجی یہ تمام کی تمام صورتیں بہ یک وقت ایک ہی سنگم پر آملتی ہیں۔ دریدا اپنی مخصوص فرانسیسی اصطلاح میں الفاظ اور معنی کی بہ یکوقت ازخود موجودگی اور بہ یکوقت از خود تفہیم (self-presence/self-understanding) کے دائرہ عمل کو "*S'entendre Paler*" کے نام سے موسوم کرتا ہے، یعنی ادھر "سخن" زبان سے نکلا اور ادھر ہمارے حیطہ فہم و ادراک میں آموجود ہوا۔ اس صورت حال کو دریدا ابلاغ و اظہار کے عمومی ماڈل سے تعبیر کرتا ہے۔ دریدا سوال اٹھاتا ہے کہ جب ابلاغ و اظہار کی راہ میں کسی خارجی قباحت یا کسی بے جا مداخلت کا کوئی اندیشہ موجود ہی نہیں تو پھر وہ کیا چیز ہے کہ جس پر ابلاغ کی حقیقی صورت حال مشتمل ہے۔ دریدا کے اس نظریہ زبان میں "موجودگی" کی یہ صورت حال ہی وہ اصل چیز ہے کہ جو ابلاغ کے دوران، تحریر کے دوران بطور ایک سقم کے، اپنی ان ہی وجوہ کی بنا پر موجودگی کی بلاواسطہ بحالی کی صورت میں باریاتی ہے، یا مداخلت کرتی ہے۔ صوت یا آواز کو (تحریر پر) اس لیے فوقیت حاصل ہے تاکہ زبان کو موجودگی کی صورتوں میں برتا جاسکتا ہو۔ موجودگی کی یہ صورتیں ایک "لزوم شرطیہ" ان معنوں میں ہیں کہ اگر تجزیہ و بیان کی عمل آرائیوں سے زیریں نظام یا نظام کے اندر ہی اندر کام لینا مقصود ہو، اور یہ کہ کسی خاص لمحے یا حالت میں نشانات کا تشخص درکار ہو، تو ایسی صورت میں کہ جس شخص کو یہ تشخص مطلوب ہے، وہ ان معانی کو اپنی پوری گرفت میں لینے کے قابل ہوسکے، مگر صورت پذیر ان موجودگیوں پر جب کوئی شخص اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے، تو ایسی صورت میں ہمیشہ ہوتا یہی ہے کہ وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یا تو یہ موجودگیاں، اصول افتراق (differance) کے تحت، وہاں اس نظام میں پہلے ہی سے اپنا گھر بنا چکی ہوتی ہیں، یا پھر یہ وہاں عدم موجودگی کا سراغ نظر آتی ہیں۔ سامر نے تحریر کو

(تقریر کے مقابلے میں) اس لیے ایک کونے میں ایک طرف ڈال دیا تھا تاکہ وہ صوتی اکائیوں (phonic units) کو ان کی اپنی سادہ اور خالص صورت میں برت سکے۔ لیکن تحریر اس وقت اپنے نقطۂ منتہا پر پہنچ کر پلٹ پڑی کہ جب ساسر کو لسانی اکائیوں (lingustic units) کی توجیہ کرنا پڑی، اور یہ سوال اٹھ کھڑا ہوا کہ ایک شخص اس بات کی توجیہ کس طرح کرسکتا ہے کہ زبان کی اکائیاں اپنی ماہیت میں خالصتاً تفریقی، (differential) عنصر کی حامل ہیں؟ چونکہ تحریر کے اندر معاملات کی صورت/حالت یکساں یا مماثل نظر آتی ہے، اس واسطے نشانات کے کسی دوسرے نظام کی تشکیل و تحصیل کی خاطر ہم تحریر کو اپنے زیرِ تصرف لائیں گے۔ تاکہ ہم کسی قدر موازناتی عمل سے گزر سکیں اور جس عمل سے کل مسئلے کی وضاحت بخوبی ہو جائے گی مثال کے طور پر حرف تہجی "t" کو مختلف ڈھنگوں سے اس وقت تک لکھا جاسکتا ہے جب تک کہ یہ حرف "t" بعض دوسرے حروف مثلاً d، i، f، q سے ممیز نظر آتا رہے لہٰذا اس سلسلے میں کوئی بنیادی خدوخال ایسے نہیں ہوتے کہ جنہیں محفوظ کیا جانا ضروری ہو۔ اس صورت حال کی عینیت یا اس میں پائی جانے والی یکسانیت اپنی نوعیت میں خالصتاً اضافی ہوتی ہے....

لہٰذا "تحریر" کی بابت ساسر کا یہ دعویٰ کہ یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جسے لسانی تحقیق کا معروض بنایا جانا چاہیے۔ بالکل ان ہی اصولوں کے تحت کہ جن کے تحت "تقریر" کی تشکیل صورت پذیر ہوتی ہے، ان ہی اصولوں کے زیر اثر "تحریر" بھی تشکیل پاتی ہے۔ ساسر کا یہ دعویٰ کہ اسے لسانی تحقیق کا معروض نہ بنانا چاہیے، یکسر خارج از بحث قرار پاجاتا ہے اور تحریر بھی لسانی اکائیوں کی ماہیت کی خاکہ بندی کے لیے بہترین وسیلہ ثابت ہوسکتی ہے۔ ساسر کے متن کے پس پشت از خود رد تشکیل کا اک عمل مسلسل کارفرما نظر آتا ہے۔ جس عمل کی کارفرمائی کے دوران یہ متن خود اپنی ہی تشکیل کے چہرے کو بے نقاب کرتے رہنے میں مصروف عمل رہتا ہے۔ اور بے نقاب کیے جانے کے اس عمل کی تہ میں اس کی کوئی ٹھوس بنیاد نہیں ہوا کرتی، بلکہ یہ عمل خطیبانہ مبالغہ آرائی سے مملو ایک موثر صورت حال ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک ایسے فوقی تدارج کے قیام و استحکام کی یہ صورت کہ جس کے تحت خود تحریر بھی تقریر کی ہی ایک استخراجی صورت قرار پاتی ہے۔ اس ضمن میں ساسر کا اپنا استدلال یہ ظاہر کرتا ہے کہ تحریر اور تقریر کے مابین پائے جانے والے اس تعلق

کو کچھ اس طرح پلٹا جاسکتا ہے کہ خود تقریر تحریر کی انواع مختلفہ میں سے کسی ایک نوع کی تشکیل قرار دے دی جائے اور تحریر کے پس پشت جو اصول اور قوانین کارفرما ہوتے ہیں یہ (تقریر) ان کے اظہار کی صورت اختیار کر جائے۔ لہٰذا یہاں اس بیان سے معلوم یہ ہوا کہ ساسر کے اپنے متن کے پس پشت بھی "منطق تکمیلیہ" کی ہی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ لہٰذا بحث کا مرکزی معروض جس ایک صفت سے متصف ہوتا نظر آتا ہے، وہ اس کی اسی حاشیہ آرائی کی صفت سے متعلق اس کی "تقلیل آخر" کا ماجرا ہے۔ ساسر اور بعض دوسرے مفکرین مثلاً روسو، ہسرل، لیوی اسٹراس اور کانڈلیاک ان میں قابل ذکر ہیں۔ ان مفکرین کے افکار میں تقریر اور تحریر کے مابین پائے جانے والے ایک مستقل تماشائے مسلسل کے مظاہر کو پیش نظر رکھتے ہوئے دریدا ایک عمومی صورت حال کو دکھانے کی سعی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر تحریر اپنے ان ہی روایتی اوصاف سے متصف کوئی شے یا صورت حال ہے تو پھر ایسی صورت میں تقریر بجائے خود پہلے ہی سے "تحریر" ہی کی کوئی صورت قرار پاتی ہے۔ جیسا کہ ساسر کہتا ہے کہ صرف تقریر کی اکائیاں ہی کسی ایسے اضافی وصف کی حامل نہیں ہوتیں کہ جس اضافی وصف (relational character) کی مظہر خاص طور پر تحریر ہوتی ہے، بلکہ عدم موجودگی یا غیاب کی ایک ایسی نوعیت کہ جو تحریر کو تقریر سے ممیز کیے جانے کے لیے ضروری خیال کی جاتی ہے، اس کی یہی نوعیت کسی بھی "نشان" کی صورت ممیزہ کو اجاگر کیے جانے کے لیے شرط اول ٹھہرتی ہے، کیونکہ کسی بھی صورت کے لیے نشان کے پیکر میں ڈھل جانے کے لیے یہ بہت ضروری ہوتا ہے کہ یہ صورت بار بار ابھر کے سامنے آتی رہے، تاکہ یہ صورت اپنے اندر پیداواری صلاحیت کی نفوذ پذیری کو جذب کرسکے اور اس طرح گویا بار بار یہ خود کو از سر نو پیدا کرتے رہنے کے عمل میں پیش پیش رہتی ہو۔ یہاں تک کہ یہ صورت حال ابلاغی منشا (communicative intention) کی عدم موجودگی کے دوران میں بھی بار بار پیش آتی رہتی ہو۔ اعادہ مسلسل ہر نشان کی ماہیت میں شامل ایک جزو لازم ہوا کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ کسی نشان کا یہ وظیفہ بھی ہوتا ہے کہ وہ خود کو کسی بھی منشائی مفہوم (intended meaning) سے بالکل کاٹ کے رکھے کہ جیسے یہ کوئی بالکل ہی گمنام مارک (anonymous mark) ہو۔ مثال کے طور پر کسی "چیخ" کی آواز کو ہی پیش نگاہ رکھیں کہ جو صرف اسی وقت تک ایک نشان کہلائے جانے کی

مستحق ہے جب تک اس کا چلن محض بناوٹی نوعیت کا ہو یا اسے صرف ایک مثال یا نظیر کے طور پر پیش لے آنا ہمارا مقصود و منشاء ٹھہرتا ہو، لہٰذا "نشان" کی بابت امکان کی یہ صورت جو تحریر کے بہت سے امکانات میں سے ایک امکان ہے اور جو ابھی اپنے روایتی حوالوں میں سطور بالا میں بیان ہوا، یہ امکان ہمیشہ ہی "نشان" کو پیش لے آتا ہے۔ اور یہ کہ کسی نشان کو از خود موجودگی کی صورت میں آواز کے ماڈل کے طور پر تسلی بخش حد تک برتا جانا ممکن نہیں ہو سکتا۔ فوقی تدراج کی اس روایتی صورت حال کو بالکل ہی پلٹ دیے جانے کے بعد ہم یہ کر سکتے ہیں کہ "تقریر" کو "تحریر" کی مختلف صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے طور پر برتیں یا ہم اس کے بجائے یہ کریں کہ تحریر کے تصور میں تقریر کے تصور کو شامل کر کے تحریر کے تصور کو کچھ اور وسعت دیدیں اور جیسا کہ خود دریدا کہتا ہے ہم بھی اس کی ہمنوائی میں یہ کہیں کہ تحریر کی یہ وسعت پذیر صورت حال یا پھر یہ کہیں کہ یہ ایک طرح کی "proto-writing" کی ہی صورت ہے۔ یعنی "تحریر" کی ایک ایسی صورت حال کہ جو اپنے محدود ترین مفہوم میں "تحریر" اور "تقریر" کی ہر دو صورتوں میں ایک شرط لازم کے طور پر اس میں نفوذ کیے ہوئے ہوتی ہے۔ یہ صورت حال صحیح معنوں میں اس وجہ سے ہے کہ زبان، عنصری یا بدائی تحریر (proto-writing) ہے اور اس کی بدائی تحریر ہونے کی وجہ اصل میں یہ ہے کہ زبان کے اندر موجود "موجودگی" کی یہ صورت حال ہمیشہ ہی سے جن ہر دو صورتوں کی حامل ہے وہ اس میں نفوذ پذیر اس کا "تفریقی" اور "التوائی" عنصر (differed/deferred) ہے۔ اور غالباً یہی وجہ رہی ہو کہ اکثر نظریہ سازوں نے تحریر کو تقریر کا پابند کر کے اسے اس کے اس مرتبے سے کہ جو اس کا ہونا چاہیے تھا، اسے ادنیٰ درجے پر لاکھڑا کیا اور یوں اسے خارج از بحث شے قرار دے دیا گیا۔

دریدا نے اپنی تنقیدی تکنیک کے ذریعہ تحریر کو تقریر پر مقدم قرار دے کر زبان کے شعبے میں نظام کی کایا پلٹ سے جو ایک بالکل ہی نئی صورت حال پیدا کی ہے اس سے اس کی جو تجویز ہمارے سامنے آئی ہے، وہ یہ ہے کہ زبان کے بنیاد گزاروں کو کسی نظریے کی اساس رکھتے وقت یہ خیال رکھنا چاہیے کہ اس نظریے کی بنیاد کسی مثالیائی گئی تقریر (idealized speech) پر استوار نہ ہو۔ خصوصاً بولنے والے اور سننے والے کے براہ راست دائرگی عمل کے فریم میں کہ جہاں یہ محسوس ہو کہ بولے گئے لفظ کے معانی سننے

والے کو فوری طور پر منتقل ہونا شروع ہوگئے ہیں۔ یعنی زبان سے ادا کیے جانے والے الفاظ یا متون کو ہم بولنے اور سننے کے اس پورے عمل کے دوران، افہام و تفہیم کی مختلف سطحوں پر، تقلیل معنی کی مختلف صورتوں سے تعبیر کرسکتے ہیں اور اس طرح ہم یہ خیال کرسکتے ہیں کہ افہام و تفہیم کا ہمارا یہ پورا عمل گویا زبان کے نظام میں ہونے والا اختلافات کا ایک تماشائے مسلسل ہوتا ہے یا پھر یہ عمل معنی خیزی یا معنی آفرینی کی ایک آثاریاتی صورت حال کا ایک ماجرائے کلی ہے۔ یا پھر یہ تمام کی تمام صورتیں معنی خیزی کی کچھ ایسی "تکراریہ حالتیں" ہیں جنہیں بعض صورتوں میں بیان تو کیا جاسکتا ہے تاہم اسے مخصوص تفصیلات اور وضاحتوں کے کسی کشادہ فریم میں پھیلا کر بیان کیا جانا اگرچہ محال نہیں پھر بھی یہ عمل دشوار ضرور ہے اور اس صورت حال کے تحت معانی، اپنے "اثرات موثرہ" کی نموئے تاباں، اور بوئے تازہ کو ہر چہار طرف پھیلانے لگ جاتے ہیں۔

مگر یہ تمام کی تمام صورت حال جو تناظر ہمیں پیش کرتی نظر آتی ہے وہ کوئی ایسا مترادف تنظیمی تناظر زبان نہیں ہے جسے ہم غیر نطق مرکزی لسانیات کے نام سے موسوم کر سکتے ہوں۔ چنانچہ خود دریدا اس ضمن میں کہتا ہے کہ:

> وہ ایک چیز جسے بدائی یا عنصری تحریر (archi-writing) کا نام دیا جاتا ہے، ہر چند کہ اس کا تصور نشان کی من مانی صورت حال یعنی "arbitrariness" اور اس کے مابین موجود اختلافی صورتوں یعنی "difference" کی غمازی کرتی نظر آتی ہے۔ اس پوری کی پوری صورت حال کو کسی سائنسی معروض کے طور پر نہ تو تسلیم کیا جاسکتا ہے اور نہ باور کرایا جاسکتا ہے، چنانچہ یہی تو وہ چیز یا صورت حال ہے کہ جو فی نفسہ موجودگی کی صورت میں خود کو تحویل پذیری کے عمل سے باز رکھتی ہے، گویا یہ آخر الذکر صورت حال معروض کی تمام تر معروضیت اور علم کے پورے تعلق پر حکم لگاتی ہے یا پھر اسے منظم کیے رہتی ہے۔ (*Of Grammatology*)

کسی بھی نظام العمل کے پورے ڈھانچے یا ساخت کے پس پردہ جو تصورات کارفرما ہوتے ہیں وہ موجودگی کے اسی نظام سے ماخوذ ہوتے ہیں اور اسی نظام کے بطن بطون میں کسی نہ کسی نقطے پر پس پردہ یہ تصورات "اصول افتراق" کی اسی تحریک کے تابع رہ کر

بجائے خود مماثل اور خود مختار کسی شے یا عناصر کے طور پر کام کرتے رہتے ہیں.... مثلاً معروضیت کو ہی لے لیجئے کہ یہ صورت حال خود "مکرر موجودگی" کی ہی ایک صورت ہے جو بار بار عود کر کے آتی اور جاتی رہتی ہے... یعنی یہ صورت حالات اور "متماثل بالذات" معروضات کے مکرر ظہور کر اٹھنے کا امکان ہے۔ جہاں تک "نطق مرکزی فکر" کی تنقید میں شامل اس کے استدلال، اثبات اور برہان کا تعلق ہے، یہ صورت حال زیر تجربہ تصورات اور شواہد کی اپیل اپنے اندر رکھتی ہے۔ یعنی یہ نطق مرکزی فکر جہاں ایک طرف اس صورت حال کی بقا کی جانب راجع ہے، وہیں یہ دوسری طرف اس صورت حال کو ضرب لگانے اور اسے شکست کرنے کی طرف بھی مائل ہے۔ یہ صورت حال نظام کے اندر رہتے ہوئے نہ صرف یہ کہ خود کو برقرار رکھتی ہے بلکہ ان تضادات اور مغالطوں کو بھی ظاہر کرتی ہے جو اس نظام کو پورے طور پر مربوط ہونے سے باز رکھتی ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ "نشانیات" کا ایک نیا نظام یا معنی کی ایک نئی سائنس جو اس نطق مرکزی فکری نظام کے پس پشت کارفرما ہو سکتی ہے کہ ہو، اس سائنس کے ظہور کر جانے کا امکان بمنزلہ محال ہے۔ یہاں اس سلسلے میں ہم دریدا کی تصنیف *Positions* سے ایک اقتباس اپنے قارئین کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

> "یہ کہا جاسکتا ہے کہ "قبل از تجربی" (apriori) یہ صورت حال جو ہر تحقیقی نظام یا نشانیاتی قضیے میں موجود ہوتی ہے وہاں اس قبل از تجربی صورت حال میں مابعد الطبیعیاتی نوعیت کے پیش از قیاسی تصورات بھی اسی نظام کے اندر تنقیدی بنیادی اوصاف یا امتیازات کے ساتھ ساتھ ہم آغوش اور ہمدوش ہوتے ہیں۔ اپنے اسی وصف کی بنا پر ایک خاص حد و مقام تک یہ تصورات وہاں اسی زبان کے اندر گھر کر چکے ہوتے ہیں یا یوں کہہ لیجئے کہ یہ زبان کے اسی نظام میں سرایت کیے ہوئے ہوتے ہیں۔ "Grammatology" اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی اور دوسری سائنس سے کسی طرح کم نہیں۔ یہ ایک نیا ڈسپلن ہے جس میں بالکل ہی نئے مشتملات شامل ہیں۔ یہ واضح طور پر زبان پر تنقید کی ایک ایسی مملکت کشادہ ہے جس کی کوئی حد نہیں، یعنی زبان پر تنقید کی یہ صورت (جو ابھی بیان ہوئی) "متنی تقسیم" کے عام دستور العمل یا محتاط تنقیدی

روش کے مقابلے میں بہت مختلف ہے۔ (Positions)

رد تشکیلی فکری تنقید ایک ایسی دوہری قرات کے عمل سے گزرنے کا نام ہے، جس کے تحت ان طریقوں کو تفصیلا" بیان کیا جاتا ہے جن کی روشنی میں ان متون کے استدلالی لائحہ عمل کے خدوخال کو اجاگر کرنے کی سعی کی جاتی ہے کہ جسے یہ تنقیدی عمل اپنے تجزیہ و عمل کے زیر دام لاکر ان کے مسئولہ مقدمات قائم کرتا ہے اور پھر اسی تنقیدی عمل کے دوران ایسے نظام تصورات سے کام لیا جاتا ہے کہ جس کے محیط میں رہتے ہوئے کوئی "متن" تشکیلات (constructs) کو ساخت یا پیدا کرتا ہے، مثلاً "Differance" اور "Supplement" وغیرہ کا نظام تصورات۔ یعنی ایک ایسا نظام تصورات کہ جو اس پورے نظام کے استحکام اور استقامت کو اپنے تنقیدی عمل اور چیلنج کے زیر تجزیہ رکھ کر اسے رد تشکیلی فکر کی کسوٹی پر پرکھتا ہے۔ ابھی ہم نے یہاں رد تشکیلی فکری تنقید کے طریقہ واردات کو سطور بالا میں بیان تو کر دیا ہے، مگر اس سلسلے میں اصل ماجرائے تنقید یہ ہے کہ خود دریدا کے اپنے متون اور پھر ان متون کو جن کو کہ وہ اپنی دوہری قرات پر مبنی تنقید کے زیر دام لاتا ہے، اگر ان ہر دو متون کو بغور دیکھا جائے تو اس تنقیدی عمل کی اساس میں ہمیں جو صورت حال نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس فکری تنقید کی تہ میں بھی مابعدالطبیعیاتی پیش از قیاسی تصورات (metaphysical presuppositions/concepts) کے علاوہ، اس میں شامل امتیازات کا ایک ایسا انتہاپسندانہ رجحان فکر کارفرما نظر آتا ہے جو بجائے خود ہمارے سامنے ایسے مسائل لاکھڑا کرتا ہے کہ جن مسائل کا کوئی تسلی بخش حل تادم تحریر ہمیں ملتا نظر نہیں آتا۔ چنانچہ اب جب کہ صورت حال یہ ہو (کہ جو ابھی بیان ہوئی) تو یہ سوال بہرحال پیدا ہوتا ہے کہ ہم امتیاز و اختلاف کی اس صورت حال کو (گرچہ یہاں اختلاف نام کی کوئی چیز اپنا کوئی وجود رکھتی ہو) کیوں کہ ممیز کر سکتے ہیں۔ یعنی ایک ایسی اختلافی یا امتیازی فکری صورت حال جو دریدا کے نزدیک ایک ایسا امتیاز ہے جسے وہ "قواعدی متن" (grammatical text) کی "متنی تقسیم" (textual division) یا پھر دریدا کی اس کی اپنی تحریروں میں موجود امتیازات کی فکری صورت حال اور عصر حاضر کے ان دیگر نظریہ سازوں کی تحریرون میں موجود امتیازات کی صورت حال کی ہر دو متقابل امتیازی صورتوں پر تنقید کہ جنہیں وہ اپنی رد تشکیلی فکری تنقید کے زیر دام لاتا ہے، کے

معروف نام سے موسوم کرتا ہے، ان تمام مذکورہ امتیازی صورتوں کو بالاخر کس طرح ممیز کیا جاسکتا ہے؟ یہ سوال بہرحال ہنوز زیر غور ایک ایسی فکری صورت حال ہے کہ جو ہمارے لیے ایک لمحہ فکریہ ہے۔ یعنی مابعد الطبیعیاتی اضداد کی فکری صورت حال سے نجات پانے کے لیے خود دریدا کی اپنی فکری مساعی کا رجحان گو کہ رد تشکیلی ہے، تاہم جیساکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یہ صورت حال بجائے خود دریدا کی اپنی تحریروں کو "self-deconstruction" کی جانب لے جاتی ہے اور یوں گویا رد تشکیلی فکر کے ہاتھوں ایک طرح کا ماورائے رد تشکیلی فکری تنقیدی رجحان آپ اپنی ایک ایسی جہت کا تعین کرتا نظر آتا ہے کہ جہاں خود دریدا بھی ایک اپنے انداز کی "مابعد، مابعد الطبیعیات".... "meta-metaphysics" کی ڈگر پر کھڑا نظر آتا ہے۔ جسے آج کل ایک نئی فکری جہت یعنی "Beyond-Deconstruction" کے نام سے موسوم کیا جا رہا ہے۔

مندرجہ بالا سوال کی اہمیت اس وقت اور زیادہ واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے جب ہم سوال کو ایک دوسرے زاویہ نظر سے زیر غور لائیں۔ یہ دوسرا زاویہ نظریہ ہے کہ رد تشکیلی فکری قرائیں (Deconstructive readings) عموماً جب زیر تشریح لائی جاتی ہیں تو رد تشکیلی قرات کا یہ انداز دراصل ان مصنّفین کی مختلف فکری تحریروں پر ایک زبردست تنقیدی یلغار ہوتی ہے کہ جنہیں رد تشکیل والے اپنے زیر بحث لاتے ہیں اور چونکہ ان کی اس رد تشکیلی تنقید کے عمل کے تحت فکر کی سطح پر متضاد بالذات، اور بالذات رد تشکیل (self-contradiction/self-deconstruction) کے پہلو نکلتے ہیں اور ہم بجائے خود اسی بنا پر کچھ سوچتے بھی اسی طرح ہیں کہ فکری سطح پر متضاد بالذات یہ صورت حال کسی بھی فکری کار عظیم کو باطل قرار دینے کا موجب بنتی ہے تو ایسی صورت میں جیسا کہ خود دریدا کہتا ہے کہ متضاد بالذات یہ فکری صورت حال خواہ اپنی نوعیت میں کیسی ہی کیوں نہ ہو، اس صورت حال کا نظرانداز کیا جانا یا کم از کم کسی ایسے متن یا تحریر کے ہاتھوں نظرانداز ہو جانا، جسے پوری فکری اولوالعزمی کے ساتھ بڑے بڑے مسائل کے ضمن میں برتا جا رہا ہوتا ہے۔ اس سے صرف نظر کیا جانا، غالباً ممکن ہی نہیں اور اگر ایسا واقعتاً ممکن ہی نہیں تو پھر ان متون کے تجزیہ و تنقید کے عمل کے لیے وہ کونسا تنقیدی رجحان فکری ایسا ہے کہ جسے اختیار کیا جانا چاہیے؟

چنانچہ اس سلسلے میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دریدا کا اپنا فکری لہجہ خود بھی تنوع فکری کی زد میں نظر آتا ہے۔ یعنی اس کا ایک قابل غور مظہر دریدا کی یہ روش فکری ہے جس کے دوران دریدا، روسو اور لیوی اسٹراس کے متون (texts) کے مقابلے میں ہسرل، ہائیڈیگر، ہیگل اور ساسر کے متون کو وقعت کی نظر سے دیکھتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک موخر الذکر مفکرین کے فکری متون میں زبان کے حوالے میں اگر انہیں دیکھا جائے تو اول الذکر متون میں کچھ "تاریک گوشے" (blind spots) ایسے بھی ضرور نظر آجاتے ہیں کہ جن کے باعث ان کی فکری مساعی کو بہ نظر تحقیق دیکھے جانے کا مناسب جواز پیدا ہوتا نظر آتا ہے۔

چنانچہ جیساکہ خود دریدا کہتا ہے کہ کسی مصنف کی فکری کور چشمی (blindness) پر اصرار کا امکان تو اس تنقیدی عمل کے دوران ہر وقت اور ہمیشہ ہی موجود ہوتا ہے، لہذا ہم یہاں "*Of Grammatoalogy*" سے ایک اقتباس سطور ذیل میں دے رہے ہیں۔

> "اب چونکہ کوئی مصنف یا لکھنے والا، کسی زبان یا اس زبان کی منطق کے اس محیط میں رہ کر ہی کچھ لکھ رہا ہوتا ہے کہ جس زبان کا اپنا ایک موزوں نظام، اس زبان کے اپنے کچھ قوانین و ضوابط ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی لکھنے والے کی اپنی سوانحی جہتیں اور اس کا مکالمہ وغیرہ یہ سب کی سب صورتیں ایسی ہیں کہ جو اس محیط میں شامل ہوتی ہیں۔ اگر ہم چاہیں کہ اس کی تعریف و تعین کی صورت حال کو اس محیط میں بند کر سکیں تو یہ تمام صورتیں قطعی طور پر اس پورے محیط پر غالب حد تک اس کا احاطہ نہیں کرتیں.... چنانچہ یہ لکھنے والا اگر ان تمام صورتوں کو اپنے استعمال میں لاتا بھی ہے تو اس "تصرف عمل" کی صرف ایک ہی صورت یہ ہے کہ وہ خود کو اس پورے محیط کے حوالے کر دے کہ جہاں یہ زبان رواج پا رہی ہے اور ایک خاص حد تک وہ اس نظام کے تابع ہو جائے کہ جس کے اندر رہ کر وہ کچھ لکھ رہا ہے۔ نیز اس لکھنے والے نے جو متن تحریر کیا ہے اس متن کی قرات اس خاص نسبت سے ہونا چاہیے.... کہ جس زبان کی مختلف صورتوں کو لکھنے والا اپنے متن کو تشکیل دینے کے لیے استعمال میں لا رہا ہے، اور زبان کی ان صورتوں کے استعمال پر اسے کتنی

مہارت کاملہ حاصل ہے اور کتنی مہارت اسے حاصل نہیں ہے۔ ان ہر دو صورتوں کا کوئی ادراک لکھنے والے کو نہ ہونے پائے....."

کسی شخص کے یہاں مدبرانہ یا خطیبانہ نوعیت کا یہ امکان ہمیشہ ہی موجود ہوتا ہے کہ وہ کسی بھی مصنف کے متن کے بیان کے مطابق وہاں اس متن میں اس مصنف کی کور چشمی پر اصرار کرے، مگر ایسا کرتے ہوئے جب وہ شخص اس مصنف کے اس متن کی قرات کے دوران جو اسٹرکچرز یا ساختیں دریافت کر لیتا ہے تو ان اسٹرکچرز کی دریافت کے دوران اسے اس مصنف کی بیداری مغز یا آگہی کا بھی واقعتاً اندازہ ہو جائے، اس کا قطعاً کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں پال دی مان نے ازراہ ترغیب استدلال کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس میں کوئی شک و شبہ ہی نہیں کہ دریدا نے روسو کی قرات کے دوران جس فکری بصیرت کا مظاہرہ کیا ہے یہ فکری بصیرتیں بھی اسے روسو کے اپنے متون کی قراتوں کے وسیلوں سے ہی میسر آئی ہیں اور دریدا کا یہ دعویٰ کہ اس نے روسو کے متون میں جو تاریک گوشے دیکھے ہیں ان اغلاط کی تصحیح اس نے کر دی ہے، اس کا یہ بیان اس کی مبالغہ آرائیوں پر مبنی ہی ایک صورت حال ہے۔ بہرحال یہ داستان ایک عمدہ داستان ہے اور ایک علیحدہ بیان کا تقاضہ کرتی ہے۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر رد تشکیلی قرات کا عمل روسو کے متون میں غلطیوں کی نشاندہی نہیں کرتا ہے، تو پھر کیا لیوی اسٹراس اور دیگر ہم عصر نظریہ سازوں کی تحریر پر بھی یہی بات صادق نہیں آتی کہ جن کے تحریری متون میں بھی انتہاپسندانہ تنقیدی امتیازات کے رجحان فکری کے علاوہ پیش از قیاسی مابعد الطبیعیاتی تصورات کا امتزاج پایا جاتا ہے؟ دریدا نے ساختیاتی اور پس ساختیاتی تحریروں کو جس طور پر اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے اس کا یہ تنقیدی عمل اگر بغور دیکھا جائے تو یہ کئی اعتبار سے ساسر کی تحریروں پر کی گئی تنقید کے بہت متوازی ایک فکری صورت حال ہے۔

ساسر کی ساختیاتی لسانیات سب سے پہلے تو زبان کے پورے نظام کے اندر ''منہاجیاتی قوت محرکہ'' کی ایک روح سی پھونک دیتی ہے، تاکہ دیگر نظام ہائے مظاہر کو بحیثیت ''زبانوں'' کے برتا جا سکے۔ مثلاً اساطیری فکر، حقیقی یا خونی رشتہ داریوں کے قوانین، لیوی اسٹراس کی فکر میں عقیدہ ٹوٹمیت، لاکاں کی فکر میں لاشعور کا تصور، بیانیہ کی قواعد

(grammar of narrative) یا بارتھ کی ادبی تحریروں میں بیانیہ کی صورت حال، ایک مخصوص تاریخی دور کا مروجہ نظریہ علم، جس کو ایک گرامر کا درجہ مل چکا ہو یعنی جس نظریہ علم (Episteme) کے باعث مشیلے فوکو (M.Foucault) کی فکری صورت حال اپنے اندر مکالمے میں ڈھل جانے کی تخلیقی جانچ کا امکان یا گنجائش پیدا کر چکی ہو.. وغیرہ، وہ صورتیں یا مظاہر ہیں جن کو بعد ازیں زیر غور لایا جاسکے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا، اور یہ توقع بہرحال کی جاسکتی ہے کہ دریدا نے ساختیات اور پس ساختیاتی فکر میں کچھ اسی طرح کا فکری امتزاج ہے جو انتہا پسندانہ امتیازات اور پیش از قیاسی مابعد الطبیعیاتی تصورات کے تال میل سے پیدا ہوتا ہے اور جس امتزاج کی نشاندہی دریدا نے اپنی دوہری قرات کے عمل کے تحت ساسر کی فکر میں کی ہے۔ یہاں ان ہر دو مذکورہ افکار میں بھی اس نے ایک ایسے ہی امتزاج کو دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔

چنانچہ ایک طرف تو خود ان متنی تحریروں کے اپنے بطن بطون میں جو ایک تنقیدی صلاحیت موجود تھی، دریدا نے اپنے رد تشکیلی انتقاد کے دوران اس صلاحیت کو درخور اعتنا جانا تو دوسری طرف بارتھ، لیوی اسٹراس، فوکو اور لاکاں کا وہ فکری مواد بھی دریدا کے پیش نظر رہا جس فکری مواد میں ان مفکرین و ماہرین نے بلاشبہ نطشے، فرائڈ اور ساسر کے افکار کے حوالے میں اس پوری صورت حال کو اپنی قرات کے عمل سے گزارا جن پر تنقیدی نگاہ ڈالنا ان مفکرین کا منشائے تنقید رہا ہے اور اس سلسلے میں ان لوگوں کو نہ صرف یہ کہ تفریق و امتیاز بلکہ تفریق و امتیاز کے مختلف نظاموں پر بھی اصرار رہا، اور اپنی اسی فکری شدومد کے تحت ان مفکرین نے جس تصور کو اپنا موضوع بحث بنایا ہے، وہ ذات یا انا کا وہ تصور ہے، جس کے تحت ذات یا انا بطور "موضوع" یا "شعور" زیر بحث آئی ہے اور اس بحث کے دوران یہ نتیجہ برآمد کرنے کی سعی ہوتی رہی ہے کہ عین ممکن ہے کہ یہی وہ شے (ذات/انا) ہو کہ جو "معانی و مفاہیم" کا منبع و مصدر قرار پاتی ہے.... یا بہ الفاظ دیگر یہی اصول توجیہہ کے طور پر زبان کے نظام میں ایک نافذ العمل قوت، معنی آفرینی یا صلاحیت معنی خیزی کی حیثیت سے اندر اندر کام کرتی رہتی ہو چنانچہ اس سلسلے میں فوکو لکھتا ہے کہ:

> "وہ ماہرین تحقیق جو تحلیل نفسی (Psycho-analysis)، لسانیات (Linguistics) علم الانسان (Anthropology) کے مختلف شعبہ ہائے علم

سے وابستہ ہیں۔ ان ماہرین نے موضوع یا ذات کی اپنی اندرونی اپچ یا خواہش کی نسبت سے، یا پھر اس کی اپنی زبان کی نسبت سے، اس کے اپنے تعامل کے قوانین کی نسبت سے یا اس کے اساطیری تصورات اور تخیلی مکالمے کی نسبت سے، اس موضوع یا ذات کو، مرکز سے "لامرکزیت" کی ڈگر پر ڈال دیا ہو...."

(*Archaeology of Knowledge* by Foucault)

اس پوری فکری صورت حال کو اگر ان تمام شعبہ ہائے علم میں سے ہر شعبہ کے فریم میں رکھ کر بالکل اسی قیاسی فکری صورت حال میں دیکھا جائے تو اس میں کسی بھی طور سے جو استدلال کیا گیا ہے، تو وہاں تفریق و امتیاز کی ترجیحی صورت حال کے تحت "موضوع" ایک ایسی شے میں تشکیل پذیر ہوتا نظر آتا ہے، یا یہ "موضوع" فکر سے وابستہ تمام نظاموں کے تحت ہونے والے تماشائے مسلسل کا نتیجہ قرار پاتا ہے، اس کے بجائے کہ اس "موضوع" کو "شعور" کے تابع رکھ کر دیکھا جائے.... یعنی وہ شعور کہ جسے تمام نظاموں کا مصدر و ماخذ قرار دیا جاتا رہا ہے، یا یہ سمجھا جاتا رہا ہے کہ شعور ہی وہ شے ہے کہ جو تمام اشیاء کا نگراں یا مالک و مختار ہے۔ معانی کی توجیہ اس طور پر کی جاتی ہے کہ یہ (معانی) اختلافات و امتیازات کا نظام زیریں ہے۔ مگر کسی نظام کا اس طور پر ہونا، اور اس کی توجیہہ کی سعی کرنا، جس بات کی ضمانت دیتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ تنقیدی مکالمہ "موجودگی کی مابعد الطبیعیات" میں برسوں سے چلا آ رہا ہے.... لہٰذا خود دریدا کہتا ہے کہ: "یہ لزوم ناقابل تحویل ایک صورت حال ہے۔" اس کے ساتھ ہی دریدا یہ بھی تاکید کرتا ہے کہ:

"اس کے تمام مفاہیم اور نتائج کو ہمیں چاہیے کہ بڑی احتیاط اور توجہ کے ساتھ زیر غور لائیں، لیکن اگر کوئی شخص اس لزوم سے چھٹکارا حاصل نہ کرسکے اور اس وجہ سے اگر کوئی شخص اس نظام میں کسی مکالمے کو شامل کیے جانے کی کوئی ذمہ داری قبول نہ کرسکے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کے شامل یا پھر تسلیم کیے جانے کے تمام کے تمام طریقے مساوی طور پر معقول اور موزونیت کی حامل صورتیں ہیں۔ کسی مکالمے کی معیاری نوعیت کے اندازے کا انحصار اس پر کی جانے والی شدید تنقید پر ہوتا ہے کہ جس کی اصل وجہ مابعد الطبیعیات کی تاریخ اور ورثے میں ملنے والے تصورات کا باہم وہ تعلق یا نسبت ہے جنہیں

زیرِ غور لا کر ہی یہ تنقیدی عمل جاری رکھا جاسکتا ہے۔ اس سوال کا تعلق مکالمے کے ایک ایسے مسئلے سے ہے جسے بڑی باضابطگی اور استدلال کے ساتھ کچھ اس طرح زیرِ بحث لایا جاتا ہے کہ جسے نہ صرف یہ کہ ورثہ سے بلکہ ایسے ضروری وسائل سے مستعار لیا گیا ہو کہ جو بجائے خود اس ورثہ کی رد تشکیل کرتا ہو۔"

(Writing and Difference)

دریدا نے اپنے جن چار ہمعصروں — لیوی اسٹراس، لاکاں، رولاں بارتھ اور فوکو — پر جو تنقید کی ہے اس تنقید کی اصل وجہ ان مفکرین کے ابین وہ مکالمے ہیں جن کی حیثیت کے تعین اور ان کی تنقیح کے عمل میں خود یہ لوگ بڑی حد تک ناکام رہے ہیں اور دریدا کا یہ تنقیدی عمل آج بھی مسلسل جاری ہے۔ دریدا ان مفکرین کی فکری مساعی کی اس نزاعی ماہیت میں، جو ان کی فکر میں ضرورت سے زیادہ ہی ہے، کسی آگہی کا طالب نہیں ہے۔ یہ مفکرین فکری طور پر جس تنقیدی عمل میں منہمک نظر آتے ہیں، اس انتقادی عمل کا تعلق جہاں ایک طرف علم، صداقت، معروضیت اور موجودگی جیسے تصورات سے ہے، وہیں دوسری طرف یہ لوگ بیک وقت انسانی سرگرمیوں اور ثقافتی حاصلات کے متاثر کن تجزیوں میں بھی مصروف عمل نظر آتے ہیں۔ ان مفکرین کے اپنے مکالمے سے متعلق مسئلہ اور اس مسئلے سے متعلق ان کی اپنی آگہی، جہاں بیک وقت علم کا دعویٰ کرتی ہے وہیں دوسری طرف یہ آگہی علم کا سوال بھی اٹھاتی ہے، اس سوال کو ایک اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو یہ مسئولہ نقطے سے قریب ہی نظر آتا ہے۔ دریدا یہ تجویز کرتا ہے کہ شعور اور آگہی کی یہ صورت حال، ہونا تو یہ چاہیے کہ خود ان کے اپنے ہی مقولات سے متعلق انتہائی سوالات کے اٹھائے جانے سے اس فکری صورت حال کا آغاز کیا جائے... یعنی وہ مقولات کہ جو ان مقولات کو خود ان کے مقام سے بے مقام کرتے ہیں۔ سوالات اٹھائے جانے کا یہ مستقل سلسلہ ہونا تو یہ چاہیے کہ متن میں خود ایک راستہ بنا لے یا بیداری فکر کی کوئی صورت پیدا کر دے.... جیسا کہ ہم دریدا کے اپنے "متون" میں دیکھتے ہیں.... کہ جس میں "difference"، "differance" سے تبدیل ہو جاتا ہے۔ تقریر یعنی "speech" ...... "archi-ecriture" کے تابع ہو جاتی ہے اور "supplement" اپنی نزاعی منطق کی راہ پر پڑتا نظر آتا ہے۔

دریدا استدلال کرتا ہے کہ لیوی اسٹراس اپنی فکر کا آغاز بڑی ہی حوصلہ افزا حکمت عملی کے ساتھ کرتا ہے، مگر اسی نظام کے فریم میں رہتے ہوئے کہ جس نظام کو وہ خود ہی ہدف تنقید بھی بناتا ہے وہ تجربی تحقیق کے شعبے میں ان تمام فرسودہ اور دوراز کار تصورات یا نظریات کو برقرار بھی رکھتا ہے، جب کہ اپنے اسی تحقیقی عمل کے دوران وہ ان تصورات کی، کچھ یہاں سے تو کچھ وہاں سے، تجدید بھی کرتا نظر آتا ہے اور ان تصورات میں سے وہ تصورات کہ جنہیں آج بھی کسی نہ کسی طور تحقیقی مصرف میں لایا جاسکتا ہے ان کو وہ آلہ کار کے طور پر استعمال میں لاتا ہے۔ لیکن صداقت کے سلسلے میں اپنے دعووں سے دست بردار ہوتے ہوئے وہ اپنے فکری کاموں کی شناخت کراتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ میں نے جو فکری مواد اپنے تحقیقی میدان میں دنیا کے سامنے پیش کیا ہے اس فکری انداز نظر کو "اساطیر کی اسطور" (myth of mythology) کہا جانا چاہیے، مگر اپنے اس نقطۂ نظر کی ہمراہی میں وہ زیادہ دور یا دیر تک چلتا نظر نہیں آتا اور خود ہی یہ سوال اٹھاتا ہے کہ آیا "اساطیر کی تمام اساطیر" کی نوعیت قطعی طور پر مساوی ہے۔ اور پھر وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص اس مسئلے کو پرزور طور پر اٹھا نہیں سکتا تو پھر اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ گویا وہ فلسفے کے مفروضہ انحراف کی صورتوں کو فلسفے کی مملکت میں رہتے ہوئے، اس کے غیر ادراکی سقم کے طور پر، اس کی قلب ماہیت کے عمل سے گزر رہا ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں سوال یہ ہے کہ پھر لیوی اسٹراس کی اپنی اسطور کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے؟

جہاں تک فوکو کی فکری مساعی کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی فکر نسبتاً واضح اور صاف ہے۔ اس نے جو تاریخیں لکھی ہیں ان میں ایک طرح کی توانا اور تنقیدی صلاحیت موجود ہے۔ اس صلاحیت کی بنا پر مباحثے کے دوران ایسے متعدد غیربدیہی دستور العمل کی امکانی صورتوں کو اجاگر کیا جاسکتا ہے جن کا یہ دعویٰ ہے کہ ان کی جڑیں "صداقت" کے اندر بہت گہرائی تک گئی ہوئی ہیں، مگر اس کے باوجود فوکو کے خود اپنے مکالمے کا علم کی دنیا سے کیا تعلق بنتا ہے، یہ بات بہرحال واضح ہوتی نظر نہیں آتی۔ فوکو خود اپنی فکری مساعی میں ایک طرح کی نزاعی صورت حال کی موجودگی کو تسلیم کیے جانے کے بعد، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایک ایسی فکری صورت حال کی جانب خود کو ڈال دینے میں آسودہ خاطر نظر آتا ہے جسے وہ اپنے مخصوص لہجے میں "خوشگوار ایجابیت" کا نام

دیتا ہے، لہٰذا جب فوکو دیوانگی یا جنون (madness) سے متعلق اپنی تاریخ لکھتا ہے تو اس عمل کے دوران وہ ان واضح حدود کا تعین بھی کرتا جاتا ہے جو عقل اور جنون کے مابین موجود ہوتی ہیں، یعنی جو دیوانگی یا جنون کی تعریف ہمیشہ ہی سے متعین کرتی چلی آتی ہیں۔ دریدا پھر استدلال کرتے ہوئے یہ بھی کہتا ہے کہ مگر یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ فوکو کی اپنی فکری مساعی میں عقل کے وسیلے سے، یہ اس کی ایک اور فکری مساعی تو ہو سکتی ہے کہ جو دیوانگی کی تعریف کا تعین کرتی ہے مگر اس کا یہ فکری منصوبہ مختلف نوعیت کی کوئی چیز بہرحال نہیں ہے۔

جہاں تک لاکاں کی فکر کا تعلق ہے تو اس کے یہاں سگنی فائر یا مشار کی بابت اس کے منطقی تحقیقی عمل میں دریدا کے اپنے منطقی تحقیقی عمل کی طرح باہم بڑی مماثلت پائی جاتی ہے اور اس کے یہاں بھی فکری سطح پر صداقت کے مرتبے اور حیثیت کا ہی مسئلہ آ کھڑا ہوتا ہے، دریدا کہتا ہے کہ لاکاں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے نہ صرف یہ کہ فرائڈ کے حقیقی فکری پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے بلکہ تحلیل نفسی کے ایک ایسے عمل سے دنیا کو روشناس کرایا ہے جس کے تحت "موضوع" اور "سائکی" کی اصل صداقت کی دریافت کی مساعی کی جاسکتی ہے۔ لاکاں کی فکر میں "صداقت" "علم" سے بالکل الگ تھلگ ایک صورت حال ہے، یعنی "صداقت" ایک ایسی تنزیہی صورت حال ہے جس میں بے نقاب ہو جانے کا امکان موجود ہوتا... یعنی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ لازمی طور پر "موجودگی" کی صورت حال ہے، یا یہ حال کو پیش لے آنے کا عمل ہے۔ (*Positions*)

لاکاں کی فکر میں لاشعور اپنی ساخت میں زبان کی طرح ہے مگر وہ "زبان" لاکاں کے نزدیک ایک ایسی شے ہے جو قابو میں رہتی ہے... اور یہ بکھراؤ یا پھیلاؤ کے ماتحت نہیں ہوتی۔ لاکاں نے ایلین پو (A.Poe) کے "The Purloined Letter" کی اپنی قرات کے دوران یہ استدلال کیا کہ اس صورت حال میں صداقت اور تنظیم کا ماجرا کندہ سازی کے عمل سے مماثل ایک فارمولائی نہج پر استوار ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک خط ہمیشہ اپنی منزل کی طرف ہی جاتا ہے، مگر دریدا نے اپنی اس قرات کے دوران تنقید کرتے ہوئے یہ کہا کہ (Le Facteur Dela Varite) مگر یہ ضروری نہیں کہ ایک خط ہمیشہ اپنی منزل پر پہنچ ہی جائے۔ زبان میں موجود تماشائے مسلسل پر پوری طرح غلبہ نہیں پایا جاسکتا۔ جب کہ

لاکاں کا مکالمہ کہ جس پر غلبہ پانا بہت دشوار ہے، بجائے خود اس صورت حال پر قابو پانے کی ہی ایک کوشش ہے۔

رولاں بارتھ کی فکری صورت حال نسبتاً مختلف نوعیت کی ہے۔ کیونکہ رولاں بارتھ خود بھی اپنے اس تصور سے جسے وہ سائنسی ہونے کے خواب سے تعبیر کرتا ہے، دستبردار ہوچکا ہے۔ یعنی سائنسی ہونے کا ایک ایسا خواب جو اس نے اپنے اولین دور کے فکری کاموں کے تناظر میں دیکھ رکھا تھا اور خاص طور پر اس وقت کی فکر سے جب کہ اس کی کتاب "S/Z" شائع ہو کر منظر عام پر آئی۔ اس فکری خواب کے تحت اس بات سے انکار کیا جاتا ہے کہ اس کی فکری زبان کو کوئی ترجیحی حیثیت حاصل ہے اور اس زبان کے تحت وہ جو کچھ بھی معرض بحث میں لاتا ہے اس پر اس کو مکمل قدرت حاصل ہے، وہ اس دعویٰ کو مسترد کرتا ہے۔

رولاں بارتھ نے جو طرز تحریر اختیار کیا ہے، اس طرز کی حیثیت کے بارے میں دریدا کچھ کھل کر اظہار خیال کرتا نظر نہیں آتا (ہرچند کہ وہ بحث جو اس نے ساختیاتی ادبی تنقید کے ضمن میں اپنی کتاب *Writing and Difference* کے باب "Force et Signification" میں کی ہے، اس طرز تنقید کا اطلاق اس کے اولین فکری کارناموں پر ہوتا ہے) مگر اس کے ساتھ ہی دریدا کا لہجہ اس سلسلے میں ہوسکتا ہے کہ پر تاسف ہو، کیونکہ دریدا کا خیال ہے کہ بارتھ نے ایک طرف تو سائنسی یا فلسفیانہ مکالمے (Scientific or Philosophical Discourse) تو دوسری طرف ادبی مکالمے کے مابین امتیاز کو اس طور پر تسلیم کیا کہ اس نے اول الذکر کے مقابلے میں موخرالذکر سے اپنی وفا شعاری کا واضح طور پر اظہار کیا ہے۔ دریدا ایک دوسرے تعلق کے پیش نظریہ لکھتا ہے کہ جس چیز پر میں اصرار کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ فلسفے سے ماورا جو ایک راستہ نکلتا ہے وہ اس صورت حال پر مشتمل نہیں ہے کہ فلسفے کے صفحے کو یکسر پلٹا کر صرف یہ سمجھ لیا جائے کہ اصل مقصد حاصل کر لیا گیا ہے بلکہ اس کے برعکس ہونا یہ چاہیے کہ مختلف فلاسفہ کی تحریروں کو ایک خاص انداز سے مسلسل اپنی قرات کے زیر دام لایا جائے اور پھر صورت حال کا تجزیہ کیا جائے۔ فلسفیانہ تصورات یا نظریات کی رد تشکیل یا ان کے ساتھ مسلسل انہماک فکری رکھنا، دریدا کے نزدیک واضح طور پر کسی ادبی طرز فکر کو ازسرنو اختیار کر لیے

جانے کے بجائے فی زمانہ نسبتاً زیادہ معقول اور توانا فکری مکالمے کی حیثیت رکھتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ دریدا کی فکری تحریروں میں جو بنیادی سوالات اٹھائے گئے ہیں ان میں سے ایک بنیادی سوال، کسی ادبی اور فلسفیانہ مکالمے کے مابین باہم تعلق کا کھوج لگانا ہے۔ اب یہ استدلال بھی کیا جاسکتا ہے کہ فلسفہ ہمیشہ ہی سے اپنی بقاء کے لیے ایک ایسے ادبی تصور کا سہارا لیتا رہا ہے جس کی حیثیت ایک ایسی تحریک کی رہی ہے جس کے تحت زبان کی بعض اقسام مثلاً فسانوی، خطیبانہ زبان، صداقت کے نزاعی تعلق کی بنا پر مسترد قرار پاتی ہیں، اور اس کا یہی پہلو ایک ایسا اشارہ ہے جس کی وجہ سے فلسفہ افلاطون کے زمانے سے بعض مسائل کی ناقابل حل گتھیاں سلجھانے میں کامیاب ہوسکا ہے اور اس نے اپنی ایک تعریف تشکیل دے لی ہے۔

فلسفیانہ اور ادبی مکالموں کے مابین موجود یہی تضاد ہی تو ہے جس کے باعث فلسفہ اس تخویف یا اندیشوں کی صورت حال کی شناخت کرتا ہے جو خود زبان کی اپنی سرگریوں کے اندر سے ابھر کر سامنے آسکتی ہے۔ اور پھر اس طرح سے یہ ایک ایسی نئی دنیا تشکیل دے کر اندیشوں کے امکان کو بعید تر کر دیتا ہے کہ جس دنیا میں رہتے ہوئے زبان خود کو جس قدر لسانیاتی پیکر میں ڈھالنا چاہیے، ڈھال سکتی ہے اور پھر اس طرح سے اس نئی دنیا کو برتتے ہوئے، اسے اشتقاقی (derivative)، نزاعی (problematic) اور غیر سنجیدہ (non-serious) بنا دیتا ہے۔ فلسفے کا ہمیشہ سے یہ ایک خواب رہا ہے کہ وہ اظہار و ابلاغ کے کچھ ایسے خالصتاً منطقی وسائل کا حامل بن جائے کہ جو الفاظ کی میکانیاتی اور استعاراتی صورتوں (machinations/metaphoricity) سے اسے نجات دلا سکے۔ مابعد الطبیعیات کو ایک مکالمے کا درجہ عطا کرتے ہوئے کہ جو خود اپنی ہی زبان کے سحر میں گرفتار ایک فکری صورت حال ہے — یا مابعد الطبیعیات کو استعاروں کے ایک ایسے نظام کی حیثیت دے کر کہ جس کی استعاراتی صورتوں کو ذہن سے محو کیا جاچکا ہے۔ منطقی ایجابی فلاسفہ نے استدلال کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ فلسفیانہ فکر کا ایک بڑا حصہ، صداقت سے اپنے آڑے ترچھے تعلق کے تناظر میں، کسی ادبی مکالمے سے زیادہ کچھ نہیں اور پھر اس طرح کہ کسی زبان کو مسترد کرتے ہوئے ان منطقی ایجابی فلاسفہ نے خود کو لغوی صاف شفاف اور غیر ادبی زبان سے وابستہ رکھنے کی کوشش کی۔ فکر اور تدبر کی اس فکری "جگت

بازی" کے کھیل میں زبان نے سو سو رنگ سے اپنے کئی روپ بہروپ بھرے ہیں۔ یہاں تک کہ ان فلاسفہ نے بھی کہ جو خود کو 'روز مرہ زبان' (Ordinary Language) کے فلاسفہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور تقریباً تمام ہی طرح کی زبانوں سے اپنا رشتہ جوڑتے ہیں، گویا ان میں لسانی اعتبار سے کوئی قابل ذکر عصبیاتی پہلو موجود نہیں۔ ان فلاسفہ نے اپنی پوزیشن کو ادبی، غیر سنجیدہ زبان کے خانوں میں رکھ کر مستحکم کیا ہے، یعنی ان کی اس طرح کی فکری سرگرمی کا ایک بڑا حصہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے لسانیاتی نہج کی ایک فکری صورت حال ہے۔

ادبی اور فلسفیانہ مکالموں کے مابین موجود یہ تضاد "تقریر" اور "تحریر" کے درمیان موجود تضاد کا ایک دوسرا ورژن (version) ہے۔ زبان کی بعض مخصوص خوبیاں "تحریر/ادب" سے منسوب کی جاتی ہیں، تاکہ انہیں "طفیلی" اور "اشتقاقی" کے خانوں میں رکھ کر برتا جانا ممکن ہو سکے، اور اس طرح تقریر / فلسفے کی "صداقت" فکری کے براہ راست تعلق اور اس کی خالص صورت حال کو محفوظ کیا جاسکے، یا اسے باقی رکھا جاسکے، مگر تقریر ہو کہ فلسفہ یہ دونوں ہی صورتیں ہمیشہ ہی سے تحریر/ادب کے آلودہ اثرات سے مملو چلی آ رہی ہیں۔ ان دونوں ہی صورتوں میں دریدا کے رد تشکیلی تنقیدی عمل نے اس فوقی تدارج کی صورت حال کی کایا پلٹ کر یہ دکھانے کی سعی کی ہے کہ ترجیحی اصطلاح کو خصوصی طور پر ثانوی حیثیت میں ڈھال کر اسے برتا جاسکتا ہے۔ فلسفے نے نطق یا تعقل (logos) کے براہ راست تعلق کے تناظر میں آپ اپنی تشکیل کی ہے، اور اس طرح سے اس نے آپ اپنا ایک غیر (other) یعنی فسانوی اور خطیبانہ مکالمے کی صورت میں پیدا کر کے خود اپنی ایک امتیازی حیثیت بنائی ہے اور یوں نطشے کے بعض تحریری متون کی روشنی میں یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ خود فلسفے کا بھی اپنا ایک خطیبانہ اسٹرکچر (ساخت) ہوتا ہے اور اس اسٹرکچر کی اساس کی تشکیل میں صنعت معنوی ("استعارہ" torpes) کے ہاتھوں نمو کر اٹھنے والے افسانوی لہجے ہی کارفرما ہوتے ہیں اور اس فکری صورت حال کے یہی لہجے ایک ایسا ادب تخلیق کرتے ہیں جسے ہم قدیم ادب یا ابتدائی ادب (Archi or Proto-Literature) کے نام سے موسوم کرسکتے ہیں۔ یعنی ایک ایسا "بدائی ادب"، جو ادب اور فلسفے کی ان ہر دو صورتوں میں بطور مشترکہ "شرط لازم" کے کام کرتا

رہتا ہے۔ فلسفہ کسی بھی طرح سے خطیبانہ، ادبی یا پھر لسانیاتی لہجوں سے فرار حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ بلاشبہ دریدا کی رد تشکیلی قراتوں کا اپنا ایک ایسا انداز ہے جو یہ دکھانے کی سعی کرتا ہے کہ نام نہاد وہ "متون" کہ جنھیں فلسفیانہ کہا جاتا ہے ان متون کی نوعیت اپنے اندر ایک طرح کی انتہا پسندانہ زیرکی فہم و ادراک کا عنصر شامل رکھتی ہے۔ بشرطیکہ ان متون کو ان کی خطیبانہ حکمت عملیوں کے پس منظر میں نہایت دقیق نظری سے اپنی قرات کے عمل سے گزارا جائے۔ اس کے برعکس عموماً وہ تحریری متون کہ جنھیں ادبی متون کے طور پر کوئی امتیازی حیثیت حاصل ہو چکی ہے اور منطق تکملیہ کی طرح سے ان کے خصوصی منطقی پہلوؤں کی کوئی اہمیت تسلیم کی جا چکی ہے، تو ایسی صورت میں یہ متون، فلسفیانہ رد تشکیلات کی توانا صلاحیتوں کے مظہر نظر آتے ہیں۔

دریدا نے اپنی رد تشکیلی فکر کے تحت تحریری متون کی جو کایا پلٹ کی ہے اس کا یہ عمل اس کے مدبرانہ "تداخل عملی و علمی" کا واضح مظہر ہیں۔ تحریری متون کی کایا پلٹ سے متعلق اس کی رد تشکیلی فکری تنقید پر مبنی اس کے یہ کارنامے کسی نئے ڈسپلن کی بنیاد گزاری کا وظیفہ انجام دیتے نظر نہیں آتے۔ مثلاً خود اپنی تصنیف Of Grammatology کی بابت اظہار خیال کرتے ہوئے دریدا کہتا ہے کہ یہ تو ایک "سوال" کا "اسم موسوم" ہے۔ (It is the Name of a Question) گویا اس سے دریدا کی مراد بھی یہی ہے کہ یہ عمل ایک سوال نما ہے، جس کا منشائے فکری یہ ہے کہ یہ سوال نما تصورات یا نظریات کے پورے ایک نظام پر کچھ اس طرح سے اپنا دباؤ ڈالے کہ یہ نظام اپنے معنیاتی بکھراؤ کی تمام تر جہتوں کو کھول کر رکھ دے اور اس نظام میں مخفی اس کے پیش از قیاسی تصورات کا سارا ماجرائے معانی اپنی تمام تر تحدیدات کو توڑ کر مرکز سے محیط پر آ کر خارج پر چھا جائے اور یوں اپنے پورے کھلے پن کے ساتھ یہ منظر عام پر آ جائے۔ دریدا کی رد تشکیلی فکری تنقید کی کرداری نوعیت کے بارے میں مبصرین کی رائے یہ ہے کہ دریدا کی قراتوں کا مرکز توجہ اصطلاحیں ہیں اور یہ کہ اس کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ مگر اس کی ان رد تشکیلی قراتوں کا یہ نتیجہ ضرور نکلتا ہے کہ اس قرات کے دوہرے عمل کے تحت ایک اپنے انداز کی نزاعی منطق ابھر کر سامنے ضرور آتی ہے کہ جس کے تحت کسی متن کے مفصل نظام تصورات کے پس پشت کارفرما صورت حال کو

پورے طور پر واضح کر کے دیکھا جا سکے... مثلاً "Entame" "Supplement" "Hymen, "Pharmakon" ... اور "Differance" جیسی اصطلاحوں کی تشریح و توجیہہ کا عمل وغیرہ، جو ابھی تک اپنی کار آوری کے اعتبار سے فیصلہ کُن مراحل میں داخل نہیں ہو سکی ہیں.... اور کچھ ایسے دوہرے تعامل کے تحت کام کر رہی ہیں کہ جن کے تحت کسی ترکیبی فکری صورت حال کی کوئی گنجائش پیدا ہوتی نظر نہیں آتی۔ لہٰذا ایک ایسی فکری صورت حال، مدبرانہ حکمت عملی کے علاوہ متن میں موجود پیش ازقیاسی تصورات کی بیخ کنی کے لیے ایک سہارے کے طور پر کام کرتی ضروری نظر آتی ہے۔

دریدا کی تحریروں کا ادبی کردار اس کے ادبی کاموں میں مثلاً اس کی تصنیف *Glas* میں اس کردار کا واضح مشاہدہ کیا جاسکتا ہے... یہ بالکل چراغ کی کپکپاتی ہوئی اس لو (flamboyant) کی مانند، ایک ایسی فکری صورت حال ہے، جس کی پہلوئی تہہ داریوں (juxtapositions) اور اس میں پوشیدہ مفہومیاتی زنجیری تسلسل۔ عموماً اپنی ابتدائی سطح پر اس کے اسی فکری "leverage" سے ماخوذ ہوتا نظر آتا ہے کہ جس کو اس نے اپنے ان ہی سگنی فائرز مثلاً "Supplement" وغیرہ سے لیا ہے۔ دریدا کے اپنے تشکیل کردہ یہ سگنی فائرز، کسی متن میں دو مفاہیم کی ایسی ہر دو متبائن یا متخالف صورتوں کو یکجا تو کرسکتے ہیں، مگر اپنے اس باہمی اختلافات کے باوجود یہ سگنی فائرز کسی عمل استدلال کے دوران بہم تعامل کا وظیفہ بھی ادا کرسکتے ہیں۔ سگنی فائر کے اس تماشائے مسلسل کے ہاتھوں معرض وجود میں آنے والی اس دوہری نزاعی صلاحیت یا قوت کا فائدہ دریدا کو کچھ اس طرح پہنچتا ہے کہ وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ نطق مرکزی فکری روایت کی حدود کی واضح طور پر پرکھ کرسکے۔

اسی فکری صورت حال کو ہم اس وقت ایک ادبی تکنیک یا ادبی قدرو منزل کا نام دے لیتے ہیں کہ جب "differance" جیسی کوئی اصطلاح بطور ایک جگت (pun) کے کام کرنے لگتی ہے اور ایسا کرتے ہوئے یہ اصطلاح ناقابل ترکیب معانی کی بعض صورتوں کو باہم ممزوج (conjunction of non-synthesizable meanings) کر کے معانی کی ایک نئی صورت تشکیل دے لیتی ہو اور سچ تو یہ ہے کہ یہی فکری صورت حال فلسفیانہ قدرو منزلت کی بھی حامل صورت حال ہے۔ یعنی نطق مرکزی فکر کی عقلیت پسندی کے بطن بطون میں، بالکل ایک غیر روایتی انداز میں۔ دریدا گویا اپنے طور پر میخ ٹھونکنے کا یہ عمل کچھ اس

طرح کرتا ہے کہ وہ ایک ایسی تشکیل کی صورت پذیری کرتا ہے کہ جو وہاں اس نظام میں کسی تصور کی حیثیت سے بار ہی نہیں پاتا۔ بلکہ یہ تو وہاں ایک متضاد صورت حال سے زیادہ اپنی کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا۔

دریدا کی رد تشکیلی فکری تنقید کا عمل ایک ایسا عمل ارتباط ہے کہ جو ادبی زبان کو فلسفیانہ زبان سے مربوط بنانے کے لیے مستقل طور پر سگنی فائرز کے تماشائے مسلسل کا سہارا لیتا رہتا ہے... اور اس کا یہ فکری تماشائے مسلسل کوئی ایسا ثالثی عمل نہیں ہے جسے ہم خفیف نوعیت کے ارتباط زبان کا ماجرا کہہ سکتے ہوں۔ بلکہ یہ ہر دو صورتیں اپنی نوعیت میں انتہا پسندانہ کرداری عمل کی حامل صورت احوال ہیں۔ وہ ایک شے کہ جو دریدا کی تحریروں کو خصوصی صلاحیت کار عطا کرتی ہے اس کا یہی مذکورہ (امتزاجی) عمل ''ارتباط زبان'' ہے۔

وہ ایک مخصوص فلسفیانہ زبان کے محیط میں رہ کر ہی استدلال کے مراحل سے گزرتا ہے مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ یہ کوشش بھی کرتا نظر آتا ہے کہ زبان کی پیداواری نہج سے کام لیتے ہوئے وہ زبان کے پورے نظام کو بھی شکست کرتا جائے یا یہ کہ اس نظام سے تجاوز کر جائے۔ چنانچہ فلسفے کی رد تشکیل کرتے ہوئے وہ یہ لکھتا ہے:

> ''فلسفے کی رد تشکیل کا کل ماجرا اس میں موجود تصورات کے ساختہ پر داختہ نسیاتی تسلسل (genealogy) کے وسیلے کے تحت ہونے والی اس کی کار آوری کا مرہون منت ہے... یعنی ایک ایسی کار آوری جو اس نظام کے اپنے بطن بطون سے نمو کرکے ایک محتاط فکری نہج کا تقاضہ کرتی ہے... مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ اس کا مخصوص خارجی تناظر فکری بھی اس میں شامل ہے، جسے یہ خود کسی نام سے نہ تو موسوم کرتا ہے اور نہ ہی اس کو بیان کیا جانا اس کے بس کی بات ہے... نیز اس امر کا تعین کیا جانا کہ یہ تاریخ اپنے بطن بطون میں کیا کچھ ''چھپائے ہوئے ہے'، یا یہ کہ اس میں ''وہ کیا کچھ ہے'' کہ جسے ''ممنوعات'' کے ذیل میں لایا جاسکتا ہے... اس جبریا دباؤ کے نتیجے میں بطور تاریخ کے جو کچھ نمو کرکے منظر عام پر لایا جاسکتا ہے... یہ بجائے خود فلسفیانہ فکر کے لیے ایک بڑے جان جوکھوں کا کام ہے... اس فکری تحریک (رد تشکیل) کے وسیلے سے اب جب

کہ ہم اس فکری نقطہ منتہا پر پہنچ ہی گئے ہیں تو ہم آپ کو یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ اس فکری منتہا میں جہاں ایک طرف وفاداری بشرط استواری کا ایک رجحان فکری پایا جاتا ہے، وہیں دوسری طرف اس میں ایک طرح کی سفاکانہ قطع و برید کا عمل بھی اس کا ایک عنصر لازم ہے.... اور اس مقام فکر پر پہنچ کر فلسفے کی "طرف داخلی" اور اس کی "طرف خارجی" کے مابین پس و پیش کی بھی ایک صورت حال — خصوصاً مغربی فکری روایت کے تناظر میں — کچھ اس طرح ابھر کر سامنے آتی ہے کہ یہاں سے ایک مخصوص متنی فکری سرگرمی عمل....یا پیداواری عمل کی ایک ایسی صورت حال پیدا ہونے لگ جاتی ہے.... جس کی اپنی ایک جداگانہ "نشاط فکری" (pleasure) ہے-" (*Positions*)

حواشی

۱- Jacques derrida

۲- نوٹ: گراماٹالوجی کے نام سے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ غالباً روایتی طور پر گرامر (قواعد کے علم پر مبنی) کی کوئی کتاب ہے- مگر حقیقتاً ایسا نہیں ہے بلکہ یہ "تحریر کی سائنس" پر مبنی کتاب ہے- "Grammatology is a Science of Writing" یہاں بھی دریدا نے ایک روایتی یا فرسودہ اصطلاحی مفہوم کو ترک کرکے نئے معنی پہنائے ہیں- (راقم الحروف)

۳- نوٹ: یعنی اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی تحریر کے مصنف کا جو منشائے گفتنی ہوتا ہے، ضروری نہیں کہ اس تحریر کا قاری اس کے وہ ہی معنی لے جو کہ مصنف نے اس تحریر میں بہ زعم خود ڈالے ہوئے ہیں- ہر قاری کسی ایک ہی تحریر کی قرات کے دوران اپنے اپنے طور پر اس کے معانی پہنا لینے کے لیے بالکل آزاد ہے- یعنی زبان معانی کا قید خانہ نہیں ہوتی- (راقم الحروف)

۴- نوٹ: یہاں "موجودگی کی مابعد الطبیعیات" کے مذکورہ بالا بیان میں اس کی توجیہہ کا ایک رخ تو synchronic (یک زمانی یا منجمد) ہے، جس میں نہ تو سگنی فائر یا لفظ (درخت) ہی بدل رہا ہے اور نہ ہی اس لفظ سے متعلق سگنی فائڈ یا اس کے معنی (یعنی تصور شے یا تصور درخت) ہی تبدیل ہو رہے ہیں- گویا یہ ایک منجمد یا مقید فکری صورت حال ہے- جب کہ اس صورت حال کے دوسرے رخ میں لفظ کا بولنے والا (speaker) اور بولنے والوں کے حوالوں سے اس لفظ کے بولے جانے کے زمانے بھی تبدیل ہو رہے ہیں- یعنی یہ فکری صورت حال غیر مقید یا دو زمانی (diachronic) صورت حال ہے- کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس مثال میں پہلی فکری صورت حال کو "موجودگی کی مابعد الطبیعیات" کے حوالے میں "synchronically" دیکھا جا رہا ہے... جب کہ دوسری فکری صورت حال اس کی "diachronic" ہے- (راقم الحروف)

۵- یہ اصطلاح فن خطابت (Rhetoric) سے تعلق رکھتی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی مقرر دیدہ و دانستہ کسی مسئلے سے متعلق تشکیک کا اظہار کرتا ہے۔ مثلاً شیکسپیئر کے ہملٹ نامی کھیل میں یہ جملہ کہلوایا گیا ہے کہ "to be or not to be" (راقم الحروف)

۶- دیکھئے افلاطون کا مکالمہ "فیڈرس" جس میں یہ بحث کی گئی ہے کہ حروف تہجی کی ایجاد نے انسانی حافظے کو نقصان پہنچایا ہے۔ انسان نے تحریر پر تکیہ کرنا اپنا شعار بنا لیا ہے اور بولے گئے لفظ کا اعتبار کم ہو کے رہ گیا ہے۔ یعنی قول زبان کم و قعتی کا شکار ہوا ہے۔ اس کے مقابلے میں تحریری متن مستند قرار پایا ہے۔ جب کہ تحریر کی مثال اس لاوارث بچے کی سی ہے جس کی ذمہ داری کوئی قبول نہیں کرتا۔ (راقم الحروف)

۷- زیر بحث لسانیاتی مفکرین کا یہ طبقہ روسو کے افکار سے بہت متاثر ہے۔ چونکہ روسو قدیم ترین معاشرے کو امن اور آشتی کا گہوارہ کہتا ہے جہاں معاہدہ عمرانی کی بنیاد ایک پنچائتی سسٹم پر استوار تھی جس میں "کچھ لو اور کچھ دو" کا اصول کارفرما تھا۔ اس نظام میں ایک زیرک اور بزرگ شخص حکم تصور کیا جاتا تھا۔ یہ مقتدر شخص ظالم اور مظلوم دونوں کو دوبدو بٹھا کر ایک دوسرے کو کہنے اور سننے کا موقع فراہم کرتا تھا اور پھر فیصلہ کرتا تھا۔ دونوں فریق اس فیصلے پر عملدرآمد کے پابند ہوتے تھے گویا یہ معاشرہ قول و عمل پر مبنی معاشرہ تھا جہاں ہر دو فریق اپنے حکم کے سامنے جوابدہ تھے۔ کوئی تحریری فیصلہ علاوہ قول زبان کے ان فریقین کے درمیان حائل نہ تھا۔ آج کی دنیا کی طرح عدالتی چارہ جوئی کے لیے نہ تو کوئی تحریری بیان ہوتا تھا اور نہ ہی کوئی تحریری فیصلہ وہ کرتا تھا۔ آج بے شمار تحریری دستاویزات اور شواہد ضرور موجود ہیں، قوانین کی بھرمار ہے مگر ہمارا معاشرہ بدامنی، تعصبات، قتل و غارت اور لوٹ کھسوٹ کی بدترین مثال بنا ہوا ہے۔ اس کے علاوہ ہمارے ابلاغ عامہ کے مختلف ادارے زرد صحافت کے ذریعہ انسان کو انسان سے لڑانے میں پیش پیش ہیں۔ غرضیکہ "لکھا ہوا" لفظ زہر میں بجھے ہوئے نشتر سے کسی طرح کم نہیں۔ عام آدمی کا تو خیر ذکر ہی کیا، ہمارا دانشور طبقہ عموماً دنیا کی سامراجی طاقتوں کا آلہ کار بنا ہوا ہے۔ ان کی تحریریں یا وہ گوئی سے بوجھل اور گنجلک ہیں۔ خود نمائی، زر اندوزی، خود ستائی اور سستی شہرتوں کا بھوت ان کے سروں پر منڈلا رہا ہے۔ غرضیکہ ہمارے دانشور چم چم کرتے شیتل پانیوں کو صرف اس لیے گدلا کر دینے میں مصروف ہیں کہ ان کا "بدصورت" اور مکروہ چہرہ (یعنی ان کا جہل) دوسروں کو دکھائی نہ دے۔ یہ فریب دہی نہیں بلکہ خود فریبی ہے۔ گویا یوں سمجھئے کہ ہم اور آپ سب کے سب دانشمندوں کی دنیا میں نہیں "چالاکوں" کی دنیا میں رہ رہے ہیں۔ مگر شاید یہ لوگ اس حقیقت سے واقف نہیں کہ "چالاکی" نہ تو زیادہ دیر چلتی ہے اور نہ کسی کو زیادہ دور لے جاتی ہے۔ چالاکوں کی عمر کم ہوتی ہے۔ پہلے زمانوں کے لوگ زیادہ صرف اس لیے جیتے تھے کہ وہ علم و دانش کا سرچشمہ تھے اور چالاکی ان کے پاس سے ہو کر بھی نہ گزری تھی۔ وہ اپنے چھوٹوں کو بڑا بنانے میں ہمہ تن مصروف رہا کرتے تھے اور غالباً اسی وجہ سے وہ "بڑے" کہلاتے تھے اور آج تک بڑے ہیں لہٰذا "لکھا ہوا" لفظ ہو کہ "بولا گیا" لفظ دونوں کی حرمت کی پاسبانی ہمارا فرض عین ہونا چاہیے۔ (راقم الحروف)

۸- نوٹ: یوروپی فکر کی تاریخ میں "عقل پرستی" اور "جذبات پرستی" کے ہر دو ادوار ایک دوسرے کے مدمقابل آتے ہیں۔ جذبات پرستی کو ہم عموماً رومانی دور سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ فکر انسانی کی ان

بر دو مختلف صورتوں میں اگر دیکھا جائے تو ڈیکارٹ کا شمار عقل پرست فلاسفہ میں ہوتا ہے اور اس کے برعکس روسو کا شمار رومانی فلاسفہ میں ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ انسان کو "سوچنے والا" حیوان قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک انسانی انفرادی "ایغو" (Ego) کے علاوہ اس کائنات میں جو کچھ بھی ہے اس پر شک کیا جا سکتا ہے۔ گویا اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ ایغو پرست انسان خود غرضانہ رویوں کا حامل فرد ہے۔ جب کہ اس کے برعکس روسو ایک ایسی انفرادی ایغو کی تائید کرتا ہے جس میں "جذبہ و احساس" کا عنصر غالب ہے۔ لہٰذا روسو کا مشورہ ہے کہ انسانی عقل سے کام لیتے وقت "جذبہ و احساس" کے راہنما اصولوں کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے۔ روسو کے نزدیک عالم فطرت پُرسکون اور پُراطمینان ہے اور چونکہ انسان اسی دنیا کا ایک جزو لازم ہے اس لیے اس کی بنیادی فطرت میں بھی سکون اور آشتی کے عناصر جاگزیں ہیں۔ فطرت مہربان ہے لہٰذا انسان بھی بنیادی طور پر مہربان ہے۔ اس کے اندر دوسروں کے لیے ہمہ روانہ جذبہ و احساس کا ایک سمندر موجزن ہے۔ خود خدا کا مسکن بھی یہی عالم فطرت ہے۔ چنانچہ یہ انسان بھی جو اسی کی فطرت پر پیدا ہوا ہے وہ بھی مہربان اور عفو و درگزر سے معمور ہے۔ روسو کہتا ہے کہ جب تک انسان اپنی "سوچوں" کو اپنے لطیف ترین جذبات و احساسات کے تابع نہیں رکھے گا۔ اس کے "نیک ہونے" کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، لہٰذا یہی وجہ ہے کہ عقل کی خود غرضانہ روش نے آج کے مہذب انسان کے لیے ان گنت مسائل لاکھڑے کیے ہیں۔ چنانچہ ضرورت اس بات کی ہے کہ "عقل" کو "جذبے" کے زیرِ نگیں رکھا جائے، تاکہ ہمارا معاشرہ امن و آشتی کا گہوارہ بن سکے۔ وہ کہتا ہے کہ ضمیر کی آواز پر کان دھرو تو یہاں سے بھی جو آواز اُٹھتی ہے، وہ بھی آفاقی انسانی بھائی چارے کی طرف تمہیں بلا رہی ہے۔ انسانوں سے محبت کرنا گویا خود سے محبت کرنا ہے۔ انسانوں کے حقوق کا تحفظ، خود اپنے حقوق کی حفاظت پر مامور ہونا ہے۔ مگر اسی کے ساتھ روسو یہ بھی کہتا ہے کہ اس سے میرا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ میں انسانوں کو ان کے اسی قدیم جنگلی دور کی دنیا میں واپس لوٹا دینا چاہتا ہوں، مگر انسان کے مہذب ہو جانے کا مطلب اب یہ بھی نہیں ہے کہ انسان کو انسان سے دور کر دیا جائے۔ وہ ایک دوسرے کے لیے "اجنبی" ہو کے رہ جائیں۔ عقل نے ہم پر یہ بڑا ظلم کیا ہے کہ اس نے ہم سے "یقین" کی دولت چھین کر ہمیں "شک" کی دلدل کی طرف دھکیل دیا ہے، بظاہر ہم مہذب نظر آتے ہیں مگر ہمارا باطن، کرب و اضطراب، کی "بھوبھل" میں تن تنہا جل رہا ہے۔ ایسی تہذیب کا بھلا کیا فائدہ کہ جہاں ہمارے شہر، ہمارے مکانات، ہماری سڑکیں تو بقعہ نور بنی ہوئی ہوں مگر قلب انسانی اجنبیت کے تاریک سناٹوں میں گم ہو۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ انسان کو اس کی بنیادی فطرت، (نیک خوئی) کی طرف لوٹ جانے کی تعلیم و ترغیب دی جائے جہاں تصنع، خود غرضی، خود ستائی اور خود نمائی کا کوئی گزر تک نہ ہو اور انسانی فرد اس حقیقت کو بخوبی سمجھ سکے کہ "فرد غیر" (the other) یا اس کا مدمقابل شخص ہی، بقول ہیگل اس کے لیے وہ واحد "آئینہ ذات" ہے جس میں وہ اپنا چہرہ دیکھ سکتا ہے۔ یعنی دوسروں کی آراء ہی سے کسی فرد کی "اصل شخصیت" نہ صرف یہ کہ تشکیل پاتی ہے بلکہ اس کی تکمیل بھی دوسروں کے ہی ہاتھوں ہوتی ہے۔ آگے چل کر روسو زبان کے ماخذ کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ اس کا سرچشمہ دراصل فطرت کی "اندرونی پکار" میں ہے۔ خود اظہاریت کے اندرونی اضطراب نے انسان کو "بولنے" پر اکسایا ہے۔ انسان کے اندر کی یہی چیخ یہی پکار جو اس کے بطن بطون میں محض ایک صدائے مطلق

کے طور پر موجود تھی، یہی مطلق آواز ''حروف تہجی'' کی صورت میں اور پھر ''صوت ملفوظی'' کے پیکر میں ڈھل گئی۔ آخر میں روسو ایک موقع پر لکھتا ہے کہ ''میں فطرت کا عکاس ہوں، وہ تو ہوں، مگر میں اس فطرت کے روبرو اس سے شرمسار یا اس کا معذرت خواہ بھی ہوں اور جب ہی تو انسانی قلوب کی کہانیاں لکھتا ہوں۔ (راقم الحروف)

۹۔ نوٹ : قارئین اس بات کو نوٹ کرلیں کہ یہ جو بیان روسو کی ''منطق تکملہ'' کے حوالے سے ابھی سطور بالا میں گزرا ہے۔ اس موضوع پر خود دریدا نے اپنی مشہور زمانہ کتاب Of Grammatology میں ''منطق تکملہ'' کے عنوان سے پورا ایک باب تحریر کیا ہے۔

۱۰۔ مشت زنی کے بجائے ''خود لذتی'' بھی کہا جاسکتا ہے۔ (راقم الحروف)

۱۱۔ ۱۲۔ داخل سے مراد ''مفہوم'' اور خارج سے مراد زبان سے ادا کیا گیا ''لفظ'' ہے۔

۱۳۔ ۱۴۔ مادی سے مراد ادا کیا گیا ''لفظ'' ہے اور غیر مادی سے مراد ''مفہوم'' ہے۔ (راقم الحروف)

۱۵۔ نوٹ : دریدا دراصل کہنا یہ چاہتا ہے کہ جب انسانی زبان متذکرہ تضادات کے تحت بہت شروع ہی سے تعصبات کا شکار ہوتی چلی آ رہی ہے۔ تو پھر انسانی معاشرہ بھلا ان لسانی تضادات کے تحت تعصبات کا شکار کیوں نہ ہوتا۔ یعنی ہم نے ''خدا'' جیسی ہستی کو بھی (بقول ہم ناطق انسانوں کے) جو تمام تعریفات اور تعینات سے ماورا ہے۔ اسے بھی قہار و جبار، رحیم و کریم کے خانوں میں بانٹ رکھا ہے۔ ایک طرف تو ہم اس ہستی کو ''لاتعین''، ''لامکان''، ''لازماں'' بھی قرار دیتے ہیں، دوسری طرف ہم زبان کے قید خانے میں اسے بند کرکے اس کے اوصاف کا تعین بھی کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ اسے صیغہ تذکیر کے کھاتے میں ڈال دیتے ہیں۔ بے زبان جانوروں کو جرمن باؤنڈ اور شین ڈاگ میں تقسیم کرچکے ہیں۔ یہاں تک کہ بے جان اشیا کو بھی ''تذکیر و تانیث'' کی درجہ بندیوں میں گرفتار کر رکھا ہے مثلاً ''پلنگ کھڑا ہے'' اور ''چارپائی کھڑی ہے'' وغیرہ (راقم الحروف)

پس ساختیات اور تنقیدی نظریہ

ساختیات اور پس ساختیات کے ہر دو لسانیاتی مکاتب فکر دراصل "زبان" سے متعلق وہ لسانی نظریات ہیں جن کی اساس ساسر کے نظریہ لسان پر رکھی گئی ہے۔ ساسر نے ان لسانی نظریات کو اپنی مشہور تصنیف "لسانیات کا عمومی نصاب" میں تفصیلاً بیان کیا ہے۔ مذکورہ کتاب ساسر کے ان معرکتہ الآرا لکچروں پر مشتمل ایک لسانیاتی دستاویز ہے جو اس نے ۱۹۰۷ء سے ۱۹۱۱ء کے دوران جنیوا یونیورسٹی میں دیے تھے اور اس کی موت کے بعد اس کے لائق شاگردوں نے ان لکچروں کو مدون کرا کے کتابی شکل میں دنیائے فکر و نظر سے روشناس کرایا۔

زیر نظر لسانی نظریہ جسے ساختیات کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، اپنی ساختیاتی نوعیت میں "تنقیدی نظریہ" اس لیے ہے کہ اس نظریہ زبان کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ بعض مخصوص ساختیں یا نظام ہائے لسان ایسے ہوا کرتے ہیں کہ جو معروض مطالعہ کو نہ صرف یہ کہ اپنے ماتحت رکھ کر اسے کنٹرول کرتے ہیں یہی اسٹرکچرز اس کی توجیہہ و تشریح بھی کرتے ہیں — یعنی یہ کہ "ادب" جسے ہم ایک "ساخت" کا نام دیتے ہیں، یہی اسٹرکچر یعنی ادب نہ صرف یہ کہ کسی "متن" کا تعین کرتا ہے بلکہ اسے وہ تخلیق بھی کرتا ہے۔

ڈیوڈ لاج کے الفاظ میں ہم اسے یوں کہہ سکتے ہیں:

> "یہ کچھ لکھنے والے کی ذات نہیں ہوا کرتی جو داستان یا بیان کو لکھ رہی ہوتی ہے — بلکہ سچ تو یہ ہے کہ داستان بجائے خود لکھنے والے (قلمکار) کو لکھتی رہتی ہے۔

مذکورہ بالا قول سے ان لوگوں کے اس ایقان پر ایک شدید ضرب پڑتی نظر آتی ہے جو مدتوں سے فرد کی "حریت تقریر و تحریر" کے علاوہ اس کی "تخلیقی عبقریت پر پختہ یقین

رکھتے چلے آتے ہیں۔

ساختیات اس لیے ایک تنقیدی رجحان فکر کا حامل نظریہ ہے کہ یہ نظریہ زبان، سے متعلق ساختیات پسندوں کے موقف کو زیر تصرف لا کر زبان کو برتتا ہے اور اس طرح یہ نظریہ موضوع کے (ذات یا مرکز) کو اس کے بند خول سے باہر نکال کراسے اس کی تحدید و تشکیل کی بندش سے آزاد کرا کے حقیقت کی معروضی سرحدوں پر لا کھڑا کرتا ہے، تاکہ یہ ذات یا موضوع اپنی موضوعیت کے تعصبات سے آزاد ہو کر "اصل حقیقت" کا پورا جائزہ لے سکے۔ اصل حقیقت کی یافت کے امکان کو قریب سے قریب تر لائے جانے کے اس پورے ساختیاتی عمل کو ہم "رد تشکیل" لاتشکیلیت، نیز ساخت شکن فکر کے تین مختلف مگر مترادف ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔

گویا اس پوری صورت حال سے معلوم یہ ہوا کہ "رد تشکیل" کے تحت مرکز کو توڑ کراسے "محیط" کھڑا کیا گیا ہے اور اس طرح انسانی معاشرے کی فلاح کے مسئلے کو حل کرنے کے لیے سب سے پہلے انسانوں کے درمیان سے "جنس" کے امتیاز کو، یعنی مردوں اور عورتوں کے فرق کو مٹا دیے جانے کی تدبیر کی گئی ہے، اور اس طرح کسی معاشرے میں موجود اسٹرکچرز (مختلف سماجی ادارے) کو افراد پر فوقیت دی گئی ہے۔ اس نقطہ نظر کے تحت خود ہماری انفرادی شخصیت کا تعین بھی ان ہی اسٹرکچرز کے زیراثر کارفرما معاشی، سیاسی، عمرانیاتی، مذہبی، لسانیاتی اور ثقافتی متوثر قوتوں کے تحت بتدریج ہوتا رہتا ہے۔ کیونکہ ہم جس معاشرتی ماحول میں پیدا ہوتے یا پلتے بڑھتے ہیں، ان ہی حالات و واقعات کے تحت رہ کر ہی خود ہمارے موروثی اوصاف کا خمیر ہماری انفرادی اور اجتماعی بقا کا ذمہ دار ٹھہرتا ہے۔

چنانچہ بالکل اسی طرح رد تشکیل کے نظریے کے تحت کوئی "ادب پارہ" بھی کسی معاشرے کے مختلف اسٹرکچرز (ساختوں یا اداروں) کے ماتحت رہ کر ہی اس کے بالواسطہ یا بلاواسطہ اثرات قبول کرتے ہوئے تخلیق پاتا ہے، اور صرف یہی نہیں بلکہ اس ادب پارے کے قارئین اس کا مطالعہ بھی ان ہی اسٹرکچرز کے اندر رہتے بستے ہوئے کرتے ہیں یعنی کسی ادب پارے کی افہام و تفہیم کا عمل بھی خاص اس معاشرے کے اندر پروان چڑھنے والے افراد کی مخصوص ذہنیت اور صلاحیت فہم و ادراک کے مطابق انجام پا کر اپنے وہ معنی و مفہوم پیدا کرتا رہتا ہے جو وہاں کے حالات و واقعات کا اقتضائے کامل ہوا کرتا ہے اور یوں

بالآخر اس اسٹرکچر (ادب پارہ) کی وسیع تر تشکیل بھی ان ہی سماجی و نظریاتی اسٹرکچروں کے تحت رہ کر ہی مختلف مراحل سے گزر کر اپنے "منتہائے آخر" کو چھو لیتی ہے۔

پس ساختیاتی فکر نے تنقیدی نظریے میں خصوصاً جو ایک اہم کام انجام دیا ہے، وہ یہ ہے کہ اس طریقہ فکر نے تنقیدی عمل کو اس کے مرکز سے نکال کر، اصل حقیقت، (معروضی) کے محیط پر لاکھڑا کرنے کی کوشش کی ہے، اور پھر اس کا اطلاق 'ادب' اور 'انسانی صورتِ حال' پر کیا ہے۔ یعنی اس سے مراد یہ ہے کہ 'روابط یا نسبتوں' کے تصور کو ایک مرکزی حیثیت دی گئی ہے۔ چنانچہ ہم جانتے ہیں کہ ساختیات کا اصرار اس ایک موقف پر ہے کہ کسی بھی "شے" یا "تصور" کے فی ذاتہ اپنے کوئی معنی و مفہوم ہوتے ہی نہیں، بلکہ اس کے برعکس کسی بھی شے کی تعریف یا اس کے معنی کا تعین، اُس پورے نظام یا اسٹرکچر کے محیط میں موجود 'نسبتوں' کے تحت ہی کیا جانا ممکن ہے۔ خود ساسر کا کہنا ہے کہ کوئی 'لفظ' اپنی شناخت یا مفہوم کے لیے کسی لسانیاتی نظام میں موجود دوسرے الفاظ کی نسبتوں پر مشتمل پورے ایک نظام سے مشروط ایک صورتِ حال ہے۔ گویا کسی زبان کے اندر موجود بے شمار الفاظ پر مشتمل ایک "ساختیاتی ڈھانچہ" ایک کے دوسرے سے تعلق کے نتیجے میں، کسی لفظ کو مفہومیانے کا سبب بنتا رہتا ہے۔

بالکل اسی نہج پر آگے چل کر ساسر کہتا ہے کہ کسی معاشرے میں فرد کے بھی کوئی معنی یا اُس کی کوئی اہمیت فی ذاتہ نہیں ہوا کرتی بلکہ اس کی اہمیت و مفہوم کا پورا ماجرا اُس معاشرے میں موجود دوسرے تمام افراد کے ساتھ اُس کے سماجی تعلقات کے حوالے میں ہی اُبھر کے سامنے آتا ہے۔ اور اسی طرح سے پورے عالمی معاشرے کے ایک آفاقی اسٹرکچر کے اندر موجود بہت سے چھوٹے چھوٹے بین الاقوامی سماجی اسٹرکچرز (اداروں) کی قدر و منزلت یا ان کی شناخت و معنی کا ماجرا بھی اپنی امتیازی حیثیت اختیار کر پاتا ہے۔

ساسر کے نزدیک "تنہا لفظ" کے اپنے کوئی معنی ہی نہیں ہوتے، بلکہ کسی زبان میں موجود الفاظ کی نسبتوں کا ایک پورا نظام، اُس منفرد لفظ کو معنی و مفہوم کی نعمت سے سرفراز کرتا ہے — یعنی یہ کہ "ٹوپی" اس لیے ٹوپی ہوا کرتی ہے کہ وہ "بلی" بہرحال نہیں ہوتی، اور بلی اس لیے "بلی" قرار پاتی ہے کہ وہ بہرحال "چوہا" نہیں ہوتی، چنانچہ اسی طرح معنی و مفہوم کا بڑھتا ہوا یہ لامتناہی سلسلہ اپنی متواتر "شناخت" کا سفر طے کرتا چلا جاتا ہے اور یوں

معنی و مفہوم کی بو قلمونی کی ایک رنگا رنگ دنیا آباد ہوتی چلی جاتی ہے۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ مابین الفاظ باہم ایک "تفریق و اختلاف" کی صورتِ حال ہی اصل "شناخت یا معنی" کا رُوپ دھار لیتی ہے۔

چنانچہ مندرجہ بالا صورتِ حال کو ایک اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو یہ فہم عامہ کو مجروح کرتی نظر آتی ہے۔ یہ صورتِ حال خصوصاً ایسے برطانوی اذہان کے لیے تو بہت ہی زیادہ باعث تشویش رہی ہے کہ جو فکری اعتبار سے عملیت اور تجربیت کے موئید رہے ہیں۔ مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ رد تشکیل یا ساخت شکن فکر کے اس نظریے نے اینگلو سیکسن بے صبرے پن کو ایک طرف ڈال دیا اور ایک خاص منتہا پر پہنچ کر اس فکر نے اسے شکست کر دیا۔ کیونکہ اس فکر نے معنی و مفہوم کے تمام کے تمام "تیقن" کی گنجائش کو ختم کر کے رکھ دیا اور اس طرح اس بات پر اصرار کیا کہ معنی و مفہوم کا معاملہ تو ہمیشہ ہی سے کسی نہ کسی نظام یا اسٹرکچر کی ہی پیداوار ہوا کرتا ہے، اور یہ کہ اسی اسٹرکچر کے اندر رہتے ہوئے ان کی نسبتوں کے طفیل ہی ان میں سے ہر ایک لفظ کی کوئی نہ کوئی اہمیت اور معنی اُبھر کے سامنے آتے ہیں، گویا اس طرح خواہ وہ "جاننے کا عمل" ہو، یا مفہومیانے کا عمل ہو، زبان کی صورتِ حال ہو، یا بجائے خود زندگی کا عمل ہو اس کی کوئی محکم اساس ہی اُستوار ہوتی نظر نہیں آتی۔ لہٰذا اس فکری نظریے کے تحت "عدم استحکام" کی یہی صورتِ حال ہی تو ہے جو ساخت شکن فکر کے باعث "تنقیدی نظریئے" میں در آئی ہے چنانچہ عدم استحکام کی اس مذکورہ صورتِ حال کو دو مختلف انداز سے دیکھا جانا ممکن ہے اور ان پر دو مختلف جائزوں کی اساس زبان سے متعلق ساختیاتی نقطۂ نظر کی انتہائی گہرائی میں اپنا پتہ دیتی نظر آتی ہے۔ لہٰذا اب ہم ان ہر دو مختلف جائزوں کو ذیل میں مختصراً بیان کریں گے۔

اولاً تو اس ضمن میں ہمارے لیے یہ جاننا بہت ضروری ہے کہ زبان کے ساختیاتی نظریئے کی ایک حیثیت تو "نشان" کے نظام پر مشتمل ایک صورتِ حال ہے، اور نشان کے نظام میں موجود ہر نشان جن دو عناصر پر مشتمل ہوا کرتا ہے ان میں سے ایک عنصر کو ہم "سگنی فائر یا مشار" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس سگنی فائر کو ہم لفظ/ حرف/ صوت یا آواز کا نام بھی دے سکتے ہیں اور دوسرے عنصر کو ہم "سگنی فائیڈ یا مشور" کے علاوہ معنی یا

مفہوم، تصور یا خیال کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ ساختیات پسندوں کا موقف یہ ہے کہ سگنی فائر اور سگنی فائیڈ کے درمیان موجود تعلق (نسبت) کی نوعیت معنی و مفہوم کی محض ایک "من مانی یا اختیاری" صورتِ حال ہے۔ گویا ساختیاتی نظام میں لفظ اور معنی کے درمیان کوئی ناگزیر یا واضح رشتہ موجود ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ پس ساختیات کے موئیدین نے ساختیات پسندوں کے اس موقف کو کہ سگنی فائر (مشار) اور سگنی فائیڈ (مشور) کے درمیان موجود تعلق کی من مانی صورتِ حال کو گرہ سے باندھ لیا اور پھر انھوں نے معنی و مفہوم کی اس من مانی صورتِ حال کا اطلاق معروضیت کی رہی سہی توقع کو بالکل ہی ختم کر دیئے جانے کے لیے استعمال کیا ہے۔ بلکہ یوں سمجھئے کہ پس ساختیات میں معنی و مفہوم کی یقینی صورتِ حال کا اطلاق معروضیت کی رہی سہی توقع کو بالکل ہی ختم کر دیئے جانے کے لیے استعمال کیا ہے۔ بلکہ یوں سمجھئے کہ پس ساختیات میں معنی و مفہوم کی یقینی صورتِ حال کی تحصیل کے امکان کو تقریباً "نابود" کر دیئے جانے کی سعی کی گئی ہے۔ پس ساختیات کے ماہرین کا کہنا یہ ہے کہ اگر "زبان اور ادب" یا ذاتی تشخص کا ماجرائے تحقیق کسی لسانی نظام کے اندر موجود ان کی "اختلافی یا تفریقی صورتوں" پر منحصر ہے اور اس لسانی نظام کے اندر موجود "سگنی فائرز" اور "سگنی فائیڈز" کے درمیان پایا جانے والا معنی و مفہوم کا یہ تعلق اپنی نوعیت میں "من مانی" طرز کی ایک صورتِ حال سے زیادہ اور کچھ نہیں، تو پھر تمام کے تمام معنی و مفہوم کا ماجرائے کلی قطعاً غیر یقینی اور غیر مستحکم ایک صورتِ حال ہے — یعنی اس طرح معنی و مفہوم کا سلسلہ گویا مستحکم صورتوں کے حامل ہونے کے بجائے ایک ادلتی بدلتی (متغیر) صورتوں کا لامتناہی سلسلہ ہے۔ چنانچہ ایسی صورت میں نتیجہ صرف یہ برآمد ہوتا ہے کہ زبان اپنے "تصور شے" (خارج میں موجود حقیقی/مادی شے کا تصور) کے بجائے "آپ اپنے تئیں" کو بجائے خود حوالہ بناتی ہے یا خود اپنی ہی ذات سے سروکار رکھتی ہے یعنی زبان کا کوئی تعلق خارج میں موجود اُس مادی دنیا سے نہیں ہوا کرتا جو اُس کے "مشار الیہ یا مشور کے طور پر بمقابلہ مشار (سگنی فائر) کے کام کرتی ہے۔ گویا الفاظ اور اسماء پر مشتمل ایک زبان یا "نشان کا نظام" اور وہ ایک حقیقی مادی خارج کی دُنیا میں موجود شے، جسے اشیاء و مظاہر کی دُنیا کہا جاتا ہے، ان ہر دو دُنیاؤں کے درمیان کوئی بھی ناگزیر یا راست تعلق موجود ہی نہیں ہوتا۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ اس ذہنی پس و پیش کے عالم میں معنی و

مفہوم کی کسی قطعی صورت گری کا امکان ایک امرِ محال سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ اور ایسی صورت میں زبان کا کوئی مستحکم اور قطعی بندھن سوائے اس ایک صورتِ حال کے کہ بنیادی طور پر اس کا اپنا ایک غیر مستحکم اور غیر جامد نظام ادتی بدلتی معنی و مفہوم کی ایک متحرک اور متغیر دُنیا کی صورت میں موجود ہوا کرتا ہے اور کوئی نہیں ہے۔

معنی و مفہوم کے اندر موجود عدم استحکام کی دوسری صورت ہمیں فرانسیسی ماہر لسانیات، جس نے ردِ تشکیل (ساخت شکن فکر) پر نہ صرف یہ کہ اصرار کیا ہے بلکہ اسی نے اس نظریے کی داغ بیل ڈالی ہے، ژاک دریدا کی تحریروں میں ملتی ہے۔ معنی و مفہوم سے متعلق ژاک دریدا کے تصورِ اختلاف یا تفریق میں نہ صرف یہ کہ الفاظ کی شناخت یا اُن کی تعریف یا اُن کی تفہیم معنیٰ کے ضمن میں الفاظ کے درمیان موجود اختلافی پہلو کو ہی اہم سمجھا گیا ہے، بلکہ دریدا کے یہاں "تصور اختلاف" میں "اختلاف معنی" کے ساتھ ساتھ "التوائے معنی" یا "موقوفیت معنی" کا پہلو بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ ساسر کے ساختیاتی نظریے میں اگر الفاظ کے نظام کے اندر موجود مابین الفاظ کے ان کا اختلافی پہلو اہمیت رکھتا ہے، تو اس کے برعکس دریدا کے پس ساختیات کے شدید ترین نظریے میں مابین الفاظ ان کے اختلافی پہلو کے ساتھ ساتھ ان کے اندر التوائے معنی یا موقوفیت کا پہلو بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ "التوائے معنی" کے تصور سے دریدا کی مراد کیا ہے؟ تو اس سوال کے جواب کے لیے ضروری یہ ہے کہ ہم پہلے فلسفیانہ فکر کے قریب ترین ماضی کے اندر جھانک کر دیکھیں — یعنی ہیگل کی "جدلیات" اور ہسرل کی "مظہریات" پر ایک نظر غائر ڈالیں۔ کیونکہ ہماری عصری فکر کے مفکرین نے ان ہر دو مذکورہ نظام ہائے افکار کے غالب اثرات قبول کیے ہیں اور ماضی کے ان فلسفوں کو سمجھے بغیر، خواہ وہ عہد حاضر کی کوئی بھی فکری تحریک کیوں نہ ہو، اسے سمجھا جانا ذرا مشکل کام ہے۔ لہٰذا ہم سب سے پہلے ہیگلی جدلیات کے اساسی پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔

ہیگلی جدلیات "تصورِ اضداد" پر مشتمل ایک مربوط اور کامل نظام تصورات ہے، اس نظامِ فکر میں ہر ضد (دعویٰ) اپنے مدمقابل ایک ضد مقابل (ضد دعویٰ) ہے۔ گویا اس طرح ضد اور ضد مقابل کے ہر دو متقابل اور متضاد تصورات بجائے خود آپ اپنے تئیں

کی سطح پر ایک ''ضد فی نفسہ'' کے درجے پر متصور ہوتے ہیں — مثلاً روشنی کی ضد تاریکی اور محبت کی ضد نفرت ہے۔ قصہ مختصر یہ کہ ہیگل کے نزدیک صرف اور صرف ''روشنی'' کے تصور کو اگر ''ضد'' متصور کر لیا جائے، تو ''تاریکی'' کا تصور اس کا (روشنی کا) ''ضد مقابل'' ٹھہرتا ہے اور اسی طرح ''محبت'' کا متقابل تصور ''نفرت'' ٹھہرتا ہے۔ گویا اس تمام حجت کا مطلب یہ ہوا کہ ہیگل کے نزدیک کوئی بھی تصور اپنے متضاد یا متقابل تصور کے بغیر ایک ''ناقص تصور'' سے زیادہ کچھ نہیں۔ چنانچہ اس ''تصورِ تنہا'' کو ''تصورِ کامل'' سے تعبیر کیا جانا کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ گویا ہر تصور اپنے مدمقابل تصور کے ساتھ پیوستہ اور وابستہ ایک صورتِ حال ہے۔ بہ الفاظِ دیگر — ''روشنی'' اور ''تاریکی''، ''محبت'' اور ''نفرت'' کے ہر دو متضاد تصورات، اپنی تفہیم کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہی کہے جائیں گے — یعنی یہ تصورات باہم ''موقوفِ دیگر'' رہتے ہوئے، ایک ''تصورِ کاملہ'' میں ڈھلتے ہیں۔ ان ہر دو متضاد تصورات کی باہم پیوستہ و آویختہ صفت تلسیق/ وصف تعلیق اسی مشروط صورتِ حال کے پیش نظر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ متقابل صورتیں ایک دوسرے کا جزوِ لاینفک ہیں۔

غرضیکہ ان ہر دو متضاد یا متقابل تصورات کی پیوستگی و وابستگی کا لازمی نتیجہ کسی نہ کسی ''ترکیبی جہت'' یا کسی ایک بالکل ہی ''نئے تصور و ترکیب'' کی صورت میں نکلتا ہے، اور پھر آگے چل کر یہی نیا تصور یا ترکیب بجائے خود ایک ''ضد'' کی صورت اختیار کر کے، اپنی ایک ''ضد متقابل'' از سر نو پیدا کر لیتا اور پھر یہی ہر دو ''اضداد غیر متجانس'' باہم جدلیاتی عمل کے ذریعہ، اپنے اپنے اندر موجود ''غیر صالح'' یا کمزور عناصر کو ضائع کرتے ہوئے، اپنے اپنے ''صالح'' یا توانا عناصر کی مدد سے، ''ارتقاع پذیر'' ہو کر، اپنی ایک نئی منزل، اپنے ایک نئے ''نقطہ منتہا'' یا ایک نیا ''آہنگ دگر'' تشکیل دے لیتے ہیں اور پھر یہ سلسلہ اسی طرح سے لامتناہی طور پر اپنے ایک ''زنجیری تسلسل'' کے ساتھ، اپنی ایک ''نئی تثلیث'' بناتا چلا جاتا ہے۔

یہ افکار کے اس مرحلے پر پہنچ کر ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم ''تخالف یا تضاد'' کے درمیان موجود فرق کو بھی سمجھ لیں تاکہ جدلیاتی فکر اور مظہریاتی فکر کی ان ہر دو صورتوں کے ''اطلاقات'' کے رمز و اسرار کو لسانیات کے شعبے میں بالعموم اور ساختیات کے

نظام میں بالخصوص ہمارے لیے سمجھا جانا آسان ہو جائے۔ چنانچہ "تخالف" اور "تضاد" کے درمیان موجود فرق کی مثال یہ ہے کہ مثلاً "روشنی" اور "تاریکی"، "محبت" اور "نفرت"، "شجاعت" اور "بزدلی" کے الفاظ کو سامنے رکھیے۔۔ تو ان میں ہمیں ایک "معنوی تضاد" کی واضح صورت نظر آتی ہے۔ یعنی یہ کہ یہ الفاظ باہم ایک دوسرے کی "ضد ثابتہ" ہیں۔ جب کہ اس مثال کے بالکل برعکس اگر ہم "روشنی" اور "بزدلی، "تاریکی" اور "شجاعت" نیز "محبت" اور شرافت" کے الفاظ کو پیش نظر رکھیں تو ہمیں ان الفاظ کے درمیان معنی و مفہوم کا فرق تو نظر آتا ہے تاہم ان کو باہم ایک دوسرے کی ضد نہیں کہا جا سکتا۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ پہلی مثال میں تضاد کی صفت کے ساتھ ساتھ معنی کا اختلاف ان تصورات میں شامل ہے۔ جبکہ دوسری مثال میں ان الفاظ یا تصورات کے مابین "اختلافِ معنوی" تو موجود ہے تاہم یہ ایک دوسرے کی ضد نہیں۔

ہیگلی جدلیاتی فکر کی وضاحت کے بعد اب ہم ہسرل کے "مظہریاتی تحویل" کے نقطۂ نظر پر روشنی ڈالیں گے تاکہ ساختیات کی تفہیم میں آسانی ہو سکے۔ ابھی ہم سطورِ بالا میں دو متضاد تصورات کی باہم پیوستگی وچپیدگی۔۔ یا ان تصورات کی بہم دگر تلسیق و تعلیق کی صورتِ حال کا ذکر کر آئے ہیں۔

تلسیق و تعلیق وجود (وجود کا معلق ہونا، آویزاں یا اٹکا ہوا ہونا) کے عمل کی اس پوری صورتِ حال کو ہسرل اپنی مخصوص اصطلاح میں، جو اس نے قدیم یونان کے متشککین کی اصطلاح "ایپاخے" سے مستعار لی ہے، "مظہریاتی تحویل" کا نام دیتا ہے۔ ہسرل کے نزدیک تعلیق وجود کا عمل ایک ایسی ناگزیر صورتِ حال ہے، جس کے دوران اشیاء اور تصورات، اور معنی و مفہوم یا ان کے "جواہر" کی جستجو، یا ان کے تعین کے قیام و استحکام کے عمل میں "موقوفی تصور" یا "موقوفی وجود" کی ریاضیات حکمت عملی سے کام لیا جاتا ہو، اور اس عمل سے مراد ہسرل کی یہ ہے کہ سوچنا، مُحبت کرنا، نفرت کرنا، خواہش کرنا یا طلب کرنا وغیرہ، ایسے افعال اپنے "مہدوفِ ارادہ" معروض یا شے سے مشروط و ملزوم افعال ہیں۔ یعنی اگر کوئی سوچنے والا، مُحبت کرنے والا اور طلب کرنے والا اپنا کوئی وجود رکھتا ہے، تو پھر اسی طرح اس فعل کے مدمقابل کوئی نہ کوئی ایسی شے یا صورتِ حال بھی لازماً اپنا وجود رکھتی ہے کہ جسے سوچنے والا سوچ رہا ہے، مُحبت کرنے والا جس سے مُحبت کر رہا ہے، طلب

کرنے والا جسے طلب کر رہا ہے۔ گویا ذاتِ فاکرہ ہے تو شے مفکورہ بھی ہے، طلب کرنے والا جسے طلب کر رہا ہے، تو مطلوب ہے۔ ہادف ارادہ اگر ہے تو کوئی نہ کوئی اُس کا مہدوف ارادہ بھی ضرور ہے۔ مثلاً "میں آسمان کی طرف دیکھ رہا ہوں" میرا آسمان کی طرف دیکھنے کا ارادہ باندھنا مجھے "ہادف ارادہ" کے درجے پر فائز کرتا ہے۔ جبکہ آسمان میرا "مہدوف ارادہ" (مہدوف نظر) ہے۔ یعنی یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے کو مستلزم یا موقوف بہم دِگر ہیں۔

جدلیاتی اور مظہریاتی فکر کے اس مختصر سے بیان کے بعد اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ ساختیات پسندوں نے ان ہر دو نظاموں کے کن کن پہلوؤں کو اپنے لسانی نظام کے لیے کس طرح سے زیرِ تصرف رکھا ہے۔ اس ضمن میں ہم پہلے ہیگلی جدلیات سے اپنی گفتگو کا آغاز کریں گے اور بعد ازیں ہسرل کی مظہریات کے اطلاق کو ساختیات کے شعبے میں دیکھیں گے۔

ہیگلی جدلیاتی نظام کی تثلیث کے تناظر میں اگر "تصور" کو ضد مان لیا جائے تو پھر "عقل" کو ضد مقابل ماننا ہو گا اور ان ہر دو "اضداد" یا متضاد تصورات کی "ترکیب" کے نقطۂ منتہا پر "خدا" کے تصور کو "ارتفاعِ مطلقہ" تصور کیا جا سکتا ہے۔ یعنی ایک "ذاتِ عاقلہ" یا "ذاتِ ناطقہ" نے تعقل کیا تو "عالم فطرت" نے ظہور کیا۔ اس صورتِ حال کو لسانی سطح پر اگر دیکھا جائے تو "لوگوس" (کلمہ امر) یا نطق، یعنی "بولا گیا لفظ" عالم فطرت کو وجود میں لانے کا سبب بنا اور سماجی سطح پر یا ثقافت کے حوالے میں یہی "بولا گیا لفظ" پیکر ملفوظ کی کینچلی کو اُتار کر "محرف" ہو کر "تحریر" میں ڈھل گیا۔ گویا "عالم صوت" نے ایک "عالم صور" کی شکل اختیار کر لی، یعنی "لفظ" ہماری تہذیبی زندگی میں "مصور" ہو کر اپنے تاریخی تسلسل میں نئے نئے معنی و مفہوم کی ترکیب و تہذیب کرتا نظر آتا ہے۔ گویا یہاں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ "بولا گیا لفظ" اور "لکھا گیا حرف" دونوں ایک دوسرے کے "ضد مقابل" نہایت واضح طور پر ہیں۔ ہمارے عصر حاضر کے ماہرین لسانیات بطور خاص ساختیات والے چونکہ اپنی فکری جہت میں مادیت کے دلدادہ ہیں اس لیے یہ لوگ "لکھے گئے حرف" کو "بولے گئے لفظ" پر مقدم سمجھتے ہیں اور "کائنات" ان لوگوں کے نزدیک ایک "تحریری دستاویز" قرار پاتی ہے جو ازل سے ہے اور جس کے محض چند ابواب ہی ابھی

حضرت انسان پر منکشف ہو سکے ہیں۔" اور بقیہ ابواب کے رمز و اسرار کو جاننے کے لیے ان ماہرین نے علم آثار اور بشریات کے علاوہ تحلیل نفسی وغیرہ جیسے سائنسی علوم کے طریقہ کار کو اپنی تحقیق کے لیے استعمال کیا ہے چنانچہ اس بحث سے معلوم یہ ہوا کہ ساختیات والوں نے ہیگلی جدلیات کا اطلاق کرتے ہوئے، اپنے ساختیاتی لسانی نظام میں تصورات اور معنی و مفہوم کی صورتِ حال کو نمایاں کرنے کے لیے "تضاد اور تخالف" کے ہر دو ہیگلی پہلوؤں کو بطور اساس کے استعمال کیا ہے اور پھر اس طرح ان کے یہاں معنی و مفہوم کی "اختلافی صورتِ حال" کا قافلہ ایک "زنجیری تسلسل" کے ساتھ اپنی "لامتناہیت" کے سفر پر رواں دواں رہتا ہے اور یوں یہ کاروانِ معنی اپنی منزلِ ارتقاع کی جانب پیش قدمی کرتا رہتا ہے۔ گویا اسے یوں سمجھئے کہ کسی ساختیاتی لسانی نظام کے اندر موجود لاتعداد سگنی فائرز (مشار/ الفاظ/ اصوات) جہاں ایک طرف "سگنی فائر" کی صورت اختیار کیے ہوئے ہوتے ہیں، وہیں دوسری طرف ان "سگنی فائرز" میں سے تمام سگنی فائر اپنے اپنے طور پر ایک نہ ایک سگنی فائیڈ یا مشور (تصورِ معنی/ خیال) کی صورت میں بھی اَدلتے بدلتے رہتے ہیں، یعنی جس طرح ہیگلی جدلیات میں ہر "ضد" اپنا اپنا ایک ضد دعویٰ (مد مقابل) پیدا کرتے ہوئے، اَضداد کی جدلیات کے ذریعہ اپنی ایک "نئی ترکیب" از سرنو اور مسلسل پیدا کرتی چلی جاتی ہے — بالکل اسی نہج پر ساختیاتی نظام میں بھی ہر سگنی فائر (مشار/ لفظ) جہاں ایک طرف کسی نہ کسی "تخالف و تضاد" کا حامل ہوا کرتا ہے، وہیں یہ سگنی فائر بجائے خود ایک "تخالف دِگر" یعنی ایک سگنی فائیڈ (مشور/ تصور/ معنی) کی حیثیت اختیار کرتا چلا جاتا ہے اور یوں ایک نئی ترکیب، نئے معنی یا نیا تصور اُبھر کے سامنے آنے لگتا ہیں — یعنی "معنی" کے مدمقابل" معنی بالمقابل معنی اور پھر تازہ ترین معنی کی صورت میں ایک بالکل ہی نئی "ترکیب معنی" کی صورتِ حال ارتقاعِ مسلسل سے گزرتے ہوئے "معنی و خیال" کا ایک پورا اسٹرکچر، وسیع سے وسیع تر ارتقاع پذیر محیط پر پھیلتا چلا جاتا ہے۔

ابھی ہم ساختیاتی لسانی نظام میں ہیگلی جدلیاتی کی متضاد اور متخالف صورتِ حال کے اطلاق کے موضوع پر گفتگو کر رہے تھے۔ اب سطور ذیل میں ہم ہسرل کی مظہریاتی فکر سے متعلق "موقوفی معنی یا التوائے معنی" کے پہلو کو "پس ساختیات" کے لسانی نظام میں کس طرح زیرِ تصرف رکھا گیا ہے، اس موضوع پر روشنی ڈالیں گے۔ چنانچہ اس صورتِ حال کی

وضاحت کے لیے ذیل میں ہم چند ایسے اقتباسات پیش کر رہے ہیں جن میں ژاک دریدا کی ساخت شکن فکر (ردِ تشکیل) کو ہسرل کی مظہریاتی فکر کے تناظر میں رکھ کر موضوعِ زیر بحث کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے:

''ژاک دریدا نے مغربی مابعدالطبیعیات سے متعلق اپنی تنقیدی فکر کو ''معنیات'' سے مربوط رکھ کر مذکورہ صورتِ حال کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ گریماس نے بھی اس صورتِ حال کو یلمشلیف اور بلوم فیلڈ کے برعکس، معدنیات سے خارج کر کے نہیں دیکھا ہے۔ گویا اس طرح سے اگر دیکھا جائے تو گریماس، یلمشلیف اور بلوہم فیلڈ کے برخلاف، دریدا کے فکری موقف سے اتفاقِ رائے رکھتا ہے اور صورتِ حال کچھ یہ ہے کہ موضوعِ زیر بحث کو خواہ کسی بھی طور پر زیرِ غور لایا جائے، بات بہرحال وہیں سے شروع ہوتی نظر آتی ہے کہ جس کی غمازی خود دریدا کی مشہورِ زمانہ کتاب ''علم القوائد'' کے اس بنیادی فقرے سے ہو جاتی ہے کہ ''زبان کا مسئلہ کسی بھی عہد میں زبان میں شامل مسائل میں سے محض کسی ایک مسئلے سے نہیں رہا ہے'' — اور ایسا اس وجہ سے ہے، جیسا کہ خود دریدا ایک موقع پر ہسرل کی مظہریات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے — ''ہمارا تجربہ دراصل ''معنی و مفہوم'' کا ہی تجربہ ہے (SINN)، ہر وہ ''شے'' کہ جو شعور کی سطح پر ظہور کرتی ہے، وہ بالعموم علاوہ اس کے اور کچھ نہیں کہ یہ ''ظہورِ معنی'' یا ''نموئے مفہوم'' ہی کی صورتِ حال ہے۔ گویا بہ الفاظ دیگر وہ ایک ''شے'' جسے معنی و مفہوم کہا جاتا ہے وہ کسی نہ کسی ''مظہر'' کا ظہورِ معنی'' ہی ہے۔ یہ بوقلمونی معنی کا ایک ''وفورِ مسلسل'' ہے جو ''آمد و شد'' کے مراحل سے گزر کر ہمارے شعور کا ایک جزوِ لاینفک بنتا رہتا ہے۔ یہ تازہ بہ تازہ ''معنی و مفہوم'' کے ورودِ مسلسل کی ایک جست قطعیہ ہے —''

مندرجہ بالا اقتباس کی اسی صورتِ حال کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر وزیر آغا اپنے مضمون — ''مغرب میں تنقید کے جزر و مد'' کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

''ساختیاتی تنقید کے سلسلے میں ایک اور نکتہ یہ ہے کہ اسے ادب پارے کی

تشریح سے کوئی سروکار نہیں۔ وہ تو محض یہ دیکھنے کی کوشش کرتی ہے کہ "ادب پارہ" کس طریق سے نقاد یا قاری کی اس کوشش سے متاثر ہو رہا ہے جس کا مقصد ادب پارے کو ایک "مربوط کل" بنا کر پیش کرنا ہے۔ اصلاً نقاد ادب پارے کا اسٹرکچر دریافت نہیں کرتا بلکہ "ادب پارے" کی اس صفت پر غور کرتا ہے جسے اسٹرکچرنگ کہا گیا ہے، اور جو اسٹرکچر کو ہمہ وقت ایک "تخلیقی اکائی" میں ڈھالتی رہتی ہے۔ لہٰذا نقاد ادب پارے کے سگنی فائر کے سامنے "نیا مواد" رکھ کر اسے ایک مخصوص اور متعین معنی تک پہنچنے کے عمل کو "التوا" میں ڈالنے پر مائل کرتا ہے۔ گویا اس کی توجہ اس "مواد" پر مبذول کرتا ہے جو "متعین معنی" سے مختلف ہی نہیں، بلکہ "کچھ زیادہ" بھی ہے۔ چنانچہ ساختیاتی تنقید کے مطابق نقاد ایک منفعل ہستی نہیں ہے جو ادب پارے کے سامنے جھولی پسارے بیٹھا ہو — تاکہ اسے ادب پارہ "معنی" کا دان دے، بلکہ وہ خود ادب پارے کی کھوج میں شامل ہو کر نئے معنی تخلیق کرتا ہے۔ اس سلسلے میں جیکب سن کی یہ بات قابل غور ہے کہ زبان کا شعری عمل "انتخاب" اور "اتصال" دونوں سے مدد لیتا ہے۔ ان میں سے انتخاب کا عمل اصلاً "استعاراتی" اور "عمودی" ہے، جبکہ اتصال کا عمل افقی اور Metonymic ہے — مثلاً اگر یہ کہا جائے — کہ "کار پروانہ وار جا رہی تھی" تو اس کی سطح تو محض "بیانیہ" ہے جس میں "کار کے پروانہ وار جانے" کے یہ الفاظ "افقی" انداز میں ایک جملے میں پرو دیے گئے ہیں، تاہم اس کی دوسری سطح یہ ہے کہ کار کو استعارتاً "پرواز" کہا گیا ہے۔ یہ "نیا معنی" جو عام "معنیاتی" مواد سے فاضل ہے، ایک جست کے ذریعے وجود میں آیا ہے، وہ "جست" کہ جو زبان کے پس پردہ نظام کے اندر لگائی ہے اور جہاں سے لفظ "پروانہ" چن لیا گیا ہے — یہاں امکانات کا کوئی شمار نہیں تھا۔ پروانے کے بجائے پرندہ، بادل، خوشبو یا ہوا یا اسی طرح کی ہزار چیزیں منتخب ہو سکتی تھیں مگر تخلیق کار نے صرف "پروانہ" کا ہی انتخاب کیا، تاہم تخلیق اس وقت تک ممکن نہ تھی جب تک انتخاب و اتصال باہم آمیز نہ ہو جاتے۔ بقول جیکب سن جب مشابہت، پیوستگی پر منطبق ہو جائے تو شاعری کو

ایک معنی خیز علامتی صورتِ حال حاصل ہو جاتی ہے ——"

(اقتباس۔ "مغرب میں تنقید کے جزرومد" وزیر آغا)

ابھی سطورِ بالا میں کسی ادب پارے سے متعلق سگنی فائر کے سامنے "نیا مواد" رکھ کر، اسے ایک "متعین معنی کے مرتبے تک پہنچانے کے عمل کو "التوائے معنی یا "معطلی مفہوم" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ گویا معنی و مفہوم کی کسی صورتِ حال کا معرضِ التوی میں ڈالا جانا ایک ایسا مسلسل عمل ہے جو کسی متعین معنی سے صرف مختلف ہی نہیں، بلکہ اس سے "کچھ زیادہ" ہی ایک صورتِ حال ہے —— اور یہی نکتہ ساختیاتی تنقید کا ایک اہم ترین نکتہ ہے۔ اس پہلو کو ساختیات والوں نے ہسرل کے موقوفی وجود یا التوائے وجود کے تصور سے مستعار لیا ہے۔ ساختیات اور ساخت شکن فکر سے متعلق تقریباً تمام ماہرین لسانیات، بالخصوص فرانس کا ژاک دریدا ہسرل کی مظہریاتی فکر سے بہت متاثر ہے۔ ژاک دریدا وہ ماہر ساختیات ہے جو تقریباً ١٩٦٠ء سے یورپ کی ادبی تنقید پر چھایا ہوا ہے۔ ماہر لسانیات نے اپنی وضع کردہ "ردِ تشکیل" کی پوری اساس دوہری نظریاتی فکر تحریک کی خوش تدبیری پر اس طرح رکھی ہے کہ ہسرل کا "مظہریاتی منہاج" اس کے ساختیاتی نظام کی عمارت کا بنیادی ستون بن گیا ہے۔

علاوہ ازیں ژاک دریدا کی فکر کے ڈانڈے، اگر ایک طرف ہیگل اور ہسرل کی فکر سے جا ملتے ہیں تو دوسری طرف اِس کی ساختیاتی فکر کا دوسرا سرا —— ہائڈیگر کے "دازائن یا وجود موجود" سے بھی جا ملتا ہے اور یہاں ہم اس کا تذکرہ اشارتاً کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ ہائیڈیگر کا "وجود موجود یا وجود معتبر" اور "وجود غیر معتبر" دونوں بڑی اہمیت کے حامل تصورات ہیں۔ یعنی ہائڈیگر کا "وجود معتبر" یا ضمیر شخصی —— میں" جب خود کو معاشرتی سطح پر لا کر "ہجوم افراد" میں "گم یا ضم" کر دیتا ہے اور کسی ادارے کے اسٹرکچر کا خود بھی ایک حصہ بن جاتا ہے، تو ایسی صورت میں گویا یہ "معتبر وجود" اعتبار کی سطح سے گر کر ایک "غیر معتبر وجود" کی صورت اختیار کر جاتا ہے۔ گویا اس کی "ذات" یا "مرکز"، "ہجوم دیگراں" میں منتشر ہو کر "اپنا آپ" کھو بیٹھتا ہے۔ یعنی یہ وجودِ معتبر پہلے تو خود کو منتشر یا فنا کر کے، غیر معتبر وجود میں ڈھل جاتا ہے اور پھر یہ اپنی اسی غیر معتبر معاشرتی سطح سے ایک نہایت ممتاز اور قابلِ شناخت وجود بن کر از سر نو خود کو دریافت کرتے ہوئے، ایک نئے رُوپ میں

اُجاگر ہو کر اپنے لکھو کھا امکانات کی دُنیاؤں کو پھلانگتا ہوا، اپنے "کھلے پن" کے بحرِ بے کراں سے مثل ایک گوہرِ نایاب کے صدفِ زندگی سے اُبھر کر سامنے آتا ہے اور بقول غالب "عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا والا' ماجرائے تحقق ذات ہے۔ لہٰذا اِس بحث سے معلوم یہ ہوا کہ کسی "ذات یا فرد" کا وقتی طور پر "ہجوم دیگراں" میں کھو جانا' خود کو بالکل منتشر یا منہدم کر دینا نہیں ہے، بلکہ "غیابِ ذات" کی یہ عارضی صورتِ حال دراصل ایک ایسی "جست قطعیہ" کی تیاری یا آمادگی کا عمل ہے، جہاں سے اس کی اچانک "نمود" کا لشکارا یا کوندا منظر وجود پر اپنی چھب دِکھلا جاتا ہے۔ گویا "غیابِ ذات" کا یہ ماجرائے حال ایک عارضی صورتِ حال ہے اور اس کے لمحہ استقبال سے وابستہ' اس کی موقوفی ذات کا ایک ایسا عمل ہے جہاں سے وہ "امکان" سے "وجود" کی سرحدوں پر جست لگاتا ہے اور چونکہ "نطق" اور "زبان" کا چولی دامن کا رشتہ ہے اور انسان کا وصف خاص اس کا ناطق ہونا ہے، اس لیے انسان ہی کی طرح کسی لسانی نظام کو بھی اپنی نوعیت میں "کھلے پن" سے عبارت ہونا چاہیے' اور اِسے "مرکز" کے خول میں بند ہونے کے بجائے آفاق یا محیط پر پھیلا ہوا ہونا چاہیے۔

چنانچہ مذکورہ بالا نفس مضمون پر خود ڈاکٹر وزیر آغا اپنی کتاب "تنقید اور جدید اُردو تنقید" میں لکھتے ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

> ساخت شکن فکر والے جب "متن" کو شکست یا منتشر کرتے ہیں تو اسے بالکل ہی منہدم نہیں کرتے بلکہ اس کے اندر کے تضادات کو سامنے لا کر، اس کی "بنت" میں استعمال ہونے والے اُن رشتوں یا دھاگوں کو نشان زد کرتے ہیں جو نظروں سے اوجھل تھے۔

ڈاکٹر صاحب نے اپنے اسی مضمون میں طوفان نوحؑ اور صورِ اسرافیل کی ہر دو مثالوں کے علاوہ زرتشت کے حوالے سے دنیا کی تباہی کا سبب "آگ" کو بتایا ہے۔ یہاں ان تینوں مثالوں میں دنیا کو فنا کیے جانے کے لیے طوفانِ نوحؑ کے حوالے سے "پانی"، صورِ اسرافیل کے حوالے سے "ہوا" اور زرتشت کے حوالے سے "آگ" کو سلسلہ نابودیت بتایا گیا ہے۔ گویا ایک روایت کے تحت جن عناصر کی ترکیب سے اس دنیا کی تعمیر ہوئی، ان ہی عناصر میں دنیا کی تخریب کے لیے ایک "قوتِ مضمرہ" بھی موجود ہوا کرتی ہے۔ یعنی

"تعمیر و تخریب" تاریخ کے محیط میں ایک گردشی عمل پڑتا ہے اور یہ سلسلہ یونہی چلتا رہتا ہے۔ مگر اس عمل کے دوران "بنت" کے تانوں بانوں (رشتوں) کے مابین موجود "تضادات" فنا پذیر ہوتے رہتے ہیں اور وہ ایک شے جسے "قوتِ نمو" کہتے ہیں وہ بہرحال نوح کی کشتی میں "جوڑوں" کی طرح، تحریک وجود کی صورت میں آمادہ و تیار اپنی باری کی منتظر رہتی ہے اور تعمیر نو کا یہ اشارہ اس "قوت نمو" کو اپنے اندر سے ملتا رہتا ہے — یا اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اسی "نخل آرزو" کے بطن بطون یا "مرکزہ" کو توڑ کر یہ "اشارہ" مثل کونپل پھوٹتا ہے۔ اس قوتِ نمو کی ایجاد اثری کو ققنس نامی پرندے کی مثال سے بھی سمجھا جاسکتا ہے جس کی کوئی مادہ نہیں ہوتی اور جب وہ بوڑھا ہونے لگتا ہے تو اِس کی چونچ کے سینکڑوں سوراخوں سے دورانِ پرواز بالآخر "دیپک" راگ نکلتا ہے اور وہ پرندہ اپنی ہی آگ میں جل کر راکھ ہو جاتا ہے، اور جب پہلی بارش کا پہلا قطرہ اس راکھ پر پڑتا ہے تو اس تقاطر کی اعجاز اثری کے نتیجے میں اسی راکھ سے ایک "نیا ققنس" جنم لیتا ہے۔ یہاں اس قصے میں بھی فنائے کامل یا انتشارِ کامل کے بعد بقائے نو یا تخلیق نو کا اشارہ ہمیں "موجود اور معدوم" کی دوئی کے اُلٹ پھیر کا پتہ دیتا ہے اور یوں انسانی "ایقان" کا عمومی رویہ جس کا سبب ہمارے حواسِ خمسہ ہوتے ہیں اور ہمیں مظاہر کی کثرت اور مسلسل تغیر کے عالم محسوسہ کا ادراک کراتے رہتے ہیں، اور یہ عالم مظاہر جو محض ایک فریب نظر قرار پاتا ہے۔ بالآخر رنگوں، خوشبوؤں اور آوازوں کی یہ دُنیا ماروائے احساس ایک "بے کنار اِکائی" کی اصل دُنیا میں بدل جاتی ہے۔ یعنی ایک ایسی دُنیا جو تغیر و تسلسل اور کثرت سے نا آشنا ایک عالم حقیقی ہے — اور بقول ڈاکٹر وزیر آغا یوں تصوف "موجود" کے بارے میں انسان کے مروجہ رویے کو منتشر کر دیتا ہے۔ گویا موجود کو معدوم کر دیے جانے کا یہ عمل، ہست کو بالکل ہی منہدم کر دیے جانے کے مترادف نہیں ہے۔ بلکہ یہ عمل تو "ہست" کے اُس رُخ یا اُس جہت سے کہ جو صحیح معنوں میں "ساخت شکنی" کا رُوپ ہے — اور

بقول ڈاکٹر وزیر آغا یوں تصوف "موجود" کے بارے میں انسان کے مروجہ رویے کو منتشر کر دیتا ہے۔ گویا موجود کو معدوم کر دیے جانے کا یہ عمل ہست کو بالکل ہی منہدم کر دیے جانے کے مترادف عمل نہیں ہے۔ بلکہ یہ عمل تو ہست کے اُس رُخ یا اُس جہت سے کہ جو صحیح معنوں میں "ساخت شکنی" کا رُوپ ہے — انسان کی نظروں سے اس کو منقطع

کر کے، انہیں اُس رُخ پر مرکوز کر دیتا ہے جو "وجود" کا رُوپ ہے، اور یوں "وجود" کو "تکوین" کے رُوبرو لا کر کائنات کا ایک "نیا بعد" سامنے لے آتا ہے۔

یہاں "پس ساختیات اور تنقیدی نظریے" سے متعلق مضمون میں اُن تفصیلات کے اندراج کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ پڑھے لکھے لوگوں کے بعض حلقوں میں یہ غلط فہمی عام پائی جاتی ہے کہ ساختیات والے ہوں یا پس ساختیات والے، ان کا میلان فکر مادیت کی جانب ہے۔ بظاہر یہ بات درست ہے مگر چونکہ یہ لوگ ہیگل، ہسرل اور ہائڈیگر کے نقطۂ نظر سے متاثر ہیں، اس لیے ان کی فکر میں بھی اصلاتاً اپنی مخصوص نوعیت کی "مابعد الطبیعیاتی سریت" کا عمل دخل قرین قیاس ایک صورت حال ہے۔ جس کا تذکرہ خود ڈاکٹر وزیر آغا کے علاوہ فلیڈ یفا یونیورسٹی کے فاضل پروفیسر موہاتیے نے بھی اپنی تصنیف "ماروائی مظہریات" میں کیا ہے، چنانچہ ہم یہاں ذیل میں اسی تصنیف سے ایک اقتباس کا اُردو ترجمہ پیش کرتے ہیں تاکہ مذکورہ بحث کی توثیق ہو جائے:

> "کسی بھی مادی "معروض یا شے" کو احساس کی سطح پر لا کر تشکیل دینا، اور پھر اس "معروض" کی تفہیم و تحس کے عمل سے گزرنا، دراصل اُس مادی معروض کے بارے میں وہ "سب ہی کچھ" جان لینا نہیں ہے جو معروضات یا اشیاء کے بارے میں ہمارا مطلوبِ علم ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ اگر ہماری تشویش کا یہ عالم محض بے بنیاد کوئی صورتِ حال ہے تو پھر اس سلسلے میں ہمیں مزید ٹھیک ٹھیک استدلال کے لیے غالباً آغازِ فکر وہیں سے کرنا ہو گا جہاں سے سارتر نے اپنی "مظہریاتی فکر" کی ابتداء کی تھی، اور جس فکر کو بعد میں ژاک دریدا نے ازسرنو "نئی تشکیل" میں ڈھال کر پیش کیا ہے اور چونکہ دریدا کی اس فکری پیشکش کے ڈانڈے ہسرل کی اُس مظہریاتی فکر سے بھی جا ملتے ہیں جس میں اُس نے اس بات پر اصرار کیا ہے کہ تشکیل کا عمل خواہ یہ تشکیل "شے" کی ہو یا کسی "تصور" کی ہو، ان ہر دو صورتوں میں ایک لامتناہی سلسلہ عمل ہمیشہ ہی موجود ہوا کرتا ہے۔ یعنی مثال کے طور پر کسی مادی معروض یا شے کی تشکیل کا عمل، اُس معروض یا شے کے بے شمار مشاہدہ کرنے والوں کے اپنے اپنے "لامتناہی تناظرات" کے پس منظر میں انہیں اپنے اندر شامل رکھتے ہوئے، اپنے

مخصوص انجام کو پہنچتا ہے اور اس مشاہداتی عمل سے جو ایک صورتِ حال اُبھر کر سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ مشاہدہ کرنے والوں کا کسی معروض یا شے سے متعلق ان کا اپنا اپنا یہ مشاہداتی عمل دراصل ایک کبھی نہ ختم ہونے والا "عمل التوئ" یا "عمل موقوفیت" ہی ہوتا ہے۔ یعنی معلوم یہ ہوا کہ تشکیل کا یہ عمل دراصل ایک ایسا عمل ہے جو کبھی پایہ تکمیل تک پہنچتا ہی نہیں۔ گویا کسی مادی معروض کا مرتبہ کامل پر پہنچ کر — "ہو جانے" کی "صورتِ کاملہ" میں ڈھل جانا ایک امر محال صورتِ حال کے علاوہ اور کچھ نہیں، ہرچند کہ یہ صورتِ حال "ہو جانے" کی صورتِ کاملہ کا دعوٰی تو کرتی ہے، مگر اصالتاً یہ غیر مختتم طور پر اپنے ہر "نقطہ منتہا" پر "حالت التوئ" یا "موقوفیت مسلسل" کے مرتبے پر ہی رہتی ہے۔ لہٰذا "عدم آہنگی" کی یہ صورتِ حال، جیسا کہ یہ ہمیشہ ہی سے غیر مختتم حالت کی زد میں ہوتی چلی آئی ہے، وہیں اُسی "نقطے" سے یہ "صورتِ مختتم" خود کو منتشر کرکے، ایک بالکل ہی "نئی جہت" کے لیے خود کو آمادہ و تیار پاتی ہے اور پھر یہ سلسلہ مسلسل یونہی چلتا چلا جاتا ہے — " (ترجمہ : راقم الحروف)

اس سلسلے میں ہسرل بھی اپنی کتاب۔ "یوروپی انسان کا بحران اور فلسفہ" میں لکھتا ہے کہ مغربی دُنیا کا فکری بحران یہ ہے کہ یہاں "ایقان" نام کی کوئی چیز شاید موجود ہی نہیں رہی اور جب کوئی "یقین معقولہ" موجود ہی نہیں تو پھر کسی "صداقت مطلقہ" تک ہماری رسائی چہ معنی دارو والا ماجرائے تاسف نہیں تو اور کیا ہے؟ ہسرل نے سب سے اہم بات یہ کہی کہ اگر ہمارا "انسانی شعور" محض کوئی مادی شے ہے تو پھر یہ ماجرا بالکل ایک کھلا ماجرا ہے کہ کسی بھی طرح سے "یقین معقولہ" کی کوئی اساس شاید ہی ہمیں کبھی میسر آسکے۔ یقین کی اس محرومی نے نہ صرف یہ کہ ہماری ذات کو مجروح کیا ہے، بلکہ اس صورتِ حال نے ہمارے تمام معاشرتی اسٹرکچرز کو خواہ وہ سماجی ہوں کہ سیاسی، انہیں بھی منتشر کرکے رکھ دیا ہے۔ اور اگر واقعتاً ایمان و ایقان کو گم کردیے جانے کا یہ سلسلہ ابھی کچھ دنوں اور چلتا رہا تو پھر "فاشزم" اور "غیر عقلیت" کے خلاف ہماری قوتِ مدافعت کا جو حال ہوگا وہ ناقابل بیان ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر ہسرل کہتا ہے کہ ایقان سے عاری زندگی کو زندگی کا نام

دینا خود زندگی سے انکار کے مترادف کوئی صورتِ حال ہے۔

غرضیکہ ہسرل پوری زندگی اِسی جدوجہد میں لگا رہا کہ وہ فلسفہ کو ایک ایسی "اساس" مہیا کر سکے جہاں "یقین محکم" اس کا حتمی عنصر قرار پائے اور اسی "عنصر قطعیہ" کے حصول کے لیے اُس نے مظہریاتی تحویل یا تعلیق وجود کا اپنا مخصوص مگر انوکھا طریقہ کار وضع کیا ___ تاکہ وہ اس طریقۂ کار کی مدد سے "عام تجربے" سے گزر کر، ایک "خالص تجربے" کی سطح تک پہنچ جائے۔ ہسرل کہتا ہے کہ "مطلق ایقان" کے وسیلے سے ہی اپنے شعوری افعال کے بنیادی اسٹرکچرز کو جان سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ہمارا "سوچنا سمجھنا" "ہمارا نفرت کرنا" ہمارا "یاد رکھنا" وغیرہ اور دوسری طرف "معروض یا اشیاء" کے بنیادی اسٹرکچرز کو بھی جنہیں ہمارے یہ مذکورہ افعال اپنا "مہدوبِ نظر" یا "ہدفِ توجہ" یا حوالہ بناتے ہیں، ان کا جان لیا جانا ہمارے لیے ممکن ہو جاتا ہے اور پھر کہیں فلسفہ ایک سائنس کے درجہ پر فائز ہو سکتا ہے۔

ہسرل کی مندرجہ بالا صورتِ حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے دریدا نے بھی مظہریاتی تحویل کو اپنی "لسانی تشکیلات" کے عمل میں استعمال کرتے ہوئے ساخت شکن فکر کا طریقہ کار ایجاد کیا ہے اور یوں "معنی و مفہوم" کے تعلق کو اساس بنا کر موقوفی معنی یا التوائے معنی کے پیرایہ بیان کو اختیار کرتے ہوئے اپنا ایک لسانی پس ساختیاتی نظام تشکیل دیا ہے، چنانچہ اس نظام کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ کوئی بھی لفظ یا سگنی فائر، کسی لسانی نظام میں موجود دیگر تمام الفاظ یا سگنی فائرز سے خود کو پورے طور پر "غیر متعلق" نہیں رکھتا ___ یعنی یہ کہ ہر لفظ کی کچھ نہ کچھ "رمق" دوسرے لفظ کے اندر ضرور پائی جاتی ہے اور وہ اس طرح سے کہ کسی لفظ میں مستور بے شمار مفاہیم کی صورتِ حال اپنی کوئی نہ کوئی صورتِ معنی دوسرے لفظ میں پیوست کیے ہوئے ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ لفظ "بلی" ہی کو لے لیجئے کہ یہ لفظ "ٹوپی" اور "کار" جیسے دیگر بہت سے الفاظ سے اس لیے بالکل غیر متعلق نہیں کہا جاسکتا کہ یہ لفظ "بلی" اپنے مفاہیم کے دیگر تمام سیاق میں مثلاً چوپایہ جانور اور پھر چوپایہ جانور کے سیاق میں "چابک" جیسے الفاظ کو اپنے ساتھ پیوستہ یا منسلک کیے ہوئے ہے۔ گویا اس صورتِ حال سے جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ "ٹوپی" اور "کار" کا "بلی" نہ ہونا اور "بلی" کا "ٹوپی" اور "کار" نہ ہونا دراصل ایک دوسرے کے معنی کو اُجاگر کرتا

ہے، لہٰذا دریدا کے نزدیک کوئی بھی متن اپنے اندر استحکام معنی نہیں رکھتا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی لفظ کے "واضح معنی" پر اس لفظ کے دیگر ممکنہ معانی و مفاہیم کی فاضل صورتیں اس پر ایزاد ہوتی ہیں، اور اس لفظ کے "صریحی معنی" ان ممکنہ معانی کی بے شمار فاضل صورتوں کے ہر لمحہ بیان کے دوران معرضِ خطر میں پڑ جاتے ہیں اور اس لفظ کے صریحی معنی بہ ایں وجہ ہمیشہ تہہ و بالا ہوتے رہتے ہیں۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ کسی بھی لسانی نظام میں معنی کا بے حدوحساب ہونا، اُس لفظ کے "صریح معنی" کو منتشر کر دیے جانے کے لیے راہ ہموار کرتا رہتا ہے۔ اِسی وجہ سے ساخت شکن فکر والے ناقدین کسی متن میں موجود تضادات و ابہامات یا اقوالِ محال سے سروکار رکھتے ہیں، تاکہ معنی کی محال صورتوں کا بھی کھوج لگایا جاسکے۔ گویا اس طرح دریدا نے ایسے غیر اہم عناصر کی مدد سے جن کی حیثیت حاشیہ آرائی سے زیادہ نہیں، خود متن کو متن کے ذریعہ مسترد کرکے، متن کو خود اُسی کی منطق میں اُلجھا کے رکھ دیا ہے جس باعث متن کی تفہیم کا عمل نہ صرف یہ کہ معرضِ التویٰ میں پڑ گیا بلکہ یہ معانی و مفاہیم کے اعتبار سے معرضِ خطر میں بھی پڑتا نظر آتا ہے اور یوں کوئی بھی متن اپنے بدیعی پیرایہ اظہار کے تحت جہاں ایک طرف اپنی مستند حیثیت کو منواتا نظر آتا ہے، وہیں دوسری طرف یہ اپنی اس استنادی حیثیت سے انکاری بھی ہوتا نظر آتا ہے، لہٰذا متن کی یہ صورتِ حال ایک عام انگریزی قاری کو شدید اُلجھن میں ڈال دیتی ہے، کیونکہ برطانوی اذہان اس طرح کے تجزیہ و تحلیل کے عمل کے عادی ہی نہیں ہوا کرتے۔

اب اس مضمون کے اختتام پر دیکھنا یہ ہے کہ فرانک فرٹ اسکول سے متعلق تنقیدی نظریے والوں نے اپنے نظامِ فکر میں پس ساختیات اور ساخت شکن فکر سے کس طرح کام لیا ہے، تو آیئے دیکھتے ہیں کہ یہاں صورتِ حال کیا ہے۔

اول تنقیدی نظریے نے اپنے ہی نقطۂ نظر کی تائید میں — یعنی یہ نظریہ کہ ادب ایک تخلیقی چیز نہیں بلکہ ایک مصنوعی صورتِ حال ہے۔ ادب میں کچھ بھی فطری یا مقررہ نہیں، اس صورتِ حال کی وضاحت کی ہے۔

دوئم تنقیدی نظریے نے ساخت شکن فکر کے معنی و مفہوم سے متعلق "عدم استحکام" کے تصور کو گرہ سے باندھ لیا اور یہ کہا کہ ادب کسی معاشرے یا ذاتی تشخص کی

طرح مختلف سطحوں پر متنوع شعبہ جاتِ زندگی میں تقسیم پذیر ہوتا ہے۔ یہ نہ تو کوئی "متوازن کل" ہے... اور نہ ایک "وحدتِ کلیہ" چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ادب باہم "متصادم تشکیل" ہونے کے سبب تضادات کی حامل صورتِ حال ہے اور اس کا کوئی مستحکم و مستقل جوہر موجود نہیں ہوتا۔

سوئم تنقیدی نظریے نے ساخت شکنی کی ٹیکنیک سے فائدہ اٹھاتے ہوئے، یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ مخصوص "متنوں" میں ان کے ظاہری معانی کس طرح سے ابہام کی زد میں آ کر اپنی ظاہری حقیقت کو کھو بیٹھتے ہیں، چنانچہ اس صورتِ حال کی وضاحت کے لیے ہم مختلف معاشروں سے متعلق ایسی خواتین کی چند مثالیں کہ جو اپنی اپنی سطحوں پر "ادب" پیدا کر رہی ہیں، ان کے نام پیش کرتے ہیں — مثلاً سومن دی بوار، باربرا کارٹلمینڈ اور برصغیر پاک و ہند سے عصمت چغتائی، امرتا پریتم، کشور ناہید، زاہدہ حنا، فہمیدہ ریاض، نورالہدیٰ شاہ اور مہ جبین قیصر جیسی اور بہت سی خواتین ایسی ہیں کہ جو سرمایہ دارانہ جبر کے تحت عورتوں پر کی جانے والی ناانصافیوں کے خلاف مزاحمتی تحریک چلا رہی ہیں۔ ان کی تحریروں کے قارئین میں مرد اور خواتین دونوں ہی شامل ہیں اور یہ دونوں گروہ ان متنوں کو اپنے اپنے زاویہ نظر کے تحت کس طرح پڑھیں گے اور ایک ایسے معاشرے میں جہاں صدیوں سے مردوں کا غلبہ چلا آ رہا ہے اور عورت ان کا آلہ کار بن رہی ہے، چنانچہ اپنے اسی استحقاق کو منوانے کے لیے "نسائی تحریک" کا آغاز ہوا اور اس کے تحت "نسائی تنقید" وجود میں آئی جسے اصطلاحاً عورت کے حوالے سے "گائی نو کریٹیسزم" یا "نسوائی تنقید" کہا گیا ہے۔

اس کے علاوہ تنقیدی نظریے کے ماہرین نے ساخت شکن فکر کی ٹیکنیک کو استعمال کرتے ہوئے کسی "ادبی متن" کے اندر موجود ان کی "انقطاعی صورتوں" اور ان میں سرایت کیے ہوئے "خاموش لہجوں" اور ان میں فکری زاویوں کے غیاب" کی صورتوں کی نہ صرف یہ کہ نشاندہی کی ہے بلکہ یہ بھی دکھانے کی کوشش کی ہے کہ سرمایہ داری کے جابرانہ نظام کے تحت کسی معاشرے مین کس طرح سے مختلف استحصال قوتیں ناانصافیوں کا ایک بازار سا گرم رکھتی ہیں اور جس کے نتیجے میں وہ معاشرہ متضاد بالذات صورتِ حالات کی زد میں آتا چلا جاتا ہے اور یوں وہاں ایک فکری بحران کی صورت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔

مگر اس کے برعکس تنقیدی نظریے سے متعلق بعض نظریہ سازوں نے ساخت شکن فکر کو بالکل ہی مسترد بھی کر دیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ ساخت شکن فکر میں سماجی حوالوں کا براہ راست فقدان، سماجی وابستگیوں کے آہنگ کو غیر متوازن بنا دیتا ہے، لہٰذا یہ نظریہ، یعنی ساخت شکن فکر، نہ صرف یہ کہ شکوک و شبہات کی ایک آماجگاہ بن چکا ہے بلکہ یہ مسائل کے حل کی جستجو میں فعال ہونے کے بجائے تقریباً مفلوج اور مجہول نظر آتا ہے۔

نشانیات کے اوتار

زبان میں مربوط اور ہم آہنگ معنی کے امکان سے ممکنہ حد تک قریب تر ہونے کے لیے تشکیک پسندانہ طرز فکر اختیار کیے جانے کے فکری رجحان کو ردِ تشکیل (۱) یا ردِ تعمیر Deconstruction کے معروف نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ عہد حاضر کے اس فکری تنقیدی رویے کا بانی فرانس کا مشہور فلسفی ژاک دریدا ہے۔ دریدا نے اس تنقیدی نظریے کو اپنی سلسلہ وار تصانیف *Writing and Difference* *Speech and Phenomena, Of Grammatology,* میں پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ کتابیں فرانسیسی زبان میں لکھی گئیں۔ بعدازاں ۱۹۶۷ء میں ان کا ترجمہ انگریزی زبان میں ہوا۔ یوں ان تحریروں کو فرانس کے علاوہ انگریزی بولنے والے ممالک میں بھی قبولیت عام حاصل ہوئی اور امریکہ کی Yale یونیورسٹی کے کئی ممتاز ادبی نقادوں نے ۱۹۷۰ء میں، جن میں قابل ذکر نام پال دی مان، بابرا جانسن، جے ہیلز ملر اور جیافری ہارٹ مین کے ہیں، اس تشکیک پسندانہ تنقیدی اندازِ نظر کو اختیار کیا اور اپنے اپنے طور پر مذکورہ ناقدین ادب نے "ردِ تشکیلی فکر" کی وضاحتیں کیں۔ ۱۹۷۰ء اور اس کے بعد کے دورانئے میں اس تنقیدی فکری تحریک نے زور پکڑا اور امریکہ تک اس کا دائرہ وسیع ہوگیا۔

یہاں ہم اس زیرِ نظر مضمون میں خاص طور پر ردِ تشکیل کی مخصوص اصطلاح کے منشاء و مفہوم کو اس کی تمام تکنیکی جہتوں کے ساتھ اُردو قارئین کی تفہیم کے لیے واضح کرنے کی امکان بھر مساعی کریں گے، لیکن اس سے پہلے کہ ہم ردِ تشکیلی فکر سے دریدا کی مراد کیا ہے۔ اس موضوع پر گفتگو کریں۔ یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم نطق مرکزی فکر کے تصور اور اس کے ماخذ پر کسی قدر روشنی ڈالیں کیونکہ دریدا نے مغرب کی اسی فکری

روایت کو جسے وہ Logo-Centric کہتا ہے اورہدف تنقید بنایا ہے۔ اس تصور کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے ہم اپنی گفتگو کا آغاز Logos یا 'کلمہ' کے تصور سے کریں گے جس کے لیے ضروری حوالوں سے کام لیا جانا ناگزیر ہے، چنانچہ "ورثہ اسرائیل" (Legacy of Israel) کے مضمون نگار نے "یونانی یہودیت" کے عنوان سے جو مقالہ تحریر کیا ہے اس میں وہ لکھتا ہے:

"عہد عتیق میں سری خیالات بالکل ناپید ہیں اور جہاں کہیں فیلو یہودی نے اپنے سری تجربات اور واردات کا تذکرہ کیا ہے، وہ یونانی حکمت و دانش اور خاص طور پر افلاطون کے نظریات کا چربہ اور اُن کی نقل ہیں۔ جب فیلو سری تجربات کا ذکر کرتا ہے تو اس کی زبان اور اس کے الفاظ صاف صاف افلاطون کے مکالمات سمپوزیم اور فیڈرس کی یاد دلاتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک بھی انسان کی اکملیت کا اظہار اخلاقی اعمال میں نہیں ہوتا — بلکہ یہ اظہار اِس وقت ہوتا ہے جب وہ ذاتِ مطلقہ کا مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے اور اس حالت میں اس کا یہ عمل "خدائی عمل" کے مماثل ہوتا ہے۔ گویا یوں کہا جانا چاہیے کہ فیلو اس معاملے میں یہودی نہیں، یونانی ہے۔"

مگر سریت کی تواریخ کے بعض مصنفین ورثہ اسرائیل کے مضمون نگار کے مذکورہ بیان سے متفق نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "سریت اور مذہب کسی خاص قوم، نسل یا ماحول کی پیداوار نہیں۔ اس معاملے میں یونانیوں کا حق اولیت بالکل ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ تو مغربی فکر کی عصبیت کا غماز محض تنگ نظرانہ ایک بیان ہے کیوں کہ مذہب جہاں شریعت کی پابندی کا تقاضا کرتا ہے، وہیں وہ روح کی اندرونی آواز اور جذبات کی شدت کے اظہار سے بھی مانع نہیں بلکہ تاریخ پر اگر غائر نظر کی جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں مذہب میں ظاہر بت پرستی کی طرف رجحان زیادہ ہوتا گیا وہاں انسان اپنی فطرت کے صحیح اظہار کے لیے صوفیانہ کیفیات کی دلچسپیوں کی طرف زیادہ راغب ہوتا چلا گیا۔

خود عہد عتیق کے مختلف نوشتوں کو اگر بغور دیکھا جائے تو اس حقیقت کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ کوئی مذہب انسان کے داخلی تجربات اور سری وارداتوں سے خالی نہیں، بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کی حقیقی رُوح اور اس کا مغز انہی تجربات

اور وارداتوں پر منحصر ہے۔ مذکورہ بالا مضمون نگار کے مطابق ان قدیم نوشتوں کی رُو سے مذہبی زندگی کا بہترین نمونہ یہ ہے کہ انسان روزمرہ کی عملی زندگی میں اپنے اعمال کو خدا کی رضا کے مطابق ڈھالے اور اس کا اعلیٰ ترین مقصد رضائے الٰہی کا حصول ہو، لیکن اس کے باوجود بھی یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ سری طریقہ زندگی جس میں واردات و تجربات شامل ہیں کس طرح اس طریقہ زندگی سے متغائر ہیں؟ کیا ایک سری اپنے انفرادی اعمال کو خدا کی رضاجوئی کے ساتھ وابستہ نہیں کر سکتا؟ پھر یہ کیا بات ہوئی کہ مذہبی یا داخلی واردات اور سری وارداتوں کے درمیان تضاد کی نشاندہی کی جائے۔ عہد عتیق کے یہ تمام نوشتے دراصل مختلف انبیائے اسرائیل کے داخلی تجربات کا ہی اظہار ہیں۔ ان میں سے دو انبیا یسعیاہ اور حزقی ایل نمایاں ہیں۔ یہ نوشتے ان ہی انبیاء کے ذاتی مشاہدات ہیں۔ انہوں نے خدا کی ذات کا کائنات کے ہر ذرے میں مشاہدہ کیا اور خدا کی رضا کو نہ صرف یہ کہ سمجھنے کی کوشش کی بلکہ اس ذات یا ہستی کو پوری کائنات سے ہم آہنگ کرنے کی سعی کی، چنانچہ زبور کے مختلف ابواب میں خدائے مطلقہ کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ گویا یہ ساری کائنات اسی کے بلاواسطہ عمل سے قائم و دائم ہے، وہ ہر جگہ موجود ہے اور ہر چیز کے ساتھ ہے۔ یہاں زبور کے باب ۱۳۱ کی چند آیات ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔

> "اے خداوند! تو میرا اُٹھنا بیٹھنا جانتا ہے، تو میرے خیال کو دور سے سمجھ لیتا ہے — تو نے مجھے آگے پیچھے سے گھیر رکھا ہے اور تیرا ہاتھ مجھ پر ہے۔ یہ عرفان میرے لیے عجیب ہے، میں تیری رُوح سے بچ کر کہاں جاؤں، یا تیری حضوری (یا موجودگی presence) سے کدھر بھاگوں؟ اگر آسمان پر چڑھ جاؤں تو، تو وہاں بھی ہے۔ اگر میں پاتال میں بستر بچھاؤں تو دیکھ تو تو وہاں بھی ہے۔ اگر میں صبح کے پر لگا کر سمندر کی انتہاؤں میں جا بسوں تو وہاں بھی تیرا ہاتھ میری راہنمائی کے لیے موجود اور حاضر ہے اور تیرا داہنا ہاتھ مجھے سنبھالے گا۔ اگر میں کہوں کہ یقیناً تاریکی مجھے چھپا لے گی اور میرے چاروں طرف کا اُجالا رات بن جائے گا تو یہ اندھیرا بھی مجھے تجھ سے چھپا نہیں سکتا بلکہ سچ تو یہ ہے کہ یہ رات بھی دن ہی کی طرح روشن ہے یعنی اندھیرا یا اُجالا گویا دونوں یکساں یا مماثل ہیں کیونکہ میرے دل کو تو تو نے ہی بنایا ہے۔" (زبور ۱۳۱ باب)

"آسمان پر تیرے سوا میرا کون ہے؟ اور زمین پر تیرے سوا میں کسی کا مشتاق نہیں، گو میرا جسم اور میرا دل زائل ہو جائیں تو بھی خدا ہمیشہ میرے دل کی قوت اور میرا بخرہ ہے۔" (زبور، ۷۳، ۲۵، ۲۶)

غرضیکہ خدائے مطلق سے متعلق اسی طرح کے محبت بھرے جذبات جگہ جگہ مختلف نوشتوں میں موجود ہیں۔ ان ہی جذبات کی بنیاد پر یہودی سریت کی پوری عمارت استوار ہوئی ہے۔ یہودی سریت کی ایک شکل تو وہ ہے جس کا اظہار قبالہ کی صورت میں ہوا ہے اور دوسری شکل وہ ہے جس کا اظہار اسکندریہ میں ہوا اور جس کا ممتاز ترین نمائندہ فیلو یہودی (۲۰ ق-م) ہے۔ اس کی بیشتر زندگی اسکندریہ میں گزری جو ان دنوں تہذیب و تمدن کا گہوارہ تھا اور جہاں مشرقی و مغربی حکمت و دانش دونوں کا امتزاج ہوا۔ مذہب اور فلسفہ و حکمت کے اپنے اپنے پیمانے ہوتے ہیں، چنانچہ مذہب اور فلسفہ دونوں کا ایک دوسرے کے پیکر میں مطالعہ اگر مقصود ہو تو دونوں کے گہرے مطالعے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یعنی مذہب کو حکمت و دانش کی روشنی میں اور فلسفہ و حکمت کو مذہبی ہدایات کی روشنی میں پرکھنا ایک بڑا اور مشکل کام ہے لہٰذا فلسفہ و دین کی تاریخ میں جن لوگوں نے پورے اعتبار اور اعتماد کے ساتھ اس کام کو کیا ہے ان میں فیلو کا نام نمایاں ہے۔ فلسفیانہ مسائل اور مذہبی عقائد کے درمیان مطابقت کی کوشش فیلو سے پہلے رواقی فلاسفہ نے بھی کی تھی۔ رواقیوں میں چونکہ اکثر فلاسفہ غیر یونانی یعنی سامی النسل تھے، اس لیے ان کی فکر میں زیادہ تر تصورات زرتشت اور یہودی مذاہب سے مستعار تھے، چنانچہ اس ضمن میں فیلو کو رواقیوں سے بہت مدد ملی۔ رواقی افکار سے پہلے یونانی فلاسفہ کے سامنے عموماً نسلی اور جغرافیائی تفریق بہت نمایاں تھی اور بلند بالا تجریدی مباحث کے باوجود ان کے یہاں فکر میں خالص انسانی نقطۂ نگاہ نہ ہونے کے برابر تھا۔ خود ارسطو کے نزدیک ہر غیر یونانی وحشی اور کم علم تھا، لیکن جب ان کا رابطہ زرتشتیوں اور اسرائیلیوں سے ہوا تو یونانیوں کی تنگ نظری وسعت انسانیت کے پیکر میں ڈھلنے لگی، لہٰذا اخلاقی اور مذہبی افکار اب خالص یونانی نسلی متعصبانہ روایات کے دائرہ اثر سے آزاد ہو گئے۔ گویا رواقیوں نے اخلاق اور مذہب کے اصولوں کی پیروی کو خارجی عوامل اور معاشرتی دباؤ سے آزاد کر دیا۔ اب اگر کوئی انسان ان اصولوں کی پیروی کرنا چاہے تو اسے صرف اپنے نفس کے بطن بطون میں جھانکنے کے سوا

اور کسی چیز کی ضرورت نہیں، ہر انسان کا قلب اور نفس اُس کا بہترین راہنما ہے۔

ظاہر کے بجائے باطن پر محویت کاملہ کا ہونا یعنی صرف ضمیر کی آواز پر کان دھرنا ہی کافی ہے۔ نفس مطمئنہ اور قلب مصدقہ ہی اس کی ذات کے لیے ایک عمومی قانون کی حیثیت رکھتا ہے۔ یوں ہر فرد دوسرے افراد کے ساتھ بے کم و کاست انسانی یک جہتی اور وحدت کے رشتے میں بندھا ہوا ہے یعنی مارکس اریلیس اور ایپکٹیٹس بادشاہ اور غلام دونوں رواقی ہونے کی حیثیت سے یکساں اور برابر قرار پاتے ہیں۔ انسانی مساوات کا یہ انمول اصول جو رواقیوں نے زرتشتی اور اسرائیلی مذاہب سے حاصل کیا، رواقیوں کے ذریعے پہلی دفعہ یونانی فکر میں داخل ہوا اور اس سے مشرق و مغرب وحشی اور مہذب کی قدیم تفریق ختم ہونی شروع ہوئی۔ ان کے نزدیک خدا عقل کا ایک کلمہ تخلیق ہے۔ جس کا مظاہرہ ایک طرف خارجی کائنات کی صورت میں ہوتا ہے اور دوسری شکل اس کی داخلی نفس انسانی ہے جس کے باعث نہ صرف تمام انسان ایک ہی برادری کے مختلف افراد بن جاتے ہیں، بلکہ کائنات اور انسانوں میں بھی ایک ربط باہم پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انسان اور خدا کے درمیان بھی بلاواسطہ یا بالواسطہ ایک روحانی تعلق قائم ہوتا ہے جو قدیم یونانی مذہبی روایات میں نظر نہیں آتا۔ یہی تصورات ایک بلند ترین اور عالمگیر مذہب کے قیام کی بنیاد بن سکتے تھے لیکن اس کے لیے جس بنیاد کی ضرورت تھی وہ اسرائیلی افکار کے علاوہ اور کہیں نہ مل سکی۔ مذہب کا یہی انسانی تصور تھا جو رواقیوں سے پہلے اسرائیلی انبیا پیش کرتے رہے تھے جب کہ جلاوطنی سے پہلے یہودیوں کے ہاں مذہب کا تصور بہت حد تک نسلی اور قومی تھا۔ ان کے نزدیک یہودی خدا کی 'چہیتی قوم' تھی لیکن سیاسی تباہی کے بعد جب اس قوم کا شیرازہ بکھر گیا تو اُن کے انبیا نے بھی مذہب کا ایک عالمگیر نظریہ پیش کرنا شروع کیا۔ اس نظریے کے تحت یہودیوں کی حیثیت محض 'توحید الٰہی' کے علمبرداروں کی تھی جن کے پاس احکام خداوندی موجود تھے اور جن کی زندگی کا اصل مقصد یہ تھا کہ تمام انسانوں کو ان سے روشناس کرایا جائے مگر سیاسی تباہی کے بعد یہودیوں کی اجتماعی زندگی کے لیے خارجی ماحول قطعی ناسازگار ہو چکا تھا اور ان کے روحانی افکار کا اظہار معاشرتی زندگی میں ہونا تقریباً ناممکن ہو چکا تھا، اس لیے ان کی ساری توجہ اب فرد کے 'داخلی نفس' کے ارتقا تک محدود ہو کے رہ گئی تھی۔ ایک زمانہ تھا کہ جب یہودیوں کا سب سے بڑا نصب

یعنی اس دنیا میں خداوند کی حکومت کا قیام تھا جس کا سربراہ حضرت داؤد کی اولاد میں سے کوئی عظیم المرتبت شخص ہو سکتا تھا۔ مگر حالات کی ناسازگاری کے باعث اس قوم کا یہ خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا، چنانچہ حال کی ناسازگاری سے مایوس ہو کر یہودیوں نے اپنے اس خواب یا تصور کو مستقبل کی روحانی زندگی سے وابستہ کر لیا اور آج بھی یہ قوم اس تگ و دُو میں لگی ہوئی ہے کہ ان کو مستقبل میں اسی طرح کی حکومت کی تشکیل کا موقع ہاتھ آجائے جس کی سربراہی کے مواقع بھی یہودیوں میں سے ہی کسی دانائے راز کی ذمہ داری ٹھہرے کیونکہ اس کے بغیر دنیا بھر کی اصلاح کسی طرح ممکن ہی نہیں، لیکن اس فکر کا نتیجہ یہ ہوا کہ روحانی زندگی کا سارا دارومدار فرد کی باطنی زندگی تک محدود ہو کر رہ گیا اور انسانی معاشرے میں فرد کا دوسرے افراد سے تعلق کا ماجرا معاشرے کے ارکان کی حیثیت سے باقی نہ رہ سکا بلکہ اس کا یہ رشتہ خدائے مطلق کے ساتھ مضبوط رشتے میں بندھے ہونے کے باعث تھا اور اس مضبوط رشتے کے لیے ضرورت اس بات کی تھی کہ انسان کا داخلی نفس خدائے واحد کے نفس کلی سے ہم رشتہ ہو۔ ان کا خیال یہ تھا کہ اپنی ذات کے عرفان کے بغیر خدائے واحد کا عرفان بھی ممکن نہیں، چنانچہ اس طرح گویا انسانی فرد فردیت کے دائرے سے نکل کر ایک عالمگیر برادری کا رُکن بن گیا اور یوں یہودی سریت کی بنیاد پڑ گئی۔

غرضیکہ حکمت و فلسفہ کی یہ دو مختلف روایات آخر کار فیلو کے نظامِ فکر میں آ کر ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوگئیں۔ فیلو کی کوشش یہ تھی کہ یہودی مذہب کی روح کو یونانی فلسفے کی زبان میں پیش کرے، لہٰذا یہ باہمی داد و ستائش سریت کی تاریخ میں بہت اہمیت کی حامل ہے کیونکہ اس کے نتیجے میں بعض ایسے تصورات وجود میں آئے جن کی آوازِ بازگشت خود عیسائی سریت میں آج بھی سنی جاسکتی ہے۔ ان مختلف تصورات میں سے سب سے زیادہ اہم تصور — تصورِ کلمہ یا تصورِ نطق (Logos) ہے جو مختلف الفاظ اور مختلف صورتوں میں تقریباً ہر سری فلسفی کے یہاں آج بھی پایا جاتا ہے۔ زیر نظر مضمون کا اصل موضوع بھی یہی "تصور کلمہ" ہے اور اس تصور کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے ضروری تھا کہ سریت کی مذکورہ بالا مختصر تاریخ بیان کر دی جاتی کیونکہ اس کے بغیر Logos کو سمجھنا مشکل ہے۔ چنانچہ اب ہم تاریخ سریت کے اسی پس منظر میں "کلمہ" یا "نطق" کے تصورِ پر

بعض وضاحت طلب نکات پر سطورِ ذیل میں روشنی ڈالیں گے۔

تاریخ فلسفہ کا ہر طالب علم اس حقیقت سے بخوبی واقف ہے کہ یونانی فکر کی تاریخ میں ہراکلٹس (Heraclitus 538–475 B.C.) کا مقام منفرد ہے اور اس انفرادیت کی وجہ یہ ہے کہ یہی وہ یونانی فلسفی ہے جس نے 'لوگوس یا کلمہ' کا تصور سب سے پہلے اس کی پوری وضاحت کے ساتھ دنیائے فکر کے سامنے پیش کیا ورنہ اس سے پہلے اگرچہ یہ تصور موجود تو تھا مگر یہ اپنی خام حالت میں تھا، مثلاً یہودیوں کے یہاں کلمہ کی تخلیقی قوت کا تصور بہت پرانا ہے جو انہوں نے سامی النسل اقوام سمیریوں بابلیوں سے لیا۔ سمیریوں کے یہاں منہ سے نکلا ہوا لفظ یا وعدہ، ایک حقیقی وجود تصور ہوتا تھا اور اسی لیے ان کے اوراد اور مناجاتوں میں 'کلمہ' کو دیوتاؤں کے غم و غصے کا اظہار تصور کیا گیا۔ مثلاً:

"کلمہ جس نے بلندیوں پر آسمانوں کو ہلا دیا اور جس کے باعث نیچے زمین کانپ اٹھی۔" (دیکھئے، کُن فیکون/ Big–Bang Theory)

کلمہ کا یہی تصور یہودیوں کے یہاں سمیریوں کے زیر اثر پیدا ہوا "حکمت سلیمان" میں یہوداہ کے کلمے کے متعلق دیکھئے ذیل کا فقرہ، زبور کے الفاظ (۱۴۷-۱۵)

"وہ اپنا حکم زمین پر بھیجتا ہے۔ اس کا کلام نہایت تیز رو ہے۔"

یہ کلمہ بھی اس سمیری عقیدے کا اظہار ہے۔ تخلیق کائنات کے سلسلے میں سمیریوں اور بابلیوں کے یہاں اصولِ اولیہ کے طور پر 'پانی' کے عنصر کو علت کائنات تصور کیا گیا ہے۔ (طالیس ملطی ۶۲۴ ق م نے جو دنیا کا پہلا باضابطہ فلسفی ہے۔ غالباً یہیں سے اس تصورِ اولیہ 'پانی' کو بطورِ علت کائنات مستعار لیا ہے) سمیریوں کے یہاں وجود کے منبع کے طور پر پانی کی تخلیقی قوت کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔ ان کے یہاں لفظ 'ممو' (Mammu) تخلیقی قوت کے لیے استعمال ہوا ہے جس کے لغوی معنی 'آواز' یا منہ سے نکلے ہوئے کلام یا کلمہ کے ہیں۔ اسی تصورِ ممو کو بعد میں ایک 'مشخص وجود' کی شکل دے دی گئی۔ اس بیان کے مطابق 'ممو' عالم معقولات اور میٹھے پانی کے دیوتا 'اپسو' کا اکلوتا بیٹا قرار پایا۔ سمیری بابلی فلسفے کی رُو سے، 'شیئے' کی حقیقت کا دارومدار اس 'صورت' پر تھا۔ (دیکھئے ارسطو کی کونیات جس میں 'مادہ' صورت کے بغیر اور صورت مادے کے بغیر اپنا کوئی تشخص یا وجود نہیں رکھتے، یعنی مادہ و صورت ایک دوسرے کے لیے لازم قرار پائے) یعنی سمیریوں کے نزدیک بھی افلاطون

ہی کی طرح خدا کے ذہن میں ہر شے کا ایک تصور تھا۔ گویا اس طرح تمام علم ایک طرح کا الہام قرار پایا۔ اشیاء کی حقیقت ان کے مادی وجود پر نہیں بلکہ ذہنی تصور پر منحصر ہے اور تمام مادی اور غیرمادی وجود کا دارومدار 'پانی' کے دیوتا 'ممو' پر ہے جسے سمیریوں کے یہاں آفاقی عقل سے بھی تعبیر کیا جاتا تھا (دیکھئے فارابی اور اُدیگا کا تصورِ عقل آفاقی یا عقل لازم (Vital Reason) ان کے نزدیک تمام کائنات کے آہنگ کی اصل بنیاد یہی روحانی تخلیقی عقل ہے چنانچہ اگر بغور دیکھا جائے تو ہراکلٹس کے اولین پیروؤں کے نزدیک یہی آفاقی جوہر (Cosmic Substance) خود عقل، حکمت اور ہم آہنگی کا یہی دوسرا نام ہے۔ گویا اس طرح ہراکلٹس کے کلمہ یا قانونِ حرکت اور بابلی سمیری فلسفے کے تخلیقی کلمہ یا حکمت کے درمیان کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔

چنانچہ اس سمیری بابلی تصور کے تحت یہودیوں کے یہاں کلام یا کلمہ کی تخلیقی قوت کا تصور رواج پایا۔ یہودیوں کی جلاوطنی کے بعد جو تحریریں وجود میں آئیں اُن میں یہ تاثر یا تصور صاف جھلکتا نظر آتا ہے۔ ذیل کے فقروں پر غور کیجئے:

"آسمان خداوند کے کلام سے اور اس کا سارا لشکر (چاند تارے وغیرہ) اس کے منہ کے دم سے بنا۔" (زبور، ۷، ۱۰، ۲۰)

"اسی طرح میرا کلام جو میرے منہ سے نکلتا ہے، وہ بے انجام میرے پاس واپس نہیں آئے گا یعنی کچھ نہ کچھ تخلیق ہو گا) بلکہ جو کچھ میری 'خواہش' ہو گی وہ اسے پورا کرے گا اور اس کام میں جس کے لیے میں نے اسے بھیجا موثر ہو گا۔" (یسعیا، ۵۵، ۱۱)

یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ یہی 'کلام یا کلمہ' آرامی زبان میں میمرا (Memra) کہلایا جانے لگا۔ اس کا مادہ 'امر' ہے جس کے لغوی معنی بولنے کے ہیں اور اس لیے میمرا کے معنی لوگوس کی طرح کلمے کے ہیں لیکن جس میں لوگوس کی طرح عقل کا مفہوم شامل نہیں، چنانچہ 'کلمہ کُن' جس سے خدا نے کائنات کی تخلیق کی اسی تصور سے ملحقہ تصور ہے۔ میمرا کے تصور میں تین مختلف تصورات شامل ہیں، یعنی تخلیق، ربوبیت اور الہام۔ خدا نے اسی 'کلمہ امر' یعنی 'کُن' سے کائنات کی تخلیق کی اور پھر اس کی روح یا نغمہ نے ان اشیا میں زندگی پیدا کی۔ عہد عتیق کی کتابوں سے جو مثالیں سطور بالا میں دی

گئیں، ان سے معلوم ہوا کہ سمیریوں اور بابلیوں کے افکار میں کلمہ ایک تخلیقی قوت کی حیثیت سے خدا سے ایک علیحدہ وجود تھا۔ اس علیحدہ اور مشخص وجود کا ذکر جس کو 'حکمت یا دانش' کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اور جس کی تعمیر میں قدیم سمیری بابلی تصورات کے علاوہ زرتشتی افکار بھی کارفرما رہے ہیں جس کا ذکر آج کی مروجہ بائبل میں موجود نہیں تاہم صحیفہ ایوب اور اُمثال میں اس کا تذکرہ ملتا ہے۔ ذیل کے فقرے دیکھیے:

> "خدا اس کی (حکمت کی) راہ کو جانتا ہے اور اس کی جگہ سے واقف ہے۔ جب اُس نے بارش کے لیے قانون اور رعد کے لیے راستہ مقرر کیا تب ہی اس نے اسے دیکھا اور اس کا بیان کیا، اسے قائم کیا بلکہ اسے ڈھونڈ نکالا" —
> (صحیفہ ایوب)

صحیفہ امثال کے باب ۸ میں چند آیات کا ترجمہ:

> "خداوند نے انتظام عالم کے شروع میں اپنی قدیمی صنعتوں سے مجھے یعنی حکمت کو پیدا کیا۔ میں (حکمت) ازل سے یعنی ابتدا ہی سے مقرر ہوئی کہ جب گہراؤ نہ تھا۔ جب پانی سے بھرے ہوئے چشمے نہیں تھے۔ میں پہاڑوں کے قائم کیے جانے سے پہلے اور ٹیلوں سے پہلے خلق ہوئی جب کہ اس نے ابھی زمین کو بنایا تھا نہ میدانوں کو اور نہ زمین کی خاک کی ابتدا تھی۔ جب اس نے آسمان کو قائم کیا میں (یعنی حکمت و دانش) وہیں موجود (موجودگی کی مابعد الطبیعات) تھی۔ جب اس نے آسمان کو قائم کیا میں (یعنی حکمت و دانش) وہیں موجود (موجودگی کی مابعد الطبیعات) تھی۔ جب اس نے سمندر کی سطح پر دائرہ کھینچا۔ جب اس نے اُوپر افلاک کو استوار کیا اور "گہراؤ" کے سوتے مضبوط ہو گئے۔ جب اس نے سمندر کی حد ٹھہرائی تاکہ پانی اس کے حکم (مرکز) Logos کو نہ توڑنے پائے۔ جب اس نے زمین کی بنیاد (مرکز) کے نشان لگائے، اس وقت ماہر کاری گر (حکمت) کی مانند میں (حکمت) اس کے پاس تھی اور میں ہر روز اس کی خوشنودی (رضائے الٰہی) تھی، اور ہمیشہ اس کے حضور شاداں رہتی تھی اور میری (حکمت) خوشنودی بنی آدم کی صحبت میں تھی۔" (۲۲-۳۱)

چنانچہ اس ازلی حکمت کے پاس لوگوں کی بھلائی، کے لیے کچھ پیغام ہے جو وہ ان

پر اکثر اوقات القا کرتی رہتی ہے، مثلاً اسی صحیفہ سے چند آیات اور پیش خدمت ہیں:

"اے آدمیو! تم کو پکارتی ہوں اور بنی آدم کو آواز دیتی ہوں سنو! کہ میں لطیف باتیں کہوں گی اور میرے لبوں سے 'راستی' کی باتیں ہی نکلیں گی۔ میرے منہ کی سب باتیں صداقت کی ہیں، سمجھنے والوں کے لیے وہ سب باتیں بہت واضح اشارے ہیں اور علم کے طالب علموں کے لیے بالکل 'راست' ہیں۔ میں (حکمت) صداقت کی راہ پر انصاف، یعنی اعتدال و یکسانیت کے راستوں پر چلتی ہوں۔ جو مجھ کو (حکمت/ لوگوس) پا سکتا ہے گویا زندگی پاتا ہے۔" (۴، ۶، ۹، ۲۰، ۳۵)

مندرجہ بالا مختلف اقتباسات سے چند حقائق جو واضح طور پر سامنے آتے ہیں وہ سطورِ ذیل میں دیے جا رہے ہیں:

۱۔ یعنی تخلیق کائنات سے پہلے خدا نے حکمت و دانش کو پیدا کیا۔
۲۔ خدا نے اسے (حکمت کو) اس کائنات کے انتظام پر مامور کیا یا وہ خود اس کے انتظام و انصرام کے عمل میں خدا کی مدد گار تھی۔
۳۔ حکمت کی حیثیت ایک ماہر کاریگر کی تھی، جس نے اس کائنات کی تخلیق کا نقشہ بنایا اور خدا نے اس نقشے کو پسند فرمایا، اگرچہ تخلیقی عمل براہ راست خود خدا کا تھا۔
۴۔ حکمت کو خدا کے ساتھ رہنے کا شرف حاصل تھا اور جس کی موجودگی خود خدا کے لیے شادمانی کا باعث تھی۔
۵۔ حکمت کے تمام افعال اور اس کا پیغام بنی آدم کے لیے مخصوص ہے۔ وہی زندگی اور صداقت کے طریقوں کی نشاندہی کرتی ہے۔
۶۔ حکمت کے پیغام کی خصوصیت، راستی، صداقت، علم اور انصاف و اعتدال یعنی شریعت ہے۔

(تاریخ تصوف قبل اسلام)

سمیریوں اور بابلیوں کے افکار کے علاوہ ہراکلتس کے حوالے سے ابھی جو مباحث لوگوس یا نطق یا حکمت خداوندی سے متعلق سطورِ بالا میں گزرے ہیں۔ ان مباحث کے بعد رواقی فلسفے میں کلمہ یا نطق کا تصور زیادہ وضاحت سے ملتا ہے اور غالب امکان یہ ہے کہ

رواقی فلسفہ دراصل ہراکلٹس کے افکار سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔ انہوں نے ہراکلٹس کی طرح حقیقت مطلقہ اور کلمہ ازلی کو، آگ، یا صحیح الفاظ میں 'نور' سے تشبیہ دی ہے جو اس کائنات کا تعقل پیداواری یا کلمہ تخلیقی ہے (دریدا نے کلمہ تخلیقی کے اس تصور کو اپنے ایک حالیہ انٹرویو میں رواقیوں کے حوالے سے، نطفی نطق (Spermatic Logos) کے نام سے موسوم کیا ہے) اسی طرح حضرت شہاب الدین مقتولؒ نے بھی 'نور' کے اس تصور کو نورالانوار یا نورِ قاہر کے نام سے اپنی تصنیف 'حکمۃ الاشراق' میں موسوم کیا ہے۔ جس کا لب لباب یہاں پیش نظر رہنا چاہیے' چنانچہ شہاب الدینؒ سہروری مقبول نے فرمایا:

> ''نورالانوار اور انوارِ قاہرہ اور ان کے اظلال یا سائے اور ان کی روشنیاں مجرد اور دائم ہیں۔ گویا نورالانوار اور انوارِ قاہرہ فعل ازلی یا دائم ہے اور عالم قدیم ہے۔ جس طرح سورج ایک منبع نور ہے اور اس کی کرنیں اس سرچشمہ نور سے جدا نہیں۔ دونوں صورتیں یکساں صورتیں ہیں۔ یہ لزومِ لازم ہے۔ ان کے مابین کوئی تقدیم و تاخیر موجود نہیں۔''
>
> (حکمۃ الاشراق، تیسرا مقالہ)

اس ضمن میں فلاطونیس کا نظریہ اشراق بھی پیش نگاہ ہونا چاہیے۔

غرضیکہ رواقیوں نے اپنے اس 'کلمہ تخلیقی' کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اس تقسیم میں ایک کلمہ تو وہ ہے جو حالت امکان میں ہے اور ابھی ظہور پذیر نہیں ہوا اور دوسرا کلمہ خداوندی وہ ہے جو عالم وجود میں ظاہر ہو چکا ہے۔ اس تقسیم سے کلمہ کا ایک نیا اور دوسرا مفہوم، یعنی 'لفظ' سامنے آگیا اور اس طرح یونانی لوگوس یا کلمہ رواقیوں کے واسطے سے یہودی 'کلمہ اللہ' سے وابستہ ہوگیا۔ رواقیوں کے نزدیک 'الفاظ' اور 'افکار' یعنی دونوں ایک ہی حقیقت (دریدا جسے (home of the same) یعنی بیت متماثلہ یا 'مسکن متماثلہ' یا یکسانیت کی صورتِ حال سے تعبیر کرتا ہے) کے دو پہلو تھے، اور اسی لیے لوگوس یا کلمہ جب تک قلب یا ذہن میں ہے 'تصور' ہے، لیکن جب وہ زبان سے ادا ہوگیا تو وہی 'لفظ' بن گیا۔ یہ کلمہ واحد ہونے کے باوجود تمام انسانوں میں ایک 'عنصر مشترکہ' ہے اور اسی بنا پر انسانیت کا 'وحدانی تصور' پیدا ہوا۔

غرضیکہ حکیم فیلو یہودی نے جب یہودیت کو یونانی فلسفے کے رنگ میں پیش کرنا چاہا

تو یہ تمام مواد اس کے سامنے موجود تھا۔ اس نے ان تمام تصورات و خیالات کو یکجا پیش کیا اور مذہب اور فلسفے، عقل و نقل کے درمیان مطابقت کی یہ کوشش دراصل اس سلسلے میں پہلی کوشش تھی جس نے بعد میں عیسائی اور مسلمان صوفیا اور حکما کو بہت متاثر کیا۔ مسلمان صوفی مفکرین مثلاً منصور حلاج، ابن عربی، شہاب الدین سہروردی مقتول، غزالی، رومی، عبدالکریم الجیلی وغیرہ۔ سب نے ان کی فکر سے استفادہ کیا اور ان حکما کی تصنیفات میں بہت سے مشکل مسئلے حکیم فیلو کے تصورات کی وضاحت سے حل ہوتے نظر آتے ہیں۔

گزشتہ صفحات میں ہم سریت کے تاریخی تناظر میں 'لوگوس یا نطق' کی بنیادی اہمیت اور اس کے ماخذات پر بحث کر رہے تھے۔ اس تفصیل کے بعد اب ہم اپنے اصل موضوع کی طرف لوٹتے ہیں یعنی ژاک دریدا کی 'نطق مرکزی' مغربی فکری روایت پر تنقید، جسے دریدا، موجودگی کی مابعد الطبیعیات پر اپنے مخصوص انتقاد کا نام بھی دیتا ہے اور اسے اپنی مخصوص اصطلاح میں رد تشکیل یا رد تعمیر کی حکمت عملی سے تعبیر کرتا ہے۔ رد تشکیلی فکر کا بنیادی نکتہ تورات اور انجیل کے باب پیدائش میں مندرج تصورِ کلمہ یا لوگوس (Logos) پر کاری ضرب لگانے یا اسے بڑی سفاکی کے ساتھ ہدفِ تنقید بنانے میں مضمر ہے۔ جیساکہ ابھی سطورِ بالا کی تاریخی تفصیل میں ذکر ہوا ہے کہ مغرب کی فکری روایت میں کائنات کی تخلیق کے ضمن میں 'اصل الاصولِ وجود' کے طور پر قدیم سے یہ عقیدہ یا خیال رائج چلا آ رہا ہے کہ خدا نے چاہا، پھر کہا اور 'ہوگیا' یعنی کلمہ امر (Divine order) یا لفظ الوہی (Divine utterance) ہی صرف اور صرف وہ سرا اعلیٰ ہے جس کی کوکھ سے ہمارا یہ عالم مادی بالقوۃ سے بالفعل ہو کر غیب سے شہود کی صورت میں متشکل ہوا۔ گویا بالفاظِ دیگر فرمانِ خداوندی یا بولے گئے لفظ کو ہی اعتبارِ کلی اور اختیارِ کامل حاصل ہے۔ یہی کائنات کی علت اُولیٰ اور ضمانت وجودِ ظاہرہ ہے اور چونکہ 'بولا گیا لفظ' ہی قوتِ کاملہ ہے اس لیے صداقت اور ایقان کے تمام پیمانے بھی اپنی نوعیت اور ماہیت میں مطلق یا حتمی ٹھہرتے ہیں۔ چنانچہ اسی قدیم خیال کو دریدا نے ردِ تشکیلی فکر میں اپنے تنقیدی فکری تناظر میں کائنات کے حوالے سے 'نطق مرکزی یا نطق مرکزیت کی اصطلاح میں ظاہر کیا ہے لہٰذا مغربی فکر کی اسی روایت پر کہ کائنات کا منبع و ماخذ نطق مرکزی ہے' دریدا کو شدید اعتراض

ہے اور اسی راسخ العقیدہ فکری روایت کو وہ نہایت سفاکی کے ساتھ ہدف تنقید بناتا ہے۔ نطق مرکزی فکری تنقید کو وہ دوسرے الفاظ میں 'موجودگی کی مابعد الطبیعیات پر انتقاد کا نام بھی دیتا ہے۔ یہاں موجودگی کی مابعد الطبیعیات میں لفظ 'موجودگی' کا اطلاق یا اس 'موجودگی' سے مراد 'موجود و محسوس شے' سے نہیں ہے کیونکہ یہ تو طبعی و مادی صورتِ حال ہے' بلکہ اس سے مراد 'ہستی' سے ہے' ہست یا ہونے سے نہیں ہے۔ یہاں یہ فرق ملحوظ نظر رہنا چاہیے یا یوں کہئے کہ یہ صورتِ حال تحقیق کا تقاضا کرتی ہے۔ تحقیق کا گمانِ غالب یہ ہے کہ 'ہستی' اور 'ہست' کے درمیان بنیادی فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ 'ہستی' ایک حالت سکوت ہے اور اس سکوتِ مطلقہ کے پردے میں 'امر اُوہی' خفتہ اور خوابیدہ اضطرار کی حالت میں ہے۔ لفظ 'ہستی' جو ایک کیفیت مطلقہ یا حالت سکوت ہے اردو یا عربی کے حروف تہجی کے حوالے سے جو ایک دلچسپ نکتہ یہاں قابل غور ہے' وہ یہ ہے کہ اگر اس لفظ 'ہستی' کے حرف 'ی' کو ساقط کر دیا جائے' تو لفظ 'ہست' باقی رہ جاتا ہے اور 'ہست' (ہونا) ہنگامہ وجود ہے۔ گویا سکوت (ساکن صورتِ حال) میں تحرک پیدا ہو جاتا ہے اور تحرک تغیر مسلسل کا ماجرا ہے جس میں کوئی ثبات موجود نہیں۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ 'ہستی' ایک 'گہراؤ' ہے جبکہ 'ہست' ایک 'پھیلاؤ' ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کیسے؟ تو آیئے لفظ 'ہستی' کے حرف 'ی' کی شکل پر غور کیجئے۔ اس میں موجود گہرائی اور گیرائی کی صورتِ حال 'گہراؤ' کی نمائندگی کرتی نظر آتی ہے اور گیرائی اور گہرائی بندش اور جوف کی علامت ہے جبکہ اس کے برعکس لفظ 'ہست' کی شکل پر غور کیجیے تو یہ اپنی ساخت میں ایک مسطح شکل ایسی ہے جس میں گیرائی اور گہرائی کے بجائے ایک تسلسل پایا جاتا ہے اور تسلسل تقید (بندش) کی واضح ضد ہے۔ تقید کو اگر 'لفظ' فرض کر لیا جائے تو تسلسل کو 'معنی' فرض کرنا پڑے گا' یعنی 'معنی' میں اگر ایک طرف کھلا پن' یا openness (infiniteness لامتناہیت) ہے تو 'لفظ' میں دوسری طرف ان کھلا پن (تقید/بندش) یا closedness ہے۔ 'معنی' میں کھلا پن یا سے مراد ایک طرح کا معنی و مفہوم کا ایک لامتناہی تماشائے مسلسل' یعنی infinite play of signification ہے۔ یا اسے ہم معنی کی بنت کاری (fabrication of meaning) کا عمل بھی کہہ سکتے ہیں۔ ہستی سے ہست کا وارد ہونا شرارِ آرزو (مستی) کا رہین منت ہے۔ ہستی نے جب اپنی شناخت یا اپنی معرفت کا ارادہ

باندھا تو شرارِ آرزو یا خواہش مضطر نے 'کلام' کیا۔ کلام کے اسی شعلہ جوالہ نے سکوتِ ازلی کی صاف و شفاف سطح آبِ وجود میں تموج غالی پیدا کیا اور غایت اس کی لطافت سے کثافت (مادہ) کا پیدا کیا جانا تھا۔ یوں 'الٰہ' نے 'مالہ' کا روپ دھارا یعنی غیب نے شہود، اور وجود (ہستی) نے 'موجود' کی صورتِ تجسیمی اختیار کرلی۔ دیکھئے کتابِ تکوین توراۃ کا یہ بیان:

> "ابتدا میں خدا نے آسمان اور زمین کو خلق کیا اور زمین ویران اور سنسان تھی اور 'گہراؤ' کے اوپر اندھیرا تھا اور روحِ خدا پانیوں پر جنبش کرتی تھی اور خدا نے کہا کہ روشنی ہو' اور روشنی ہوئی اور خدا نے دیکھا کہ روشنی اچھی ہے' اور خدا نے روشنی کو تاریکی سے جدا کیا' اور خدا نے روشنی کو دن کہا اور تاریکی کو رات کہا۔ پس شام ہوئی اور صبح ہوئی یعنی پہلا دن۔"
>
> (توراۃ: کتاب تکوین)

توراۃ کے اس بیان میں لفظ 'سنسان' سکوتِ مطلقہ کی جانب اشارہ ہے' جبکہ 'گہراؤ' جوف و بندش اور اندھیرا' پوشیدگی و خفتگی نیز لاعلمی کی طرف واضح اشارے ہیں۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ شرارِ آرزو جبر ذات کی بندش کو توڑ کر کھلی فضا میں آنے کے لیے مضطرب تھا۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ 'کلمہ امر' یعنی 'کُن' کے شعلہ جوالہ سے بطن وجود کے گہراؤ کو منور کیا جائے۔ یوں یہ کائنات باطن سے ظاہر میں آموجود ہوئی۔

مذکورہ بیان کی تفصیل اس لیے یہاں ضروری تھی کہ قارئین کو یہ باور کرایا جائے کہ 'وجود' سے پہلے 'خواہش وجود' کا ہونا لازم ہے یعنی خواہش وجود' وجود پر مقدم ہے اور خواہش وجود یا شرارِ آرزو ایک بندش' ایک جبر یا ایک تشکیل مقیدہ ہے۔ اس تشکیل مقیدہ کو توڑے بغیر' رد کئے بغیر' تشخص ذات یا عینیت ہستی یا خود معرفت حق کا امکان ممکن ہی نہ تھا۔ گویا ہستی نے آپ اپنی معرفت کے مقصد کو پورا کیے جانے کے لیے خود کو مرکز کی تشکیلی بندش یا حدود سے باہر لانے کے لیے ردِ تشکیل' کی حکمت عملی سے کام لیا ہے چنانچہ اس بیان سے معلوم یہ ہوا کہ شرارِ آرزو یا خواہش وجود کی حیثیت مرکزی ہے لہٰذا اس مرکز کو توڑے بغیر' اسے رَد یا نابود کیے بغیر معرفت کا وہ خواب شرمندہ تعبیر ہی نہ ہو سکتا تھا جب تک 'کلام' کے گرز کی ضرباتِ معتبر (کن فیکون) سے اس مرکز کو توڑ کر باہر کی کھلی فضا میں یعنی خارج یا سرحدوں پر آیا نہ جاتا' اس وقت تک عرفانِ ذات ممکن نہ ہو

پاتا، کیونکہ عرفانِ ذات کے لیے لازم یہ تھا کہ کوئی آئینہ ذات کے مدمقابل ایسا وجود میں آئے جس میں 'ذات حقہ' اپنی شناخت کا چہرہ دیکھ سکے۔ یوں اس ذات یا ہستی نے اپنے پندارِ لطافت سے نکل کر کثافت سے ناتہ جوڑا اور یوں مجبوری لطافت سے اپنا دامن پاک تار تار کیا اور عالم آب و گل (عالم فطرت) وجود میں آیا اور جوں جوں وقت کی چادر طویل ہوتی گئی، عالم فطرت کی توسیع کے طور پر عالم ثقافت نے اپنے پر پرزے نکالنے شروع کر دیے اور پھر اس طرح بولا گیا لفظ یعنی 'لفظ معتبر' بالآخر تحریر میں ڈھل کر زبان زد خاص و عام ہو کر اپنا پایہ اعتبار کھو بیٹھا۔ یعنی یہ لفظ معتبر اپنی حرمت و تقدیس سے محروم ہو گیا اور ذیل کے اشعار کے مصداق:

علم کیا علم کی حقیقت کیا جیسی جس کے گمان میں آئی
یہ کنارا چلا کہ ناؤ چلی کہئے کیا بات دھیان میں آئی

"کنارا" اور "ناؤ" کے حوالے سے یہاں بھی 'مرکز' اور 'محیط' کا پہلو (یگانہ) نکلتا ہے، 'لفظ نوشتہ' کی صورت میں ڈھل کر، معتبر سے غیر معتبر ہو گیا اور یوں کسی ایک ہی متن یا عبارت کو اس کے مختلف قاریوں نے اپنے اپنے طور پر مختلف معنی پہنائے بلکہ اسے یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ جب کسی متن کو کسی ایک ہی قاری نے مختلف مرتبہ یا بار بار اپنی قرات کے عمل سے گزارا تو اس نے اس کے ہر بار نئے سے نئے معنی پہنائے۔

مذکورہ بالا بیان گویا لفظ اور معنی کی ایک ایسی کائنات تشکیل دیتا نظر آتا ہے جس میں مادی موجودات یا طبیعات کی دنیا کی طرح "معانی" کی کل کائنات تین مختلف صورتوں میں وقوع پذیر ہوتی ہے، یعنی:

۱۔ معنی کی ٹھوس حالت Concrete state of meaning
۲۔ معنی کی سیال یا مائع حالت Liquidity of Meaning
۳۔ معنی کی گیسی حالت Gaseous form of meaning

بالکل اسی نہج پر معنی کی اولین صورت کو ہم متعینہ یا جامد (ٹھوس) معنی کی تعریف میں لاسکتے ہیں یعنی جو ہمیں لغت میں ملتے ہیں اور جنہیں 'من مانی' طور پر متعین یا طے کر دیا گیا ہے۔ معنی کا یہ تعین اپنی نوعیت متعینہ میں نطق مرکزی فکری روایت کے تحت پابند سلاسل ایک صورتِ حال ہے اور معنی کی اسی صورتِ حال کو غالباً دریدا نہایت سفاکی کے

ساتھ ہدف تنقید بنتا ہے۔

معنی کی دوسری صورت اس کی سیالیت، یا صفت متغیرہ میں مخفی ایک صورتِ حال ہے۔ یہ جامد نہیں بلکہ متحرک معنی کا بہاؤ (flux of meaning) ہے، قاری اور اس کی متنی قرات کے حوالے میں اگر معنی کے اس بہاؤ کو دیکھا جائے تو معنی کا یہ بہاؤ قاری کے لیے ہراکلٹس کے اس قول کے مطابق کہ "کوئی بھی شخص بہتے ہوئے دریا کے کسی "ایک ہی پانی" پر "دو بار" قدم رکھنا تو درکنار، صرف ایک ہی بار اُس پانی پر اپنا قدم نہیں رکھ سکتا۔" کیونکہ ٹھیک جس لمحہ گذراں میں، وہ ایسا کرنے کے لیے اپنا ارادہ، باندھے گا، اس ایک پانی کی جگہ بہتا ہوا دوسرا یا نیا پانی اس کی جگہ لے چکا ہو گا۔ گویا اس کے 'ارادے، اور پانی کے 'گزران، کے درمیان کسی عملی مطابقت کا پایا جانا ایک امر محال ہو گا۔" دریا کے پانی کے بہاؤ کی اس تمثیل سے ہرکلٹس نے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ کسی بھی دو متصل لمحوں میں کوئی ایک ہی پانی، من و عن کسی ایک ہی مقام پر ٹھہرا نہیں رہ سکتا، خواہ یہ وقفہ زمان کتنا ہی مختصر سے مختصر کیوں نہ ہو، کیونکہ زمان کے مختصر ترین وقفے میں بھی تغیر واقع ہو چکا ہو گا، چنانچہ بالکل اسی تمثیل کی نہج پر 'معنی کے بہاؤ، کا ماجرائے کلی بھی یہی ہے۔ یعنی معنی گویا ایک سیل رواں کے مانند ہے جس پر قاری کی گرفت تقریباً ناممکن ہے۔ عصر حاضر میں نسلی بعد اور ابلاغ و اظہار کے ناممکنات کے مباحث کا بڑا چرچا رہا ہے۔ شاید اس کی سب سے بڑی وجہ معنی کی یہی ناقابل گرفت صورتِ حال ہو۔ معنی کی اسی غیر یقینی یا ناقابل گرفت صورتِ حال کے پیش نظر اٹھارویں صدی میں غالباً لیبنیز نے ایک ایسی آفاقی زبان کی جستجو پر اصرار کیا تھا جس کی نوعیت ریاضیاتی منہاج کی طرح ہو اور جس کی تفہیم میں 'دو جمع دو مساوی ہوتے ہیں چار کے، کی مانند ایک قطعی صورتِ حال کا پایا جانا، اختلاف آرا کا باعث نہیں ہوا کرتا۔ اس لیے کہ لسانی سطح پر 'اختلاف آرا ہی وہ بنیاد ہے جس کی وجہ سے مختلف تنازعے اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور بقول ردِ تشکیل والوں کے ہمارا معاشرہ بالآخر جنگ و جدال کے ایندھن میں ایک جہنم زار بنتا جا رہا ہے، مگر یہاں جو ایک بات قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ ریاضیاتی قطعیت اور نطق مرکزی قطعیت میں بنیادی فرق ہے۔ ریاضیاتی قطعیت کی اساس تعقل و تجرید کے عمل پر ہے جبکہ نطق مرکزی قطعیت کی بنیاد عقیدے اور روایت پر ہے۔ اول الذکر کا تعلق اعداد کی نشانیات سے ہے جب آخرالذکر کا تعلق

اضداد کی مابعد الطبیعیات سے ہے۔ اضداد کی مابعد الطبیعیات میں یہ عقیدہ کارفرما ہے کہ 'فطرت'، کو 'ثقافت' پر 'نر' کو 'مادہ' پر اور 'تقریر' کو 'تحریر' پر فوقیت یا بالادستی حاصل ہے' یعنی مابعد الطبیعیات کی دنیا میں مراتب وجود یا فوقی تدارج کا اصول کارفرما ہے جبکہ اعداد کی نشانیات میں اس طرح کی کوئی فوقیت موجود نہیں، یعنی ہر عدد اپنی اپنی سطح پر نتائج کی تشکیل میں دوسرے اعداد کے ساتھ ایک خاص نسبت یا اضافیت کے رشتے میں بندھا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ صفر کا نشان بھی ایک اضافی قوتِ محرکہ کا حامل نشان ہے۔ یعنی معلوم یہ ہوا کہ عددی نشانیات کی دُنیا میں عددی اضافیت (numerical relation) کا اصول کارفرما ہے چنانچہ اس بحث سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ردِ تشکیل والوں نے موضوع/ معروض' مرکز/ محیط، فطرت، ثقافت، نر/ مادہ، عرش/ فرش، فاتح/ مفتوح، فوق/ طوق اور تقریر/ تحریر' یعنی اول کی آخر پر فوقیت کی اُلجھن سے نجات پانے کے لیے اصولِ افتراق (principle of differance) کی ایجاد کا سہارا لیا ہے اور اس طرح انہوں نے difference کی 'e' کو 'a' سے تبدیل کر کے Differance کی ایک نئی اصطلاح وضع کی ہے جس میں difference اور deferment (اختلاف والتویٰ) کے ہر دو مفاہیم کو سمو دیے جانے کی سعی کی گئی ہے۔ اصولِ افتراق جو کہ ردِ تشکیلی فکر کی اصل بنیاد ہے' یہ نہ تو اپنی ماہیت میں کوئی اصولِ موضوعہ ہے اور نہ ہی اصولِ معروضہ ہے بلکہ یہ تو محض ایک 'اصولِ معتدلہ' ہے اور 'اعتدال' ایک ایسی کیفیت یا حالت کا نام ہے جس میں توازن اور 'ہم آہنگی' کی نشاندہی اپنی ہر دو صورتوں کے ساتھ یعنی موجودگیوں/ حضوریوں' عدم موجودگیوں/ عدم حضوریوں کی ہر دو کیفیات بیک وقت یکسائی حالت یا تماثلات کی صورت میں وہاں موجود پائی جاتی ہیں۔

معنی کی تیسری حالت ان کی وہ حالت ہے جسے ہم ایک قدم اور آگے جا کر ان کی گیسی یا دخانی حالت کا نام دے سکتے ہیں' جو اپنی اُفقی سطح سے اُٹھ کر عمودی نہج پر اُوپر کی طرف صعود کرتے ہیں۔ یعنی فرش سے عرش کی طرف ان کی اُڑان کا ایک ایسا ماجرا جہاں یہ معانی اپنے مرکز کی سطح کو چھوڑ کر بلکہ یوں کہیے کہ اسے توڑ کر، عمود کی پل صراط کی باریک ڈوری' جسے وجدان یا الہام بھی کہہ سکتے ہیں' کے سہارے فلک الافلاک کی بسیط فضاؤں پر پھیلی ہوئی قوسِ قزحِ صد ہزار رنگ کے سائبان پر مثل قمقمہ ہائے نور، فضا کی نیلگوں کا

نوری رنگت سے جا ملتے ہیں اور پھر معانی کا یہ کاروانِ وجود بہم دِگر ایک دوسرے میں ضم ہو کر، ہم جا اور ہم سا ہو کر، یکسانیت و مماثلت کی چکا چوند میں گم ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ گویا یہ حزم و احتیاط کی منزل ہے یعنی ایک ایسی منزلِ رمزو اسرار جسے سرِ اعلیٰ، کہیں تو بہتر ہے۔ معنی اور شعور کے حوالے سے اگر دیکھا جائے، تو یہیں سے 'سریت' کی ایک دنیا جنم لینا شروع کر دیتی ہے۔ سریت کا یہ عالم ایک ایسی منزلِ فکرو مشاہدہ ہے جہاں قدیم چینی مکتبہ فکر تاؤاِزم کے حوالے سے اس امر کی ہدایت کی گئی ہے کہ:

"تاؤ ایک قوت نادیدہ ہے جس کے بلاخیز دھارے میں ہر ایک چیز مثل خس و خاشاک بہہ جائے گی۔ چنانچہ جہاں کچھ کہنا ممکن نہ ہو، وہاں چپ رہو۔"

غالباً اسی فکر کے پس منظر میں عہد حاضر کے ایک لسانی مفکر وٹیگنسٹائن نے بھی اپنے دورِ اول کی فکر پر مشتمل ٹریکٹیٹس (*Tractatus*) نامی کتاب کے اختتامیہ جملے میں یہ کہا تھا کہ:

"What we cannot speak about we must pass over in — silence" (*Tractatus* -6.54/7)

یعنی۔ "جہاں کچھ کہنا ممکن نہ ہو، وہاں خاموش رہنا چاہیے۔"

اپنی اختتامی فکر کے مذکورہ بالا تاریخی جملے سے پہلے اپنے ایک اور قضئے میں وہ یہ لکھتا ہے کہ:

"There are, Indeed, things that cannot be put into words. — They make themselves manifest. They are what is Mystical. (*Tractatus* -6.522.)"

یعنی۔ "اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسی چیزیں ہیں جنہیں الفاظ میں بیان کیا جانا ممکن ہی نہیں، یہ ازخود اپنا اظہار کرتی ہیں۔ گویا یہ 'وہ کچھ' ہیں جنہیں 'سری' کہیں۔"

زیرِ نظر مضمون کی مندرجہ بالا بحث کو سمیٹتے ہوئے ہم یہ بات پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ عہد جدید اور عہد حاضر کے تمام مفکرین خواہ وہ جدلیاتی و مظہریاتی فکر سے تعلق رکھتے ہوں، وجودیاتی فکر سے تعلق رکھتے ہوں یا پھر ساختیاتی اور ردِ تشکیلی فکر سے متعلق ہوں۔ جن میں قابل ذکر نام ہیگل، ہیوسرل، نطشے، ہائیڈیگر، ساسر، سارتر، وٹیگنسٹائن اور ژاک دریدا کے ہیں۔ ان تمام فلاسفہ کا رجحانِ فکر ہرچند کہ غیر جانبدارانہ یا دہری نوعیت کا ضرور ہے، تاہم یہ اپنی فکر کے منتہا پر تجزیے اور تحلیل کے حوالے سے

اگر ایک جانب 'مرکزیت' کو توڑتے تو نظر آتے ہیں، لیکن اگر ان کی فکر کو بہ نظرِ غائر دیکھا جائے تو ان میں سے ہر ایک 'بے مرکز' ہونے کے باوجود کسی نہ کسی اعتبار سے ایک نہ ایک 'نئے مرکز' کو بطورِ اصول تشکیل دینا چاہتا ہے اور اسی سبب سے یہ 'سریت' کی جانب راجع ہوتا نظر آتا ہے۔ گویا یہ فلاسفہ مابعد الطبیعیات کے دفنیے سے ایک نئی مابعد الطبیعیات کے دائرہ اثر میں گھومتے نظر آتے ہیں۔ خود ژاک دَریدا کے اصول 'اصولِ افتراق' پر ہی غور کیجئے تو یہاں بھی اس اصول کے تحت یکسانیت یا تماثل کے محیط کی تلاش ہی اس کا اصل منشا اور مقصود ہے۔

میری اس تحریر کا مقصد یہ ہرگز نہیں ہے کہ میں دریدا کو جو 'مادیت' کی ڈگر پر کھڑا ہے، اسے 'روحانیت' کی دہلیز پر لا کھڑا کروں، مگر میرا مقصد اتنا ضرور ہے کہ میں اردو کے قارئین کو ایک 'لمحہ فکریہ' سے روشناس ضرور کراؤں اور وہ اس طرح کہ دَریدا آگے کی طرف بڑھنا تو ضرور چاہتا ہے، تاہم وہ اپنی اس پیش رفت میں پیچھے کی طرف بھی ضرور پلٹ کر دیکھتا ہے۔ یعنی وہ روایت سے گریز تو کرتا ہے، مگر اس کے لیے وہ دلائل دیتے ہوئے افلاطون کے فیڈرس اور سمپوزیم اور ٹیمیس کے حوالے بھی ضرور دیتا ہے۔ گویا وہ اس پیش رفت کے لیے ایک اپنے انداز کی رجعت قہقری کے عمل سے بھی گزرتا ہے، لہٰذا ثابت یہ ہوا کہ آگے کی طرف قدم بڑھانے کے لیے، ایک قدم پیچھے کی طرف رکھنا بھی ضروری ہے ورنہ پیش رفت کا عمل ایک امرِ محال ہو جائے گا یا یہ ایک سعی لاحاصل ثابت ہوگا۔ غرضیکہ مغرب والوں کی یہ کوشش کہ وہ ادب کو سائنس بنا دینا چاہتے ہیں، دیکھئے، کب اور کہاں تک بار آور ہوتی ہے۔ ابھی ہمیں اس کے لیے انتظار کرنا ہوگا۔

حواشی

۱- Avatar of Semiotics – A Mystical View

نوٹ: ۲- Deconstruction کی اصطلاح کے اُردو مترادف ترجمہ پر ماہرین ساختیات کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ وزیر آغا اسے 'ساخت شکن' کہتے ہیں۔ شمس الرحمٰن فاروقی 'لاتشکیل' ترجمہ کرتے ہیں جبکہ گوپی چند نارنگ کو 'رد تشکیل' یا 'ردتعمیر' کے ترجمہ پر اصرار ہے۔ عملی سطح پر اختلافِ آراء کا پایا جانا صحت فکر کی علامت ہے، مگر یہاں میں یہ عرض کروں گا کہ نارنگ صاحب نے اس ضمن میں راقم الحروف کے نام خطوط میں جو دلائل دیے ہیں اُن میں کلمہ طیبہ کو سند بنایا گیا ہے، جن کا تذکرہ میں نے اپنے کئی مطبوعہ مضامین میں کیا ہے۔ یوں میں نے ان کی دلیل کو معتبر جانتے ہوئے۔ ردِ تشکیل کے ترجمے کو ہی اپنے مضامین میں اختیار کیا ہے۔ دلیل مذکورہ کے تحت میں نے اسی

ترجمہ کو قریب تر پایا ہے۔ شخصیت اور مہارتِ موضوع سے قطع نظر، اب تنازعہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی، تاوقتیکہ برہانِ قاطع کے طور پر اس سے زیادہ معتبر اور قوی دلیل کسی اور کی طرف سے نہیں آ جاتی، کسی کا بھی فرمایا ہوا حرف آخر نہیں ہوا کرتا۔ تدبر اور انکسارِ علمی کا تقاضا بھی یہی ہے کہ رَدِ تشکیل، کے ترجمے پر فی الحال ماہرین کے درمیان اتفاق رائے ہو جائے۔ ہمارے لیے نارنگ صاحب نہیں بلکہ کلمہ طیبہ ہی سب سے بڑی دلیل ہے۔ میرے لیے تینوں حضرات اپنی اپنی جگہ مجھ سے کہیں زیادہ عالم و فاضل ہیں، اسی لیے قابل تعظیم ہیں۔ اگر دلیل قوی مجھے مل گئی تو میرے یہاں رَد و قبول میں دیر نہیں لگتی۔

۳۔ زیر نظر مضمون میں سریت کی تاریخ سے متعلق جو تفصیلی بیان تحریر کیا گیا ہے وہ ورثہ اسرائیل، تصوف اور سریت کے موضوع پر لکھی گئی دیگر تاریخی کتابوں سے ماخوذ ہے۔ اس تاریخی بیان میں جو تشریحات اور توجیہات کی گئی ہیں اُن سے مضمون نگار اور مدیر حضرات کا متفق ہونا ضروری نہیں، مگر چونکہ یہ ایک تاریخی بیان ہے اس لیے اِن کے حوالے محققین و مورخین نیز مستشرقین کی دستیاب کتابوں سے ہی دیے جاسکتے تھے۔ (مصنف)

ساسر کے لسانیاتی افکار

سوئٹزرلینڈ کے مشہور ماہر لسانیات فرڈیننڈ ڈی ساسیر کے لسانی تصورات نے عصر حاضر میں ادبی نظریے کی ہیت تشکیلی کو ازسرنو بدل دیے جانے میں ایک انتہائی موثر کردار ادا کیا ہے۔ خاص طور پر اس کی واحد تصنیف "عمومی لسانیات" (Course in General Linguistics) کے اجرا کے بعد لسانیات کے شعبے میں ایک انقلاب عظیم سا برپا ہو گیا۔ اس عظیم تصنیف کا پورا مواد ساسر کے ان مختلف لیکچروں پر مشتمل ہے۔ جو اس نے جنیوا یونیورسٹی میں ۱۹۰۷ء سے ۱۹۱۱ء کے دوران دیے تھے اور ان لیکچروں کو اس کے لائق شاگردوں نے اس کے انتقال کے بعد مرتب کرکے ۱۹۱۳ء میں شائع کرایا۔ اس طرح ساسر کو دنیائے علم و ادب سے روشناس کرا کے اسے دوام بخشا۔ ان لیکچروں میں جو اس کتاب میں شامل ہیں ساسر نے زبان سے متعلق انتہائی اہم اور بنیادی پہلوؤں کی وضاحت کی ہے۔

دنیائے علم و ادب میں ساسر کی شخصیت اتنی مشہور اور مقبول نہیں جتنی کہ علم و سائنس کی دنیا میں مارکس اور سگمنڈ فرائڈ کی ہے۔ لیکن بیسویں صدی کے دوران سائنسی، علمی اور ادبی نظام ہائے افکار کی نشوونما کے عمل میں جو گہرے اثرات مارکس اور فرائڈ کے نظریات نے چھوڑے ہیں، کم و بیش اتنے ہی گہرے اثرات ساسر کے نظریات نے بھی چھوڑے ہیں۔

فرائڈ اور مارکس کی طرح ساسر نے بھی "مظاہر یا اشیا" کے عالم ظاہر کے پس پشت موجود ساختوں کے تہ نشیں نظاموں کی اصل ماہیت اور حقیقی صورت حال کو اپنا بنایا ہے۔ یعنی یہ کہ مارکس نے عالم ظاہری یا کائنات کی تشریح کرتے ہوئے جس ایک صورت حال کو، بطور بنیاد یا اصل، اہم تصور کیا ہے وہ اس کے پس پشت کارفرما "سماجی تعلقات اور

معاشی روابط" کا معاملہ ہے۔ فرائڈ نے عالم ظاہری کی تشریح و توجیہہ کے لیے لاشعور کو بطور احساس اہم گردانا ہے۔ ساسر نے عالم ظاہر کی تشریح کے لیے "لسان یا زبان" کو بطور بنیاد یا اصل اہم قرار دیا ہے۔ علوم کی دنیا میں ان تینوں مفکرین نے جو اہم کام انجام دیے ہیں اس کے گہرے نتائج یہ برآمد ہوئے ہیں کہ وہ "انسانیاتی تصور" جو اب تک کے تمام افکار انسانی پر غالب چلا آ رہا تھا' اُس کی پوری کی پوری عمارت منتشر ہو کر رہ گئی — اور حضرت انسان جن کو اب تک پورے کائناتی نظام میں مرکزی حیثیت کا حامل تصور کیا جا رہا تھا' ان کی یہ مرکزی حیثیت ٹوٹ پھوٹ کر رہ گئی۔ انسان ایک طویل مدت سے تمام اشیا کا منبع و مصدر تصور کیا جاتا رہا تھا اور یہ خیال تھا کہ انسان ہی کائنات کا اصل مفہوم سمجھنے والا اور اس کی تشریح و توجیہہ کرنے والا ہے' لیکن وہ "مرکزیت انسانی" شکستہ ہو کر رہ گئی۔ ساسر کے لسانی افکار کے اثرات جن ادبی نظریات میں واضح طور پر سامنے آتے ہیں' ان میں ساختیات اور پس ساختیات بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ ساسر کے لسانی افکار کے اثرات اس سے بھی پہلے پراگ کے لسانی مکتبہ فکر کے قابل ذکر ساختیاتی لسانیات کے شعبے کے علاوہ لیوی اسٹراس کے وضع کردہ "ساختیاتی بشریات" کے شعبے پر اثر پذیر ہوتے رہے ہیں' تاہم ساختیات اور پس ساختیات نے اس سے گہرے اثرات قبول کیے۔ اس مضمون میں ساسر کے لسانی افکار کے بنیادی پہلوؤں کی وضاحت مقصود ہے کیونکہ یہی وہ نقطہ ہائے نظر ہیں جو اس کے پورے لسانیاتی تشکیلی نظام کی عمارت کی اصل بنیاد مہیا کرتے ہیں۔

ساسر کے مطابق لسانیات کے مطالعہ کا اصل مقصد اس کے پس پشت کارفرما روایات (الفاظ اور قواعد) کا وہ نظام ہے جس کی بنیاد پر کوئی نشان (لفظ) اپنا کوئی مفہوم یا معنی پاتا ہے یا پاسکتا ہے۔ ساسر کہتا ہے کہ وہ ایک شئے یا ایک نظام یا یوں کہیے کہ ایک صورت حال کہ جسے ہم "زبان" کہتے ہیں' وہ صرف اور صرف نشانات کا ایک نظام ہے اور اس نظام میں نشان یا لفظ معنی یا مفہوم کی بنیادی اکائی ہے۔

ساسر معنی یا مفہوم کی اس بنیادی اکائی کو جسے وہ نشان یا لفظ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ دو بنیادی اجزا میں تقسیم کرکے ایک جز کو سگنی فائر یا مشار یا شبیہ لفظ یا لفظ کے نام سے موسوم کرتا ہے جبکہ دوسرے جز کو وہ سگنی فائڈ یا مشار الیہ یعنی "ذہنی تصور" کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

(ڈاکٹر گوپی چند نارنگ "signifier" کے لیے معنی نما اور "signified" کے لیے تصور معنی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ حوالہ: ماہنامہ صریر کراچی جنوری ۱۹۹۱ء صفحہ ۹، اور جناب شمس الرحمٰن فاروقی نے "signifier" کا ترجمہ دال اور "signified" کا ترجمہ مدلول کیا ہے۔ حوالہ سالنامہ "صریر" جون ۱۹۹۰ء صفحہ ۴۸-۴۹)

ساسر کے مطابق signifier کسی شے کا صوتی (acoustic) جز ہے اور signified تصوراتی جز اور یہ ذہنی تصور یا تصوراتی جز اپنی ماہیت میں بصری اور صوتی ہر دو نوعیتوں کا ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر جب ہم لفظ "درخت" بولتے ہیں تو یہ نشان یا لفظ اپنے اندر Signified یا ذہنی تصورِ درخت یعنی خارجی دنیا میں موجود اصل یا حقیقی یا مادی درخت کے ذہنی تصور کا بھی حامل ہوتا ہے۔ ساسر کے یہاں کسی شئے اور اس کو دیے گئے نام یا اس کے نامزد نام میں کوئی فرق نہیں۔ فرق صرف شبیہ لفظ (word image) اور (mental concept) کے درمیان ہے (مثلاً لفظ درخت اور تصور درخت کے درمیان)۔ اس طرح مشار یا معنی نما زبان کا مادی عنصر ہے۔ زبانی گفتگو میں یہ کوئی بھی بامعنی آواز ہے جو بولی جاتی ہے یا سنی جاتی ہے۔ تحریر میں کوئی بھی بامعنی نشان جو کسی ورق پر بنایا جائے مشار یا معنی نما ہوتا ہے اور مشار الیہ یا تصور معنی یا signified زبان کا ذہنی عنصر ہوتا ہے۔ signifier یا معنی نما یا مشار کو فکری سطح پر signified یا تصور معنی یا مشار الیہ یا ذہنی تصور شے سے جدا کرنا ممکن ہی نہیں۔ اسے لسانیاتی اصول وضع کرنے والے صرف تحلیلی سطح پر ایک دوسرے سے جدا کرسکتے ہیں۔ اس طرح شبیہ لفظ (word image- mental concept) سے جُدا نہیں کیا جا سکتا۔

ساسر کے نظریے کا پہلا اصول یہ ہے کہ نشان اعتباطی (arbitrary) ہوتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خارجی دنیا میں موجود کسی بھی شے یا ذہن کی سطح پر موجود کسی کیفیت یا تصور کا کوئی بھی ایک نشان یونہی بس من مانی طور پر نامزد کر لیا جائے اور پھر یہ نام زد کیا ہوا نشان یا لفظ کثرت استعمال سے روایت پانے کے بعد ایک مستقل نام/لفظ/نشان کے طور پر اس شے 'کیفیت' یا تصور کی شناخت بن جاتے اور چونکہ نشان لفظ یا اصطلاح اعتباطی یا من مانی ہوتے ہیں، اس لیے مشار' یا signifier اور مشار الیہ یا signified میں کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔ ہم لوگ جو اشیا کے نام رکھتے ہیں اگر چاہیں تو

درخت کو آوازوں کے تشکل اور تحریری اشکال کی رعایت سے "درخت" کے بجائے کسی اور نام سے بھی پکار سکتے ہیں مثلاً arbre یا بام (baum) آربر (arbor) یا پھر اسے فنرڈ (fnurd) بھی کہہ سکتے ہیں۔ مطلب یہ کہ signifier اور signified کے مابین تعلق کا معاملہ محض رواج پا جانے یا طرفین کے درمیان کسی بھی معاملے کو طے کر دیے جانے یعنی convention یا روایت کا معاملہ ہے۔ مثلاً یہ کہ لفظ "درخت" ہماری سمجھ میں نہایت آسانی سے آ جاتا ہے کیونکہ مروجہ تلازمے کے طور پر "تصور درخت" سے ایک اٹوٹ رشتہ رکھتا ہے۔ لیکن دوسری جگہ جہاں روایت اور تلازمے کی آسانی نہ ہو وہاں یہی من مانی نشان ہمارے لیے signifier یا ذہنی تصور شے کی سطح پر ایک کار دشوار ہوتا ہے اور ہم اسے سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔

مختلف زبانیں اپنے اپنے طور پر مختلف سگنی فائرز یا مشاریا لفظ کو استعمال میں لاتے ہوئے ہماری مظہری دنیا یا مادی عالم کو کچھ سے کچھ بنا دیتی ہیں۔ یہ الفاظ دگر یہ مظہری عالم وہ کچھ نہیں رہ جاتا جو وہ واقعتاً ہوتا ہے۔ اسے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ زبانیں مخصوص تصورات کے ذریعہ ترتیل اور تقسیم کے عمل سے گزرتے ہوئے مختلف سگنی فائڈ یا ذہنی تصورات شے میں لا رہی ہوتی ہیں۔ یہاں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ وہ ایک شے جسے ہم "زبان" کہتے ہیں صرف اور صرف شے کے نام رکھنے یا انہیں اسمیانے کا طریقہ نہیں ہے اور نہ زبان کا کام صرف اشیاء کو نام دینے تک محدود ہے۔ بلکہ تمام اشیا یا تصورات خارجی دنیا میں اپنا اپنا آزادانہ وجود رکھتے ہیں۔ یا پھر تصورات کی صورت میں ان کا وجود ذہن انسانی کی شفاف سطح پر موج در موج ایک سلسلہ لامتناہی ہوا کرتا ہے۔ اس ضمن میں سوال یہ نکتہ اٹھتا ہے کہ "اگر الفاظ کو خارج کی دنیا میں پہلے سے موجود اشیا یا ذوات" کا قائم مقام نشان تصور کر لیا جائے تو پھر اس صورت میں یہ سارے کے سارے "الفاظ" ایک زبان سے لے کر کسی دوسری زبان کے محیط تک اور یہاں تک کہ تمام ممکنہ زبانوں میں، معنی یا مفہوم کے یکساں مترادفات ضرور موجود ہونے چاہئیں۔ مگر حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ اس نکتے کو رنگوں کے طیف منشوری یا طیف اشعاعی (colour spectrum) کے عمل کے حوالے سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ طیف منشوری کا شیشہ مختلف رنگوں کا ایک تسلسل تشکیل دیتا رہتا ہے۔ یعنی اس کے ایک طرف نیلے رنگ کی لہردار پٹی کھینچتی چلی جاتی ہے اور یہ

نیلے رنگ کی پٹی دوسری طرف کی سرخ رنگ کی پٹی سے جا ملتی ہے۔ اور پھر یہ سرخ رنگ کی پٹی زرد رنگ اور سبز رنگ کی لہردار پٹیوں کے مستقل سلسلوں تک پھیلتی جاتی ہے۔ ہماری نظروں کے سامنے رنگوں کا ایک متنوع تماشہ تشکیل ہوتا رہتا ہے۔ رنگوں کے امتزاج کے ساتھ ساتھ ان رنگوں کا ایک متواتر تسلسل تشکیل پاتا رہتا ہے۔ ہماری زبان معنی اور مفہوم کا ایک متنوع امتزاج پیدا کرتی رہتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ مفہوم کی لہردار پٹی کو باہم ایک سے دوسرے معنی میں ادلتی بدلتی رہتی ہے اور ترتیل یا تقسیم کے فریم پر معنی یا مفہوم کی متحرک اکائیوں کا خوبصورت رنگ و آہنگ چھینکتی رہتی ہے۔

جس طرح رنگوں کے متواتر تقسیم کا عمل ہمارے ہاتھوں انجام پاتا رہتا ہے مگر اس طریق کار سے متعلق کوئی ایسی چیز نہیں جسے فطری کہا جاسکے۔ اسی طرح ہم بھی اپنی دنیا کو بعض دوسرے طریقوں سے ترتیل اور تقسیم کرتے رہتے ہیں لیکن یہ فطری عمل نہیں ہوتا۔ ہرزبان اپنے اپنے طور پر دنیا کو مختلف انداز سے تراش و خراش کے عمل سے گزارتی رہتی ہے اور پھر زبان کا یہ عمل مختلف بامعنی مقولات اور تصورات کی ایک اپنی دنیا تشکیل دیتا رہتا ہے۔

ہماری ایک عادت سی بن گئی ہے کہ ہم جس دنیا میں رہتے بستے ہیں اسے بس جوں کا توں قبول کرتے چلے جاتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح ہمارا لسانی نظام دنیا کو ہمارے سامنے پیش کرتا ہے اور اسی لیے دنیا اور اس میں رونما ہونے والے واقعات ہمیں فطری عمل لگتے ہیں، یہی نہیں بلکہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ ہمیں ناگزیر ہی نہیں بلکہ درست بھی معلوم ہوتا ہے۔ زبان کے متعلق ساسر کے نظریہ سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ دنیا جس میں ہم رہتے ہیں، ہماری زبان ہی کے ذریعہ صورت پذیر ہوتی رہتی ہے اور ہمارے اس عالم مظاہر میں تمام ہی اشیا جو یہاں پہلے سے موجود مظاہر کے طور پر ہیں، ان کے کوئی قطعی اوصاف یا متعین جوہر نہیں ہوتے اور ان اشیا سے متعلق معنی یا مفہوم کا کوئی جوہر ایسا نہیں ہوتا جسے پہلے سے موجود لسانی صورۃ کہا جاسکے۔

اگر ہم طیف منشور (colour spectrum) میں نارنجی رنگ کو دیکھیں تو ہمیں پتہ چلے گا کہ اس کا کوئی اپنا خود مکتفی وجود ہے ہی نہیں اور نہ یہ نارنجی رنگ طیف منشور پر کسی ثابت و سامت نقطے کی طرح موجود ہے بلکہ یہ رنگ طیف منشور پر ایک پٹی کے طور پر

پھیلا ہوا ہے اور اپنے وجود کے لیے نارنجی رنگ پٹی میں موجود دو رنگوں پر انحصار کرتا ہے۔ اگر ہم نارنجی رنگ کی تعریف کرنا چاہیں تو یہی کہیں گے کہ نارنجی رنگ وہی کچھ ہے جو یہ دراصل ہے ہی نہیں۔

"We can define 'Orange' only by what it is not"

مطلب یہ ہے کہ رنگ کا اپنا کوئی جوہر نہیں ہوا کرتا۔ نارنجی رنگ "نارنجی" صرف اور صرف اس لیے ہوتا ہے کہ یہ "زرد" اور "سرخ" نہیں ہوتا۔ نارنجی کا نارنجی ہونا یا اس کا نارنجی رنگ کا مفہوم پانا صرف اس پر منحصر ہے کہ جو یہ رنگ ہے ہی نہیں۔ یہ نارنجی اس لیے ہے کہ دوسرے رنگوں سے مختلف ہے۔ یعنی یہ نظام اختلافی کا مرہون منت ہے اور یہ صورتِ حال طیف منشور پر پھیلے ہوئے رنگوں کے متعلق ہماری مشروط بصری تقسیم کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ ساسر کے مطابق ہماری پوری زبان ایک ایسے اختلافی نظام کے وصف کی بنا پر کام کرتی ہے کہ جس کے پورے محیط میں رہتے ہوئے کوئی اصطلاح یا لفظ کو اپنے معنی دینے لگ جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک نشان کو لے لیجیے جیسے کھانا (food) کہتے ہیں۔ اس لفظ "کھانا" کے کوئی معنی اس وقت تک نکل ہی نہیں سکتے۔ جب تک کہ اس لفظ کے بالکل مقابل (not-food) کا لفظ موجود نہ ہو۔ یعنی "اشیائے خوردنی کے مقابل" اشیائے ناخوردنی، ایک دوسرے کے معنی واضح کرنے کی شرط ٹھہرتے ہیں۔ اسی طرح ہماری "دنیا" ہے۔ اگر ہم اسے خام سطح پر ریزہ ریزہ کر کے دیکھنا چاہتے ہیں تو اس کے لیے بھی ہمیں ایک اختلافی نظام کی صورت ہوگی۔ ہمارا یہ اختلافی نظام بنیادی طور پر دو عنصری (binary) نظام کے طور پر تشکیل پاتا ہے۔ زبان اسی "دو عنصری" سادہ سے نظام کی زیادہ پیچیدہ صورت ہے۔ لہٰذا ساسر کے مطابق لسانی نظام ضروری ہے کیونکہ نظام کے بغیر نشانات یا الفاظ کو انفرادی طور پر کوئی معنی نہیں پہنائے جاسکتے۔

ساسر نے زبان سے متعلق اپنے فریم ورک کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، ان میں سے ایک کو وہ "لینگ" (langue) کہتا ہے اور دوسرے کو "پیرول" (parole)۔ "لینگ" زبان (language) کا وہ نظام ہے جس کا تعلق زبان کی مختلف اشکال سے ہے۔ یعنی اس اصطلاح کے تحت زبان کے قوانین و ضوابط، رسم و رواج، اشارے، کوڈ، غرض کہ تمام ابلاغ کا نظام آتا ہے۔ لسانی نظام کا دوسرا حصہ جسے "پیرول" کہتے ہیں۔ بول چال، گفتگو (speech) ہے جو ہم روزمرہ استعمال کرتے ہیں۔ "پیرول" یا گفتگو ہی زبان یا

langue کے مختلف اشکال کو ممکن العمل بناتی ہے۔ زبان سے ادا کی جانے والی بول چال یعنی parole اتنی مختلف النوع اور متعدد ہوتی ہیں کہ کوئی بھی ماہر لسانیات ان تمام بول چال کو اپنی گرفت میں لینے کی توقع نہیں کرسکتا۔ وہ صرف ان کو قابل گرفت اور قابل حصول بنانے کے لیے ان کا مطالعہ کرتا رہتا ہے۔ parole کے مطالعہ کے تحت پورے معاشرتی نظم کے پس پشت موجود دریت و رواج (convention) کا ایک مستریا پوشیدہ سلسلہ ہے جسے اجاگر کرنا ہی ماہر لسانیات کا اصل کام ہے۔

ساسر نے زبان سے متعلق "لینگ" اور "پیرول" کے تصورات پیش کرنے کے بعد لسانی نظام کو مزید ممیز زمانی مدارج میں تقسیم کیا ہے جس میں ایک کو "synchronic" اور دوسرے کو diachronic کہا ہے، synchronic کے لیے فی الوقتی غیر تاریخی، یک زمانی، وغیرہ اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں اور "diachronic" کے لیے تاریخی اور زمانی وغیرہ، زبان کے مطالعہ کے سلسلے میں "یک زمانی" کا مطلب یہ ہے کہ محض ایک مخصوص مقید لمحاتی فریم کے اندر بند نظام کے طور پر زبان کے عوامل کا مطالعہ کیا جائے اور "دو زمانی" یا تاریخی مطالعہ کا مقصد یہ ہے کہ زبان کے تطوری عمل یا تاریخی پھیلاؤ کا مطالعہ کیا جائے اور عہد بہ عہد زبان کی مختلف صورتوں یا اشکال بشمول روایات و اقدار، زبان کے بننے اور بگڑنے کا جائزہ لیا جائے۔ ساسر خود زبان کے یک زمانی یا غیر تاریخی مطالعہ کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ اس کے مطابق انیسویں صدی کے لوگوں نے زبان کے جو تاریخی مطالعے کیے اُس سے زبان کی ساخت کو تطوری عمل کے دوران کسی زمانے میں مقید کر کے نہ دیکھ سکے اور اس طرح اس کے عمل کو سمجھنے سے قاصر رہے، جیسے کہ پہلے کہا جاچکا ہے، ساسر کے مطابق نشانات یا signs کا کوئی قطعی یا لازمی بطن یا مرکز موجود ہی نہیں ہوتا۔ گویا کہ تغیر ہی تغیر کا امکان موجود ہوتا ہے۔ ہاں اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ کسی بھی نشان کو معنی پہنانے کے لیے ایک نہ ایک نظام کی نشاندہی کی جائے جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے کسی ایک لمحے میں قطعی اور مکمل صورت کا حامل ہو۔

اس پوری بحث سے یہ بات واضح ہے کہ ساسر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ لسانیات کے پورے محیط میں کسی بھی مخصوص معروض کا مطالعہ مقصود ہو تو پھر ہمیں زبان کی اس بنیادی جہت کو درخور اعتنا رکھنا ہوگا جسے وہ "لینگ" کے نام سے موسوم کرتا ہے یعنی ایک

ایسا نظام جو بول چال کے کسی بھی عمل کو موثر طور پر چلا کر اسے ممکن بناتا رہتا ہے۔ مگر اس عمل کا "یک زمانی" عناصر سے (جس کا بیان پہلے آچکا ہے) پوری طرح مربوط و مشروط ہونا ضروری ہے۔

جدید ادبی نظریہ

جب سے ہم انسان تہذیب اور ثقافت کے نرغے میں پھنسے ہیں، اُس دِن سے ہم میں تقسیم اور بٹوارے کا شوق بے پناہ زور پکڑتا جا رہا ہے۔ یہاں تک کہ ہم نے اپنے آپ کو بھی مختلف گروہوں اور مختلف لسانی طبقوں میں تقسیم کر رکھا ہے۔ خیر یہ بات تو ہم نے یہاں محض ایک جملہ معترضہ کے طور پر کہی ہے اور اب ہم اپنے اصل موضوع کی طرف آتے ہیں اور ہمارا یہ موضوع "جدید ادبی نظریہ" ہے۔ ہمارے اس موضوع کی سرخی میں لفظ یا سگنی فائر "جدید" بطور لاحقہ کے استعمال ہوا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی "قدیم ادبی نظریہ" بھی ضرور ہوگا جس پر گفتگو کرنا یہاں ہمارا مقصود تحریر نہیں۔ منطقی تناظر میں رکھ کر اگر دیکھا جائے تو قدیم اور جدید کا ہونا دعویٰ اور ضد دعویٰ کے طور پر ان ہر دو صورتِ حال کا پایا جانا کوئی حیران کن بات نہیں، کیونکہ اپنے اپنے زمانی و مکانی حوالوں میں آج جو کچھ جدید ہے اسے کل تک بہرحال قدیم ہو جانا ہے، کیونکہ زمانی و مکانی تناظر ایک ایسا مظہر ہے جو اپنے مابعد الطبیعیاتی مفہوم میں تو کچھ سے کچھ ہو سکتا ہے مگر بطور "مظہر" کے بظاہر ایک سامنے کی چیز ہے یعنی ایک "کھلا ماجرا" ہے۔ عام طور پر ادبی مباحث میں جدید یا "جدیدیت" کی اصطلاح سے ہمارا سابقہ پڑتا رہتا ہے اور ہم میں سے اکثر اس اصطلاح کے اصل معنوں کی واقفیت سے اپنی معذوری کا اظہار کرتے ہیں۔ لہٰذا یہاں ہم اسی دِقت کے پیش نظر ضروری سمجھتے ہیں کہ جدید یا جدیدیت سے ادب میں ہماری مراد کیا ہوا کرتی ہے، سب سے پہلے اس کی وضاحت کرتے چلیں:

"جدید ہونا یا جدیدیت — روایت سے فرار ہونے اور فوری ماضی سے بغاوت کے رویوں کے علاوہ منفیت، ایمان سے رُوگردانی، آرٹ کی قدروں پر بھروسہ، فطرت اور فنی نظام سے بے پروائی، بربریت کی تلاش اور اخلاق سے

رُوگردانی۔ اس طرح کی چیزیں جدیدیت سے وابستہ ہیں حالانکہ یہ بھی اپنی جگہ بالکل درست ہے کہ ان میں سے ہر چیز ایک روایت بن سکتی ہے۔

(فرہنگ ادبی اصطلاحات — کلیم الدین احمد۔ انجمن ترقی اُردو ہند دہلی)

جدیدیت کی مندرجہ بالا وضاحت کے تناظر میں اگر دیکھا جائے تو ہمارا یہ موضوع "ادبی نظریہ" ہر چند کہ کوئی جدید ترین عصری مظہر نہیں ہے تاہم معلوم کچھ ایسا ہی ہوتا ہے کہ یہ "ادبی رویہ" قطعی ایک "جدید چیز" ہے۔ اس "ادبی نظریے" نے ۱۹۶۰ء کے وسطی دورانیے سے بڑی تیزی کے ساتھ اپنے ہاتھ پیر نکالنے شروع کیے جبکہ اس سے پہلے یہ اپنے عالم طفولیت میں تھا۔ اس سلسلے کا بیشتر کام ادب سے متعلق یا اُس کی اطرافی صورتوں پر نظریاتی مباحث یا مکالموں کی شکل میں ایک سنجیدہ محویت فکر کے زیر اثر جو "کچھ بھی" پیدا ہوا، وہ ایک اپنے انداز کا ادب میں "تغیر کلی" تھا یا اسے ادب میں "کایا پلٹ" کی صورتِ حال سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر یہ "ادبی نظریہ" جدید لگتا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ادب کی نظریہ سازی کا عمل کوئی نیا عمل ہے، بلکہ اس کی اصل وجہ عہد حاضر میں ادب کے میدان میں کیے جانے والے کاموں سے متعلق ان کا کمیتی اور کیفیتی اختلاف ہے۔ عصری ادبی نظریے سے متعلق وہ وصف خاص کیا ہے جو اسے عصری ادب بنائے جانے کا ذمہ دار ٹھہرتا ہے تو اس کا ایک وصف تو اس کے اندر موجود متغائرت کا پہلو ہے تو اس کا دوسرا وصف اینگلو امریکن تنقیدی روایت کے بنیادی فرضیوں پر اس کی بے مثل تنقیدی یلغار ہے۔

ادب سے متعلق مطالعاتی جائزوں کا عمل ہمیشہ ہی سے ایک تکثیری ترتیبی تنظیم کا مسئلہ رہا ہے۔ یہ مختلف تنظیمی صورتیں کہ جنھوں نے اینگلو امریکی روایت کے ایک پورے ڈھانچے کو تشکیل دیا ہے، ان صورتوں میں ادبی تاریخ نویسی "ادبی سوانح نگاری، اخلاقی جمالیاتی تنقیدی عمل اور یہاں تک کہ "نئی تنقید" کا معاملہ بھی تا ایں دم ایک ایسی جامد غیر متوازن مگر بہت ہی واضح صورتِ حال کی نظم و ترتیب کے تحت "ہم موجود" ہوتی ہے کہ جس کا اس طرح پر "ہم موجود" ہونا جس بات پر منحصر ہے اس کے تین رُخ یا تین مختلف سطحیں ہیں۔ ان میں سے اولین سطح تو خود مصنف سے متعلق وسیع تر اتفاق آرا کی صورت حال ہے اور اس کی دوسری سطح کسی خاص ادبی کام کی اپنی ماہیت یا نوعیت ہے اور اس کی

تیسری سطح اس کا مقصد تنقید ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ناقدین ادب کسی تحریر کے کسی بھی تراشے کو ادب میں شامل کر کے اُسے ادب کا حصہ بنا دیے جانے پر استدلال اور اصرار کرنا چاہیں، مگر اُن کے اس اصرار کے باوجود یہ ایک بات کہ وہ ایک "شے" جسے ادب کہا جاتا ہے، یہ تصور ادب کبھی ایک نزاعی مسئلہ نہیں رہا۔ گویا یہ کسی بھی شک و شبہ سے ماورا ہی ایک تصور رہا ہے۔ پھر یہ ایک بے معنی سی بات معلوم دیتی ہے کہ کسی بھی ادبی کام کا خالق غالباً کوئی مصنف نہیں ہوا کرتا — یا یہ کہ تنقید کا عمل اس ادب کا تابع ہوا کرتا ہے جس کو کہ یہ خود ہی زیرِ مطالعہ رکھتا ہے، چنانچہ یہ سارے کے سارے سوالات یا ان میں سے بیشتر مسائل انتہائی تحقیق و تفتیش کا ہدف بنے رہے ہیں اور نظریاتی مکالمے کے واسطے سے ان مسائل کی قدر اندازی کے از سر نو جائزہ کاری کا عمل اب تک حیطہ "مرکز" سے باہر "محیط" پر جا کر کیا جانا، ہمارا مقصودِ نگاہ نہیں بن سکا ہے۔

عصری تنقیدی نظریہ ادبی مطالعاتی عمل کی معمولاتی زندگی میں بجائے خود اس بات کا اِدعا کرتا رہا ہے، یعنی اس بات سے انکاری رہا ہے اور یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ ادبی مطالعاتی عمل کو کوئی ایسا عمل قرار دیا جا سکتا ہے کہ جس کا اس کے محیط سے باہر نکل کر اس کے سرحدی کناروں سے مطالعہ کیا جانا چاہیے، کیونکہ محیط پر سے کیا جانے والا یہ مطالعاتی عمل بیش از بیش فلسفیانہ مطالعہ کے مانند ہی ایک صورتِ حال ہے۔ یہ ادبی مطالعاتی عمل بجائے خویش اپنے آپ کو ایک ایسے کارِ عظیم کے بطن بطون میں بدرجہ نہایت موجود پاتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ایسا کوئی تنقیدی عمل موجود نہیں ہوا کرتا کہ جو نظریے سے ماورا جا کر اپنی کوئی حیثیت رکھتا ہو۔ ایسے متعدد نظریہ ساز موجود چلے آ رہے ہیں جنھوں نے تنقید کی روایتی صورتوں کی جانب اشارے کیے ہیں جن کے وسیلے سے ادب کا مطالعہ کیا جاتا رہا ہے اور یہ کہ یہ مطالعاتی عمل عظیم ادبی کاموں کے لیے "نظریے سے پاک" جوابی ردِ عمل کی حیثیت نہیں رکھتا اور نہ ہی اس ادبی مطالعاتی عمل کو خالصتاً مدرسی نوعیت کی مساعی جمیلہ ہی کہا جا سکتا ہے گویا تنقید کی تمام صورتیں کسی نہ کسی نظریے کی اساس پر ہی تشکیل پاتی ہیں، یا پھر یہ کہ یہ تنقیدی عمل نظریات کی آمیزش کا نتیجہ ہوا کرتا ہے، خواہ تنقید کی یہ صورتیں اس مطالعاتی عمل کو تسلیم کریں یا نہ کریں۔ نظریاتی تحریروں نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ "وہ کچھ" کہ جسے "فطری" اور "فہم عامہ" کی نوعیت کے

حامل ادبی مطالعوں سے متعلق طریقہ ہائے کار سمجھا جاتا رہا ہے، یہ مطالعاتی طریقہ ہائے کار واقعتاً کچھ ایسے نظریاتی احکامات تاکیدی کے سیٹوں پر مبنی برقیام صورتوں کے حامل وہ فریم ہوا کرتے ہیں جو کسی ایسے نقطے یا مقام پر ایک ایسی فطری صورتِ میں ڈھل جایا کرتے ہیں کہ جہاں ان کو خود اپنے دستور العمل کے لیے کسی جواز کی کوئی حاجت پیش ہی نہیں آیا کرتی۔

یہ بات کہ یہ جدید ادبی نظریہ ہمارے روزمرہ کے ادبی شعبوں سے متعلق مختلف کاموں کے دوران کس طرح سے زبان کے زیر و بم کے ضمن میں تصریف صرفی اور تصریف نحوی کے نازک کام کو انجام دیتا ہے۔ یہ مسئلہ اکثر لسانیاتی مباحث کے دوران اپنی پوری گرمجوشی اور شدتِ فکر کے ساتھ اہل علم و نظر کے درمیان اٹھایا جاتا رہا ہے، چنانچہ ان ہی گرما گرم مباحثوں کے ردِ عمل کے نتیجے کے طور پر اس ادبی نظریے نے کئی مختلف صورتیں بھی اختیار کیں — یعنی اس نظریے سے متعلق جہاں ایک طرف برہمی کے جذبات کے ساتھ ساتھ اسے قطعاً مسترد کر دیے جانے کا رجحان غالب پایا جاتا ہے وہیں دوسری طرف اس نظریے کو ارتقائی عمل سے گزارنے کی حوصلہ افزا سفارشات بھی ہمیں ملتی نظر آتی ہیں، چنانچہ اگر بعض ناقدین کے نزدیک یہ جدید ادبی نظریہ اپنی معنی آفرینی کے عمل کے دوران ہماری معمول کی تنظیم شعبہ ادب اور ہماری روزمرہ کی تدوین ادب سے متعلق تلاشِ بسیار پر اثرانداز ہوتا رہتا ہے، تو وہیں بعض دوسرے ناقدین نظریے کے لیے یہ نظریہ براہ راست ہمارے مقصودِ مطالعہ کے حصول کے عمل کے دوران بجائے کسی آسانی فراہم کرنے کے اپنی تجرید و تغمیض کی نوعیت عمل کے باعث اسے کچھ اور دشوار بناتا چلا جاتا ہے اور اس صورتِ حال کے باعث پھر ہوتا یہ ہے کہ ادبی تحریروں سے متعلق ہمارا مخلصانہ اور غائر مطالعہ ادب کا اصل مقصد ہمارے ہاتھوں سے چھوٹتا نظر آتا ہے اور وہ ایک وصف مقصود کہ جو اس شعبے کی تحریم و توفیق کو بڑھانے کا سبب بن سکتا ہے وہ ہمارے ہاتھ ہی نہیں آپاتا، گویا یوں کہیے کہ اس نظریے کا بیشتر حصہ اپنی ماہیت عمل اور نوعیت کار میں ایک ''مجرد'' صورتِ حال ہے اور یہ ہمارے لیے کوئی ایسا منہاج تحصیل و حصول تراشتا نظر نہیں آتا کہ جو ہمیں کسی بھی ''ادبی متن'' کی تہ تک براہِ راست پہنچنے میں ہماری کوئی خاطر خواہ مدد کر سکتا ہو، ہاں مگر ہم اس ضمن میں اتنا ضرور کہہ سکتے ہیں کہ یہ مطالعہ ادب کے

عمل کے دوران ہمارے لیے اہم نتائج کے ماخوذ کیے جانے میں مدد گار ثابت ہو سکتا ہے اور ان نتیجہ خیز صورتوں کو صرف اور صرف اس لیے مسترد کر دیا جاتا ہے کہ یہ (نظریہ) ہمارے لیے فی الفور طور پر کسی "عملی قدر" کا حامل کوئی نظریہ نہیں ہے، اغلباً یہ روشِ فکر و نظر کچھ بہت زیادہ درست صورتِ حال نہیں کہی جا سکتی۔ غرضیکہ وہ ایک چیز کہ جسے ہم "ادبی تنقید" کے شعبے کا نام دیتے ہیں اس کی تاسیس کا عمل بڑے پیمانے پر ہوا ہے اور وہ بھی اس طرح کہ اس کے مقاصد مطالعہ کو اس کے فوری تعلق کے تناظر میں رکھ کر اس کا خمیر اُٹھایا گیا ہے، مگر یہ سب ہی کچھ تاریخ کے متعینہ فریم کے اندر رہتے ہوئے رونما ہوا — نہ یہ کہ یہ کسی ناگزیر اور فطری صورتِ حال کا نتیجہ رہا ہو۔ انتہائی تنقیدی راسخ العقیدگی پر یلغار کا کچھ حصہ تو ادبی مطالعہ کے فطری طریقہ کار کے کریدے جانے سے متعلق ایک صورتِ حال ہے اور باقی کی صورتِ حال کو یوں سمجھ لیجئے کہ اگر یہ ادبی نظریہ بسا اوقات اس "روایت" کو کہ جسے یہ ہدف نقد و نظر بناتا ہے اُس کا خاکہ اُڑاتا نظر آتا ہے — تو اس سے متعلق یہ احساس بھی غالباً درست ہے کہ یہ کچھ زیادہ ہی "یکا و تنہا" صورتِ حال کا غماز ہے، یعنی اس سے بھی زیادہ جتنا کہ یہ ہے، اور اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس نے عموماً اُن متشدد رواجات و رسوم کی بکثرت صورتوں کو کہ جن کے باعث اس روایت کی تشکیل ہوئی ہے اپنا ہدفِ تنقید بنایا بلکہ اس نے تو اس کی بنیادوں پر ضربات لگانے کی کوششیں کیں ہیں، اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اُس نے اُن تاسیسی مفروضات کے سیٹ کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے کہ جسے روایتی تنقید نے اکثر و بیشتر بڑے ہی سرکشی کے سے انداز میں سختی کے ساتھ تسلیم کیے جانے سے انکار کر دیا تھا، یعنی اس کے اس پہلو سے انکار کہ یہ کوئی ایک ایسی چیز یا صورتِ حال ہے کہ جو قابلِ فہم اور فطری طرزِ تنقید سے مختلف نوعیت کی حامل ہو۔

اُسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ انتہائی تنقیدی راسخ العقیدگی بلاشبہ رسوم و رواج کی کثرت کا ہی ایک نام ہے اور رواجوں کی اس تکثیری صورتِ حال کا حیطہ اثر ادبی تاریخ سے لے کر ادبی سوانح نگاری تک اور اساطیری تنقید سے لے کر نفسی تحلیلی تنقید تک، نیز نئی تنقید سے لے کر اخلاقی جمالیاتی تنقید تک پھیلا ہوا نظر آتا ہے، مگر رواجوں کی اس کثرت کی جڑیں ایسی اتفاق آرا میں بہت گہرائی تک جاتی نظر آتی ہیں کہ جن کا عکس ہمیں

علمیاتی اور وجودیاتی تیقن کے اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو یہ ہمیں مصنف، متن اور قاری کے درمیان موجود تعلق کی ماہیت میں نظر آجائے گا اور صرف یہی نہیں بلکہ بجائے خود متن کی تعریف بھی اس پوری صورتِ حال سے متاثر نظر آتی ہے۔ تنقید کی ہر صورت اپنی ایک مختلف سمت کی طرف جھکاؤ رکھتی ہے — یعنی یہ کہ نفسی تحلیلی تنقید سوانحی تنقید، 'مصنف' پر اصرار کرتی ہے، تاریخی عمرانیاتی تنقید 'سیاق' پر زور دیتی ہے، نئی تنقید ''متن فی ذاتہ'' پر اصرار کرتی ہے، اخلاقی جمالیاتی تنقید، متن اور حقیقت (یعنی وہ حقیقت جس کی تصویر کشی خود یہی متن کیا کرتا ہے) کے درمیان موجود تعلق یا ربط کو اہم گردانتی ہے۔ بہرکیف مذکورہ بالا تنقید کی مختلف انواع و اقسام میں سے تقریباً تمام اقسام تنقید ادب کے بارے میں بڑے پیمانے پر تقلیدی نظریہ رکھتی ہیں۔ گویا ایک ایسا نقطۂ نظر کہ جہاں ادب کسی نہ کسی طور زندگی اور انسانی حالات سے متعلق اس کی اصل صورتیں یا یوں کہہ لیجیے کہ 'صداقتیں' ہی مہیا کرتا ہے یا کم از کم ان صداقتوں کی جھلک تو ہمیں اس میں نظر آجاتی ہے (یہاں تک کہ نئی تنقید میں بھی کہ جس میں یہ تقلیدی نقطۂ نظر سامنے کی چیز ہے ہی نہیں وہاں بھی ان صداقتوں کا اظہار ہوتا نظر آتا ہے)۔ اصل میں ادب کا فریضہ تو یہ ہے کہ وہ زندگی اور اس سے متعلق تجربے اور جذبے کو ہمارے سامنے انتہائی پر اثر اور توانا انداز میں پیش کرتا رہے — اور تنقید کا کام یہ ہے کہ وہ ہمارے لیے تفویض کی گئی زندگی کی تمام صورتوں کے معنی یا اس کے مفہوم کو یا اُن کی 'حقیقی قدر' کو پورے طور پر واضح کرتی رہے — یعنی تفویض کی کوئی بھی صورت کہ جو کسی ادب پارے میں موجود ہوا کرتی ہے' اپنی اس موجودگی کے باوجود بھی، اگر اس میں کوئی مغالطہ نہیں، تو ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ اسے منکشف کرنے کے لیے تنقیدی عمل کی ضرورت بہرحال پیش آتی رہتی ہے۔

جدید ادبی نظریے کے مختلف تنقیدی رجحانات کا تقلیدی نقطۂ نظر زبان سے متعلق ایک ایسے نقطۂ نظر پر اپنا انحصار رکھتا ہے کہ زبان ایک ایسا صاف و شفاف ذریعہ اظہار ہے یا یہ ایک ایسا لطیف شیشہ مثیل واسطہ یا میڈیم ہے کہ جس کے ذریعہ حقیقت کو ایک پیکر بیان و اظہار میں ڈھالا جاتا ہے یا اسے یعنی حقیقت کو جمالیاتی صورت میں بار بار پیش کیا جانا ممکن ہوتا ہے اور یہ کہ یہ حقیقت ایک ایسی خود محیط اور خود بسیط صورتِ حال

میں ہم ربطی کے مرتبے پر فائز ہوا کرتی ہے جہاں پر یہ (حقیقت) بجائے خویش خود سے ماورا ہو کر الفاظ کی تشکیلی صورت میں ڈھل کر سامنے آتی رہتی ہے۔ گویا زبان سے متعلق یہ نقطۂ نظر بالآخر اپنی باری پر ایک ایسے منتہا سے متعلق ہو جاتا ہے کہ جہاں 'دنیا یا عالم' سے متعلق ایک عمومی تصورِ دنیا کہ جو "انسان مرکزی" ہے اور صرف یہی نہیں بلکہ یہ تصورِ عمومی ایک ایسے نظریہ علم سے بھی جا ملتا ہے کہ جس کے بارے میں ایک مشہور تجربی تصوریت پسند مصنفہ کیتھرائن بیلے نے کچھ اس طرح خاکہ نگاری کی ہے جو ذیل کے الفاظ سے ظاہر ہے:

"فہم عامہ یہ استدلال کرتی ہے کہ انسان ہی معنی وافعال اور تاریخ (انسانیت) کا منبع و مصدر ہے۔ ہمارے تصورات اور ہمارا علم ہمارے تجربے (تجربیت) کی پیداوار قرار پاتا ہے اور تجربہ ہی ہمارے علم پر مقدم ہے، اور ذہن و عقل یا فکر ہی اس کی تشریح و توجیہہ کرتے ہیں، اور انسانی فطرت کی برتری کا وصف خاص جس کا اصل جوہر ہر منفرد فرد کی خصوصیت (تصوریت) ہے۔"

انسان دوستی کے تاسیسی مفروضات یہ پیش قیاسی کرتے ہیں کہ 'تجربہ' زبان کے حیطہ کار کے اندر اپنے 'اظہار' کے مقابلے میں ایک مقدم صورتِ حال ہے اور جو زبان کو محض اپنے اظہار کے ایک ایسے آلہ کار کے طور پر کچھ اس انداز سے متصور کرتا ہے کہ جس طرح کہ تجربہ کسی منفرد فرد کے حوالے یا واسطے سے خود کو محسوس کراتا یا اپنی تشریح و توجیہہ کراتا ہے۔ گویا کسی منفرد فرد کا وجود انسان دوستی کے نظریے کا سنگ بنیاد ہے اور ایک ایسا چوکھٹا مہیا کرتا ہے کہ جس کے فریم ورک میں رہتے ہوئے روایتی ادبی تنقید ادبی متن سے متعلق مخصوص مطالعاتی صورتوں کو زیرِ غور لاتی ہے۔ انسان دوستی کے نظریے کے تختہ گل تر و تازہ پر یہ تصور منقوش ہو چکا ہے کہ ادب بطورِ خاص ودیعت کردہ یا ایسے باصلاحیت افراد کی اجتماعی کوششوں کا ماحصل ہوا کرتا ہے جن میں ناقابل گرفت آفاقی اور لازمان صداقتوں کو گرفت کیے جانے کی بدرجہ اتم صلاحیت موجود ہوا کرتی ہے اور نہ صرف یہ کہ یہ لوگ ان صداقتوں پر غلبہ رکھتے ہیں بلکہ یہ لوگ انسانی حالات کی تمام تر صورتوں کا فہم حاصل کرنے کے لیے زبان کو بطور ایک حساس آلہ کار کے استعمال میں لانے کا ہنر قابل بھی رکھتے ہیں۔ عصری یا یہ "جدید ادبی نظریہ" تاسیسی مفروضات کے اس سیٹ کو

مختلف طریقوں سے اپنے مدمقابل لاکر قابل خطاب و استفسار گردانتا ہے اور اس کا یہ عمل تخاطب و استفسار مختلف اور متعدد تناظر میں ہوا کرتا ہے۔ اس نظریے کے اس استفسار و تخاطب کے ہاتھوں ادبی مطالعاتی گروہوں سے تعلق رکھنے والوں کی قبولیت عام اور اتفاق آرا کا ایک ایسا قابل عمل مگر اجتماعی شکنجہ میسر آ جاتا ہے جو نہ صرف یہ کہ اس نظریے کو ساخت کرتا ہے بلکہ اس کے دوام کی بھی ضمانت دیتا ہے۔

اینگلو امریکی تنقیدی عمل و ممارست کی صورتِ حال پر یلغار کی جھلکیوں میں سے ایک اہم ہدفِ نقد و نظر جو سامنے آیا ہے اس کا مرکزی نکتہ زبان کو قرار دیا جاتا ہے اور اس پوری صورتِ حال کا اصل ماخذ بڑی حد تک فرڈی نینڈ دی ساسر کا لسانی نظریہ ہے، کیونکہ ساسر کے نزدیک زبان محض کوئی آلہ تدبیر و عمل نہیں کہ جس کے ذریعے پہلے سے موجود حقیقت کو ازسرنو پیش کیا جانا ممکن ہو پاتا ہے، بلکہ اس سے کہیں زیادہ بڑی بات تو یہ ہے کہ زبان "حقیقت" کا ایک ایسا اہم جزو تشکیلی ہے جو ہمارے "عالم ظاہر" کے اندر تہ در تہ اتنی گہرائی اور گیرائی تک پہنچا ہوا ہوتا ہے کہ جس کے باعث ہماری یہ "بامعنی دنیا" اپنا کوئی نہ کوئی مفہوم پاتی رہتی ہے۔ ہم اپنے گزشتہ صفحات میں کہیں یہ کہہ آئے ہیں کہ زبان اپنے تقلیدی نقطہ نظر میں ایک ذریعہ اظہار کے طور پر ایک ایسا صاف و شفاف شیشہ میثل واسطہ یا میڈیم ہے کہ جس کے ذریعہ "حقیقت" پیکر اظہار و بیان میں ڈھلتی رہتی ہے جبکہ اس کے برعکس ساسر کا لسانی نظریہ یہ موقف اختیار کرتا ہے کہ زبان کو ایک "شیشہ مثیل واسطہ اظہار" قرار دینا درست نہیں، کیونکہ اگر "حقیقت" کو حقیقت کے منصب و مرتبے پر برقرار رہنا ہے اور تقلیدی نقطہ نظر اس موقف کی درستگی کو حقیقتاً باور کرانا چاہتا ہی ہے تو پھر اسے اپنا راسخ العقیدہ اندازِ نظر بدلنا ہوگا۔ ساسر کا "نظریہ لسان" ہمارے سامنے ایک مختلف تناظر کے امکان کو پیش لاتا ہے اور اس طرح یہ ایک بالکل ہی مختلف انداز کا نظریہ علم بھی تشکیل دیتا ہے اور اس نئے یا مختلف تناظر زبان کو ہم خصوصاً "پس ساسری نظریہ لسان" کے نام سے موسوم کرسکتے ہیں اور عموماً اسے ہم ساختیات یا پھر ایک قدم اور آگے بڑھ کر اسے "پس ساختیات" کے ذیل میں تشکیل پانے والے متعدد دیگر نظریوں کے نام سے موسوم کرسکتے ہیں۔

قصہ مختصر یہ کہ انتہائی تنقیدی راسخ العقیدگی کو ابتدائی طور پر صرف "ساختیات"

کے چیلنجوں کا سامنا ہی نہیں کرنا پڑا بلکہ بعض دوسرے "تناظرات" نے بھی اس پر اپنے گہرے اثرات مرتب کیے ہیں، مثلاً نسائی تحریک کو ہی لے لیجئے کہ جس کے باعث ادبی مطالعوں کے عمل میں "ثقافتی سیاسیات" در آئی، جس طرح سے کہ ۱۹۶۰ء سے لے کر ۱۹۷۰ء کے مختصر سے عرصے میں ایک مخصوص قسم کے مارکسزم کے غالب رجحانات نے بھی اس پر اپنا اثر ڈالا تھا ـــ

علاوہ ازیں راسخ العقیدگی کی اس صورتِ حال کو "ریڈر تھیوری" (یعنی یہ نظریہ کہ مصنف کے بجائے قاری کو متن کے حوالے میں بنیادی حیثیت حاصل ہے) نے بھی معروض مطالعہ کو منتقل کر کے خلل اندازی کی ہے، یعنی یہ کہ مصنف/ متن کو متن/ قاری کے حوالے میں تبدیل کر دیا ہے۔ اگر اس صورتِ حال کا عمومی جائزہ لیا جائے تو یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ ۱۹۶۰ء کے بعد جو تنقیدی تناظرات معرضِ وجود میں آئے ہیں انہوں نے ادبی مطالعات کے تجزیہ و تحلیل کے ضمن میں نسبتاً زیادہ انعکاس اور خود آگہی کے علاوہ ادب کے لیے ایک مربوط رویہ اختیار کیا ہے۔ ان تناظرات کی بنا پر "ادب" اور "دنیا" کی تفہیم کے عمل میں بالکل ہی نئی دسترسِ فکر ہمارے ہاتھ آئی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہوا ہے کہ "متن" اور "گفتگو یا مکالمے" کی بقا و دوام کے لیے بھی ایک بالکل ہی مختلف جہت پیدا ہوئی ہے اور بات ابھی یہیں ختم ہوتی نظر نہیں آتی بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ادبی شعبے کے مطالعوں اور بذاتہ ادبی تنقید کے علاوہ "فرد" کا تناظر بھی بدلتا نظر آتا ہے۔

رد تشکیل

یہاں اس مضمون میں زیرِ بحث موضوع پر ہماری گفتگو کا لسانیاتی تناظر بطورِ خاص گریماس کی "نشانیاتی یا لفظیاتی فکر" ☆ ہو گا۔ چنانچہ اس سے پہلے کہ ہم گریماس کی اس فکر کو اپنا موضوع بحث بنائیں جس میں اُس نے "زبان کے وصف" کی تعریف کرتے ہوئے لاکاں اور پال ڈی مان کے "خطیسانہ لہجہ زبان" کو دو جدا جدا خانوں میں رکھ کر سمجھنے یا سمجھانے کی کوشش کی ہے زیرِ بحث موضوع کی تفہیم کے لیے ضروری یہ ہے کہ ہم اس گفتگو سے پہلے ژاک دریدا کی اُس فکر پر قدرے روشنی ڈالتے چلیں جس کا تعلق "پس ساختیتی دور" کی اس فکری تنقید سے ہے جس کو نشانیاتی یا لفظیاتی فکری تنقید" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور "نشانیاتی یا لفظیاتی فکری تنقید" کے اس پورے دورانیے کو اس کے عہد بہ عہد تسلسل کے تمام حوالجاتی عصری فریم میں جو ایک دوسرا نام دیا گیا ہے اُس کو ہم "پس ساختیتی فکر" کا دَور بھی کہتے ہیں اور جسے علمی سطح پر ہم اصطلاحاً "ساخت شکن" فکر بھی کہہ سکتے ہیں۔

☆ وضاحتی نوٹ: ہر چند کہ "نشانیات یا لفظیاتی فکر" کی اصطلاح۔ انگریزی اصطلاح "Semiotics" کا موزوں ترین "مترادف" تو نہیں ہے، تاہم اردو میں چونکہ عموماً یہی مروج ہے اس لیے میں نے بھی بدرجہ مجبوری اسی "مترادف" کو برقرار رکھا ہے۔ "نشانیاتی/لفظیاتی فکر" یا "Semiotics" کی تشریح وکٹر کرافٹ نے اپنے الفاظ میں کچھ یوں کی ہے کہ — "Semiotics" یا نشانیاتی فکر ایک ایسا فکری رویہ ہے جس کے تحت "زبان کا تجزیہ" اس کی تین مختلف جہتوں کے تناظر میں کیا جاتا ہے، یعنی اولاً۔ عملی نقطہ نظر سے زبان کے استعمال سے متعلق مباحث، دوئم۔ معنوی نقطہ نظر سے لسانیاتی نشانات (الفاظ) کے مفاہیم کی بحثیں، سوئم۔ نحوی یا ترکیبی یا ساختیتی نقطہ نظر سے نشانات کی باہمی "نسبتوں" سے متعلق وہ مباحث جن میں اُن کے "معنی و مفہوم" کا کوئی حوالہ زیرِ بحث نہ آتا ہو — اب چونکہ اُردو میں فی الحال کوئی ایسی اصطلاح موجود نہیں جو مذکورہ تعریف کی اُن تینوں جہتوں پر محیط ہو اس لیے جو کچھ موجود اور مستعمل ہے اسی پر اکتفا کیے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ (مصنف)

ژاک ڈریڈا کی یہ تنقیدی فکر جس کا تذکرہ ابھی سطور بالا میں کیا گیا ہے — یعنی ڈریڈا کی ساخت شکن فکر — اگر اُس کی اس فکر کو سمجھنا یا سمجھانا مقصود ہو تو پھر ہم اسے نشانیاتی/ لفظیاتی فکر کے وسیلے سے سمجھ سکتے ہیں اور نشانیاتی/ لفظیاتی فکر کا یہ خصوصی حوالہ گریماس کی وہ نشانیاتی/ لفظیاتی فکری سطح ہے جس کے تحت گریماس نے اول تو یہ کوشش کی ہے کہ زبان کے وصف کو بیان کرتے ہوئے اس نے جس بات کو قابل توجہ گردانا ہے وہ زبان کا وہ مخصوص پہلو ہے جس میں زبان "آوازوں یا اصوات کے دُہرے عمل کے تحت کار آوری کا وظیفہ انجام دیتی ہے۔ یہاں سوال یہ اُٹھتا ہے کہ آوازوں یا اصوات کی ادائیگی کا یہ دہرا عمل دراصل ہے کیا؟ تو اس کا جواب کچھ یوں ہے کہ اصوات کی ادائیگی کا یہ دوہرا عمل زبان کے جس مخصوص پہلو کو اُجاگر کرتا ہے۔ زبان کا وہ مخصوص پہلو اصل میں زبان کے پورے ڈھانچے یا اسٹرکچر کی وہ ساختیتی نوعیت یا تشکیلی ماہیت ہے، جس کے تحت زبان کی تدریجی ترتیب یا تسلسل تدارج کی تفصیل یا اس کی تدارجی جزویات کا بیان زیر بحث آتا ہے جب کہ اس کے برعکس زبان کا دوسرا مخصوص پہلو زبان کے پورے فریم ورک یا تشکیلی عمل میں اس کے جس خاص پہلو کی جانب اشارہ کرتا ہے، وہ زبان کا وہ تشریحی پہلو ہے جس کے تحت زبان اپنے تمامتر تشکیلی پہلوؤں میں سے کسی ایک ہی پہلو کو اس کی اپنی جداگانہ نوعیت کے تحت زیر بحث لاتا ہے اور زبان کے اس جزیاتی تشریحی عمل کو ہم اس کی انفرادی نوعیت کار کے سبب جس دوسرے نام سے موسوم کرسکتے ہیں، وہ زبان کے مختلف پہلوؤں کی منفرد جداگانہ تفصیل کے غماز ہونے کے ناتے اصطلاحاً "Dis-Engagement" یا زبان کے مختلف پہلوؤں کی "لاوابستگی کا عمل" (جداکاری) کہلاتا ہے۔

لہٰذا اب ہم یہاں اپنے اس مضمون میں بعینہ اس دعوے کی پرکھ کے عمل سے قطع نظر کرکے فکر کے جس رُخ پر روشنی ڈالیں گے اس کا مقصود تحریر یہ ہوگا کہ ہم "ساخت شکن" فکر کو زبان کے اصواتی اظہار کے دوہرے عمل کے اس کے اپنے مخصوص تعلق کے حوالے سے دیکھیں تاکہ پس ساختیتی نشانیات/ لفظیاتی فکر کی پوری صورتِ حال کو گریماس کی پیش کردہ اس تحریر کے سیاق میں زیر غور لایا جاسکے جو اس نے نشانیاتی/ لفظیاتی مربع کے ماڈل میں معنی یا مفہوم کے بارے میں تصنیف کیا ہے — اور وہ ماڈل

درج ذیل ہے:

وضاحتی نوٹ: مذکورہ "نشانیاتی/ لفظیاتی ماڈل" کی وضاحت یہاں ضروری ہے کہ یہ دراصل ہے کیا؟ اصول اظہار کے دوہرے عمل کو گریماس نے دو مختلف نشانیاتی/ لفظیاتی مربع ماڈلوں کے ذریعہ ظاہر کیا ہے۔ پہلا ماڈل اپنی نوعیت میں تشکیلی ماڈل ہے۔ اس ماڈل کے تحت معنی و مفہوم کو اس کی منطقی نہج، ساختیتی فریم کے علاوہ ایک دی گئی لسانی صورتِ حال کے پابند محیط کے اندر رکھ کر جانچا جاتا ہے یعنی بہ الفاظ دیگر اس ماڈل میں معنی و مفہوم کی پرکھ کا تکنیکی کام تحلیلی لغت کے اصولوں کے تحت انجام پاتا ہے۔ اور اس طرح معنی و مفہوم کی نشانیاتی/ لفظیاتی ساختوں کی نہایت عمیق گہرائی تک پہنچ کر اس کی بنیادی ساخت کا تعین کیا جاتا ہے، یعنی یہ کہ کیا معنی بجائے خود کوئی چیز ہے یا اپنے مدمقابل کسی "معروض" کا متبادل یا مترادف ہے۔

گریماس کا دوسرا ماڈل اپنی نوعیت میں تقلیبی ماڈل ہے۔ اس ماڈل کے تحت "معنی و مفہوم میں تبدیلی یا تغیرپذیری کی گنجائش کی صورت ہمہ وقت موجود ہوا کرتی ہے اور اس تبدیلی معنی کے دوران "تاریخی دباؤ یا تاریخی جبر" کا سفاک نشتر اس میں جراحت بے جا سے کام لیتے ہوئے پیکر مفہوم میں معنی و مفہوم کی اچانک ایک تازہ نمود کو ظاہر کرتا رہتا ہے۔ گویا گریماس کے نزدیک "تغیر معنی" کا یہ پورا عمل، معنی و مفہوم کی مہم جویانہ تازہ کاری کے ایک لامتناہی تسلسل سے عبارت ایک صورتِ حال ہے، جسے معنی آفرینی" کے تاریخی پھیلاؤ کی حالت کہا جاسکتا ہے جبکہ اس کے برعکس پہلا ماڈل یعنی تشکیلی ماڈل جمودی حالت کا حامل ہے۔ ان ہر دو ماڈلوں کی کسی قدر وضاحت کے بعد ہم اپنے اصل موضوع کی طرف لوٹتے ہیں اور ژاک ڈریڈا کی "ساخت شکن" فکر سے رجوع کرتے ہیں۔

ژاک ڈریڈا نے ''مغربی مابعد الطبیعیات'' سے متعلق اپنی تنقیدی فکر کو ''معنیات'' (Semantics) سے مربوط رکھ کر مذکورہ صورتِ حال کو دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ گریماس نے بھی اس صورتِ حال کو ہلمسلیف اور بلوم فیلڈ کے برعکس، معنیات سے خارج کر کے نہیں دیکھا ہے۔ گویا اس طرح سے اگر دیکھا جائے تو گریماس ہلمسلیف اور بلوم فیلڈ کے برخلاف ڈریڈا کے فکری موقف سے اتفاق رائے رکھتا ہے۔ غرضیکہ صورتِ حال کچھ یہ ہے کہ موضوع زیرِ بحث کو خواہ کسی بھی طور پر زیرِ غور لایا جائے، بات بہرحال وہیں سے شروع ہوتی نظر آتی ہے کہ جس کی غمازی ڈریڈا کی مشہور زمانہ تصنیف ''علم القواعد'' کے پہلے فقرے سے ہو جاتی ہے اور وہ فقرہ یہ ہے کہ ''زبان کا مسئلہ کسی بھی عہد میں زبان میں شامل مسائل میں سے محض کسی ایک مسئلے سے متعلق نہیں رہا ہے'' — اور ایسا اس وجہ سے ہے جیساکہ خود ڈریڈا کسی موقع پر ہسرل کی مظہریات کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہمارا تمام کا تمام تجربہ دراصل ''معنی و مفہوم کا ہی تجربہ ہے۔'' ہر وہ شے کہ جو شعور کی سطح پر ظہور کرتی ہے وہ بالعموم علاوہ اس کے اور کچھ نہیں کہ یہ ''ظہور معنی'' ''نمودِ مفہوم'' ہی کی صورتِ حال ہے۔ گویا بہ الفاظِ دیگر وہ ایک شے کہ جسے ''معنی و مفہوم'' کہا جاتا ہے وہ کسی نہ کسی مظہر کا ''ظہورِ معنی'' ہی ہے۔ یہ ''بوقلمونی معنی'' کا ایک وفور مسلسل ہے جو ''آمد و شد'' کے مراحل سے گزر کر ہمارے شعور کا ایک جزو لاینفک بنتا رہتا ہے۔ یہ تازہ بہ تازہ ''معنی و مفہوم'' کے درود کی ایک ''جست قطعیہ'' ہے۔

اس ذیل میں ڈریڈا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ''لسانی سائنس'' کی اسی جدیدیت کے باعث اسے تشکیل جدیدیت کی صورت میں بہ حیثیت لسانی سائنس کے از سر نو معقول بالفہم کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا اسی لسانی حوالے میں بعض دیگر انسانی سائنسیں بھی آپ اپنے تئیں ان کے اپنے ''مبنی بر خطاب'' یا ''متعلق بہ کلام ماڈل (titular model) کی حیثیت اختیار کر جاتی ہیں۔ یعنی اس سے مراد یہ ہے کہ ''مفہوم متصورہ'' اپنی اپنی سطحوں پر ایک ''بولے گئے لفظ'' کی صورت اختیار کر جاتے ہیں اور اس طرح انفرادی ذہن میں پیدا ہونے والا ایک ''منفرد متصورہ مفہوم'' ''بولے گئے لفظ'' میں ڈھل کر ایک ''اجتماعی ملکیت'' یا ''مشترکہ ملکیت'' بن جاتا ہے اور معاشرتی سطح پر رواج پا جاتا ہے، چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ڈریڈا کا تصور معنی و مفہوم ان معنوں میں جدید کہلائے جانے کا مستحق ٹھہرتا ہے کہ اس نے

ساسر کے تصورِ نشانیات/لفظیات کو ہی اپنے نظریہ نشانیات/لفظیات کی تشکیل کے لیے بطور ایک ماڈل کے اپنے پیش نگاہ رکھا ہے اور یوں اس کا نظریہ انتقادِ نشانیات/لفظیات تشکیل پاتا ہے۔

ابلاغ اور مفہومیانے کا عمل یا مفہوم کی صوتی ادائیگی کا دوہرا عمل

ساسر کی لسانیات گریماس کی نشانیاتی فکر یا لفظیات کی طرح، جدید افکار کا ایک ماڈل ہو سکتی ہے کیونکہ یہ ڈریڈا ہی کی طرح ایک کامل نظریہ زبان پیش کرتی ہے۔ یہ ایک ایسا کامل نظریہ زبان ہے جو اپنی ماہیت میں وضائفی، منصبط و مربوط اور ساختیتی نظریہ ہے، جو مظاہر کے مفہومیائے جانے کے عمل کی تفہیم کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ ساختیتی لسانیات کے "مرکزہ" یا بطن بطون میں جو ایک مسئلہ جاگزیں ہے، وہ "مسئلہ" خود زبان ہے اور اس مسئلہ زبان کی تہ میں جو لسانی وظیفہ کارفرما ہے وہ اس وظائفی عمل کا دوہرا عمل ہے۔ دوہرا عمل اس لیے کہ جہاں یہ لسانی وظائفی عمل ایک طرف وسیلہ اظہار بنتا رہتا ہے وہیں دوسری طرف یہ عمل کسی نہ کسی مقصد کی تکمیل کا فرض بھی انجام دیتا ہے جہاں یہ وظائفی عمل ایک طرف ابلاغ کا ذریعہ بنتا ہے وہیں اس کا دوسرا فریضہ کسی نہ کسی اسٹرکچر کی طرف اشارہ کرنا اس کا مقصد ٹھہرتا ہے، یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ پراگ کے لسانی مکتب فکر کی لسانیات کوئی سادہ سا آسان تصور نہیں ہے بلکہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ سادہ کے بجائے ایک "پیچیدہ تصور" ہے کہ جسے نشانیاتی یا لفظیاتی مربع کے ماڈل کے تحت بھی بیان کیا گیا ہے اور جو "رابطے" یا "واسطے" کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ گویا یہ ایک ایسا نظریہ ہے جو وظیفہ اور مقصد دونوں ہی جہتوں کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ غرضیکہ زبان کا پابند وظیفہ یا محدود عمل بین الموضوعی ابلاغ کا فریضہ انجام دیتا ہے، مگر اس کی یہ تعاملی صورتِ حال کہ جو عموماً متصور ہوتی ہے، اس کی اسی متصورہ صورتِ حال کے ساتھ ہی ساتھ اس کے مفہومیائے جانے کا توارد مسلسل بھی جاری و ساری رہتا ہے یعنی یہ کہ "امتیازی نشانات" یا ایک دوسرے سے "متمائز الفاظ" کا ایک "زنجیرہ" سا باہم متمائز تصورات کی لڑی کے ساتھ ساتھ "معنی و مفہوم" کی ایک "جھنکار" سی اپنے پیچھے چھوڑتا چلا جاتا ہے اور یوں ایک "عالم معنی و خیال" آپ اپنی "مہکار" سے بسنے لگ جاتا ہے، لہٰذا اس پوری تفسیر سے معلوم یہ ہوا کہ یہ "زبان" ہی کی معجز نمائی اور کرشمہ سازی ہوا کرتی ہے کہ وہ اپنے

اسی تعاملاتی عمل کے دوران جہاں ایک طرف عمومی معنی کے قیام کا فرض انجام دیتی ہے، وہیں دوسری طرف یہی وہ وسیلہ خاص ہے جو مخصوص ابلاغی معنوں کی آفریدگی کا سبب بنتا رہتا ہے چنانچہ جیساکہ خود ژاک ڈریڈا کہتا ہے، زبان کا بنیادی مسئلہ ہی یہ ہے کہ وہ زبان کے مفہومیانے اور پھر ان مفاہیم کی کار آوری کے دو طرفہ ان ہی عوامل کے درمیان مطابقت کاملہ پیدا کر کے "ترسیل معنی" کے دشوار کام کو بدرجہ نہایت متمائز انداز میں پورا کرتی ہے۔

مذکورہ بالا مسئلہ پر پراگ کے لسانیاتی مکتبہ فکر نے بڑے پیمانے پر ایک بڑے کارنامے کے طور پر دقیع کام انجام دیا ہے۔ اس مکتبہ فکر نے ۱۹۲۹ء سے لے کر ۱۹۳۹ء کے دوران ساسر کے لسانیاتی فکری خطوط کو بنیاد بنا کر اپنی صوتیاتی فکر کے مختلف پہلوؤں کی نشوونما کا عظیم کام انجام دیا ہے اور اس طرح مذکورہ مسئلے کی نہایت عمدہ تصریح و وضاحت ہوئی ہے اور پراگ کے مکتبہ فکر کی صوتیات کے ان ہی تصریحاتی پہلوؤں کو پیش نظر رکھ کر خود ڈریڈا نے بھی استفادہ کیا ہے چنانچہ اپنی شہرہ آفاق کتاب "علم القواعد" میں وہ بطورِ خاص تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے — "لسانیات کا علم زبان کی سائنس بن جانے کی طرف شدید رجحان رکھتا ہے — اور یہ کہ "اس سائنس (لسانیات) کے "سائنسی ہونے" (scientificity) کے وصف کو اکثر تسلیم بھی کیا گیا ہے اور اس کی اس صفت کا اعتراف اس کی "صوتیاتی" بنیادوں کی بنا پر کیا گیا ہے اور عصر حاضر میں یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ "علم صوتیات" ہی وہ علم ہے جو اپنے "سائنسی ہونے" کے وصف کو "علم لسانیات" کی جانب منتقل کرتا رہتا ہے اور جب "سائنسی ہونے" کے اس وصف کی منتقلی کا یہ عمل پورا ہو جاتا ہے تو پھر جواباً جو ایک اور عمل اس کے بعد شروع ہوتا ہے وہ "علمیاتی ماڈل" کی تشکیل کا ایک ایسا عمل ہے جس کے تحت وہ تمام انسانی سائنس کہ جنہیں خود انسان ہی جنم دیتا ہے، خود ان سائنسوں کی توجیہہ بھی اسی "علمیاتی ماڈل" کے تحت ہونے لگ جاتی ہے۔"

پراگ کا لسانیاتی مکتبہ فکر علم لسانیات کے جس پہلو پر اصرار کرتا ہے اس کا یہ پہلو اپنی نوعیت میں سائنسی ہے اور لسانیات کے سائنسی وصف کو اُجاگر کیے جانے کے مقصد کے حصول کے لیے اس مکتبہ فکر نے جو طریقہ کار اپنایا ہے وہ زبان میں موجود اختلافات کی

تشکیل کی صورتِ حال ہے اور اختلافات کی تشکیل کے اس عمل کو نمایاں کر کے اس مکتبہ فکر نے جو اہم کام سرانجام دیا ہے وہ یہ ہے کہ اس نے زبان کے "ابلاغی عمل" کو معنی و مفہوم کی "صوتی ادائیگی" کے عمل سے بالکل جدا کر کے دیکھا اور یوں لسانیات کی سائنسی نوعیت کا اثبات کیا ہے کہ جو ایک بڑا کام ہے۔

یعنی یہ کہ "نشان" (بہ الفاظ دیگر، لفظ) سے متعلق معنی کے حوالے سے "من مانی" ماہیت کا دعویٰ اور صوتیات کا بنیادی مفروضہ یہ دونوں ہی ادعائی صورتیں جس بات کا تقاضا کرتی ہیں وہ بات یلمسلیف کے الفاظ میں "اظہار اور مافیہ" (محویات یا نفس موضوع) اور مارتینے کے الفاظ میں "معنوی مافیہ" اور زبان کی صوتی شکل یہ دونوں وہ صورتیں ہیں کہ جنہیں ایک دوسرے سے جدا کر کے دیکھا جانا چاہیے، اور نہ صرف یہ کہ علم صوتیات یہ فرض کرتا ہے بلکہ گریماس بھی یہی کہتا ہے کہ "زبان دوردیہ پیش ناموں کی عمودی سطحوں پر کام کرتی ہے۔" یعنی بقول مارتینے کے زبان کی یہ صورتِ حال اسے جس جہت کی طرف لے جاتی ہے اُس جہت کی نوعیت زبان کا دو طرفہ یا دوہرا صوتی ادائیگی کا عمل ہے جو اُسے معنی کی صوتی ادائیگی کے رُخ کے بالمقابل موجود اس رُخ سے کہ جسے بعینہٖ صوتیاتی خلافات کی منفی ادائیگی کہا جاتا ہے، سے جدا رکھتا ہے، چنانچہ زبان سے متعلق صوتی ادائیگی کی پہلی صورت متمائز نشانات (متمائز الفاظ) اور متمائز تصورات کے باہمی تطبیقی عمل کے زیر اثر آکر ایک لسانی نظام کو تشکیل دیتی ہے اور پھر جب یہ نظام تشکیل پا جاتا ہے تو یہ ہی زبان کی اشاری اقدار کا تعین بھی کچھ اس طرح کرتا ہے کہ زبان کے اس کے اپنے عناصر کے باہمی اختلافات یا تضادات کو واضح کر کے بالکل گریماس کے گل کشیدہ لسانیاتی مخصوص عناصر (مختصر ترین اکائی) کی نہج پر ان اقدار کی اشارہ کاری کی بساط سی بچھاتا چلا جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ صوتی ادائیگی کی دوسری صورت کس طرح سے کم سے کم تر "بامعنی/ اکائیوں" کو صرف اور صرف مگر پورے طور پر طبعی خواص کے موجود ہونے یا نہ ہونے (یعنی موجودگی/ حضوری یا عدم موجودگی) دونوں ہی طرح سے وسیلوں سے تشکیل دے لیا کرتی ہے تو جواب اس سوال کا یہ ہے کہ صوتی ادائیگی کی یہ ثانوی صورت خود اپنے ہی عناصر کی موجودگی اور عدم موجودگی کی ہر دو واضح شرائط کے تحت کام تو کرتی ہے مگر اس کے اس عمل کی نوعیت منفی انداز کی ہوا کرتی ہے اور اس کی کارآوری کی اسی

نوعیت کو گریماس "معنی مفہوم" کے نام سے موسوم کرتا ہے جبکہ اس کے برعکس مارٹینے استدلال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ صوتیوں کا معاملہ کچھ یہ ہے کہ یہ صوتی ادائیگی کی پہلی صورت کے عناصر کے برخلاف قائم تو کیے جاسکتے ہیں مگر ان صوتیوں کا قیام تقسیمی تجزیاتی عمل کے ذریعہ ممکن ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ یہ تمام کے تمام صوتیے کہ جو ایک دیے گئے یا مقررہ سیاق میں منصہ شہود پر آتے ہیں ان سب صوتیوں کی فہرست سازی کا عمل مذکورہ تجزیاتی عمل کے تحت ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہ صوتی ادائیگی کی پہلی صورت سے متعلق تمام کے تمام اہم امتیازات (گو کہ ان کی تو تشکیل ہی عمل متمائزہ کی شدت کے تحت ہوتی ہے) نمایاں ہو کر سامنے آتے ہیں، پھر بھی ان کی نوعیت فزوں کاری کے عمل کی غماز ہوا کرتی ہے اور یہ بہرطور اضافوں کی موجب ہوتی ہے جبکہ صوتی ادائیگی کی ثانوی صورت اپنی نوعیت میں تعمیری کے بجائے تخریبی رجحانات کی حامل ہوتی ہے۔ لہٰذا اس پوری بحث کالب لباب یہ نکلتا ہے کہ تضاد کی یہ صورت کہ جو اپنے اندر دوہری شدت کی حامل ایک صورت حال ہے، یعنی موجودگی اور عدم موجودگی کی ہر دو متضاد صورتیں، صوتی ادائیگی کی دو بالکل ہی مختلف سطحوں پر کام کرتی ہے۔ چنانچہ مارٹینے لکھتا ہے کہ کسی صوتیے کی موجودگی یا حضوری (کسی بولے گئے یا ادا کیے گئے لفظ کے معنی کے تعلق سے) جس جانب اشارہ کرتی ہے وہ اس کا ایک ایسا 'انتاج' ہے جس کی نتیجہ خیزی کا عمل، اس کے اس سیاق کو ملحوظ نظر رکھے بغیر سامنے آتا ہے کہ اس کی اس حضوری یا موجودگی کے سیاق میں "وہ کیا کچھ ہے" کہ جو غلط ہے۔ مثلاً اس پوری صورتِ حال کی تشریح یا تفہیم کے لیے آئیے ذرا اس جملے پر غور کرتے ہیں، یعنی یہ کہ اگر میں یہ کہوں کہ "It is good" (یہ اچھا ہے) اور پھر بولے گئے اس جملے میں لفظ very کا اضافہ کر دوں تو پھر میرے ایسا کرنے سے صرف اور صرف جو "نتیجہ" برآمد ہوگا، وہ اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ یہ محض ایک "اضافی اطلاع" کی غماز ایک صورتِ حال ہے اور بس، قطع نظر اس کے کہ 'وہاں اور کیا کچھ' پہلے سے موجود صورتِ حال رہی ہوگی لیکن اب ذرا ایک اور ہی طرح کے جملے پر نگاہ کیجیے، یعنی یہ کہ اگر میں یہ کہوں کہ It is a roe (یہ ایک ہرن ہے)، اور پھر میں یہ کروں کہ لفظ roe میں سے صوتیہ e کو نکال کر، اس کی جگہ صوتیے a/d کا اضافہ کر دوں تو پھر یہ جملہ کچھ سے کچھ بن جائے گا، یعنی یہ جملہ — It is a roe کے بجائے

It is a road میں بدل جائے گا، جو بالکل ہی نئی ایک دوسری صورت حال ہو گی۔ گویا میں نے ایک لفظ roe کو کہ جو صرف ایک اطلاعی عنصر کا حامل ہے اس عنصر کو حذف کر کے اس کی جگہ ایک دوسرا اور بالکل ہی نیا عنصر road وہاں اس جملے میں پیوست کر کے صرف اضافی اطلاع ہی فراہم نہیں کی بلکہ ایک بالکل ہی نئی صورتِ حال پیدا کر دی ہے۔ یعنی "زندگی و تحرک" کے عنصر کو "جمود و سکوت" کی بے جان اور بے آواز دنیا سے تبدیل کر کے رکھ دیا ہے۔ اُمنگ اور ترنگ کی قلانچے بھرتی، قہقہے لگاتی ایک دنیا چیخ و کراہ کی گلے شکوے کرتی ایک دنیا بے حس و بے آواز سناٹوں کا ایک "مردہ خانہ" سا بن کے رہ جاتی ہے۔ گویا زبان کو اس درجہ آفاقی اور عالم فطرت سے اتنا قریب ہونا چاہیے کہ جب یہ "حقائق فطرت" کی تشریح و تفہیم کا فریضہ انجام دے تو یہ عالم فطرت" وہ ہی کچھ رہے کہ جو وہ ہے۔ کچھ سے کچھ نہ ہو جائے اور یہ سب ہی کچھ اسی وقت ممکن ہے کہ جب اس کائنات کو اس کے مرکز سے باہر آ کر اس کے محیط کے کناروں کے اُوپر سے اس کے "اندر کی طرف جھانک کر دیکھا جائے۔

غرضیکہ زبان سے متعلق ایک ایسا "تدارجی تصور زبان" لیوی اسٹراس اور رولاں بارتھ کی جانب سے کیے گئے لفظیاتی/ نشانیاتی فکری تجزیوں پر بھی اپنے غالب اثرات مرتب کرتا نظر آتا ہے مگر ان ماہرین کا یہ لسانی تجزیاتی عمل ایک ذرا مختلف انداز کا ہے اور ان کا یہ اختلافی پہلو کچھ یوں ہے: زبان سے متعلق صوتی ادائیگی کی ثانوی صورت حال کے عناصر کاملاً زبان کی کار آوری کے مقصد کے لیے اس طرح سے ترتیب پاتے ہیں کہ جس ترتیب کے تحت کار آوری کے ہر دو مفہوم کی تسکین ہو جاتی ہے، بعض دیگر لفظیاتی/ نشانیاتی فکری نظاموں میں معاشرتی سطح پر صوتی ادائیگی کی ثانوی صورت سے وابستہ عناصر — مثلاً اسطوری فیشن اور خورد و نوش کی معاملہ بندیوں کا ایک سلسلہ تو بالکل اس طرح سے ہماری نظروں کے سامنے ایک کھلے ماجرے کے طور پر آتا اور جاتا رہتا ہے جس طرح سے کہ بلیرڈ کے کھیل میں ایک طویل و عریض میز پر پڑی بلیرڈ کی گیندیں کیو (چھڑی) کا ایک اسٹروک پڑتے ہی "من مانی" طور پر کوشن سے ٹکرا کے اور پھر "ٹپہ" کھا کر ایک نیا موڑ مڑ جاتی ہیں اور اس ہنگامی یا نئے موڑ سے خود اس کھیل کا ماہر کھلاڑی بھی چند ثانئے پہلے تک واقف نہیں ہوا کرتا۔ گویا کھیل کے دوران گیندوں کے کسی بھی رُخ مڑ جانے کی کوئی پیشگوئی کی

ہی نہیں جا سکتی۔ یعنی معاشرتی سطح پر زبان میں اچانک تبدیلی کی غیر یقینی صورتِ حال کا ماجرا بھی بلیرڈ کے کھیل میں بریکولیج (bricolage) ہی کی اس صورتِ حال جیسا ہے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ "زبان" کب اور کیسے کوئی اچانک موڑ مڑ جائے اور زبان کے اس اچانک موڑ یا تبدیلی کے پس پشت جو معاشرتی رویے یا عناصر غیر محسوس طور پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں، اُن میں مذکورہ بالا اساطیری رجحانات فیشن پرستانہ رویے اور آدابِ خوردونوش وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔

پھر جیسا کہ رولاں بارتھ کہتا ہے کہ انسانوں کی زبان کے مقابلے میں جس میں کہ "صوتی مواد" فی الفور طور پر معنی خیز اور بامعنی ہوا کرتا ہے بلکہ یوں کہیے کہ اس میں اس کا یہی وہ واحد پہلو ہے کہ جو معنی خیز اور بامعنی ہوا کرتا ہے۔ بعض دیگر نشانیاتی یا semiological (ساسر کے نزدیک "نشانات" کا ایک ایسا عمومی مطالعہ جس میں لسانیات کو نشانات کی ایک ایسی سائنس متصور کیا جاتا ہے جو اپنی نوعیت میں محض ایک ذیلی لسانیاتی سائنس ہے) نظاموں میں سے بیشتر غالباً ایسے ہیں کہ جن میں معنی خیز ہونے کے علاوہ کار آوری کے بعض دوسرے اوصاف بہ یک وقت موجود ہوا کرتے ہیں — مثلاً یہ کہ روٹی کے استعمال کا اشارہ تغذیہ جسم کے لیے جہاں ایک طرف ایک "ذریعہ" اور بقائے حیات کے تسلسل کو برقرار رکھنے کے "مقصد" کو پورا کرنے کی جانب ایک اشارہ ہے تو دوسری طرف لباس کے استعمال کا اشارہ جسم کے تحفظ کے لیے ایک "ذریعہ" اور "مقصد" کے طور پر کام کرتا ہے۔ مگر فطری زبان کے برعکس Semiotic (اشاروں کا عمومی نظریہ اور ان کے اطلاقات کا علم) نظاموں میں صوتی ادائیگی کی ثانوی صورت بعینہٖ موجود نہیں ہوا کرتی۔ جبکہ "زبان" ایسا لگتا ہے کہ ایک ایسا آلہ اظہار ہے کہ جو ابلاغی عمل اور مفہومیانے کے مقصد کی ہر دو صورتوں کے درمیان واضح تفریق کا فریضہ انجام دیتی ہے اور زبان کا یہ عمل امتیاز بعض دیگر Semiotic نظاموں کے مقابلے میں زیادہ بہتر طور پر انجام پاتا ہے اور جیسا کہ بارتھ کہتا ہے کہ مقصد اور عمل کاری نیز مفہوم کے تواصل فوری کے حصول کا مقصد کچھ زیادہ ہی فی الفور انداز میں حاصل ہو جایا کرتا ہے اور پھر جب مقصد برآری، عمل کاری نیز مفہومیائے جانے کی یہ تمام کی تمام تدارجی صورتیں تواصل فوری کے عمل سے مرحلہ وار گزر کر، تواصل سے غیر متواصل صورتِ حال پر آ پڑتی ہیں، یعنی یہ تسلسل

متواصل ٹوٹتا ہے تو پھر زبان میں "آناتِ متواترہ" در آتے ہیں اور جب کوئی ایسا "آنی وقوعہ" وقوع پذیر ہوتا ہے تو پھر اس کی وقوع پذیری کا یہ عمل جس صورتِ حال میں پیش آ رہا ہوتا ہے، وہ صورتِ حال بے رنگی یا غیر جانبداری کی حالت ہوتی ہے۔ زبان سے متعلق ثانوی صوتی ادائیگی کی صورتِ حال کو بے رنگ یا غیر جانبدار بنائے جانے کا یہ عمل کلی طور پر وہاں صرف اس لیے زیادہ دیر تک موجود نہیں ہوا کرتا کہ یہ زبان کی کار آوری کے عمل کو منضبط اور مربوط کرتا رہے؛ چنانچہ غیر جانبدار یا بے رنگ بنائے جانے کے عمل کے پورے سیاق میں صوتیہ/t/، صوتیہ/d/ کے مقابلے میں کچھ بہت زیادہ تخالف کی حامل صورت نہیں پیدا کیا کرتا، بلکہ یہ تو بالکل ہی سامنے کی چیز یا صورتِ حال کی غماز کوئی صورت حال ہوا کرتی ہے۔ بالکل بریکولیج (bricolage) کی ہی طرح سے ایک اچانک صورتِ حال کا ماجرا کہ جو ایک بالکل ہی نئے اور تازہ بدائی صوتیہ (Archi-phoneme) کی صورت میں مستعمل رہتا ہے یعنی یہ کہ جو نہ تو صوتیہ/t/ ہی ہوتا ہے اور نہ ہی صوتیہ/d/ ہی ہوا کرتا ہے۔ یہ "بدائی صوتیہ" "عناصر" کے کسی ایسے منضبط امتزاج کے نتیجے کے طور پر پیدا نہیں ہوا کرتا کہ جو زبان کی تحت تواصلی سطح (یعنی امتیازی خدوخال پر ابھرتے رہتے ہیں، بلکہ یہ "بدائی صوتیہ" — ان عناصر کے ترک نفی (de-negation) کے عمل کے نتیجے میں سامنے آتا ہے — علاوہ ازیں یہ کہ جس طرح کہ جیکب سن استدلال کرتے ہوئے یہ لکھتا ہے کہ واضح اور غیر واضح اصطلاحات کی غیر جانبداری کا عمل زبان کی دو مختلف سطحوں یعنی صوریات اور معنیات کی ہر دو سطح پر آمیختگی کے نتیجے میں سامنے آتا ہے، جس کی کارکردگی کا ایک میدان تو صوتی ادائیگی کی اولین صورت ہوا کرتی ہے جبکہ اس کی دوسری سطح اس کی صوتیاتی سطح ہے۔ یہاں جس چیز کی اہمیت پر ہم یہاں اصرار کریں گے وہ بے رنگی یا غیر جانبداری کا وہ عمل ہے جس کے تحت مختلف اشکال کو ایک دوسرے میں پیوست کرکے "صورت اور صوت" کو باہم یکجا کرکے ابھارا جاتا ہے۔ اس صورتِ حال کو ذیل میں دیے گئے "نشانیاتی مربع ماڈل" میں ملاحظہ کیجیے۔

مذکورہ بالا علامتی مربع ماڈل صرف یہی نہیں ظاہر کر رہا ہے کہ یہ ماڈل بے رنگی یا غیر جانبداری کے مذکورہ عمل کی قطعی ثالثی کا فریضہ انجام دے بلکہ یہ ماڈل اس کی غیر قطعی صورتِ حال کی نفی کی جانب بھی نشاندہی کر رہا ہے چنانچہ اب ہم یہاں معنوی نشاندہی اور بے رنگی یا غیر جانبدارانہ عمل کی ایک مثال پیش کرتے ہیں، جس سے ہو گا یہ کہ اس تجزیاتی عمل کے سیاسی اطلاقات کی دائم موجودگی کی صورتِ حال بھی صاف ظاہر ہو جائے گی — اور وہ مثال یہ ہے کہ ذرا آپ لفظ man (مرد) اور woman (عورت) کو دھیان میں رکھیے تو اس کی دو معنوی سطحیں یا صورتیں صاف نظر آ رہی ہیں۔ اب اگر اس لفظ کی بے رنگی یا غیر جانبداری کی صورت کو دیکھنا مقصود ہو تو پھر ذرا آیئے لفظ چیئرمین chairman پر غور کیجئے تو یہاں اس کی صورت قطعی طور پر "بے رنگی معنی" کی ایک صورت پیش کرتی نظر آتی ہے۔ ان ہر دو سیاق میں اگر ہم لفظ chairman کو پرکھیں تو یہاں لفظ man کی اصطلاح غیر واضح یا unmarked ہے اور یہ کہ جو محض ایک شخص کی جانب اشارہ کر رہی ہے اور اگر "شخص" کے حوالے سے اس کو پرکھا جائے تو یہ لفظ "شخص" — "بنی نوع انسان" کی جانب اشارہ کرتا ہے اور man اور woman کی دو واضح صورتوں کی غیر واضح یا اس کی نفی کرتا نظر آتا ہے اور اس طرح جو چیز سامنے نظر آتی ہے وہ humanity ہے اور یہ ہوتا کچھ اس طرح سے ہے کہ "معنی" کی ادائیگی کی اکائیوں یعنی یہ کہ لفظ شخص معنوی اور صوری دونوں ہی صورتوں میں ایک بالکل ہی جدا صورتِ حال کی غمازی کرتا نظر آتا ہے۔ گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ لفظ — chairman میں man اور woman کی کوئی تخصیص نہیں اور یہ ہی "بے رنگی" کی صورتِ حال ہے۔

وضاحتی نوٹ : ہم یہاں یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ "نئی صورتِ حال" کے اس باریک نکتے کو سمجھنے کے لیے اپنے قارئین کو ساخت شکن فلسفے کے اس بنیادی تصور سے روشناس کرا دیں جس کے تحت "ساخت یا اسٹرکچر" کو توڑ کر "مرکز" (centre) کو منتشر (de-structure) کرکے "محیط" (periphery) کے پھیلاؤ کو ہی اہمیت دی جاتی ہے، یعنی کائنات کی تشریح کا عمل اس کے مرکز سے قطع نظر کرکے اس کے محیط کے تناظر میں ہونا چاہیے۔ اب چونکہ کائنات ایک ایسا عضویہ (organism) ہے جو اپنی جنس (gender) کے اعتبار سے نہ تو مذکر ہے اور نہ ہی مونث ہے، بلکہ یہ ایک غیر جانب دار یا بے رنگ کائنات ہے جس کے محیط کے اندر عالم جمادات، عالم حیوانات اور عالم انسانی کے حوالوں میں نوع اور جنس (species/gender) کے اعتبار سے لکھو کھا اشیا موجود ہیں، چنانچہ ان اشیا کی تشریح کے عمل میں زبان کا کردار بھی اپنی نوعیت میں غیر جانب دار اور آفاقی (universal) ہونا چاہیے۔ مرکزی نہیں، تاکہ کائنات کے تشریحی عمل میں انسانی آنکھ اپنے بشری حوالوں کی عصبیت کا مظاہرہ نہ کرسکے اور "اصل حقیقت اشیا" لسانیاتی اور مابعد الطبیعیاتی مباحث کی دھند میں پوشیدہ ہو کے اپنے خدوخال نہ کھو بیٹھے، کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک مارینٹے کے مذکورہ ان دو جملوں کا تعلق ہے ان میں صورت حال یہ ہے کہ ایک صوتیے کی تبدیلی سے شے کا وہ اشارہ جس کا تعلق عالم حیوانی سے ہے، وہ اچانک عالم جمادات میں جا پہنچتا ہے اور صورتِ حال "کچھ سے کچھ" ہو کے رہ جاتی ہے، لہٰذا زبان کو ایسا ہونا چاہیے کہ وہ "آفاقی محیط" پر کام کر سکے اور "مرکز" کے محدود پھندوں میں پھنس کے نہ رہ جائے۔ (مصنف)

فرانک فرٹ مکتب فکر

ایک تعارف

محنت کش طبقے کے تاریخی سفر کے دوران مختلف سیاسی عوامل کا ایک نیا موڑ ٹھیک اُس وقت سے سامنے آتا ہے کہ جب یورپ میں فاشیٹ تحریک اور سوویت روس میں سٹالن کے سیاسی خیالات نے سر اٹھایا اور ایک انقلاب سا رونما ہونے لگا۔ ان ہردو سیاسی مذکورہ نظام ہائے افکار کا بالآخر نتیجہ یہ نکلا کہ فرد کی عقل و دانش اور فہم و فراست کے سوتے فرد پر جبر و تشدد کے نتیجے میں سوکھنے لگے اور یوں معاشرتی انفرادی زندگی میں گھٹن اور اکتاہٹ کا احساس بڑھتا چلا گیا۔ فاشیت نے مارکسیت اور یہودیت یا یوں کہہ لیجئے کہ سامی تصورات کے خلاف نعرہ احتجاج بلند کرنا شروع کر دیا۔ جب کہ دوسری طرف سوویت یونین میں اسٹالن کی حکمت عملیوں کے ہاتھوں صنعت و حرفت کے ماہرین (ٹیکنوکریسی) کا عمل دخل نہ صرف یہ کہ امورِ مملکت میں بڑھنے لگا بلکہ اسٹالن کی اس پالیسی کے نتیجے میں مارکسزم کی ایک راسخ العقیدہ تشریح بھی کی جانے لگی، چنانچہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے مارکسی مفکرین اس صورت حال سے نہ صرف یہ کہ انتہا سے زیادہ مایوسی کا شکار ہوئے بلکہ ان کے یہاں نا آسودگی کی ایک لہر سی دوڑ گئی۔ مثال کے طور پر جارج لوکاس ☆ (-۱۹۷۱) وہ پہلا مارکسسٹ فلسفی تھا جس نے مارکسزم کے تصوریتی اِدّعائیت کے نظریے پر شدید غم و غصے کا اظہار کیا اور اپنی تحریروں میں اس نظریے کو ہدف تنقید بنایا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کمیونسٹ پارٹی نے لوکاس کی ان تحریروں کی نہ صرف یہ کہ مذمت کی بلکہ

☆ لوکاس ایک ہنگری نژاد مارکسی فلسفی تھا جس نے یورپ کے مارکسی فلسفے کو بہت متاثر کیا۔

"تاریخ اور طبقاتی شعور" اس کی مشہور کتاب ہے جو ۱۹۲۳ء میں منظر عام پر آئی۔

انہیں یکسر مسترد بھی کیا اور یہ خیال ظاہر کیا کہ لوکاس کی تحریریں غیر ضروری آزاد خیالی کے رجحانات سے مملو تحریریں ہیں اور اسی وجہ سے یہ مارکسی تحریریں کہلائے جانے کے قابل ہرگز نہیں۔

اس کے بعد اگر ہم ۱۹۳۰ء سے لے کر ۱۹۴۴ء تک کی فکری سرگرمیوں کو زیرِ غور رکھیں تو ہمیں اس پورے دورانیہ فکر میں سیاسی بحران کی ایک اور آندھی سی چلتی نظر آتی ہے جس کے نتیجے میں فکر انسانی کا شجر برگ دبار تابڑ توڑ ضربات کے ہاتھوں پژمردہ اور خزاں رسیدہ ہوتا نظر آتا ہے۔ یعنی اس دور میں جہاں ایک طرف روسی انقلاب اسٹالن کی فکری چیرہ دستیوں کے تحت زوال آمادگی اور پستی کا شکار دکھائی دیتا ہے وہیں دوسری طرف جرمنی میں محنت کش طبقہ بڑی تیزی کے ساتھ نہ صرف یہ کہ فاشیت کی پرزور حمایت کرتا نظر آتا ہے بلکہ فاشزم کے نظریات کو اس طبقے نے بڑی تیزی کے ساتھ قبول بھی کرنا شروع کر دیا تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ ان فکری تبدیلیوں کے پس پشت وہ کون سے عوامل و عواقب تھے کہ جن کے باعث ان نظریات کو قبولیت عام حاصل ہوئی۔ یورپ میں مارکسی مفکرین اور فرانک فرٹ مکتبہ فکر کے مقلدین کے لیے یہی سوال ایک بنیادی مسئلے کے طور پر اٹھا اور اسی سوال کے جواب کی جستجو کا عمل ان کے لیے ایک لمحہ فکریہ بن گیا اور یہ مفکرین اسی مسئلے کے حل کے لیے کوشاں نظر آنے لگے اور ان کی ان ہی فکری مساعی نے بالآخر ایک بالکل ہی نئے مکتبہ فکر کی داغ بیل ڈال دی جسے آج "فرانک فرٹ مکتبہ فکر" کے مقبول عام نام سے موسوم کیا جاتا ہے، لہٰذا اب ہم ذیل کی سطور میں اسی مکتبہ فکر سے متعلق ایک مختصر تعارف اور اس کے افکار پر روشنی ڈالیں گے۔

فرانک فرٹ مکتبہ فکر ایک ایسی اصطلاح ہے، جو مارکسٹ دانشوروں کی ایک ایسی جماعت کے افکار پر مشتمل مکتبہ فکر کی جانب نشاندہی کرتی ہے جنھوں نے خود کو "سوشل تحقیق کے ایک انسٹی ٹیوٹ" سے وابستہ کر لیا تھا۔ سوشل تحقیق کا یہ انسٹی ٹیوٹ ۱۹۲۳ء میں من کے مقام فرانک فرٹ مین قائم کیا گیا تھا۔ سوشل تحقیق کے اس انسٹی ٹیوٹ میں جو اہم فلاسفہ عمرانی تحقیق سے وابستہ تھے، ان میں سے چند اہم فلاسفہ کے نام درج ذیل ہیں۔

۱۔ فلیکس ویل Flix Weil (B–1898)

۲- فریڈرک پولاک (Frehdrich Pollock (1894-1970)

۳- میکس ہارکیمر (Max Horkheimer (1895-1973

۴- ہربرٹ مارکوز (Herbert Marcuse (1898-1973

۵- تھیوڈور ڈبلیو ایڈارنو (Theodor W. Adorno (1903-1962

۶- والٹر بینجامن (Walter Benjamin (1803-1962

۷- ہینرک گراس مین (Henryk Grossman (1881-1950

۸- یورگین ہابرماس (Jurgen Habermas)

ان کے علاوہ بعض دوسرے فلاسفہ بھی اس جماعت میں شامل تھے۔

مذکورہ بالا تحقیقی ادارے کے اصل بانیوں میں سے فلیکس ویل (جس کے باپ نے ادارے کے لیے مالی امداد فراہم کی تاکہ تنخواہ دار عملے کی ادائیگیاں ممکن ہو سکیں) فریڈرک پولاک اور میکس ہارکیمر بطورِ خاص قابل ذکر ہیں۔ ستمبر ۱۹۲۲ء میں انسٹی ٹیوٹ کے قیام کا منصوبہ اُس وقت بنا کہ جب پہلی بار فلیکس ویل نے اپنی ایک یادداشت فرانک فرٹ یونیورسٹی میں اس لیے پیش کی کہ اس ادارے کو ایک اکادمی کی حیثیت سے تسلیم کر لیا جائے۔ اس موقع پر فلیکس ویل نے اس ادارے کی اشتراکی جہت کا واضح تعین کیا اور اس تعین کا مقصد یہ تھا کہ معاشرے کا مطالعہ جدلیاتی نقطۂ نظر سے کیا جاسکے، اور اس سے بڑھ کر یہ کہ اس تحقیقی ادارے کو پارٹی کی سیاست سے بالکل علیحدہ رکھ کر آزادانہ طور پر کام کرنے کا موقع دیا جائے۔ غرضیکہ اس وقت تک اس ادارے کے بنیادی ممبران میں سے کوئی بھی ممبر ایسا نہ تھا کہ جو اس تحقیقی ادارے کے ڈائریکٹر کی حیثیت سے اس کی ذمہ داری کو قبول کرنے کو تیار ہوتا جب کہ خود فرانک فرٹ یونیورسٹی کا اصرار یہ تھا کہ اس ادارے کی سربراہی کی ذمہ داریاں اسی یونیورسٹی کے کسی لائق پروفیسر کو تفویض کی جانا چاہئیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں فلیکس ویل نے کارل گرن برگ (۱۹۶۱ء-۱۹۴۰ء) نامی ایک آسٹرو مارکسٹ مورخ، کہ جو معاشیات اور عمرانی علوم (فرانک فرٹ یونیورسٹی ۱۹۲۳ء) کا بھی پروفیسر تھا، درخواست کی کہ وہ اس تحقیقی ادارے کے ڈائریکٹر کی ذمہ داری قبول کرلیں، لہٰذا پروفیسر موصوف نے ویل کی اس درخواست کو قبول کر لیا اور کام کرنا شروع کر دیا۔ فاضل پروفیسر گرن برگ کی سربراہی میں ادارے نے بطریق احسن کام کرنا شروع کر

دیا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس تحقیقی ادارے کا اشتراکی نقطۂ نظر نہایت واضح طور پر منظر عام پر آنے لگا۔ علاوہ ازیں اس پروفیسر نے اس امر کا بھی اعتراف کیا کہ اس تحقیقی ادارے کی پالیسی اور اس کا فلسفیانہ نقطۂ نظر دونوں ہی جدلیاتی مادیت کی فکر کے تحت ہی تشکیل پائے گا۔ ۱۹۲۳ء سے لے کر ۱۹۲۹ء تک تقریباً چھ سال کے اس مختصر سے دورانئے میں ادارے کا ایک مستقل ربط مارکس۔ اینگلس انسٹی ٹیوٹ ماسکو سے باضابطہ طور پر استوار رہا اور ان ہر دو اداروں کے اشتراکِ عمل سے مارکس، اینگلس کے فلسفے پر مشتمل کتاب کی پہلی جلد شائع ہو کر منظر عام پر آئی۔ اس انسٹی ٹیوٹ میں گرن برگ کی سربراہی کے دوران اس ادارے کی پیداواری سرگرمیاں نظریاتی اعتبار سے کچھ اتنی زیادہ نمایاں اور اہم نہ تھیں۔

"اشتراکیت اور محنت کشوں کی تحریک سے متعلق قدیم تاریخی دستاویزاتی مواد" کے نام سے موسوم ایک مطبوعہ کتاب جو گرن برگ نے اپنے فرانک فرٹ آنے سے قبل شائع کرائی تھی — یہ کتاب اس تحقیقی ادارے کے لیے بہت اہم دستاویزات ثابت ہوئی مگر یہ کتاب بھی صرف محنت کش طبقے کی تنظیمی صورتوں کی بابت ایک ایسی دستاویز ثابت ہوئی جس میں کتابوں پر تبصرے اور دستاویزات کو یکجا کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ گرن برگ کی سربراہی میں شائع ہونے والی پہلی مکمل اور جامع دستاویز ہنرک گراس مین کی تحریر کردہ کتاب کا نام — "قانون افزائش زر اور سرمایہ داری نظام کا قلع قمع" تھا۔ اس ادارے کا ایک دوسرا منصوبہ فریڈرک پولاک کی کتاب "سویت یونین میں ۱۹۱۷ء سے لے کر ۱۹۲۷ء کے دوران ہونے والے معاشی منصوبہ بندی کے تجربات" کے عنوان سے موسوم ہوئی۔ اس ادارے کے تحت شائع ہونے والی آخری دستاویز آگست ویٹ فوگیل کی تحریر کردہ کتاب ہے جس کا نام — "چین میں معیشت اور معاشرہ" ہے جو ۱۹۳۱ء میں اس وقت شائع ہو کر منظر عام پر آئی جب اس ادارے کی سربراہی ہارکیمر کے سپرد ہو چکی تھی۔ اس کتاب کا نفس مضمون بھی پولاک کی تصنیف — "سویت یونین میں معاشری ڈھانچے کا غائر مطالعہ" سے بہت مماثلت رکھتا ہے۔

۱۹۲۷ء میں جب گرن برگ شدید علالت کا شکار ہوا تو اس تحقیقی ارادے کی تمام سرگرمیاں بڑی حد تک بری طرح متاثر ہوئیں اور تحقیقی عمل میں رکاوٹیں پیدا ہونے

لگیں، ہر چند کہ اس اثناء میں پولاک نے اس ادارے کی تمام تر ذمہ داریاں اپنے سر لے لی تھیں مگر اس دوران ہوا یوں کہ بارکیمر نے فرانک فرٹ یونیورسٹی میں اپنی ڈاکٹریٹ کا پیشہ ورانہ مقالہ پیش کیا۔ چنانچہ ان ہی تحقیقی صلاحیتوں کی بنا پر اسے فلسفے کے استاد کی حیثیت سے یونیورسٹی میں تقرری تفویض کر دی گئی اور دوئم یہ کہ اسے اس تحقیقی ادارے کا نائب ڈائریکٹر بھی مقرر کیا گیا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مکتبہ فرانک فرٹ میں ہونے والے تحقیقی کاموں سے متعلق نظریاتی ارتقا کا تمام کا تمام اہم کام کہ جو اس ادارے نے سرانجام دیا یہ سب ہرکیمر کے فلسفیانہ ذہن اور اس کی احسن کوششوں کا ہی مرہونِ منت ہے۔

گرن برگ نے ادارے کی تحقیقی سرگرمیوں کو معاشرے کے معاشی تجربے کے عمل تک محدود کر رکھا تھا — اور انسانوں کی معاشرتی زندگی کے اعلیٰ ترین ساختیتی ڈھانچے کے مختلف پہلوؤں کے علاوہ انسانی نفسیات کی مختلف صورتوں کو یکسر نظرانداز کر رکھا تھا۔ جب کہ اس کے برعکس بارکیمر نے مارکسزم کی شدت فکر، فلسفہ و نفسیات کے مختلف پہلوؤں کے موضوع کو ہی اپنی تحقیقی مساعی کے تحت واضح کرنے کی کوششیں کیں — اور یہ کہا — "موزوں تجزیاتی طریقہ کار فکری سطح پر نہ تو کوئی ایسا طریقہ کار ہے کہ جو ہیگل کے مقلدین نے نہایت عامیانہ طرزِ فکر کے تحت (دنیا اور تاریخ کی اصل اساس "روح" ہے) روح مطلق سے وابستہ کر رکھا تھا اور نہ ہی یہ تجزیاتی عمل "اشتراکیت پسندوں کے اس عامیانہ اندازِ نظر کے تحت روبہ عمل آتا ہے کہ جس کے تحت انسان نفسی عمل، اس کی شخصیت کی نشوونما، قانون فن و ادب نیز فلسفہ — غرضیکہ انسانی حیات کا ہر ایک پہلو "انسان معاش" کے حالات کے تحت نہ صرف یہ کہ متعین ہوا کرتا ہے بلکہ اس کا آئینہ دار بھی ہوتا ہے گویا مادی حالات و کوائف کی بہتری و ابتری انسانی صورت حال کو بدلے جانے کے لیے واحد اساس خیال کی جاتی ہے۔ ان ہر دو مذکورہ صورتوں سے قطع نظر کر کے اگر دیکھا جائے تو ہمیں صاف نظر آجائے گا کہ وہ ایک انسانی حقیقت کہ جو ہے دراصل "مادی حقیقت اور نفسی حقیقت کی جدلیاتی ترکیب و امتزاج کے بغیر تشکیل پا ہی نہیں سکتی۔

شعوری حقیقت اور طبعی حقیقت کے درمیان ایک جدلیاتی ربط کا تصور جو بارکیمر نے پیش کیا اس مکتبہ فکر کا مرکزی نکتہ بن گیا جس نے بعض دوسرے فلاسفہ کے لیے مثلاً

اڈورنو وغیرہ کے لیے نئی راہیں کھول دیں اور اسی نکتہ کے باعث یہ فلاسفہ اس قابل ہو سکے کہ وہ مارکسزم کو ادعائی رجحانات اور راسخ العقیدگی کی فکری نہج سے بچا سکے۔ غرضیکہ ہارکیمر کے عہد میں پہلی کتاب کہ جو شائع ہوئی وہ فرانز بروکینن کی کتاب "جاگیردارانہ اور بورژوائی نقطۂ نظر کے مابین ایک عبوری طرز فکر کے عنوان سے تھی جس میں اقتدار اور خاندان کے موضوع پر صرف نظر کی گئی تھی، مگر اس دور سے متعلق نہایت اہم اشاعت "معاشرتی تحقیق پر جرنل" کے نام سے موسوم ہوئی۔ یہ جرنل ۱۹۳۹ء سے لے کر ۱۹۴۱ء تک مسلسل نکلتا رہا۔ جرمنی میں جب نازی تحریک زور پکڑ گئی اور وہاں کی فکر پر اس کا غلبہ فروغ پانے لگا، اس فکری تبدیلی سے اس تحقیقی ادارے کو زبردست نقصان پہنچا اور اس کے دو بڑے اسباب تھے۔

الف — اول تو یہ کہ یہ تحقیقی ادارہ مارکسی فکر کی پرورش اور اس کے ابلاغ کے مقاصد کو پورا کر رہا تھا۔

ب — اور دوسرا سبب یہ تھا کہ اس ادارے کے بیشتر ممبران کا تعلق اوسط درجے کے ان یہودی مفکرین سے تھا جن کو سامی یا یہودی تحریک کے مخالفانہ رجحانات کے ہاتھوں خاصا نقصان پہنچ چکا تھا، چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس تحقیقی ادارے نے کام کرنا بند کر دیا اور اس کے ممبران یورپ کے دوسرے ممالک کی طرف روپوش ہو گئے۔ ان ہی ممبران میں سے بعض مثلاً ہارکیمر، مارکوز، اڈورنو، فروم، لودینتھال اور ویٹ فوگیل امریکہ کی طرف نکل گئے۔ ویٹ فوگیل کو چند ماہ کے عرصے تک ایک ہی مستقل کیمپ میں رکھ کر پابند قید تنہائی کر دیا گیا۔ جب کہ والٹر بینجامن نے ذلت گزینی کے خوف سے تنگ آ کر فرانسیسی، ہسپانوی سرحدوں پر جا کر خودکشی کر لی۔ ان ہی تارکین وطن میں سے بعض ممبران نے کولمبیا یونیورسٹی میں معاشرتی تحقیق سے متعلق ایک بین الاقوامی انسٹی ٹیوٹ کی داغ بیل ڈالی، مگر چونکہ امریکہ اور جرمنی کی فکری تعلیم و تربیت میں زمین و آسمان کا فرق تھا، یعنی یہ کہ امریکیوں کی سوچ کا بھونڈا پن اور یہاں کے قارئین کی سطحی فکری دسترس بہرحال جرمنی کی فکری گہرائی و گیرائی سے اپنا کوئی تقابل نہ رکھتی تھی، اس لیے اس تحقیقی ادارے کے بڑے بڑے منصوبوں کو شدید دھچکا پہنچا۔ دوسری طرف ادارے کو مالی بحران کا بھی سامنا کرنا پڑا کہ جو ایک فطری بات تھی جس کے باعث ادارے کی فکری و

تحقیقی سرگرمیوں پر جمود کی سی فضا طاری ہو گئی۔

مگر جب جرمنی میں نازی تحریک کا زور ٹوٹ گیا اور یہ تقریباً ماند پڑ گئی تو پھر ہارکیمر، اڈورنو اور پولاک ایک بار پر جرمنی واپس آئے اور انھوں نے از سرنو "تحقیقی ادارے" کی تشکیل کا کام انجام دیا۔ ہارکیمر ادارے کا ڈائریکٹر اور اڈورنو معاون ڈائریکٹر کی حیثیت سے اس وقت تک کام کرتا رہا جب تک کہ وہ ۱۹۵۵ء سے لے کر ۱۹٦۹ء میں اس دنیا سے کوچ نہ کر گیا۔ ہارکیمر ۱۹۵۸ء میں ادارے سے ریٹائر ہو گیا اور ۱۹۷۳ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔

ہم اس بات سے بھی بخوبی واقف ہیں کہ جنگ عظیم دوم کے بعد کا پورا دور دراصل دنیا بھر میں ایک ایسے دور کی حیثیت رکھتا ہے جس میں سیاسی اعتبار سے ایک خاموش اور سرد جنگ کی لہر سی آئی ہوئی تھی مگر یہ خاموش اور سرد جنگ ۱۹٦۰ء میں اُس وقت ختم ہوئی کہ جب دنیا بھر کے طلبہ میں سیاسی شعور جاگا اور وہ علم بغاوت لے کر میدانِ عمل میں اُتر آئے۔ ان طلبہ کو فرانک فرٹ اسکول کے معروف فلسفیوں مثلاً مارکوز، اڈورنو اور ہابرماس کی حمایت حاصل تھی اور یہی تین برس فلسفی آگے چل کر یورپ میں نومارکسی اسکول کے فروغ کے لیے کام کرنے والوں میں ایک نمایاں حیثیت اختیار کر گئے۔

فرانک فرٹ مکتب فکر اور معاشرے کا تنقیدی نظریہ

مذکورہ بالا تحقیقی ادارے کا اصل مقصد معاشرتی مسائل کا تنقیدی تجزیہ پیش کرنا تھا۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے ادارے نے جو طریقہ کار اختیار کیا وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مارکسی نوعیت کا تھا، چنانچہ ادارے نے صرف اور صرف تاریخی مادیت کے نقطۂ نظر کو ہی ایک سائنسی دسترس پر مشتمل عمل کے طور پر ملحوظ نظر رکھا اور یہ نتیجہ برآمد کیا کہ اس طریقہ کار کے بغیر معاشرے کو اُس کی اپنی کلیت میں دیکھا جانا کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ یہاں اس موقع پر یہ تذکرہ بھی ضروری ہے کہ اس ادارے سے وابستہ محققین کا مارکسیت پر یہ پختہ یقین، روسی مارکسیت پسندوں کے راسخ العقیدہ مارکسی نقطۂ نظر کے مقابلے میں بڑا مختلف انداز کا تھا۔ گویا بہ الفاظِ دیگر یہ بات پورے وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ ادارے سے متعلق یہ فلاسفہ اپنی فکر کے اعتبار سے بالکل ہی جدا اور آزادانہ نوعیت کے حامل تھے۔

"معاشرے کا تنقیدی نظریہ" ایک اصطلاح کی حیثیت رکھتا ہے جسے ۱۹۳۷ء میں ہارکیمر نے اس وقت دنیائے علم و فکر سے روشناس کرایا جب اس نے اپنے دو مقالے دنیائے فکرو نظر کے سامنے "روایتی اور تنقیدی نظریہ" "فلسفہ اور تنقیدی نظریہ" کے عنوان سے (جو اس نے مارکوز کے باہمی اشتراک سے تحریر کیے) پیش کیے۔ ان ہردو مقالوں میں سے پہلے مقالے نے مینی فیسٹو کی حیثیت اختیار کرلی اور اس تحقیقی ادارے کی ایک اہم ترین دستاویز قرار پائی۔ اس دستاویز کی نمایاں خوبی یہ تھی کہ اس میں "تنقیدی نظریے" کے بنیادی خدوخال کی وضاحت کی گئی تھی اور اس کے ساتھ ہی اس میں "روایتی نظریے" اور "تنقیدی نظریے" کے درمیان موجود فرق کو بھی واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔

ہارکیمر نے اپنے اس مذکورہ مضمون کے متن میں بہت ابتدا ہی میں اس تنقیدی نظریے کی توضیح کچھ اس انداز سے کی ہے کہ جس کے تحت علم سائنس کی بعض دیگر اور مختلف شاخوں کو باہم متحد و یکجا کیے جانے کے امکان کے لزوم پر اصرار کیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ یہ "تنقیدی نظریہ" اپنے اندر اتنی قوت و صلاحیت رکھتا ہے کہ جو دیگر سائنسوں کو باہم متحد کرسکتا ہے۔ اس کے بعد ہارکیمر نے اپنے اسی مضمون میں تنقیدی نظریے کی "عملی قدر" پر اصرار کیا اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ کسی معاشرتی، تاریخی ارتقا کے عمل کے دوران یہ نظریہ کیا نمایاں کردار ادا کرسکتا ہے۔

اگر "تنقیدی نظریے" اور "روایتی نظریے" کے ہردو مختلف پہلوؤں کو بہ نظرِ غائر دیکھا جائے اور موازنہ کیا جائے تو یہ بات ہمیں صاف نظر آئے گی کہ "روایتی نظریے" کا سب سے بڑا اور نمایاں عنصر ترکیبی اس کے "اثباتی پہلو" کا حامل ہونا ہے۔ اس مکتبہ فکر نے اپنے روایتی نظریے کے توضیحی بیان میں اس بات کی وضاحت کرنے کی سعی کی ہے کہ یہ نظریہ اپنی نوعیت میں تاریخی ہے کیونکہ یہ اصل تحقیقی عمل کے دوران معاشرتی صورت حال کا بیان پیش کرتا ہے اور مادی پیداواری عمل کے بیان میں نہ صرف یہ کہ یہ نظریہ ایک غیر تنقیدی رجحان رکھتا ہے بلکہ اس سلسلے میں یہ قطعاً خاموش ہے جب کہ "روایتی نظریے" کے برعکس "تنقیدی نظریہ" انسان کو اس کے معاشرتی، تاریخی فریم کے بالکل مرکز میں رکھ کر کچھ اس طرح سے دیکھتا ہے کہ یہ خالص قیاس اور نظریے کی ہردو دنیاؤں

سے ماورا جا کر کچھ اور بلند ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے اس نظریے کے مطابق صحیح اور حقیقی علم، معاشرے میں تاریخی تحریک و عمل کے سلسلے اور عملی معاملات کو بھی اس کی پیش از قیاسی صورت حال کے دائرے میں رکھ کر دیکھتا ہے۔ علم کی عملی اور نظری صورتِ حال کے مابین ایک ربط کو بھی نہ صرف یہ کہ ظاہر کرتا ہے بلکہ یہ نظریہ اپنے ذمہ دارانہ عمل اور وظائف کو کچھ اس انداز سے واضح کرتا ہے کہ کوئی معاشرتی انقلاب رونما ہو سکے اور معاشرے کی اس مجموعی پیش رفت کے ہاتھوں انسانی حیات کے ہر ایک شعبے میں تبدیلی کا امکان روشن ہو کر سامنے آتا ہے اور یہی انقلاب متخالف معاشرتی طبقات کے درمیان موجود تضادات کو ایک قطعی ذیلی شکل میں واضح کر کے سامنے لاتا ہے، چنانچہ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہارکیمر اپنی فکر میں اسی امر پر اصرار کرتا نظر آتا ہے کہ نظریے اور عمل کے درمیان ربط کا ہونا ایک ناگزیر چیز ہے۔ اس کا یہ یقین ہے کہ کسی بھی نظریے کی صداقت اس کے بالکل درست ہونے کا اصل راز ہی اس نظریے کے قابل عمل ہونے کی قدر میں پوشیدہ ہے مگر اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ایک بڑی حقیقت ہے کہ اس تحقیقی ادارے کے اکثر منصوبے کبھی علمی و نظری حدود سے آگے نہ بڑھ سکے لہٰذا یہی وجہ تھی کہ ادارے میں تشکیل پانے والا یہ تنقیدی نظریہ نظری و علمی سطح سے آگے نہ جا سکا اور فائلوں میں بند رہا نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ یہ عوام الناس کو نہ تو متحرک و باعمل بنانے میں اپنا موثر کردار ادا کر سکا اور نہ ہی عوام میں تنظیم و تربیت ہی پیدا کرنے میں کسی کام آ سکا۔

مذکورہ بالا تنقیدی نظریے کا ایک اور اہم پہلو یہ ہے کہ یہ نظریہ وقوف کے ضمن میں "مطلق موضوع" کو مسترد کرتا ہے اور اس کا یہ نکتہ خالصتاً جدلیاتی نوعیت کا ہے کیونکہ جدلیاتی طریقہ کار میں "موضوع و معروض" یعنی "شعور اور خارجی حقیقت" دونوں باہم متعلق یا اضافی صورت حال ہے ان دونوں میں جہاں ایک طرف عینیت پائی جاتی ہے وہیں ایک اعتبار سے ان میں امتیاز بھی کیا جاتا ہے۔ ان دونوں صورتوں کے درمیان مطابقت کا پایا جانا شعور کی علمیاتی تحریک کی سطح پر کسی ایک واحد اسٹیج پر ممکن نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کی تکمیل و تشکیل کا معاملہ معاشرتی ربط کے نتیجے میں ممکن ہوتا ہے اور سچ پوچھیے تو اسی عمل کے باعث انسان اپنے مستقبل میں اس دنیا پر غالب آ کر اس کا فاتح اور اس کا آقا بن جایا کرتا ہے۔

دوسری جنگ عظیم کے دوران براعظم یورپ کی فکری دنیا میں متعدد بڑی فکری تبدیلیاں رونما ہوئیں اور ان ہی فکری تبدیلیوں کے باعث فرانک فرٹ اسکول کے مفکرین اس جانب راغب ہوئے کہ مارکسی عمرانیات کا ازسرنو مطالعہ کیا جائے۔ مثال کے طور پر ان فلاسفہ نے اِس بات کو ضروری سمجھا کہ سوویت یونین میں سوشلسٹ انقلاب کی شکست و ریخت اور اُس کی زوال آمادہ جہت کے اسباب کا پتہ لگایا جائے اور یہ بھی تحقیق کی جائے کہ سوویت یونین میں اسٹالینی فکر نے اس اشتراکی انقلاب کی بنیادوں کو کیوں کر کھوکھلا کرنا شروع کیا جس کے باعث نچلی سطح پر عوام کا پرولتاری انقلابی شعور پس ماندگی کا شکار ہونے لگا اور یورپ کے محنت کش طبقے کے درمیان ایک انتشار سا پھیلنے لگ گیا۔

اگر ہارکیمر، مارکوز، اڈورنو اور ہاربرماس جیسے فلسفیوں کی فکر کو بغور دیکھا جائے تو یہ بات ہمارے سامنے آتی ہے کہ یہ تمام لوگ معاشرتی مظاہر کی نئی تشریح و تعبیر کے لیے اپنے اپنے طور پر کوئی متبادل راستہ نکالنا چاہتے تھے چنانچہ اس سلسلے کے حل کی صورت میں ایک حل جو ان فلسفیوں نے تلاش کیا وہ معاشرتی کردار کی ایک ایسی نفسیاتی تفہیم کا معاملہ تھا جو فرائیڈ کی نفسیاتی فکر کے نقطۂ نظر کے تحت کی جاتی تھی۔ غالباً ہم یہ کہنے میں ہرگز غلطی پر نہیں ہیں کہ بیشتر مارکسی فلاسفہ فرائڈ کے تحلیل نفسی کے نظریے کو نہ صرف یہ کہ ہدف تنقید بناتے رہے ہیں بلکہ وہ اس سے ایک اپنے انداز کی چڑ سی بھی رکھتے ہیں۔ مارکس نے طبقاتی امتیاز کے خارجی حالات کو ملحوظ نظر رکھ کر صورت حال کی توجیہہ کی تھی اور اس نے اس جانب کبھی کوئی نشاندہی نہیں کی کہ انسانی شعور کے اندر موجود داخلی قوتیں جو انسانی ذات کو اُس کی مختلف الجھنوں اور مسائل سے اخلاقی و سیاسی معاشرتی و معاشی آزادی دلاتی ہیں اور اسے ذہنی طور پر ایک آزادانہ فضا یا ماحول سے روشناس کرتی ہیں، نتیجتاً معاشرے میں معاشی مفاہمت کا عمل اطمینان بخش طریقے پر انجام پذیر ہو ہی نہیں سکتا اور بالآخر معاشی مغائرت یا بیگانگی سے پیدا ہونے والی ناآسودگی کی صورت حال بھی ختم نہیں ہو پاتی (یعنی محنت کش طبقے کی مغائرت یا بیگانگی اپنی اس پیداواری اشیا سے کہ جسے یہ طبقہ خود اپنے ہاتھوں سے پیدا کرتا ہے) اور اگر اپنے ہاتھوں پیدا کی گئی ان اشیا سے بیگانگی کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ناآسودگی کس طرح ختم بھی ہو جائے تو یہ صورت حال عصر حاضر کے مسائل کا کوئی قطعی حل بہرحال نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا ایسی صورت میں اس حل

کے لیے ایک معاشرتی نفسیات کی ضرورت باقی رہتی ہے چنانچہ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم لوگوں کی ذہنیت سے بخوبی واقف ہوں اور اُن لوگوں کے اندر پائی جانے والی داخلی تحریکات کو اچھی طرح کریدیں، تاکہ ہم مسئلے کے حقیقی حل سے قریب تر ہو سکیں۔ فرائڈ کی نفسی تحلیل کی اصل اہمیت کا اندازہ ہمیں فکر و عمل کے اسی مرحلے پر پہنچ کر ہو سکے گا۔

فرائیڈ کے مطابق انسانی فطرت میں موجود حیاتیاتی ہیجانات کہ جو کہیں ذہن کے کونے کھدروں میں دب کر رہ جاتے ہیں اور اس طرح افرادِ معاشرہ اپنی اپنی سطح پر ایک مخصوص انداز کی "فوق الانا" یا اعلیٰ ترین ایغو کے شکار ہو جاتے ہیں (جدی پشتی شخصیات کی داخلی مقدریت کے سبب سے) تاکہ وہ ایک منظم طبقہ، ایک مہذب، ایک پختہ ثقافت اور ایک مستحکم روایت وغیرہ کو جنم دے سکیں اور یہ انا پرست افراد ایسی تہذیب و ثقافت، ایسے طبقے اور روایت کی بنیاد بھی ڈال دیتے ہیں مگر ان کا یہ تاسیسی عمل ان کے اصولِ لذت کیشی کے تحت ایک نئے رخ اور نئے رجحانات کے ہاتھوں انجام پذیر ہوتا رہتا ہے چنانچہ انسانی تہذیب سے متعلق فرائڈ کی فکر، ایک منفی نتیجہ برآمد کرتی نظر آتی ہے کیونکہ اگر ہم انسان کی ان حیاتیاتی تحریکات پر سے دباؤ یا جبر کی اس صورت حال کی قدغن ہٹانے کی کوشش کرنا بھی چاہیں تو پھر ہمیں اپنی تہذیبی اور ثقافتی زندگی کو بامقصد بہرحال بنانا ہوگا ورنہ کام چل نہ سکے گا۔ مارکوز مگر فرائڈ کے اس نقطۂ نظر اور اس کے اس حل سے بالکل اتفاق نہیں کرتا اور ایک ایسے طبقے کی تشکیل کی جانب نشاندہی کرتا نظر آتا ہے جس میں فرد اور معاشرہ، حیاتیاتی تحریکات اور طبقاتی مفادات کی ہر دو انتہاؤں کے درمیان ایک مفاہمت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہو اس میں کوئی شک نہیں کہ مارکوز اپنے فکری رویوں میں فرائڈ کے مکتبہ فکر ہی سے تعلق رکھتا ہے تاہم وہ فرائڈ سے دو قدم آگے کا ہی سفر طے کرتا نظر آتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم اس کی تصنیف "عشق و تہذیب" جو اس نے ۱۹۵۵ء میں لکھی، اس کا بغور مطالعہ کریں تو ہمیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ کتاب اُس نے لکھی ہی اس وجہ سے ہے کہ جدید معاشرے کی فرائڈ مارکسی نقطۂ نظر کے تحت تشریح و توجیہ کی جا سکے اور ایسا اس نے اس موقع کے تحت کیا کہ اغلباً وہ مستقبل کے ایک ایسے معاشرے کی تصویر پیش کر سکے گا کہ جو معاشی و جنسی دباؤ یا جبر سے پاک ہو۔ مارکوز اس جبر یا دباؤ کو بنیادی چیز خیال کرتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ یہ "جبر" ایک ایسا دباؤ ہے جو معاشرتی سیاسی

اداروں کی جانب سے معاشی ضعف یا کمزوری کو دور کیے جانے کے لیے کسی معاشرے میں افراد پر ڈالا جاتا ہے اور یہ کہ آج کے معاشرے میں اس "دباؤ" کی کوئی حاجت باقی نہیں رہی۔ وہ کہتا ہے کہ اس کے باوجود یہ انسان اب بھی ان ہی حالات کے تحت اپنی زندگی گزار رہا ہے اس کے علاوہ یہ کہ ہمارے سیاسی نظاموں نے مزید "فاضل جبر" کی صورت حال بھی پیدا کر رکھی ہے اور افراد پر غیر معمولی پابندیاں بھی لگا رکھی ہیں تاکہ یہ افراد اپنی قوت کا توازن برقرار رکھ سکیں۔ بورژوا معاشرے نے استحصال کی ایک دوسری صورت بھی اختیار کر رکھی تھی اور وہ ترکیب گویا عوام کی آنکھوں میں دھول جھونکنا تھا تاکہ معاشرے میں موجود متخالف طبقات کے مابین پائے جانے والے تضادات کو واقعتاً دور کیے جانے کے بجائے انہیں محض ڈھکا چھپا کے رکھا جائے۔ اپنی ایک اور تصنیف میں جس کا نام "یکجہتی یا یک رُخہ انسان" ہے اور جو ۱۹۶۴ء میں لکھی گئی۔ مارکوز نے اپنا پورا زورِ قلم اور قوتِ فکر اس بات پر صرف کی ہے کہ وہ سرمایہ داری نظام کی تکنیکی ترقی کو اپنا ہدفِ تنقید بنا سکے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ محنت کش طبقے کی کام کرنے کی صلاحیت میں در آنے والے ضعف کارکردگی اور تساہل کو نمایاں کر سکے اور اس طرح انہیں "انقلاب" کی راہ کی جانب لگایا جا سکے۔

ہیگل اور مارکس کی فکری تقلید پر گامزن رہتے ہوئے مارکوز اس بات پر بھی یقین رکھتا تھا کہ فکر کا منفی رویہ کسی معاشرے میں تبدیلی اور اس پر معاشرتی تنقید کے لیے ایک قطعی اور مطلق وسیلہ ہے مگر اس کا کہنا ہے کہ ہمارے تیکنیکی معاشرہ میں اس قسم کی صلاحیت یا ایسی کسی صفت کا فقدان پایا جاتا ہے۔ غالب سیاسی نظام نے زندگی کی بعض ایسی صورتیں پیش کیں کہ جس سے یہ محسوس ہوتا تھا کہ یہ نظام اپنی مخالف قوتوں کے ساتھ جھوٹی احتیاجات اور جھوٹی خوشیوں کو جنم دے کر، مفاہمت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس عمل کے ذریعے اس نظام کی کوشش یہ تھی کہ وہ محنت کش طبقے کو ایسی ایجنسی میں تبدیل کر دے جو خدمت کو جنم دیتی ہے اور پھر اس طرح ان محنت کشوں کو نظام کا ایک منفعل آلہ کار بنا لیا جائے۔ ہم نے دیکھا کہ ابھی یہاں مارکوز نے "جھوٹی احتیاجات" کی اصطلاح استعمال کی ہے جس سے اس کی مراد یہ ہے کہ آزادی کی قیمت پر مادی احتیاجات کو پورا کرکے لوگوں میں بس احساسِ شکم سیری پیدا کر دیا جائے چنانچہ لوگوں میں ایک ایسا احساسِ

شکم سیری دوسری طرف ان کے اندر جھوٹی مسرتوں کو جنم دیتا ہے کیونکہ وہاں انسان کے لیے سب سے بڑی مسرت آزادی ہے۔ نہ کہ غلامی، یہاں تک کہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں بھی کوئی شخص آزاد تصور نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس سرمایہ دارانہ معاشرے میں خود سرمایہ دار بھی سرمائے کا غلام یا محتاج ہوا کرتا ہے۔ گویا اس طرح دولت یا مال و زر کا بہتا ہوا یہ سیلاب معاشرے کو اس حالت پر پہنچا دیتا ہے کہ جہاں پر ہر شخص کی مادی تسکین کے لیے وافر ذرائع تو بہرحال میسر آجاتے ہیں مگر اس سے، ہوتا یہ ہے کہ معاشرے میں سفید پوش محنت کشوں کے تناسب میں خاصا اضافہ ہو جاتا ہے تاہم پرولتاری عوام میں انقلابی شعور مائل بہ زوال ہونے لگتا ہے چنانچہ مارکوز کہتا ہے کہ اگر ایک محنت کش اور اس کا آقا دونوں ہی ایک جیسے ٹیلی وژن پروگراموں سے لطف اندوز ہوتے رہتے ہیں یا یہ کہ یہ دونوں ہی آقا و غلام پرفضا اور صحت بخش مقامات کی سیر کی سہولت یا مواقع رکھتے ہیں، یا یہ کہ کسی دفتر کی ایک ٹائپسٹ خاتون کو بناؤ سنگار" کے لیے خوبصورت لباس زیب تن کرنے کے لیے اتنے ہی وسائل میسر آجایا کرتے ہیں جتنا کہ اس ٹائپسٹ خاتون کے آقا کی دختر زر کو میسر آیا کرتے ہیں یا پھر یہ کہ اگر ایک نیگرو شخص کو ایک کیڈیلاک کار میسر آجاتی ہے اور یہ سب کے سب بلا امتیازِ غیرے ایک ہی قسم کا "اخبار" بھی ہر روز پڑھتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ اگر ان کے روزمرہ معمولات میں اس درجہ مماثلت اور یکسانیت پائی جاتی ہے تو گویا اس معاشرے سے غریب امیر کی تفریق ختم ہو گئی ہے بلکہ ہوتا کچھ یوں ہے کہ جس حد تک احتیاجات کی تسکین ہو جاتی ہے، بس صرف اسی حد تک معاشرے کے استحکام کے عمل میں معاشرے کی کم حیثیت یا غریب آبادی بھی اس عمل میں شریک ہو جایا کرتی ہے اور بس اور اس عمل سے ہوتا یہ ہے کہ مختلف معاشرتی طبقات کے مابین تصادم کی صورتیں تو پیدا نہیں ہو پاتیں تاہم اس کے باوجود ان کے درمیان تضادات بہرحال باقی رہتے ہیں۔ لہٰذا کسی تکنیکی معاشرے میں موجود مخالف طبقات کے درمیان معاشی روابط کی صورت حال تو بدل جاتی ہے مگر ان تبدیلیوں سے کلاسیکی مارکسی توجیہ کا مقصد پورا نہیں ہو پاتا اور یہ پورا عمل تقریباً غیر موزوں اور غیر متعلق نیز بے معنی ہو کے رہ جاتا ہے اور محنت کش طبقہ بظاہر تو بہت زیادہ بے چینی و اضطراب کا شکار نہیں معلوم دیتا اور محنت کش طبقے کے صرف وہ ہی گروپ کہ جو اس صورت حال

کے ہاتھوں خمیازہ اور بھگتنان کے زد میں رہتے ہیں وہ ہی معاشرتی انقلاب کے لیے ایک ایجنٹ یا عامل کے طور پر کام کرتے ہیں۔ وہ گروپ نسلی اقلیتوں سے ہی اُبھر کے سامنے آتے ہیں یا پھر اس سلسلے میں بعض وہ گروپ اس عمل میں عامل بنتے ہیں کہ جو مذکورہ گروپوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتے مثلاً طلبہ وغیرہ۔

لہٰذا ہم جانتے ہیں کہ مارکوز، اڈورنو اور ہابرماس وہ مفکرین ہیں کہ جنھوں نے طلبہ کی بغاوت کی کھل کر نہ صرف یہ کہ حمایت کی بلکہ ان کی قیادت بھی کرتے رہے اور اس طرح گویا ان فلاسفہ نے معاشرے کو واضح طور پر جمہوریت کی راہ پر لگانے کے لیے اس میدان میں جدوجہد کرنے والوں کی معاونت کی، مگر آگے چل کر ان فلاسفہ نے طلبہ تحریک کو بعض وجوہ کی بنا پر چھوڑ دیا اور خصوصاً اس ضمن میں ہابرماس کا خیال یہ تھا کہ دراصل طلبا برادری کی اس تحریک کا مقصد جنگ آزادی کے لیے جدوجہد کرنا نہ رہ گیا تھا۔ بلکہ انھوں نے تو فکر و عمل کے میدان میں نئی نئی پابندیوں کے نفاذ کے عمل کو خوب خوب ہوا دینا شروع کر دیا تھا۔

اُدھر فرانک فرٹ مکتبہ فکر سے وابستہ ایک دوسرا بڑا فلسفی اڈورنو تھا کہ جس نے فرائڈ کے تحلیل نفسی کے نظریے کی اہمیت کو پوری طرح تسلیم کیا کیونکہ اس نظریے کو سمجھے بغیر فاشزم اور شخصیت کے اقتدار پرستانہ رجحانات تک پہنچنا ممکن ہی نہیں۔ اڈورنو سے قبل پولاک اور مارکوز نے یورپ میں فاشزم کے معرضِ وجود میں آ جانے کے پوشیدہ معاشی اسباب بتائے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں مارکوز لکھتا ہے:

> "فاشزم کے پھیلاؤ کی اصل بنیادیں دراصل صنعتی اجارے داریوں اور جمہوری نظاموں کے درمیان پائے جانے والے تضادات کے اندر تہ در تہ دور تک نظر آتی ہیں کیونکہ پہلی جنگ عظیم کے بعد یورپ میں انتہائی معقول اور تیزی کے ساتھ پھیلنے والے صنعتی آلات یا مشینوں کا رواج پا جانا تھا جن کو استعمال میں لائے جانے کے عمل میں نہ صرف یہ کہ مشکلات کا سامنا تھا بلکہ ان کے استفادے کے عمل میں بھی دو چند دشواریاں پیدا ہو گئی تھیں اور یہ صورت حال خصوصاً اس وجہ سے پیش آئی تھی کہ عالمی منڈی میں بگاڑ کی صورتیں پیدا ہونے لگی تھیں اور اس کی دوسری وجہ معاشرتی قانون سازی کا

وہ عمل بھی تھا جسے مزدور تحریک کی حمایت حاصل رہی تھی لہٰذا ایک ایسی صورت حال میں وہ صنعتی گروپ کہ جو بہت طاقتور تھے انہوں نے پیداوار کی اجارہ داری کو منظم کرنے کیلئے براہِ راست سیاسی طاقت کے حصول کیلئے اپنا ایک رجحان پیدا کر لیا، تاکہ اشتراکی مخالفت کو نیست و نابود کر دیا جائے اور سامراجی توسیع پسندانہ رجحانات کے فروغ کیلئے موثر کردار ادا کیا جائے —"

فاشزم کے متعلق معاشی تفہیم کا عمل محض حقیقت کا ایک ہی رخ دکھاتا ہے مگر اڈورنو نے فرائڈ کی نفسیات پر تحقیقی وضاحت کے عمل سے سیاسی مظہری صورتِ حال پر مزید روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ اس نے کہا کہ فاشزم کے عروج سے متعلق پیش بینی خود فرائڈ نے بھی اپنی کتاب "گروہی نفسیات اور ایغو کا تجزیہ" میں پہلے ہی کر دی تھی۔ فرائڈ کے خیال میں وہ ایک قوتِ جاذبہ جو کسی معاشرے میں افراد کو باہم مربوط رکھنے میں موثر کردار ادا کرتی ہے۔ "" اصولِ لذت" ہے کیونکہ ایک فرد ایک بڑے گروپ کے ساتھ اپنا تشخص قائم رکھتے ہوئے ایک حیاتیاتی تسکین حاصل کرتا ہے اور یہ کہ وہ گروپ میں رہتے بستے ہوئے ہی گرد ہی قوت کے سہارے یا اس کی مدد سے ہی اس قابل ہو پاتا ہے جو کچھ کہ وہ چاہتا ہے یا جو کچھ کہ اس کا مقصود ہے وہ اس کو پالے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ معاشرے کے دوسرے افراد کے ساتھ اپنے تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے وہ شخص بالآخر اپنے اندر کی قائدانہ صلاحیت کے ذریعے ہی میکانکی طور پر اصولِ لذت کی جاذبیت کے نتیجے میں اپنے درمیان موجود دوسرے پیروکاروں کو بھی اپنا گرویدہ بنائے رکھتا ہے گویا کسی شخص کی شخصیت کی جاذبیت یا گرویدگی کا مقناطیس معاشرے کے دوسرے افراد کو باہم ایک دوسرے کے ساتھ رشتہ محبت میں جکڑے رکھتا ہے۔ یعنی تشخص ذات کا یہ ہی پہلو بنیادی طور پر مرد میں خود بینی خود نگری یا پھر یوں کہیے کہ اس کی یہی نرگسیت اُسے "حب ذات" کے حصار میں قید کیے رکھتا ہے اور یہ ہی (قائدانہ صلاحیت) عنصر اس کی شخصیت کا ایک جزو لازم بھی بن جاتا ہے اور پھر اس کے اندر کا یہی "قائد" یعنی ایک فردِ مقتدر، معاشرے کے ہر ممبر کی ذات یا ایغو کی توسیعی صورتِ حال کو پیش لے آتا ہے اور جب یہی فردِ ذی مقتدر جو کچھ بھی کر گزرتا ہے اس کا یہ فعل معاشرے کے دوسرے افراد کے لیے قابلِ قبول اور مستحسن قرار پاتا ہے بلکہ وہ اس کی ہر بات پر نہ صرف یہ کہ آمنا و

صدقاً کہتے ہیں بلکہ اس کی بھرپور حمایت و تائید بھی کرتے ہیں غرضیکہ خودنگری و خود بینی کا رجحان، فرد کی ذات کے تحت درونی نہاں خانوں میں بہت اندر کی طرف اس کی نرگسی اضطراریت میں تہ نشین ہوتا ہے اور خود بینی اور خود پرستی کا یہ مذکورہ رجحان قائدانہ صلاحیتوں کے حامل اس "قائد فرد" کے یہاں اس وقت تسکین پاتا ہے کہ جب معاشرے میں موجود دیگر افراد اس کے تشخص ذاتی کو والہانہ پن کے ساتھ تسلیم کریں اور پھر ایسی صورت میں ان ممبران کی گروہی حیثیت ناپید اور نابود ہو کر رہ جاتی ہے خواہ ان ممبران کا یہ عمل ان کے لیے کتنا ہی غیر دلچسپ اور ناپسندیدہ کیوں نہ ہو۔

اڈورنو فلسفہ میں احدیتی نقطہ ہائے نظر کے خلاف استدلال کرتا ہے اور یہ بحث کرتا ہے "موضوع" اور "معروض" "نفس و مادہ" مطلق اصطلاحات نہیں ہیں بلکہ یہ وہ چیزیں ہیں کہ جن کی حیثیت اضافی ہے اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کو پہلے سے فرض کیے بغیر اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا؛ یعنی بہ الفاظ دیگر یہ ایک دوسرے کو مستلزم ہیں اور یہ کہ فلاسفہ نے ان متضاد تصورات کی توجیہ اور تشریح کچھ اس طرح سے کی ہے کہ ہم ان میں سے ہر ایک کو ایک دوسرے کے حوالے میں ہی پاسکتے ہیں۔ یعنی ایک تصور کو دوسرے تصور کے بغیر سمجھا جانا ممکن نہیں اور پھر ہم ہر ایک شے کو ایک مطلق واحد حقیقت سے مستخرج کرسکتے ہیں۔ کوئی بھی فلسفہ کہ جو اس بات کا دعویدار ہے کہ حقیقت واحد ہے، دراصل کلیت پسندانہ رجحان کو تقویت بخشتا ہے اور پھر یہی رجحان فاشزم کو بھی جنم دینے کا سبب بنتا ہے۔ فکر کے اس مرحلے میں داخل ہو کر اڈورنو دراصل نظام شکن فلسفی کہلائے جانے کا مستحق قرار پاتا ہے۔ اڈورنو کے نزدیک تعلقت (فلسفہ) ممکن ہی اُس وقت ہے کہ جب اس میں مستقلاً۔ تغیر کی صورت حال کا بیان ہو اور اس کے ساتھ ہی ہر بیان کی نفی کا امکانِ غالب بھی پایا جاتا ہو۔ وہ کہتا ہے کہ فلسفے کو چاہیے بلکہ یہ اس پر لازم ہے کہ وہ ہر اس نظام کی بیخ کنی کرے کہ جس میں کائنات یا عالم کو ایک "اصولِ واحدہ" میں مقید کرنے کی ترغیب پائی جاتی ہو، لہٰذا اڈورنو کے خیال کے تحت فاشزم کے فروغ کے پس پشت تین عوامل کارفرما ہوتے ہیں جن میں پہلے عامل کی نوعیت معاشی ہے جو ہمیں مارکوز اور پولاک کی فکر میں ملتا ہے اور دوسرا عامل نفسیاتی ہے جس کا تذکرہ فرائڈ کی فکر میں ملتا ہے اور تیسرا اور آخری عامل فلسفیانہ نوعیت کا ہے جو پہلے دو عوامل کو اپنے حصار میں لیے

ہوئے ہے۔

علاوہ ازیں ایک اور اہم نکتہ کہ جو اس بیان کے اختتام پر وضاحت طلب اور قابل ذکر ہے، وہ ہابرماس کی وہ تنقید ہے کہ جو اُس نے مارکس کے نظریہ "قدرِ زائد" پر کی ہے اور اپنی اس تنقید سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ایسا معاشرہ کہ جو بھرپور طریقے پر تکنیکی ہے وہاں یہ "قدرِ زائد" محنت کش طبقے کی محنت سے وارد نہیں ہوا کرتی بلکہ اس کا استخراج یا ورود اس معاشرے کی انتہائی میکانکی اور تکنیکی جدت طرازیوں کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔

ساختیات کیا ہے؟

ساختیات کیا ہے — اس سوال کا جواب اگر ہمیں چاہیے ہو تو اُس کے لیے ضروری یہ ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ ساختیات بطور ایک "ذہنی تحریک" کے اپنے پس پشت کیا عوامل رکھتی ہے۔ لہٰذا ان عوامل کو جاننے کے لیے ہمیں "انسانی فکر" کے بعید ترین ماضی میں اگرچہ نہ سہی، تاہم اُسے اُس کے قریب ترین ماضی کے صحن میں اتر کر دیکھنا ہو گا۔

ہم اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ انیسویں صدی کا نصف آخر اور بیسویں صدی کا نصف اول، یہ دونوں ادوار علم کی محیط و بسیط دنیا کی تقسیم کاری کا زمانہ ہے، یعنی یہ زمانہ وہ زمانہ ہے کہ جب علم کی پوری بساط مختلف خانوں اور مختلف مخصوص درجہ بندیوں میں تقسیم ہوتی نظر آتی ہے، اور یہ اپنی تمام تر ترکیبی نوعیت سے بعید سے بعید تر جا کر اپنی اس لازوال وسعت اور آفاقیت سے محروم ہوتی چلی گئی ہے۔ یہاں تک کہ خود فلسفے کو ہی دیکھیے کہ جو کبھی ام العلوم کہلاتا تھا اور جسے انسانی علوم کی ملکہ بے بدل قرار دیا گیا تھا، خود اُس کو بھی بالآخر اپنے اس تخت و تاج بلند سے اتر کر نیچے آنا پڑا۔ چنانچہ اس سلسلے میں ہم یہاں دو مختلف مکاتب فکر کا تذکرہ کریں گے۔ ان میں سے ایک مکتبہ فکر تو وٹگینسٹائن کا "فلسفہ زبان" ہے اور دوسرا مکتبہ فکر وجودی فلسفیوں کا ہے۔ ان ہر دو مکاتب فکر میں سے زبان سے متعلق فلاسفہ کا اصرار یہ تھا کہ ہماری زبان اور اس زبان سے ماورا جو ایک دنیا (دنیائے مظاہر یا مادی دنیا) موجود ہے، ان ہر دو دنیاؤں (زبان کی دنیا اور مادی دنیا) کے درمیان کسی طرح کی بھی کوئی مطابقت باہم موجود یا ممکن نہیں۔ جب کہ وجودی فلاسفہ نے "تن تنہا انسان" یا فرد کے "اکیلے پن" کا تصور پیش کر کے نہ صرف یہ کہ انسان کو "مظاہر و اشیا کی اس دنیا سے بالکل کاٹ کر رکھ دیا جس میں وہ اپنے شب و

روز بسر کرتا ہے، بلکہ اسے اس کے ہی جیسے دوسرے انسانی افراد کی جیتی جاگتی دنیا سے بھی اجنبی بنا دیا اور یوں ان فلاسفہ نے انسانی فرد کو محض اس کے اپنے ایک ''بند خول'' میں محدود کر دیا — اور اس طرح اس کی ''ذات کی مرکزیت'' کو ہوا دی، جس کا لازمی نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ ''انسانی وجود'' یا ''انسانی ہستی'' ایک اپنے مخصوص انداز کی ''لامعنیت'' یا ''لغویت'' کا شکار ہو کر رہ گئی، گویا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ زبان سے متعلق فلاسفہ ہوں یا یہ کہ وجودیت سے متعلق فلاسفہ ہوں، دونوں ہی کے یہاں طرز فکر میں ایک اپنے انداز کی ''مراجعت'' گھر کرتی چلی گئی۔

لہٰذا اگر ہم اس پورے دور کی تاریخ پر ایک نظر ڈالیں تو ہمیں یہ صاف نظر آئے گا کہ برٹرینڈرسل کی ''منطق سالمیت'' سے لے کر سارتر کے ''ناسیا'' (متلی) کے تصور تک، اس صدی کا اولین زمانہ، فکری نہج کے اعتبار سے ''خول داریوں'' اور ''اصطفاف'' یا علوم کی شعبہ جاتی تضاد اور تخالف کے مابین اتفاق آرا یا آہنگ پیدا کیے جانے کی جو ایک مستحسن کوشش ہمیں نظر آتی ہے اس کوشش کا آغاز بطور خاص لوکاس کی فکری نہج سے ہوا ہے۔ لوکاس کہ جو اپنی فکر کے لحاظ سے روایتی انسان دوستی کا مبلغ ہے اور یہ کہ جس نے ''جدیدیت پرستی'' کے فلسفے کو مارکسی نقطۂ نظر کے تحت اپنی شدید تنقید کا نشانہ بنایا ہے اور اپنے اسی فکری تنقیدی عمل کے زیر اثر وجودی مفکرین کو متعدد بار اس جانب قائل معقول کرنے کی کوشش کی کہ یہ مفکرین اپنے ''وجودی فلسفے'' کو کسی نہ کسی طور پر مارکسی فکر سے ہم آہنگ کرلیں۔ جس کوشش کی ایک جھلک ہمیں ایک ذرا تاخیر سے سہی تاہم سارتر کی وجودی فکر میں نظر آتی ہے، یعنی سارتر نے اپنی وجودی فکر کو مارکسی فکر سے ہم آہنگ بنانے کی مخلصانہ کوشش کی ہے، رہا سوال یہ کہ وہ اپنی اس کوشش میں کہاں تک کامیاب رہا ہے۔ یہ موضوع بجائے خود ایک تفصیلی بحث کا تقاضہ کرتا ہے جس کا یہاں موقع نہیں۔ لوکاس کے علاوہ ایک اور بااثر فلسفی کرسٹوفر کاڈویل ہے جس نے سائنسی نہج پر مبنی مارکسی فلسفے سے موثر طور پر کام لیتے ہوئے اس امر کی مخالفت کی اور یہ کہا کہ ''جدلیاتی مادیت'' اس لیے ایک مربوط نظام نہیں ہے کہ اگر اسے بہ نظر غائر دیکھا جائے تو یہ علم طبیعیات کے نظریہ اضافیت اور نظریہ مقادیر فرائڈ کے ''نظریہ تحلیل نفسی'' ''بشریات'' ''جنینیات''، ''نفسی علم الابدان'' کے مختلف نظریات کی ''تحقیقات وایجادات''

کے حوالے سے ایک طرح کی "ہولائی پیچیدگی" کی زد میں رہتا ہے، اور اپنے خارج الامر مفروضات کی بنیاد پر نہ صرف یہ کہ ایک دوسرے کو نظرانداز کرتا رہتا ہے بلکہ یہ ایک دوسرے کو مسترد بھی کرتا رہتا ہے۔ — ("نظریہ حقیقت" — بورژوائی فلسفے کا مطالعہ، نیویارک ۱۹۹۰ء صفحہ ۳۱)

غرضیکہ وہ ایک شے کہ جسے 'ساختیات' کہا جاتا ہے، دراصل کاڈویل کی ہی اُس فکر کا ردِ عمل ہے، جس کے تحت یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ ایک ہم ربط یا ہم آہنگ، جامع یا "ہم موجود کل" ہونا چاہیے، تاکہ اس متصف بہ ربط کل کے وسیلے سے دیگر تمام جدید سائنسوں کو ایک "وحدت تمام" میں ڈھالا جاسکے اور پھر اس طرح سے مظاہر و اشیا کی مادی اور متنوع دنیا کو — جسے وجودیوں نے ایک "وجود تنہا" کہا تھا یا زبان والوں نے "لفظ اور شے" کے درمیان ایک وسیع خلیج قائم کر دی تھی، انسان کے لیے از سرنو مانوس اور قابل رہائش بنایا جاسکے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ انسان کی ایک بڑی مذہبی ضرورت تھی اور غالباً اپنی اسی فطری طلب کے باعث کہ جس پر انسان نے روز ازل سے اصرار کیا ہے، انسان کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ ایک قابل اعتبار یا "یقین راسخ" رکھنے والا وجودِ معتبر ہے، اب یہ الگ بات ہے کہ اس کے اس "یقین" کے معیارات عہد بہ عہد خواہ کچھ ہی کیوں نہ رہے ہوں، بہرحال اِس کی اُس ضرورت سے انکار کیا جانا کسی طرح ممکن نہیں، چنانچہ کاڈویل کے نزدیک مارکسزم ہی وہ یقین راسخ ہے جو انسان کی اس ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ مگر ہم میں سے بہتوں کے لیے اب "مارکسی جدلیات" کے اس فکری ایقان میں فکر کے "من مانی" عنصر کا دخل ہے، یعنی تاریخی عمل پر ہمارا حد سے زیادہ بڑھا ہوا یقین جس یقین کی گردش میں "انسان اور فطرت" کے علم سے متعلق کافی وافر مواد کا فقدان پایا جاتا ہے۔ ایک ماہر عمرانیات کی حیثیت سے مارکس نے بھی فرائڈ کی طرح انسانی کردار سے متعلق ہمارے علم کی معلومات میں گراں قدر اشتراکِ عمل کیا ہے، مگر بہ حیثیت ایک مذہبی مفکر کے مارکس نے اِس سلسلے میں کوئی جامع اور سائنسی حل اس کا ہمیں تاحال فراہم نہیں کیا ہے، یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ مارکسزم ایک نظریہ ہے، جب کہ ساختیات فی الحال ایک منہاج یا ایک طریقہ کار کا نام ہے اور یہ طریقہ کار یا منہاج اپنے ساتھ "نظریاتی

اطلاقات" کی صورتِ حال کو شامل کیے ہوئے ہے۔ مگر ساختیات ایک ایسا طریقہ کار ہے کہ جو اس سے زیادہ اور کوئی جستجو نہیں رکھتا کہ تمام کی تمام سائنسوں کو "ایقان" کے ایک بالکل ہی نئے نظام کے پیکر میں ڈھال دے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس ساختیاتی منہاج کے نظریاتی اطلاقات کہ جو ابھی فی الحال اپنی نامکمل حالت میں ہیں ہماری توجہ اپنی طرف پوری شدت کے ساتھ مبذول کراتے ہیں۔ چنانچہ ہم کسی اور موقع پر اپنی کسی تحریر میں ان اطلاقات میں سے بعض کا خاکہ کھینچیں گے، خاص طور پر بعض وہ اطلاقات کہ جن کا تعلق اُن اقدار سے ہے کہ جو ہمیں "عصری فسانے" سے مطلع کرتے ہیں۔ فی الحال ہمارے لیے یہ مفید مطلب بات ہوگی کہ ہم اپنے اس موضوع کو ساختیاتی فکر کے ماخذات اور اس کے پیشرووں کی گراں قدر خدمات تک محدود رکھیں۔

ساختیاتی فکر کے ماخذات کی تاریخ پر ایک نگاہ ڈالیے تو آپ کو صاف طور پر نظر آئے گا کہ مارکسزم اور اسٹرکچرلزم دونوں نظام افکار میں بعض اقدار ان کے اس ردِ عمل میں مشترک عنصر کے طور پر موجود ہیں جو شعبہ علمیات کے مسائل کے طور پر یہاں در آئی ہیں — خاص طور پر انسانی موضوع یا انسانی ذات اور اس کے ادراکی عمل کے تعلق کے مسئلہ کے حوالے سے "لسانی نظاموں" اور "معروض دنیا" کے معاملات کے مابین ربط کی علمیاتی صورتِ حال کے ضمن میں اس کا اقداری اشتراکِ عمل وغیرہ۔

کاڈویل کہ جو عنفوان شباب میں ہی اسپین میں اس دنیا سے کوچ کر گیا اور جس کے افکار و خیالات اہل علم و دانش کے یہاں اس درجہ وقعت کی نظر سے نہ دیکھے جاسکے جس قدر کہ یہ توجہ کے مستحق تھے۔ خود اس فلسفی کے یہاں بھی نہایت موزونیت فکر کے ساتھ "نفس و مادہ" کی ثنویت کے مسائل میں جدلیاتی ردِ عمل نمایاں عنصر کے طور پر موجود پایا جاتا ہے۔ کاڈویل کے نزدیک "فکر و مادہ" دونوں اپنے اپنے مراتب وجود میں "حقیقی" صورتِ حال کے حامل موجودات ہیں — چنانچہ اس نے یہ کہا کہ :

> "فکر مادے کی ہی "نسبت یا اضافت" ہے، مگر یہ نسبت یا اضافت "حقیقی" ہے۔ "اور یہ صرف "حقیقی" ہی نہیں بلکہ یہ نسبت ایک "قوتِ متعینہ" بھی ہے، اور یہ حقیقی اگر ہے، تو وہ بھی اسی لیے ہے کہ یہ ایک "قوتِ متعینہ" ہے۔ ہمارا "ذہن" ہمارے "مادی جسم" کے درمیان پائی جانے والی

"نسبتوں" یا "اضافتوں" کا ایک ایسا سیٹ ہے جو ہمارے جسم مادی کو بقیہ تمام کائنات سے مربوط رکھتا ہے — " ("حقیقت" — کارڈویل، صفحہ ۲۴)

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ژاں پیاگے نے بھی خاص طور پر بالکل اسی انداز سے، اس مسئلے کو جدید طبیعیات اور ریاضی کے تناظر میں رکھ کر قابل غور گردانا ہے اور اس طرح اُس نے طبعی یا مادی حقیقت اور ریاضیاتی نظریات کے مابین موجود ایک ایسے حیران کن توازن کی نشاندہی کی ہے کہ جسے اس تفصیل یا بیان کے مقصد کی تحصیل و حصول کے لیے ان ہی نظریات کے اطلاق کے ذریعہ ممکن بنایا گیا ہے۔ چنانچہ اُس نے مزید یہ کہا کہ

"ریاضی اور طبعی یا مادی حقیقت کے درمیان موجود اس "توازن و آہنگ" کی صورتِ حال کو، قطعی اور ایجابی طور پر بالکل اتنی ہی آسانی کے ساتھ قلمزد کر دیا جانا ممکن نہیں ہوا کرتا، جس طرح سے کہ کسی زبان اور اُس کے ان معروضات یا اشیا کے درمیان موجود مطابقت کی صورتِ حال کو قلمزد کیا جاسکتا ہے، جن معروضات کو کہ یہ (زبان) نامزد یا پیش کیا کرتی ہے۔ زبانوں" کے معمولات یا روزمرہ (عادات) میں یہ بات شامل نہیں ہوا کرتی کہ یہ اُن وقوعات کو جن کو یہ بیان کرتی ہیں، ان کی پیشگوئی کرسکیں — بلکہ یہ صورتِ حال تو کچھ یہ ہوا کرتی ہے کہ یہ مطابقت باہم انسانی تفاعلات اور معروض عاملوں کے درمیان ہوتی ہے — یعنی یہ "توازن و آہنگ" اُس مخصوص معروض اور انسان کے مادی و نفسی (جسم و ذہن) کی ہر دو وجودات، نیز عالم فطرت میں موجود بے شمار عاملوں یا اُن طبعی معروضات کے، ان کی اپنی مختلف سطحوں کے مابین ہوا کرتی ہے۔"

(اقتباس "ساختیات" سے، صفحہ ۴۱-۴۰)

اسی طرح ایک ماہر علم الانسان کلاڈی لیوی اسٹراس نے بھی اپنے بشریاتی علم کے تناظر میں، ایک مختلف انداز سے اس نقطۂ نظر کو ہمارے سامنے پیش کیا ہے اور اس ضمن میں اس نے یہ کہا کہ:

"فکر کے قوانین خواہ ان کی نوعیت انتہائی ابتدائی یا قدیم انسانی فکر کی رہی ہو — یا پھر یہ آج کی انتہائی مہذب انسانی فکر سے تعلق رکھتے ہوں، یہ دونوں

ہی طرح کے قوانین (قدیم ترین یا جدید ترین) ایک جیسے ہی ہیں — یعنی یہ کہ خواہ ان قوانین کا اظہار "طبعی حقیقت" کے حوالے سے ہو رہا ہو یا پھر سماجی حقیقت کے وسیلے سے ہو رہا ہو، یہ ہر دو حقیقتیں ان ہی قوانین کے انکے اپنے پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی صورت میں اپنا اپنا اظہار کرتی ہیں — "

لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ مارکسزم ہو کہ اسٹرکچرلزم یہ دونوں ہی تصورات اپنے مخصوص تناظر میں، اگر ہم انہیں بہ نظرِ غائر دیکھیں تو یہ "جدیدیوں" کی مغائرت اور یاسیت کے ردِ عمل کی پیداوار ہیں۔ غرضیکہ یہ دونوں تصورات کئی لحاظ سے ایک دوسرے سے متضاد صورتِ حال کے حامل ہیں، جن تضادات میں سے کچھ کو تو ہم کسی اور موقع پر اپنی کسی تحریر میں بیان کریں گے، تاہم فی الوقت یہاں ہم صرف اتنا بتا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ یہ دونوں تصورات یا نظریات بذاتِ خود حقیقی اور انسان کے لیے قابلِ فہم ہیں، اور یہی ان دونوں کے درمیان ایک سائنسی قدر مشترک موجود ہے۔ مارکسزم ہو کہ اسٹرکچرلزم یہ دونوں ہی تصورات اپنی نوعیت میں تکمیلی اور فطرت کے نظریہ وحدت یا نظریہ کلیت پر اُستوار ہیں — یعنی یہ دونوں نظریات کائنات یا عالم (دنیا) کو بطور ایک "کل" یا "وحدت" کے تناظر میں دیکھتے ہیں — اور خود انسان بھی اسی "وحدتِ کلیہ" کا ایک "جزوِ شامل" یا "جزوِ لازم" ہے۔ رواں صدی میں اس طرح کے نظریات کی جستجو، ان ہر دو فکری دھاروں کا بنیادی مقصد و منشا ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں خود وٹگنسٹائین کی لسانیاتی فکری نظام کو ہی اگر سامنے رکھا جائے تو ہمیں یہ صاف نظر آئے گا کہ باوجود اس کے کہ وٹگنسٹائین کی فکر میں علم کے امکانات سے متعلق حد سے بڑھا ہوا قنوطی رجحان پایا جاتا ہے، پھر بھی ہمیں اس کے فکری نظام میں ساختیات پسندوں جیسا ساختیاتی رویہ گرچہ موجود نہیں ملتا تاہم اسے اگر بغور دیکھیں تو یہاں بھی ہمیں اپنی مخصوص نوعیت کا ایک بنیادی ساختیاتی عنصر مل جائے گا۔ گویا اپنے وسیع تر مفہوم میں ساختیات یا اسٹرکچرلزم بھی "حقیقت" کو دیکھنے یا سمجھنے کا ایک ایسا نظامِ فکر ہے جو منفرد اشیا میں حقیقت کی تلاش نہیں کرتا بلکہ یہ نظریہ بھی وٹگنسٹائین ہی کی طرح حقیقت کو اس کے بے شمار روابط یا نسبتوں میں دیکھنے کی جستجو کرتا ہے۔ وٹگنسٹائن کا کہنا ہے کہ یہ "عالم" اشیاء کی کلیت نہیں ہے بلکہ یہ تو حقائق کی نسبتوں یا روابط کی کلیت ہے، اور حقائق صورتِ

حالات کا معاملہ ہے —"

"The World is the totality of facts, not of things and "facts" are "states of affairs---"

اور معاملے کی صورتِ حالات میں سے ہر صورت حال کو اگر ظاہر ہونا ہے یا اس میں سے کسی ایک کا بھی اظہار ہونا ہے تو پھر اس ایک صورت حال کو صرف کسی ایک "لفظ" سے نہیں، بلکہ اس کو پورے ایک "جملے" کے مربوط و مرکب الفاظ کے نظام کے ذریعے ظاہر ہونا چاہیے۔ جملوں کے مربوط اور مرکب نظام کا مطالعہ، کہ جو آج کی جدید لسانیات کا مربوط اور مرکب نظام کا مطالعہ کہ جو آج کی جدید لسانیات کا مرکزی موضوع ہے، اسی مرکزی موضوع نے بعض ماہرین لسانیات کو جن میں نوام چومکی بطورِ خاص یہاں قابل ذکر ہے، اسے اس نتیجے پر پہنچایا کہ تمام کے تمام انسانوں میں خلقی یا وہبی طور پر طبعاً یہ میلانِ خاطر موجود پایا جاتا ہے کہ یہ تمام انسان باہم مل جل کر ایک مخصوص انداز سے اپنی مخصوص لسانیات کی تشکیل و تنظیم کے امکانات کو پیدا کر لیتے ہیں اور انسانوں کے مختلف گروپ اپنا ایک لسانیاتی نظام تشکیل دے لیتے ہیں۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ تمام کے تمام انسان کسی نہ کسی طرح سے، کسی نہ کسی نوعیت کی ایک "آفاقی قواعد" کے علم کو جنم دے لینے میں اشتراک کرتے رہتے ہیں اور پھر یہی آفاقی قواعد ان انسانوں میں سے ہر ایک کو ان کی اپنی اپنی زبانوں کو سیکھ لیے جانے میں مددگار ثابت ہوتی ہے اور پھر یہ انسان نہ صرف یہ کہ تخلیقی زبان کو جنم دے لینے پر قادر ہو جاتا ہے بلکہ یہ ہی لوگ قواعد پر مبنی نئے جملوں کو بھی ساخت کر لینے کی صلاحیت پیدا کر لیتے ہیں جن کی مدد سے یہ لوگ اپنے اپنے "ابلاغی مقاصد" کو پورا کر لینے میں کامیاب ہو جاتے ہیں، چنانچہ آئی اے رچرڈ، کہ جو ایک مشہور ماہر لسانیات ہے، اس نے اپنے "معنیات" کے مطالعہ میں، اپنی معروف تصنیف "معنی کے معنی" کے سالماتی موقف سے ایک قدم آگے بڑھ کر، زبان سے متعلق اپنا ایک مربوط یا اضافی نظریہ تشکیل دیا ہے اور اپنے اس مطالعہ میں اُس نے یہ کہا:

"مختصر یہ کہ "اشیاء" قوانین کی نظیریں ہیں اور جیسا کہ خود بریڈلے نے کہا کہ تلازم صرف کلیات سے ممزوج ہوتے ہیں اور پھر ان ہی قوانین کے وسیلے سے ہمارے اذہان اور دنیا میں کردار کی مشابہتیں مکرر ظاہر ہوتی رہتی ہیں اور ایسا بالکل نہیں ہوا کرتا کہ یہ مشابہتیں منفرد ماضی کے تاثرات یا ارتسامات کی

احیا شدہ نقول ثانیہ کی صورت میں، ہمارے معانی و مفاہیم کی بنت کے طور پر
کہ جس سے ہمارا یہ عالم مظاہر تشکیل پاتا ہے، نمو کر اٹھتی ہوں۔"
(فلسفہ ر۔طغوریا(۱۱۹)۔ صفحہ نمبر۳۶، نیویارک ۱۹۶۵ء)

نظریہ علمیات کے میدان میں سوسن لینگر نے کانٹ کاسیرے کی فکری روایت کے تحت انجام پانے والے کام کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے اُسے تسلیم کیا اور یہ دکھانے کی کوشش کی کہ وقوعات اور اشیا کی تشکیل کے عمل کے دوران وہ ایک محیط عالم ظاہر جس میں ایک فطری تنظیم و ترتیب ہم پر منکشف ہوتی رہتی ہے علامتی اظہار اور علامیانے کا عمل کیا کردار ادا کرتا ہے۔ ہمارے تفکر و ادراک تفہیم کے عمل میں، گیسٹالٹ نفسیات کے ماہرین نفسیات نے ایک انقلابی اقدام کی نشاندہی کرتے ہوئے جس بات پر اصرار کیا ہے وہ ہمارے ذہنی تفاعلات کے عمل کے دوران "اجزاء" پر "کُل" کی فوقیت کی اولین ترجیح کی صورتِ حال ہے۔ چنانچہ وولف گینگ کوہیلر نے اپنی تصنیف — "گیسٹالٹ نفسیات کا فریضہ" میں، میکس ویل، پلانک اور اڈنگٹن جیسے مایہ ناز طبیعیات دانوں کے نظریاتی موقف کا حوالہ دیتے ہوئے، اپنے اس دعویٰ کو تقویت دینے کی سعی کی ہے کہ بیسویں صدی عیسوی میں فطری سائنس نے بھی عمل تفکر کے دوران ایک کلیت اور وحدت کی جانب پیش قدمی کے عمل کی ضرورت کو اہم گردانا ہے، لہٰذا وہ کہتا ہے کہ "اس کے بعد میں نے میکس پلانک کے اُن لیکچروں پر مشتمل وہ کتاب زیر مطالعہ رکھی جو اُس نے نیویارک میں ۱۹۰۹ء میں دیے تھے۔ ان میں سے ایک لیکچر میں اُس نے ذہن کے ناقابل تغیر سلسلہ ہائے عمل کے تصور کو اپنا موضوع بحث بنایا تھا — یعنی ایک ایسا تصور کہ جس میں طبیعیات دانوں سے تھرموڈایانمک کے اصول ثانی سے بحث کی ہے اور اسی اصول نے مذکورہ بالا ناقابل تغیر عمل کے ضمن میں مرکزی کردار ادا کیا ہے، چنانچہ اس سلسلے میں مصنف نے مندرجہ ذیل بیان دیا:

"طبیعیات کے شعبے میں یہ ہمارا وطیرہ یا معمول ہوا کرتا ہے کہ ہم کسی طبعی سلسلہ عمل کی توجیہ و تشریح کے عمل کے لیے جو دسترس فکر اختیار کرتے ہیں، وہ یہ ہوتی ہے کہ ہم اس طبعی عمل کو عناصر میں منتشر کرکے یا تقسیم کرکے دیکھتے ہیں اور اس طرح ہم تمام تر پیچیدہ عمل کو، کچھ سادہ سے بنیادی عوامل کی

مرکب صورت گردانتے ہیں — یعنی بہ الفاظ دیگر ہم "کُل" کی تمام تر صورتوں کو، اُس "کُل" کے اپنے بنیادی اجزا کے مجموعوں کی صورت میں اپنے سامنے پاتے ہیں، مگر یہ بات ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ مذکورہ طریقہ کار ایک ایسی صورت حال کو پہلے ہی فرض کیے ہوئے ہوتا ہے کہ اس "کُل" کا اس طرح پر منتشر ہو جانا — کُل کی ایک ایسی صورت حال میں کہ جو "اب" اُس کی ہو چکی ہوتی ہے، کل کے اس کے اپنے اس "وصف" پر مطلق اثرانداز نہیں ہوا کرتا اور جب ہم "اب" کی اس صورت حال میں ناقابل تغیر ذہنی عوامل کو اس انداز سے برتتے ہیں، تو پھر ایسی صورت میں یہ ناقابل تغیر ذہنی صورت حال، وہاں گویا موجود ہی نہیں ہوا کرتی یا یہ ایک گُم کردہ حال حالت ذہنی ہوا کرتی ہے چنانچہ اگر ایک شخص ان ذہنی عوامل کو اس طرح پر سمجھنا چاہے کہ وہ یہ فرض کر لے کہ کسی ایک "کُل" کے تمام تر اوصاف کو اُس کے (کُل کے) تمام اجزاء کے مطالعہ سے سمجھ لیا جانا ممکن ہے، تو اُس کا یہ مفروضہ محض ایک خیال خام ہوگا — "

مزید برآں پلانک ایک غیر معمولی بات یہ بھی کہتا ہے کہ — "مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جب ہم اپنی نفسی زندگی سے متعلق مسائل میں سے بیشتر کو زیرِ غور لاتے ہیں تو اُس وقت بھی ہمیں اسی نوعیت کی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔" (صفحہ نمبر ۶۲-۶۱)

چنانچہ اس ضمن میں خود کو ہیلر کا بیان یہ ہے کہ میکس ویل اور پلانک ہی کیا خود میرا بھی یہی خیال ہے کہ ہمارے دماغوں کے وہ عوامل جن کا تعلق علم الابدان سے ہے، ان عوامل کو لازماً اپنی ماہیت میں ایک ایسی ساخت کا حامل ہونا چاہیے، جن کے "کُل" کی تمام صورتیں وضافی کارکردگی کی حامل ہوں۔ (صفحہ نمبر ۹۳)

علم الانسان یا بشریات کے شعبے میں کلاڈی لیوی اسٹراس کا اصرار اس پر ہے کہ کسی اسطور کی وہ "اکائیاں" جو اس کے اجزائے ترکیبی بھی ہوتی ہیں، یہ اکائیاں علیحدہ علیحدہ نسبتوں یا روابط کی کوئی صورتِ حال نہیں ہوتی بلکہ یہ تو ایسی ہی نسبتوں یا روابط کے بنڈل

ہوا کرتے ہیں اور یہ نسبتوں یا روابط کے ایسے ہی بنڈل ہوا کرتے ہیں کہ نسبتوں کے ان ہی بنڈلوں کو باہم منظم اور مربوط کر کے کچھ اس طرح سے زیرِ تصرف لایا جاتا ہے کہ یہ معنی و مفہوم پیدا کرنے لگ جاتے ہیں پھر لیوی اسٹراس مزید کہتا ہے کہ بجائے خود علم الانسان بھی ایک ایسا علم ہے کہ جو "نسبتوں کے ایک عمومی نظریے" کو ہی تشکیل دیتا ہے۔ اس نے کہا کہ تمام انسانی نفسی یا ذہنی عمل، ایسے آفاقی قوانین سے کنٹرول ہوتے ہیں کہ جو قوانین بجائے خود اس طرح سے ظاہر ہوتے ہیں کہ ان کو انسان کے علامتی عمل کی کارکردگی کے دوران نہایت واضح طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ یہاں تک کہ (جیسا کہ) تحلیل نفسی کے ماہرین نے بھی "لاشعور" کی تعریف کرتے ہوئے یہی نتیجہ برآمد کیا ہے۔ لہٰذا لیوی اسٹراس نے بھی تحلیل نفسی والوں کے موقف ہی پر اصرار کیا — یعنی انھوں نے یہ کہا:

"یہاں تک کہ "لاشعور" کے ضمن میں بھی جیسا کہ تحلیل نفسی میں اس کی تعریف کی گئی ہے، یہی موقف اختیار کیا گیا ہے، اور وہ موقف یہ ہے کہ بالآخر انفرادی خصوصیات ہی اس پوری صورتِ حال کا ملجا و ماویٰ قرار پاتی ہیں۔ گویا یہ لاشعور منفرد تفصیلات کا ایک ایسا گودام ہے، جو ہم میں سے ہر ایک کو ایک ایسا وجودِ بے بدل بنا دیتا ہے جو اپنی نوعیت میں بالکل ہی انوکھا اور منفرد ہوتا ہے۔ اور یہ کہ یہ وجودِ بے بدل، ایک ایسا تعامل ہے کہ جسے علامتی تعامل کہا جائے تو بہتر ہے، جو بلاشبہ بطورِ خاص انسانی عمل ہے، اور یہ انسانی علامتی تعامل تمام انسانوں میں ان ہی قوانین کے مطابق انجام پاتا رہتا ہے اور یہ کہ یہ عمل ان ہی قوانین کے کل مجموعے سے مطابقت بھی رکھتا ہے۔"

(ساختیاتی بشریات، صفحہ ۱۹۸)

ادبی تنقید کے میدان میں روسی ہیئت پسندوں اور ان کے ساخت پسند اَخلاف نے ایسے آفاقی اصولوں کی دریافت کی جانب اپنے کام کا آغاز سفر کیا جن اصولوں کے تحت زبان کے ادبی استعمال کا آغاز تو فسانوی تشکیل کی نحوی ترکیب سے ہوتا ہے مگر انجام کار اس تحریک کا اختتام شعریات کے نمونوں کی تنظیم و تحصیل تک پہنچ کر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس ادبی تحریکی عمل کے نتیجے میں ساختیاتی فکر کے کاروان کمال کے باعث ہی یہ ممکن ہو سکا ہے کہ نارتھراپ فرے اور کلاڈیو گویلن جیسے عالمانِ ادب نے علی الترتیب" الفاظ کی تنظیم و

ترتیب" اور "ادبی نظام" جیسے تصورات یا نظام افکار کو جنم دے لیا، مگر اس ساختیاتی عمل نے اپنی مرکزی حیثیت لسانیاتی مطالعہ میں استوار کی اور اس طرح بالآخر اس ساختیاتی عمل کے کارہائے نمایاں کے طور پر جن لوگوں کی تحریریں سامنے آتی ہیں اُن میں فرڈی نینڈی ساسر جیکب سن اور اسی طرح کے بعض دوسرے محققین کے علاوہ رُوسی ماہر صوتیات تروبیٹزکی کے اسمائے گرامی یہاں قابل ذکر ہیں، چنانچہ تروبیٹزکی نے ۱۹۳۳ء میں اپنے علم کے شعبے میں جو کارکردگی انجام دی ہے اُس نے خود ہی درج ذیل الفاظ میں یہ لکھا ہے کہ:

"عصر حاضر کا علم صوتیات بیش از بیش جن اوصاف سے متصف کہا جاسکتا ہے اس کا ایک رُخ تو اس کی اپنی ساختیاتی نوعیت کا حاصل ہونا ہے، جب کہ اس کی دوسری جہت اس کی منظم و مربوط آفاقیت ہے۔ یہ دَور کہ جس میں ہم سانس لے رہے ہیں جس رجحانِ فکر کا حامل ہے وہ یہ ہے کہ سائنس کے تمام تر شعبہ ہائے علوم میں "غالب رجحان یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میدانِ علم میں سالمائیت کی جگہ ساختیات اور فردیت کی جگہ آفاقیت نے لی ہے (اپنے فلسفیانہ مفہوم میں) ہم اسی رجحانِ غالب کو علم طبیعیات، حیاتیات، نفسیات اور معاشیات وغیرہ میں بھی دیکھتے ہیں، چنانچہ وہ ایک علم کہ جسے ہم عہد حاضر کی صوتیات کا نام دیتے ہیں، وہ ان علوم مذکورہ بالا سے کسی طرح مختلف نہیں اور بلاشبہ اس علم صوتیات کا سائنسی تحریک و عمل کے میدان میں ایک وسیع تر مقام ہے ("عمومی لسانیات کے مسائل" ایملے بینونستع) (صفحہ نمبر ۸۲)

• تروبیٹزکی کے حوالے سے ابھی سطور بالا میں جس ادبی تحریک کا ذکر ہم کر آئے ہیں، یہ تحریک اپنی نوعیت میں صرف سائنسی ہی نہیں ہے بلکہ اس نے اپنے خاصے اثرات "فنون لطیفہ" پر بھی مرتب کیے ہیں اور اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ یہ تحریک عمومی طور پر ذہن انسانی کی ہی تحریک ہے۔ چنانچہ عہد بہ عہد مختلف ثقافتی فکری دھاروں سے گزرتے ہوئے، اس تحریک نے اپنے مختلف النوع عناصر کو یکجا کرکے انہیں ایک ہی سمت، ایک ہی منزل کی جانب پیش قدمی کو اپنا نصب العین بنایا ہے۔ لہٰذا اس امر کے پیش نظر کہ اس تحریک نے چونکہ "ادب" اور "ادبی مطالعہ کے عمل پر اپنے گہرے اثرات چھوڑے ہیں اس لیے آئندہ بھی اس سلسلے میں ہماری تحریروں کا موضوع سخن بیشتر اسی جانب رہے گا اور ہم اس کے بعض دوسرے پہلوؤں پر آئندہ اپنی تحریروں میں روشنی ڈالیں گے۔

قاری اساس – تنقید کیا ہے؟

وہ طلبا جو انگریزی کورسیز پڑھ رہے ہوتے ہیں اُن سے عموماً یہ سوال پوچھا جاتا ہے کہ جن متون (texts) کی وہ قرات کر رہے ہیں یا جن عبارتوں کو وہ اپنے مطالعاتی عمل کے زیرِ دام لا رہے ہیں، اُن متون یا عبارتوں کی قرات نے ردِ عمل کے طور پر اُن پر اپنے کیا اثرات چھوڑے ہیں، طلبا سے کیے جانے والے ان سوالات کے نتیجے میں بسا اوقات کئی طرح کے مختلف ردِ عمل کا اظہار ہمارے سامنے کچھ اس طرح آتا ہے کہ ہم حیران ہو کے رہ جاتے ہیں، خواہ ان میں سے ہر طالب علم نے کسی ایک ہی متن کو اپنے زیرِ مطالعہ کیوں نہ رکھا ہو اور بعض طلباء اپنے اپنے مخصوص میلانِ طبع کے تحت اُس متون کے بارے میں جن کو کہ وہ اپنی قرات کے زیرِ دام لا رہے ہوتے ہیں کچھ اس طرح اپنے ردِ عمل کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں کہ ہم یہ کہنے میں خود کو مجبور پاتے ہیں کہ ان کے اس ردِ عمل کے مختلف انداز گویا ایک دوسرے سے دُور پرے کوئی واسطہ نہیں رکھتے — یعنی کسی متن کی اثر پذیری یا قبولیت تفہیم کے گوناگوں انداز یا پیرائے وغیرہ — خیر چھوڑیے ہم نے یہاں یہ بات تو صرف ایک جملہ معترضہ کے طور پر کہی ہے —

— اب آیئے ذرا قاری اساس تنقید (reader response criticism) سے متعلق ناقدین کے تنقیدی رجحان کے بارے میں کچھ گفتگو ہو جائے کہ ان کی عملی و تنقیدی دلچسپیوں کا اصل محور فکری کیا ہے، اس پہلو پر بھی ذرا غور کر لیا جائے۔ متون کی قراتوں سے متعلق ہمارے ردِ عمل کی متنوع صورتوں کا کھوج لگانا ان ناقدین کا اصل منشائے تنقید ہے۔ قاری اساس تنقید جس صورتِ حال کے بارے میں نظریاتی سوال اٹھاتی ہے، وہ یہ ہے کہ جب ہم کسی ادب پارے کو اُس کی متنی قرات کے عمل (textual reading) کے تحت لاتے ہیں تو اس عمل کے نتیجے میں ہمارے اندر متنوع ردِ عمل کی جو مختلف صورتیں

بصورتِ معانی و مفاہیم "ہمارے ذہن میں اُبھرتی ہیں کیا معانی کی یہ صورتیں بالکل اُن معانی جیسی ہی ہوتی ہیں کہ جو اُس متن کے خالق یا مصنف نے اس عبارت میں اپنے منشاء اور مرضی کے مطابق اُس متن کی بنت میں پیوست کیے ہوئے ہوتے ہیں یا پھر یہ کہ اس ادب پارے کے متن میں ایسے بہتیرے معانی ہماری متنوع قراتوں کے فوری عمل کے نتیجے میں نمو کر اٹھتے ہیں — یا اسے یوں بھی کہہ لیجئے کہ ہماری متنی قرات کے ردِ عمل کے ماحصل کے طور پر معانی و مفاہیم کی بعض صورتیں، بعض دوسرے معنوں کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ اعلیٰ یا پھر زیادہ صحت معنی کی حامل صورتیں ہوتی ہیں — تو گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ 'معانی' کے نمو کر اٹھنے کی یہ صورتِ حال جو ابھی بیان ہوئی، ہمیں ذیل کے سوالات اٹھانے کی طرف مائل کرتی ہے — اور وہ سوالات یہ ہیں: ہمارے فہم و ادراک کی داخلی تہوں کے بطن بطون میں "وہ کیا کچھ" ایسا ہے کہ جو اندر ہی اندر پیش آتا رہتا ہے اور 'معانی' کے تعین میں ہمارے لیے مددگار ہوتا رہتا ہے کہ 'معانی' دراصل پس پردہ دیوارِ شعور (off the wall) بجائے خود کیا ہے' اور 'کیا نہیں ہے' والا ماجرائے شعور و آگہی، ہم سے پرے ہی پرے اپنی 'اُڑان' یا پھر اپنی چھب دکھلا جاتا ہے — بہ الفاظ دیگر ہم اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ شعور کی یہ دیوار یا شعور کی یہ آبشار مسلسل بجائے خود کیا ہے؟ اور اگر ہم شعور کی اس آبشار مسلسل کی تعریف کا تعین کرنا چاہیں کہ جس کی صاف شفاف جھلمل کرنیں چادر پر معانی کا ایک سیل بے پایاں سا نزول کر رہا ہوتا ہے، تو اس تعریف کے تعین کے لیے ہمارے پاس وہ کیا معیارات ہیں جن کی کسوٹی پر ہم ان 'معانی' کو پرکھتے ہیں یا انہیں صیقل کر کے اپنی تفہیم کے لیے مفید مطلب یا موزوں ترین بناتے رہتے ہیں؟

قاری اساس تنقید ہمیں ایسے ماڈل فراہم کرتی ہے جو اس طرح کے سوالات کے جوابات دینے میں ہماری مقدور بھر مدد کرتے ہیں۔ ایڈینا روز میرن کا خیال ہے کہ کوئی ادب پارہ سنگ تراشی یا مجسمہ سازی کے کسی ناقص یا نامکمل نمونے کی مانند کوئی ایسی چیز ہو سکتا ہے کہ جس پر اگر بھرپور نظر ڈالی جائے تو اس نامکمل نمونے کو ہم اپنے متخیلہ کی مدد سے ضرور بالضرور مکمل کر سکتے ہیں۔ مگر تکمیل کے اس عمل کے دوران ہمیں کچھ اس درجہ احتیاط سے کام لینا ہو گا کہ جو کچھ 'وہاں' اس نامکمل نمونے میں واقعتاً موجود ہے اس 'موجود مواد' یا موجود صورت حال کو پورے ذمہ دارانہ عمل کے ساتھ ہمیں بروئے کار لانا ہو گا، تب

کہیں اس 'موجود مواد' سے تکمیل لاحاصل کی جستجو کو حاصل کے رُوپ میں ڈھالا جاسکتا ہے۔ اگر آپ قاری اساس تنقید کے نظریے سے متعلق دوسرے کئی ماڈلوں سے آشنا ہو جائیں تو یہ ماڈل آپ کو ایک ایسی 'انشاء' کی نسبتاً بہتر تفہیم کی طرف لے جانے میں مددگار ثابت ہوں گے جس میں — "قاری اساس تنقید" — کی روح کارفرما ہو اور یہ کہ آپ اس انشاء میں بحیثیت قاری اساس نقاد کے اگر بغور جھانک کر دیکھیں تو آپ کو اس انشاء میں کئی صورتیں ایسی بھی نظر آئیں گی کہ جن کی مدد سے آپ فرنکنسٹائن (۱) کے کردار پر بھی اپنے ردِ عمل کا بخوبی اظہار کرسکتے ہیں — یعنی خود فرنکنسٹائن کے کردار کا تجزیہ بھی ممکن ہے۔

قاری اساس تنقید ۱۹۷۰ء کے دوران منظرعام پر آئی۔ تنقید کا یہ عمل جس پہلو پر روشنی ڈالتا ہے وہ یہ ہے کہ مختلف متون قاری کے ذہن پر کیا اثر چھوڑتے ہیں یا یہ کہ یہ متون قاری کے ذہن میں کیا ہے، کیا صورتیں بن کر اُبھرتے ہیں۔ برعکس اس کے کہ کسی بھی متن کے خود کچھ اس کے اپنے جداگانہ اوصاف اس میں سرایت کیے ہوئے ہوتے ہیں (یعنی ان میں مخصوص اوصاف کی بنا پر قاری اس 'متن' کا اثر قبول کرتا ہے' اور یہ نہیں ہوتا کہ قاری اس متن کو اپنے طور پر کچھ سے کچھ بنا ڈالتا ہو)۔ ۱۹۶۹ء کے اوائل میں لوئس ایم روزین بلاٹ نے اپنی تحریر میں یہ واضح کیا ہے کہ — ایک 'نظم' وہ کچھ ہوتی ہے کہ جس میں قاری سانسیں لیتا ہے اور اُس کے سانس لینے کا یہ پورا عمل یا قاری کا اُس 'نظم' میں 'جی اٹھنا' اُس متن کی رہنمائی میں ہوا کرتا ہے کہ جسے وہ اپنی قرات کے زیرِ دام لا رہا ہوتا ہے یا اس کا یہ عمل قاری کے اپنے اُن قراتی تجربوں کا مرہون مِنّت ہوتا ہے کہ جو اس 'متن' کے ساتھ موزونیت خاص رکھتے ہیں روزین بلاٹ یہ بات بہت اچھی طرح جانتی تھی کہ اس نے 'نظم' کی تعریف کا جو تعین کیا ہے بہتوں کے لیے اس تعریف کا تسلیم کیا جانا بہت مشکل ہوگا۔ یہ تصور کہ ایک 'نظم' کسی 'قاری' کو پہلے سے کچھ اس طرح فرض کیے ہوئے ہوتی ہے کہ — اس 'نظم' کا وہ قاری نظم کے اس متن میں گویا بالکل ہی ڈوبا ہوا ہوتا ہے جس کو کہ وہ پڑھ رہا ہوتا ہے۔ آگے چل کر مصنفہ پھر لکھتی ہے کہ نظم کی یہ تعریف جو میں نے کی ہے خاص طور پر ایسے اہلِ نقد و نظر حضرات کے لیے اور بھی زیادہ اعصاب شکن ثابت ہوگی جو اس بات پر مصر نظر آتے ہیں کہ نظم کی جو تشریح و تعبیر خود

انہوں نے کی ہے وہ معروضی نوعیت کی ہے جب کہ نظم سے متعلق میری تعبیر کا عمل موضوع اور معروض دونوں کو بہمہ گر اس طرح مدغم کیے ہوئے ہے کہ اس 'ادغامِ کلی' میں سے کوئی نقطۂ امتیاز کشید کر لینا تقریباً ناممکن ہے۔

روزین بلاٹ نے کھل کے تو کچھ نہیں کہا مگر اس نے ان ہیئت پسندوں کی طرف اشارے کیے ہیں جن کو ادبی تنقید کی دنیا میں "نئی تنقید" سے وابستہ پرانی نوعیت کے "نئے نقادوں" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ جب یہ مصنفہ ان لوگوں کو معروضی شارحین (objective interpreters) کے طور پر قیاس کرتے ہوئے ان کے بارے میں کہتی ہے کہ ان شارحین کو 'نظم' کی اس تعریف سے صدمہ پہنچا کہ قارئین 'نظموں' کی تشکیل کے عمل میں مددگار ہوتے ہیں۔ جب اس کے برعکس ہیئت پسند نقاد جس تصور کو ترجیحاً" زیرِ بحث لاتے ہیں وہ تصور یہ تھا کہ ایک نظم بجائے خود دنیائے فن کا ایک محسوس و مدرک (مقرون شاہکار) نمونہ ہوتی ہے — یعنی "حقیقی نظم" (real poem) کہلانے کی مستحق ہوتی ہے۔

اور یہ نقاد اس بات سے بھی قطعی انکاری ہیں کہ کسی ادب پارے میں وہ کیا کچھ ہوتا ہے جو قاری کو اپنے اندر سمو کر یا جذب کر کے اسے "جی اُٹھنے" (live through) پر مجبور بنا دیتا ہے۔ چنانچہ حقیقت یہ ہے کہ ولیم کے دم زارٹ اور مونروسی برڈزلے نے ۱۹۵۴ء میں تخلیق کی جانے والی ایک نظم "the Verbal Icon" کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ ایک ایسی ادبی و شعری تخلیق ہے جو قاری کو مغالطوں کا شکار بنا لیتی ہے — یعنی وہی تصورِ نظم ہے جس کے تحت قاری کے قراتی ردِ عمل کو کسی ادبی شاہکار کے 'معنی' کا جزو لازم ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> "وہ ایک چیز جسے ہم "ذوقی مغالطے" (۲) کا نام دیتے ہیں' یہ مغالطہ نظم (تخلیق) اور اُس کے حاصلات (قرات سے پیدا ہونے والے نتائج) کے مابین موجود ایک اپنے انداز کی پراگندہ خیالی کی صورت ہے (یعنی خود یہ تخلیق کیا ہے اور قاری کے ذہن پر یہ کس طرح اپنا اثر چھوڑتی ہے اور اس طرح کے مغالطے کا آغاز کسی نظم کی قرات کے بعد قاری کے ذہن پر مرتب ہونے والے نفسیاتی اثرات کے تحت اخذ کیے جانے والے تنقیدی معیارات کی سعی سے ہوتا ہے

— اور اس مغالطہ کا اختتام — ارتسامیت (۳) اور اضافیت پر ہوتا ہے۔ اس پورے عمل سے نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ ایک نظم فی نفسہ خصوصی تنقیدی بصیرت کی حامل ایک ایسا معروض ہوتی ہے جو ذہن قاری میں تحلیل ہو جانے کی طرف اپنا میلان رکھتی ہے — یعنی یہ وہاں پہنچ کر غائب یا گم ہو کے رہ جاتی ہے —"

وہ ناقدین جو قاری اساس تنقید کے مکتبہ فکر سے وابستہ کیے جاتے ہیں، اسٹینلے فش کہتا ہے کہ یہ نقاد اپنے پیشرو ناقدین یعنی ہیئت پسندوں (خصوصاً روسی ہیئت پسندوں) سے نزاع فکری رکھتے ہی۔ اسٹینلے فش نے ۱۹۷۰ء میں ایک بہت ہی عمدہ اور پر تاثیر مقالہ تحریر کیا تھا جس نے ایک بہت بڑے حلقہ فکر و ادب کو متاثر کیا تھا، اس مقالے کا نام تھا "Literature in the Reader" (یعنی ذہن قاری پر کوئی ادب پارہ کس طور پر اپنا اثر چھوڑ جاتا ہے) تنقید کے اسی رجحان کے تحت ایک نیا تنقیدی اسلوب منظر عام پر آیا جسے "affective stylistic" (ذوقی اسلوبیات) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ (تنقید کے اس اسکول کا دارومدار قاری کے ذوق شعر و ادب پر ہوتا ہے) اسٹینلے فش اس سلسلے میں یہ استدلال کرتا ہے کہ تنقید کا خواہ کوئی سا بھی اسکول کیوں نہ ہو وہ کسی ادب پارلے کو بحیثیت ایک معروض کے دیکھتا ہے۔ تنقید کے یہ اسکول، چنانچہ اس بات کے مدعی ہیں کہ کوئی ادب پارہ فی نفسہ کیا ہے؟ برعکس اس کے یہ اس بات کو خاطر میں نہیں لاتے کہ کوئی ادب پارہ قاری کے ذہن پر اپنے کیا کچھ اثرات مرتب کرتا ہے۔ ان تنقیدی مکاتب فکر کے اس دعویٰ کے پس پشت جو ایک مخصوص احساسِ جرم کارفرما ہوتا ہے وہ ایک ایسی صورت حال کا پیدا کردہ ہے جو کسی متن کو "پڑھے جانے" (قرات) اور ادب دراصل ہے کیا؟ یہ اسی سوال کی غلط تعبیر کے باعث پیدا ہوا ہے۔ فش کہتا ہے کہ ادب خواہ وہ کوئی سا بھی کیوں نہ ہو موجود تو ہوتا ہے مگر اس کی 'موجودگی' کا یہ عالم اپنی پوری گرفت یا رچاؤ کے ساتھ دریافت ہی صرف اس وقت ہوتا ہے جب یہ 'ادبی متن' کسی قاری کے زیر مطالعہ آتا ہے، گویا اس سے معلوم یہ ہوا کہ کسی ادب پارے کی پوری قوت و صلاحیت کا بھرپور انکشاف یا مظاہرہ اس کے پڑھے جانے، یا قرات کے عمل سے مشروط ایک ایسی توانا صورت حال ہے جس کا انحصار قاری کے ذوق شعری و ادب پر ہوتا ہے اور اسی لیے ہم

اسے قاری کے حوالے سے اُس کے ادبی ذوق و شوق کی فکری و تنقیدی صلاحیت کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ اسٹینلے فش مزید کہتا ہے کہ کسی ادبی متن کو پڑھے جانے کا عمل (یا متنی قرات) ایک عبوری طریقہ عمل ہے۔ اس سلسلے میں ہیئت پسندوں کا مفروضہ یہ ہے کہ "پڑھے جانے" کا عمل صرف زبانی یا عبوری عمل ہی نہیں ہے بلکہ یہ عمل اپنے اندر ایک طرح کا پھیلاؤ بھی رکھتا ہے، یعنی یہ مکانی صورت حال بھی رکھتا ہے۔ گویا یہ ہیئت پسند ایک قدم پیچھے کی طرف ہٹ کر یعنی ماضی کی طرف پلٹ کر بھی دیکھتے ہیں اور اس طرح کسی ادب پارے کا جائزہ لیتے ہیں، جیسے یہ ادب پارہ کوئی ایسا معروض ہو، جو اُن کے سامنے چاروں طرف پھیلا پڑا ہو اور یہ ناقدین ایسا اس لیے کرتے ہیں کہ عین ممکن ہے کہ انہیں اس ادب پارے میں جو ان کے زیر مطالعہ ہے کوئی پاکیزہ اور شستہ طرز تحریر ہاتھ آ جائے۔ اس وجہ سے یہ لوگ اس "متن" کو بار بار اپنی پرکھ کے عمل سے گزارتے رہتے، لیکن بعد از تلاش بسیار یہ لوگ اپنے اس عمل میں اس لیے ناکام ہی رہے کیونکہ انہوں نے یہ دیکھا کہ ادب پارے کا یہ متن کسی بھی ایسے قاری کے لیے جو مسلسل اس کی ورق گردانی میں لگا ہوا ہو، ہر بار یہ متن اُس کے لیے ایک بالکل ہی مختلف چیز بن کر سامنے آتا ہے — یعنی ہر بار نئے سے نئے 'معانی' اس متن میں اُس کے سامنے آ کھڑے ہوتے ہیں اور وہ یکے بعد دیگرے اپنے اپنے طور پر، اپنی اپنی باری پر، اُس کو لبھاتے ہیں اور وہ قاری ہر بار ان میں سے ہر معنی کی طرف اپنے جمالیاتی ادبی ذوق و شوق کے مطابق لپکتا تو ہے مگر وہ قاری خود اپنے ہی شوق و ذوق ادبی کے ہاتھوں مات کھا جاتا ہے اور کسی ایک ہی 'معنی' کو اپنی گرفت میں لے آنے سے عاجز ہی رہتا ہے، اور یوں اُس کی نظروں کے سامنے سے اُس متن کی سطریں اور پیرے متواتر گزرتے چلے جاتے ہیں — گویا یہ 'تماشائے معانی' مستقلاً "ایک 'جاری عمل' کی بازی گری ہے۔

ایک زیر بحث مباحثے میں جس میں اسٹینلے فش بھی موجود تھے، جب ایک موقع پر سترہویں صدی کے فزیشن تھامس براؤنی (Thomas Browne) کے ایک مقالے میں جو اُس نے قاری کی قرات (Reader's Reading) کے موضوع پر لکھا تھا، اور اس مقالے میں شامل ایک 'جملے' کے "اثر" کے نکتے پر بحث جاری تھی، اسی بحث کے دوران مسٹر فش اس نکتے کے بارے میں نہ صرف یہ کہ اپنا تجزیاتی نقطۂ نظر پیش کر رہے تھے بلکہ

اس نکتے کی وضاحتاً توسیع کرتے ہوئے بحیثیت مجموعی اس پوری تنقیدی حکمت عملی کے بارے میں بھی جس کو انہوں نے بڑی حد تک ترجیح دی تھی، بیان دیتے ہوئے ایک ذرا توقف کیا اور پھر یہ سوال اٹھایا "اس (جملے) میں وہ سب ہی کچھ کہ جو اپنی نوعیت میں ترغیبی حیثیت کا حامل ہے یا یہ کہ جو کچھ بھی اس (جملے) میں وضاحت طلب ہے صرف نتیجہ ہے میرے ایک متبادل سوال کا اور وہ متبادل سوال یہ ہے کہ — یہ جملہ اپنے اندر کیا مفہوم رکھتا ہے؟ — اور اسی سے متعلق دوسرا سوال جو نسبتاً زیادہ قابل عمل ہے یہ ہے کہ — یہ جملہ (قاری کے ذہن پر) اپنا کیا اثر چھوڑتا ہے؟" — اور پھر اُس نے جان ملٹن کی نظم "Paradise Lost" کی ایک لائین کا حوالہ دیا جس میں شیطان اور دوسرے فرشتوں کی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ جنہیں آدم کے حضور سربسجود ہونے کا حکم دیا گیا تھا۔ تو لیجئے آپ بھی وہ لائن یا جملہ سنئے۔

"اور نہ تو ان (فرشتوں) کو اپنی حالت زار کا ہی کوئی ادراک ہو سکی"۔

(Nor did they not perceive their evil plight)

ملٹن کی نظم "Paradise Lost" کی اصل لائین یا جملہ جو آپ کے سامنے پیش کیا گیا اس پر آپ بھی غور کیجئے۔

جب کہ اس جملے یا لائین کے بارے میں ہمارے روایتی ناقدین یہ کہہ تو سکتے ہیں کہ اس جملے کے معنی یہ ہیں۔

"انہوں نے (فرشتوں) نے اپنی "حالت زار" کا ادراک کر لیا تھا۔"

(They did perceive their evil plight)

چنانچہ اس جملے کے حوالے سے فش قاری کے ذہن کی غیر یقینی تحریک و تفہیم کی نیم تسلی بخش تشریح سے متعلق بیان دیتے ہوئے یہ مزید کہتا ہے کہ — خواہ "یہ (فرشتے) اپنی "حالت زار" کا ادراک کر سکے ہوں یا نہ کر سکے ہوں۔" اس بارے میں قاری کی تفہیم کی عدم صلاحیت اور اس کے اس بلا ارادی سوال کا کُل ماجرا اس جملے یا لائین کے 'مفہوم' کا حصہ تو بہرحال ہے پھر بھی اس جملے یا لائین کے 'معانی' خواہ وہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں — صفحات پر لکھی گئی عبارت متن میں سرایت کیے ہوئے نہیں ہوتے بلکہ ان معانی کا اصل ماخذ قاری کا ذہن ہوتا ہے جہاں سے یہ (معانی) نمو کرتے ہیں۔ گویا اس کا صاف طور پر تو مطلب یہ ہوا کہ صرف قاری کا ذہن ہی 'معانی' کا مقام پیدائش کہلائے

جانے کا مستحق ہوتا ہے۔

صفحات پر "تحریر کی گئی" عبارت یا متن قاری کے ذہن پر کیا 'اثر' چھوڑتا ہے، اس ایک بات پر اصرار کی صورتِ حال قاری اساس تنقید سے وابستہ ناقدین میں سے اگرچہ تمام ناقادین پر نہ سہی، تاہم بیشتر نقادوں کی تحریروں کی رگ و پے میں سرایت کرچکی ہے۔

وُولف گانگ ایزر ایک مشہور جرمن نقاد ہے۔ ایزر نے قاری اساس تنقید کے موقف کو مظہریاتی فلسفے کے تناظر میں بیان کرنے کی سب سے زیادہ کامیاب کوشش کی ہے۔ ایزر کی تنقیدی فکر کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ قرات کا عمل "متن" اور "قاری" کے درمیان ایک طرح کا "باہمی سابقہ" ہے، جو ادبی متن کی ساخت اور اس کے وصول کنندہ (یعنی قاری) کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ ایزر نے دو کتابیں لکھی ہیں جنھیں دنیائے تنقید و ادب میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ ان کتابوں کے نام درج ذیل ہیں۔

۱۔ The Implied Reader (1974) ۔ یعنی مرادی قاری۔

۲۔ The Act of Reading: A Theory of Aesthètics Response (1978)
یعنی جمالیاتی ردِ عمل کا نظریہ

مرادی قاری سے ایزر کی مراد ایک ایسا 'قاری' ہے جسے 'متن' خود اپنے لیے پیدا کرتا ہے۔ یعنی یہ (قاری) متن کی ساخت میں موجود ہوتا ہے اور ہمیں متن کو ایک خاص انداز یا خاص ڈھب سے پڑھنے کے لیے آمادہ و تیار بناتا ہے۔ گویا 'مرادی قاری' متن کا پروردہ ہوتا ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ وہ ایک شے جسے ہم 'معانی' کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ 'معانی' نہ تو صفحات پر لکھے یا چھپے ہوئے وہ 'الفاظ' ہوتے ہیں کہ جنھیں وہ پڑھ رہا ہوتا ہے اور نہ ہی یہ معنی متن سے باہر ہوتے ہیں۔ ہم اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ 'معانی' نہ تو قاری میں ہیں اور نہ متن میں، بلکہ ان 'معانی' کے وُرود و نمود کا ماجرا قاری کے سمجھنے (عملِ تفہیم) کے عمل میں ہے، یعنی 'معانی' وہ صورتیں یا چیزیں ہیں جو قاری اور متن کے باہمی سابقے یا رابطے کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی 'معانی' وہ صورتیں یا چیزیں ہیں جو قاری اور متن کے باہمی سابقے یا رابطے کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان 'معانی' کو فقط بطور 'امیج' کے قبول کیا جاسکتا ہے۔ ایزر کہتا ہے کہ متن کا کام

صرف یہ ہے کہ وہ اپنے پڑھنے والے یا قاری کے لیے ہر گاہ و ہر جا نئے سے نئے 'معانی' کے امکانات کی راہیں کھولے اور قاری کا کام یہ ہے کہ وہ ان 'معانی' کو اپنی گرفت میں لے کر ان کی باضابطہ تشکیل کرے۔یا انہیں استحکام دے کر زبان کے فریم میں رکھ کر 'ادب' کی جلوہ آرائیوں کے مراتب جمیلہ اور مناصب جلیلہ پر فائز کرتا رہے، چنانچہ ایزر کے مرادی قاری کا تصور اُن تمام طور طریقوں پر حاوی ہے جو ادب کی افہام و تفہیم اور اس کی 'اثر پذیری' کے لیے ضروری ہیں۔ اور بقول ایزر یہ طور طریقے کسی ادب پارے کی تشکیل میں کسی بھی صورت میں ادب کے خارج سے عائد نہیں ہوتے، بلکہ یہ متن کی رُو سے طے پاتے ہیں۔

ایزر کے اس موقف کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو مرادی قاری کی جڑیں 'متن' کی ساخت میں ہوتی ہیں، یعنی مرادی قاری محض ایک تشکیل ہے۔ گویا یہ متن کی اُن ساختوں میں مضمر ایک صورت حال ہے جو قاری کو ردِ عمل کی دعوت دیتی ہیں۔ ایزر کے نزدیک دوران عمل قرات ایک قاری اپنی دو جہتیں رکھتا ہے۔ قاری کی ایک جہت مرادی قاری کی ہوتی ہے تو اس قاری کی دوسری جہت واقعاتی قاری (factual reader) کی ہوتی ہے۔ اپنی پہلی جہت میں یہ قاری محض ایک تشکیل ہوتا ہے، جبکہ اپنی دوسری جہت میں یہ قاری ساختوں کو انگیز کیے جانے کے آلہ کار کے طور پر کام کرتا ہے۔ مگر ساخت انگیزی سے متعلق اس کا یہ عمل صرف اُس حد تک محدود ہوتا ہے جس حد تک کہ واقعاتی قاری کی اُس کی اپنی ذہنی پیش ساخت (fore-grounding/fore-structure) اسے اس کی اجازت دیتی ہے اور اس کی یہ ذہنی پیش ساخت اُس کے ماضی کے تجربے کے رنگ میں رنگی ہوئی ہوتی ہے۔ مرادی قاری کی پہلی جہت محض ایک تشکیل اس لیے ہے کہ متن کی داخلی ساخت خود اس قاری کو اپنی خاطر ایک تشکیل میں ڈھل جانے کے لیے پختہ یا آمادہ کرتی ہے۔ یعنی خود متن قاری پر اثرانداز ہوتا ہے، اور اس طرح 'متن' کی طرف داخلی یا "inside" اُس کے میلان طبع کو تشکیل دیتا ہے، گویا قاری کو اُس کی ہر قرات اُس (قاری) کے اندر موجود پختہ یا نیم پختہ مواد کے وسیلے سے کہ جو غیر متشکل حالت میں ہوتا ہے اُس کے اس مواد کو متشکل کرنے کے مواقع فراہم کرتی رہتی ہے۔ لہٰذا بہ الفاظ دیگر متن اور قاری دونوں عمل قرات کا ایک ایسا دورانیہ یا حالت ہیں جس میں موضوع

اور معروض کی تمیز مٹ جاتی ہے اور ثنویت یا دوئی کا اطلاق ان پر ممکن ہی نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے 'معنی' کوئی ایسی چیز نہیں جس کی تعریف کی جانا ہمارے لیے ممکن ہوسکے۔ 'معنی' بس ایک 'اثر' ہے جس کا صرف تجربہ ہی کیا جاسکتا ہے اس کا بیان یا اس کی تعریف و تحدید ممکن نہیں، آگے چل کر ایزر کہتا ہے کہ متن میں کسی ایک مقام پر طے شدہ یا متعینہ معنی نہیں ہوتے۔ اس لیے ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ متن میں جو کچھ معدوم معنی کی صورتیں ہوتی ہیں، یعنی کسی متن میں جو خالی جگہیں یا گنجائشیں لازماً موجود ہوتی ہیں اُن خالی جگھوں کو قاری پر کرتا ہے، گویا کسی متن کو 'موجودگی' کے پیکر میں ڈھالے جانے کا کام قاری انجام دیتا ہے۔ یوں کسی متن میں 'معانی' کی امکانی صورتوں یا گنجائشوں کو اُن کے غیاب کے پردوں سے نکال کر باہر لے آنا قاری کی وجہ سے ممکن ہو پاتا ہے، لیکن چونکہ اپنے اس پورے عمل کے دوران 'معانی' قاری کے پہلے کے تجربات کی رنگ آمیزی سے بچ ہی نہیں سکتا اور روایت آگہی اور ماضی کے واقعات کی یاداشتیں قاری کے شعور کی سطح پر آموجود ہوتی ہیں اس لیے تجربے کے اسی سفر کے دوران اس میں ذہنی تبدیلیاں ہونے لگتی ہیں۔ اس کے تاثرات میں ردوبدل شروع ہو جاتا ہے اور جیسے جیسے کوئی قاری کسی متن کو پڑھتا جاتا ہے، چیزیں اپنے معنی بدلتی جاتی ہیں اور متن کا نقطہ نظر اگر قاری کے لیے نامانوس یا مختلف ہو تو اُس کو سمجھنے کے لیے قاری کے شعور کو بھی اپنے اندر وسعت اختیار کرنا پڑتی ہے اور نتیجتاً اس عمل در عمل سے جہاں ایک طرف متن میں داخلی تبدیلیاں واقع ہونے لگتی ہیں، وہیں اسی موڑ پر خود قاری بھی مرادی تقرری سے واقعاتی قاری کا رُوپ بھرنے لگتا ہے۔

چنانچہ ایزر کے مرادی قاری کی مذکورہ بالا پہلی جہت یا پہلے رُوپ کو اگر ہم کسی بھی قرات یا کسی ادب پارے کی پڑھت کی طرف داخلی کا نام دیتے ہیں — تو اس قاری کی دوسری جہت یا اس کے دوسرے رُوپ کو ہم کسی متن یا ادب پارے کی 'پڑھت' کی طرف خارجی سے موسوم کرسکتے ہیں، کیونکہ اس قاری کی یہ دوسری جہت واقعاتی قاری کی ہوتی ہے۔ یہ قاری واقعاتی قاری اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ یہاں پڑھت کے اس مرحلے پر اس کا ماضی اس کی روایت آگہی کا رجحان، معاشرتی و معاشی اقدار کا چلن، اور اُس معاشرے کی رسوم و روایات جس میں کہ وہ ادب پارہ تشکیل پاتا ہے جس کی قرات کہ

قاری کر رہا ہے، یہ ساری کی ساری خارجی صورتیں اس ادب پارے میں شامل ہو کر اور تو اور ہر قاری کی اپنی اپنی مختلف قراتوں کا عمل، اُس ادب پارے کو مسلسل کچھ سے کچھ بنا دیے جانے کی طرف مائل بہ تغیر رکھتا ہے، اور اس طرح گویا یہ ادب پارہ اپنی کثیر الجہتی قرات (multiple reading) کے ہاتھوں "وہ کچھ" رہ ہی نہیں جاتا جو وہ اپنی ساعت تخلیق میں تھا یا یوں کہہ لیجئے کہ ادب پارہ اپنے خالق کی 'واحد ملکیت' سے نکل کر جہاں ایک طرف اجتماعی صورت حال کی غمازی کرنے لگ جاتا ہے وہیں دوسری طرف یہ ادب پارہ ہر منفرد قاری کی سطح پر اُس کی اپنی چیز بن جاتا ہے۔ یوں گویا بقول رولاں بارتھ کے مصنف اپنے متن سے غائب ہو جاتا ہے یا اس کے مخصوص الفاظ میں 'مصنف کی موت واقع ہو جاتی ہے'۔

غرضیکہ ایزر اپنی کتابوں —

۱- *The Implied Reader*

۲- *The Act of Reading : A Theory of Aesthetics Response* میں

جس بات پر اصرار کرتا ہے وہ یہ ہے کہ 'متون' خواہ کوئی سے بھی کیوں نہ ہوں، وہ خالی جگہوں یا "گنجائشوں" سے بھرے پڑے ہیں، جو اپنی تمام تر توانائیوں کے ساتھ اپنے قاری کو ہر دم اس جانب مائل کرتے رہتے ہیں یا اکساتے رہتے ہیں کہ وہ ان کو پُر کرے۔ ہر قاری اس بات کے لیے مجبور ہوتا ہے کہ وہ ان متون کی سیر حاصل تشریح کا فریضہ انجام دے اور یہ اُسی وقت ممکن ہو سکتا ہے کہ متن کے اندر جو 'خالی جگہیں' ہیں وہ انہیں پُر کرے یا ان 'خالی جگہوں' نے جو فصل معنی (distance of meaning) اُس متن میں پیدا کر رکھا ہے اس فعل کو دور کرے تاکہ معانی کی متنوع صورتوں یا امکانات کا سفر جاری رہ سکے۔ اور سچ پوچھے تو قاری کی اس قرات کے دوران خواہ وہ مرد ہو کہ عورت، اس کی اِسی قرات کے ہاتھوں ایک ایسی صورتِ حال جنم لینے لگے کہ پڑھے جانے والے اُس متن کے اندر سے ایک ایسی 'نظم، ایک ایسا ناول' یا ایک ایسا ڈرامہ بالکل ہی ایک جدا و نئی تخلیق کی صورت میں ابھر کے سامنے آ جائے جو اُس 'متن' میں سرے سے کہیں موجود ہی نہیں ہوا کرتی کہ جسے قاری پڑھ رہا ہوتا ہے — گویا اس طرح ایک ایسی تخلیق وجود میں آ جاتی ہے کہ جسے پیدا کرنے پر خود 'متن' قاری کو اکساتا ہے۔

اسٹی فین بوتھ ایک ادبی نقاد ہے جس نے اسٹینلے فش کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ اس نقاد نے بھی فش کی ہمنوائی میں اس بات پر اصرار کیا ہے کہ یہ سوال پوچھا جائے کہ یہ الفاظ، یہ جملے اور یہ اقتباسات یا پیراگراف آخر کار ''کرتے کیا ہیں؟'' یہ نقاد اپنی کتاب ''قراتی تجربہ'' کے ناقدانہ تجزیوں میں اس بات پر زور دیتا ہے کہ کسی متن میں موجود ان الفاظ، ان جملوں یا ان اقتباسات پر مشتمل ان کی کثیر الجتی ترتیب و تنظیم کا ایک مستقل سلسلہ سا متن کے اندر آخر ''کیا کچھ کرتا ہے؟'' مثلاً وہ کہتا ہے کہ شیکسپئر کی ہی کسی سانیٹ (sonnet) کو اس تناظر کی کسوٹی پر کسئے اور دیکھئے کہ یہاں صورت حال کیا ہے۔ اس نقاد کا کہنا ہے کہ بسااوقات ترتیب و تنظیم کا یہ گورکھ دھندا بھرپور مفہوم یا مکمل معنی دینے سے قاصر ہی رہتا ہے۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ بسااوقات تو الفاظ و جملوں کی تنظیم و ترتیب کا یہ گورکھ دھندا انتہا سے زیادہ متضاد صورتِ حال کو پیش کرتا نظر آتا ہے۔ یہ نقاد کہتا ہے کہ ہم یہاں ہیئت پسندوں کے برعکس مگر صرف اتنا کہیں گے کہ قاری اساس تنقید کے مکتبہ فکر سے وابستہ ناقدین کی اس ضمن میں اگر کچھ تنقیدی دلچسپیاں ہیں تو وہ بس یہی ہیں کہ یہ نقاد ایسے ادب پاروں کے متون میں کہ جنہیں جامع و مربوط وحدت اور نہایت سنورے سنوارئے شاہکار ادب کا مظہر کہا جاتا ہے، وہاں ان متون میں بھی یہ لوگ ایک ایسی صورت حال کے متلاشی ہیں جہاں معنی و مفہوم کے اعتبار سے بے نتیجہ ناقص الاصل اور غیر تکمیل پذیر کیفیت ادب پائی جاسکتی ہو۔ قاری اساس تنقید سے وابستہ ان ناقدین کا کہنا ہے کہ انہیں ایک بڑے چیلنج کا سامنا ہے اور اس چیلنج سے نبرد آزما ہونے میں اگر کوئی ان کی مدد کرسکتا ہے تو وہ قاری کی اپنی قرات کا حوالہ ہے — یعنی یہ قاری ہی ہے جو کسی بھی ادب پارے کے متن میں موجود 'معانی' کے امکانات کو بڑی حد تک دریافت کرکے منظرعام پر لا سکتا ہے، کیونکہ متن کی خالی جگہوں کو ہر قاری اپنے اپنے طور پر بھرتا ہے، کیونکہ کوئی بھی دو قاری کسی متن سے ایک ہی 'معنی' مراد نہیں لیتے، یعنی ان کا تجربہ ایک نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ کسی متن کی مختلف تشریحیں ممکن ہیں۔ کوئی ایک ہی تشریح 'معانی' کے تمام امکانات پر حاوی نہیں ہوسکتی۔ یعنی متن کے کل کے کل امکانات کو دریافت کرکے کسی ادب پارے کو 'کامل' کے مرتبے پر فائز نہیں کیا جاسکتا۔ گویا قرات کو ایک تجربہ قرار دینے سے ایزر کی مراد تجربے کی بوقلمونی ہے۔ قرات کا یہ تجربہ جتنا بوقلموں

ہو گا معانی کی دریافت کا عمل اتنا ہی روشن اور توانا ہو گا۔

اسٹینلے فش نے اپنی کتاب The Experience of Self-Consuming Artifacts: Seventeenth Century Literature (1972) میں ایک ایسے ادب کو قابل ترجیح گردانا ہے جو قارئین کو 'معنی' کے تشکیل دیے جانے کی جانب راغب کرتا ہو۔ اس نے دو طرح کی مختلف 'ادبی پیشکش' (literary presentation) کے درمیان تقابل کیا ہے۔ ان میں سے ایک پیشکش کو وہ خطابیہ پیشکش" یعنی "rhetorical presentation" کا نام دیتا ہے۔ اس محاورے کے تحت وہ ایک ایسے ادب کو رکھتا ہے جس میں قارئین کی اُن کی اپنی پہلے سے مستحکم آرا کی صورتوں کا نہ صرف یہ کہ انعکاس ہوتا ہو بلکہ ان کی مدلل تائید کی صورتیں پیدا ہوتی ہوں، گویا یہ صورت ایک طرح کی جدلیاتی پیشکش ہے جس کے تحت ایسے ادب پاروں کے متون زیر بحث آتے ہیں جن میں برانگیختگی کی صورتیں پائی جاتی ہوں۔ ان متون میں ادب کی ایک ایسی پیشکش کہ جس میں ادب پارہ جیسے واقعی ایک صادق چیز ہو، اس کے بجائے جدلیاتی استدلال کی ایک ایسی تائید ملتی ہو جس میں قارئین کے لیے یہ چیلنج موجود ہو کہ وہ خود اپنے طور پر اس متن کی صداقتیں دریافت کرنے کی طرف نہ صرف یہ کہ مائل ہوں بلکہ وہ اس کے لیے آزاد بھی ہوں۔ یہ عین ممکن ہے کہ کسی ایسے ادبی متن میں اس انداز کی ہم آہنگی یا یکسانیت بھی نہ پائی جاتی ہو کہ جس کے متلاشی ہیئت پسند نقاد ہمیشہ سے رہے ہیں۔

اسٹینلے فش آگے چل کر لکھتا ہے کہ یہ عین ممکن تھا کہ کوئی ایک حوصلہ افزا استدلال پیش کر دیا جاتا، ایک 'جدلیاتی متن'، یا پھر کوئی خود تصریفی ہنرمندانہ فنی نمونہ کچھ اس طرح سے مرتب کر لیا جاتا کہ اس کی اصل روح کو اختیار کیا جا سکتا ہو — ہوا کچھ یوں کہ اس فن پارے کی اپنی اکائیوں کے مفروضات میں سے کسی ایک مفروضے کے تحت اس فن پارے کی فی الفور مقدم اکائی کے مفروضات اور ان کی اصل روح کو بہ یک جنبش نوک قلم بڑی خاموشی کے ساتھ مسترد کر دیا گیا۔ چنانچہ اسی وجہ سے کسی ایسے ادب پارے کی کارکردگی کی توجیہ و توضیح کے لیے کسی نہ کسی قاری اساس تنقید سے وابستہ نقاد کی اشد ضرورت محسوس کی جا رہی ہے۔ کسی دوسرے نقطۂ نظر کا حامل کوئی نقاد ہو سکتا ہے کہ

اس امر کی وضاحت کرنے کی کوشش تو کرے کہ کسی ادب پارے کی تمام اکائیاں کیوں کر محدود و مربوط ہوتی ہیں — جبکہ اس کے برعکس یہ نقاد اپنے پیشروؤں کے پیش کردہ ادب پاروں میں موجود تضاد اور ان کی تصریفی صورتوں کی کوئی تحقیق و جستجو ہو سکتا ہے کہ نہ کرے۔ قاری اساس تنقید سے وابستہ نقاد کا کام یہ ہے کہ وہ کسی متن کے قاری کے اندازِ قرات کو ملحوظ نظر رکھ کر یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ قاری کسی ادبی متن کو کس طرح سے اپنی قرات کے دوران اچانک ایک اچھوتا سا موڑ دے کر اُسے 'کچھ سے کچھ' بنا دیتا ہے اور ایسا کرنے کے لیے وہ قرات کا جو انداز اختیار کرتا ہے وہ جدلیاتی متن کے وصف سے متصف ہوتا ہے اور یہ نقاد قاری کو سابقہ اقتباسات کی طرف واپس لوٹ جانے کی طرف اس لیے راغب کرتا ہے کہ ہر قاری زیرِ مطالعہ اس متن کو بالکل ہی ایک نئے افق سے دیکھے اور پھر اُس میں نئے سے نئے معانی کو دریافت کر کے منظرِ عام پر لائے۔

فش لکھتا ہے کہ اس طرح کے طریقۂ تنقید کی اصل قدر و قیمت یہ ہے کہ یہ طریقہ معانی کو کسی شیے کے بجائے ایک وقوع کی صورت میں دیکھتا ہے اور یہ کہ 'معانی' کی یہ وقوعاتی صورت حال طرز ادا یا گفتگو کے انداز و بیان میں جاگزیں ہوتی ہے — یا پھر یہ کہ یہ 'معانی' شیئے فی نفسہ کے طور پر ایک 'لفظی معروض' کی صورت میں اُبھر کے سامنے آتا ہے۔ قاری اساس تنقید سے وابستہ نقاد 'معنی' کی از سرِ نو تعریف کرتے ہوئے ایک بار پھر 'معنی' کو وقت کے محیط میں رکھ کر یعنی قاری کے دورانیہ قرات کو پیشِ نظر رکھتا ہے۔ فش کہتا ہے کہ کوئی بھی 'متن' موجود ہی اُس وقت ہوتا ہے یا وجود میں ہی اُس وقت آتا ہے کہ جب اُسے زیرِ مطالعہ رکھا جاتا ہے — یعنی کسی 'متن' کا وجود میں آنا یا اُس کا مفہوم کے پیکر میں ڈھل جانا' خواہ اس کا یہ مفہوم کتنا ہی مختصر نوعیت کا کیوں نہ ہو' اس کا انحصار اُس متن کے پڑھے جانے پر ہے۔ مثال کے طور پر ملٹن کی نظم "Paradise Lost" (جنت گم گشتہ) کو ہی لے لیجئے۔ جب اس نظم کے متن کو سترہویں صدی کا کوئی پیوری تن (Puritan or Protestant) پڑھتا ہے تو وہ اس متن کے کچھ اور معنی لیتا ہے اور جب اسی متن کو بیسویں صدی کا کوئی دہریہ یا لامذہب زیرِ مطالعہ لاتا ہے تو وہ اس کے کچھ اور ہی معنی لیتا ہے۔

ادب کی ایک ایسی از سرِ نو تعریف جو کسی قاری کے ذہن میں محض بامعنی طور پر

اُبھرتی یا وجود میں آتی ہے — اور اس تعریف کے مقابلے میں کسی ادب پارے کی از سر نو وہ تعریف جو ذہنی وقوعات کی حاملانہ صورت (۴) (catalystic form) کے طور پر اُبھر کر سامنے آتی ہے — یہ صورت حال قاری کے ذہن میں متواتر طور پر یا مسلسل کسی از سر نو تعریف کے طور پر اُبھرتی ہی رہتی ہے۔ چنانچہ وہ قاری جو کسی مصنف کے اُن تصورات کا منفعل وصول کنندہ ہوتا ہے جو اُس قاری نے اپنے اُس متن میں پیوست کیے ہوئے ہوتے ہیں، اب وہ قاری وہ قاری رہ ہی نہیں جاتا، بلکہ بقول روزین بلاٹ کے وہ قاری منفعل وصول کنندہ کے بجائے ایک فعال قاری کے طور پر آپ اپنے 'معنی' پہنانا شروع کر دیتا ہے۔ اسٹینلے فش اپنی کتاب "Literature in the Reader" میں بعینہ یہی بات ان الفاظ میں لکھتا ہے: — "اگر اس لمحے کسی شخص سے یہ پوچھا جائے کہ "تم کیا کر رہے ہو" تو آپ اس سوال کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ "میں پڑھ رہا ہوں" — اور آپ کے اس جواب سے یہ باور کیا جاسکتا ہے کہ گویا 'پڑھنا' ایک ایسا کام ہے جو "آپ کر رہے ہیں۔"

اسٹینلے فش نے "How to recognize a poem when you see one" کے عنوان سے ایک مضمون تحریر کیا ہے جس میں اُس کی اور تحریروں کے مقابلے میں 'ترغیبی عنصر' زیادہ ہے، چنانچہ وہ اس میں لکھتا ہے کہ شارحین حضرات 'نظموں' کو اُن کے رمز سے باہر لا کر یا اُن کے بعید کو کھول کر بیان (decode) کرنے سے قاصر ہی رہتے ہیں — بلکہ یہ لوگ ان نظموں کو بجائے خود تشکیل دیتے یا اُنہیں بناتے ہیں۔ ایزر متون میں موجود 'خالی جگہوں' (gaps) کو تنقیدی نظر سے دیکھتا ہے، یعنی متن میں موجود وہ 'خالی جگہیں'، کہ جن کا اظہار متن میں ہو ہی نہیں سکا ہے۔ ایزر بھی بعض دوسروں کی طرح جن کا ذکر ابھی اُوپر کیا گیا ہے، اس صورت حال کی از سر نو تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ قاری متن کا فعال تشکیل کنندہ ہے۔ ایزر نے "Interaction between text and reader" کے عنوان سے ایک اور مضمون لکھا ہے جس میں وہ یہ استدلال کرتا ہے کہ کسی بھی بیانیہ متن میں، وہ کچھ کہ جو بیان کرنے سے رہ جاتا ہے اس کا یہی خلا کسی قاری کے لیے اس بات کی علت بنتا ہے کہ وہ ان خالی جگہوں کو اس طرح پر کرے کہ وہ اس کی اپنی تخلیق کے مترادف، اس کی اپنی چیز بن جائے۔

ایزر قاری اور متن کے درمیان باہمی تعاون کی تائید کرتا ہے اور روزین بلاٹ بھی کسی نظم کی تعریف کا تعین کرتے ہوئے یہ کہتی ہے کہ قاری متن کی رہنمائی میں 'جی اٹھتا' ہے۔ یہ مصنفہ قرات کے عمل کی حرکیات کے بیان کے لیے 'انصرام باہمی' کی اصطلاح مستعار لیتی ہے اور اس اصطلاح سے اس کی مراد یہ ہے کہ متون ایک دوسرے پر عمل انحصار سے کام لیتے ہیں یعنی قارئین متن کے ساتھ باہمی تعامل کرتے ہیں۔ یہ نقطۂ نظر کہ متون اور قارئین بہم یکجا ہو کر نظموں کو ساخت کرتے ہیں — ہرچند کہ وہ ناقدین جنھیں عموماً قاری اساس تنقید کے مکتبہ فکر سے وابستہ کیا جاتا ہے ان ناقدین میں سے تمام ناقدین اس نقطۂ نظر کی تائید کرتے نظر نہیں آتے۔ یہ بات اپنی جگہ ایک الگ صورت حال ہے، کیونکہ اسٹیوین میلاکس (Steven Mailloux) نے قاری اساس تنقید والے ناقدین کو کئی مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے۔ ناقدین کے اس گروپ میں سے ایک گروپ کو وہ قاری اساس تنقید سے وابستہ تو کرتا ہے تاہم وہ اس گروپ کو قاری اساس تنقید کا، موضوعی گروپ، کہتا ہے — اس گروپ میں وہ ڈیوڈ بلیچ اور نارمن ہالینڈ (D. Bleich)، (Norman Holland) کو شامل کرتا ہے۔ میلاکس کا خیال ہے کہ ان دونوں ناقدین کا تنقیدی نقطہ نظر اپنی نوعیت میں موضوعی ہے — یعنی یہ ناقدین متون کے خالق ہونے کی حیثیت میں ایسے نقاد ہیں جو نقطۂ نظر کے اعتبار سے انفرادی ذوات کی مطلق ترجیح (absolute priority of individual selves) پر اصرار کرتے ہیں — جس کی تفصیل آگے آئے گی —

لہٰذا مندرجہ بالا بیان سے معلوم یہ ہوا کہ یہ نقاد قاری اساس تنقید کے طریقہ تنقید کو کوئی ایسا عمل تنقید نہیں گردانتے جس کے تحت قاری متن کی رہنمائی میں اپنے عمل قرات سے گزر رہا ہوتا ہے — بلکہ اس کے بجائے قاری کا عمل قرات ایسی نفسیاتی اور نجی احتیاجات کے زیر اثر ہو رہا ہوتا ہے جو قاری کی نفسی تہہ داریوں کی عمیق گہرائیوں میں قاری سے اپنی تسکین کی طالب ہونے کے سبب اسے متحرک کر رہی ہوتی ہیں۔ اور یوں وہ قاری اُس متن کو جو اس کے زیر مطالعہ ہوتا ہے معانی پہنا رہا ہوتا ہے۔ گویا بہ الفاظ دیگر کسی متن میں معنی آفرینی کا اصل محرک قاری کے نفسی بطن بطون میں کروٹیں بدلتی وہ احتیاجات ہوتی ہیں جن کا تذکرہ ان ناقدین نے کیا ہے۔ بقول نارمن ہالینڈ — ان

نقادوں نے مختلف متون میں جو چیز دریافت کی ہے وہ ان کے اپنے تشخص ذات کا موضوع ہے۔ ہالینڈ یہ بھی استدلال کرتا ہے کہ بحیثیت قارئین کے ہم کسی ادبی شہ پارے کو علامیائے جانے کے لیے استعمال کرتے ہیں اور اس طرح بالآخر ہم لوگ آپ اپنے تئیں کا نقش ثانی مصور کرتے ہیں — یعنی ہم کسی 'متن' کی راہ داری سے خود کو گزارتے ہوئے خود اپنی ہی خواہش کے طبعی خصائل کی نمایاں صورتوں کو گویا منظر عام پر لاتے ہیں۔

قاری اساس تنقید کے مکتبہ فکر سے وابستہ موضوعی تنقید گروپ والے نقاد جیسا کہ آپ پہلے ہی دیکھ آئے ہیں جس ایک سوال سے خود کو سرگرم بیکار پاتے ہیں وہ سوال یہ ہے کہ اگر تشریح کی تمام کی تمام صورتیں محض ذاتی اور نفسیاتی تشخص کا وظیفہ قرار دے دی جائیں تو پھر ایسی صورت میں یہ کیوں ہوتا ہے کہ بہت سے قارئین شیکسپئر کے Hamlet کے متن کی تشریح ایک ہی انداز سے کرتے نظر آتے ہیں۔ تو اس سوال کا جواب موضوعی تنقیدی گروپ سے وابستہ مختلف نقاد کئی طرح سے دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہالینڈ اس سوال کے جواب میں صرف اتنا ہی کہتا ہے کہ مشترکہ تشخص یا عینیت کے موضوعات کچھ اس طرح پر اپنا وجود رکھتے تو ہیں کہ جس میں اوڈیپس سے متعلق توہماتی عنصر (Oedipal fantasy) پایا جاتا ہو۔ ادھر اسٹینلے فش کہ جو موضوعی تنقیدی نقطۂ نظر کے مراحل طے کر کے آج اپنی موجودہ فکر تک پہنچا ہے وہ اس سوال کا جواب کچھ اور ہی انداز سے دیتا ہے، لہٰذا فش variorum یعنی مختلف نوعیت کے متون کو جنھیں مختلف اسکالرز اپنے زیر مطالعہ لاتے ہیں، اس کی تشریح کرتے ہوئے یہ استدلال کرتا ہے —
"مختلف قارئین کے درمیان تشریح کی ایک مستحکم صورت پیدا ہو جانا، محض ایک نتیجہ ہے مشترکہ قراتی حکمت عملیوں کی تشریحی صورت حال کا — "یعنی یہ قراتی حکمت عملیاں جو عمل قرات سے قبل ہی موجود ہوا کرتی ہیں، ان کی اسی "قبل از قرات" موجودگی کی بنا پر وہ متن کہ جسے زیر مطالعہ رکھا گیا ہے اپنی ایک 'صورت' اختیار کر لیتا ہے یا اس کا ایک 'تشکیل' ابھر کے سامنے آ جاتا ہے اور ان قراتی حکمت عملیوں کو مشترکہ طور پر تشریح کے عمل میں مصروف مختلف قراتی طبقات اختیار کر لیتا ہے یا اس کا ایک 'تشکل' ابھر کے سامنے آجاتا ہے، اور ان قراتی حکمت عملیوں کو مشترکہ طور پر تشریح کے عمل میں مصروف مختلف قراتی طبقات اختیار کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک طبقہ امریکن کالج کے طلبا پر مشتمل ہے

جس نے فرینکسٹائین کے کردار کو اپنے زیرِ مطالعہ رکھا۔

جیساکہ ہم گزشتہ پیراگراف میں بعض اُن بدخواہوں کے حوالے سے، جو فش کے مکتبہ فکر کے بارے میں اپنی یہ رائے رکھتے آئے ہیں کہ قاری اساس تنقید کا مکتبہ فکر اپنی نوعیت میں یک ستونی فکری اساس کا حامل نہیں ہے، پہلے ہی بتا آئے ہیں، چنانچہ ناقدین میں سے کئی ایک ناقدین نے جوں جوں وقت گزرتا گیا، وہ قاری اساس تنقید کے اصل موقف سے دُور ہوتے چلے گئے، ویسے ویسے ان نقادوں نے قاری اساس تنقید سے متعلق بھی اپنے اپنے مختلف بیانات دینا شروع کر دیے۔ ہم نے تنقید کے بارے میں ہالینڈ کے فزوں تر ہوتے موضوع نقطہ نظر کے بارے میں بھی سطور بالا میں اشارے کیے ہیں، اور صرف یہی نہیں بلکہ ہم نے خود فش کے تنقیدی فکری ارتقا کے عمل پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

''معنی'' — کے بارے میں فش کا اولین نقطہ نظر یہ تھا کہ یہ (معنی) قارئین اور متون کے باہمی تعاون اور تعامل کی پیداوار رہتا ہے۔ اس کے بعد فش معنی کی موضوعی فکری تنقید کی طرف آیا۔ یہاں تک کہ وہ اب معنی کی رد تشکیلی فکری جہت کے نزدیک تر آ پہنچا ہے اور اس ضمن میں اُس کی تجویز یہ ہے کہ تنقید کا کل ماجرا تخیلی تخلیق کے گرد اپنا دائرہ تنگ کرتا جا رہا ہے — خواہ اس دائرہ کار میں ادب سے متعلق فکشن کا معاملہ آتا ہو یا پھر یہ معاملہ مابعد فکشن (meta-fiction) کا کیوں نہ ہو۔ بہرکیف فش مختلف طبقات کے تشریحی تصور کو فروغ دیتے ہوئے نسبتاً زیادہ سماجی، زیادہ ساختیات پسند یا پھر قاری اساس تنقید کے مبلغ یا ناقد کے طور پر اُبھر رہا ہے۔ ابھی حال ہی میں وہ طبقات کی قرات کے مطالعہ کے ساتھ ساتھ ان طبقات کی تشریحی روایات کے مطالعہ میں مصروف ہو چکا ہے تاکہ اُن حالات و شرائط کا سمجھا جانا ممکن ہو سکے جو کسی ادب پارے کی معقولیت کو فروغ دینے میں معاون ہو سکتے ہیں۔

قاری اساس تنقید سے وابستہ مختلف ناقدین کے ان کے اپنے اپنے خیالات میں باہم ایک بعد پایا جاتا ہے، بلکہ خود ان کی اپنی اُن فکری قیاس آرائیوں کے درمیان بھی ایک بعد کی صورت حال پائی جاتی ہے کہ جو انہوں نے اپنے اپنے متعلقہ فکری کیریئر کے دوران اپنے مختلف فکری مراحل میں اختیار کر رکھی تھیں ان میں بھی ایک فاصلہ پایا جاتا

ہے — مگر اس کے باوجود کہ ان کے خیالات میں مختلف ادوار میں بعد کی صورت حال پائی جاتی ہے، پھر بھی ان میں سے ہر نقاد کی یہ کوشش بہرحال رہی ہے کہ وہ اپنے اپنے طور پر کچھ اسی قسم کے سوالات کا جواب دیتے رہیں اور ان سوالات کے جوابات کی جستجو میں اسی قسم کی حکمت عملیوں سے کام لیتے رہیں، تاکہ کسی دیے گئے مخصوص متن کی قرات کے ردِ عمل کو یہ لوگ پوری وضاحت کے ساتھ بیان کر سکیں۔

ان نقادوں سے ایک سوال جو عموماً پوچھا جاتا رہا ہے یوں تو ہم اس پر پہلے ہی گفتگو کر آئے ہیں۔ مگر اس موقع پر ہم اس سوال کا اعادہ ضرور کر رہے ہیں اور وہ سوال یہ ہے کہ — اگر کسی ادب پارے میں فی نفسہ کوئی معنی موجود ہی نہیں ہوا کرتے تو پھر ایسا کیوں کر ہوتا ہے کہ انفرادی قاری جب اس ادب پارے کو اپنے زیر مطالعہ لاتے ہیں تو یہ لوگ اس ادبی متن کے محض ایک ہی معنی کیوں لیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی مزید اور سوالات جو پریشان کن ہیں — یہ سوالات اپنے ساتھ جن متعلق سوالات کو باہم شامل کیے ہوئے ہوتے ہیں وہ متعلق سوالات کچھ اس طرح کے ہیں:

۱۔ Just who *is* the reader? — یعنی یہ کہ آخر *یہ* قاری "ہے کون؟"

۲۔ یا اسی سوال کو پوچھتے ہوئے نسبتاً زیادہ اصرار کیا جائے مگر ذرا مختلف انداز سے یعنی Just who is *the* reader? — اور اگر قاری کی اپنی کوئی حیثیت قرات کے عمل میں تسلیم کر لی جائے تو سوال یہ اٹھتا ہے کہ "یہ مخصوص قاری کون ہے؟"

انگریزی کے مندرجہ بالا سوالیہ جملوں میں لفظ "reader" سے پہلے "is" اور "the" کے الفاظ پر زور دینے کے لیے انہیں کج انداز میں لکھا گیا ہے تاکہ بات واضح ہو سکے۔

اس سلسلے میں ہمارا آپ سے سوال یہ ہے کہ کیا آپ قاری اساس تنقید سے وابستہ ناقدین نہیں ہیں کہ جو اپنے مخصوص میلان طبع کے مطابق اپنے اپنے فطری ردِ عمل کی اُن صورتوں سے متعلق گفتگو کرتے ہیں اور وہ بھی اُس وقت کہ جب "Paradise Lost" کی ایک ہی لائن کے بارے میں یہ گفتگو کی جا رہی ہوتی ہے کہ یہ ایک لائین قاری کے ذہن پر اپنے کیا اثرات چھوڑ جاتی ہے کہ جب وہ قاری اس کو پڑھ رہا ہوتا ہے — ؟ لہٰذا ان ہر دو مختلف قراتوں (میری اور آپ کی) کے درمیان وہ "کیا کچھ" ہے کہ جو مختلف ہوتا ہے؟ کیا آپ ان سوالات کے تناظر میں خود کو یہ کہنے پر آمادہ

پاتے ہیں کہ قرات کے ردعمل کی یہ تمام صورتیں (خواہ وہ قرات آپ کی ہو یا میری) دونوں ہی ساویانہ طور پر درست ہیں؟

اسٹینلے فش 'قاری' کی تعریف اس طرح کرتا ہے، "ایک مخصوص قاری (the reader) وہ قاری ہوتا ہے جو روایت آگاہ اور باخبر ہو، یعنی فش کے نزدیک 'باخبر' (روایت آگاہ / مطلع) قاری وہ شخص ہے جو بحیثیت ایک قاری کے 'ادبی مکالموں' یا ادبی متون کے اوصاف کو ذہن نشین کرے یا انہیں پوری طرح سے ہضم کرنے کی کافی صلاحیت یا اُس کا بھرپور تجربہ رکھتا ہو — جس تجربے میں وہ سب ہی کچھ شامل ہوتا ہے جو بیشتر مقامی وضعی صورتوں کے ذیل میں آتی ہیں مثلاً figures of speech وغیرہ اور جن کا تعلق تمام اصناف سخن سے بنتا ہے اور بلاشبہ یہ 'باخبر' قاری ایک ایسا قاری ہوتا ہے جو بھرپور "معنیاتی علم" (Semantic knowledge) رکھتا ہے (یعنی محاورے وغیرہ) اور جو کسی متن میں سمایا ہوا ہوتا ہے۔

قاری اساس تنقید سے وابستہ بعض دیگر ناقدین "باخبر قاری" کے ساتھ ساتھ 'قاری' کی تعریف کے لیے دوسری اصطلاحیں بھی استعمال کرتے ہیں اور یہ دوسری اصطلاحیں کسی قدر مختلف نوعیت کی چیزیں ہوتی ہیں۔ وائنے بوتھ (Wyne Booth) 'مرادی قاری' (implied reader) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے اور اس سے وہ قاری مراد لیتا ہے جسے خود کوئی ادب پارہ اپنے لیے پیدا کرتا ہے — (اور تخلیق کردہ اس قاری کا رول یہ ہوتا ہے کہ وہ "اس ادب پارے کو پڑھنے کے لیے خود کو آمادہ و تیار کرے" — سوسن سلیمان (Susan Suleiman) اس کی تشریح یوں کرتا ہے کہ — "کیا کوئی واقعی قاری کی ادب پارے کو صحیح طور پر سمجھ سکتا ہے یا اس کی بالکل ٹھیک طور پر تحسین و توصیف کا فریضہ انجام دے سکتا ہے، جیرار جینٹ (Gerard Genette) اور جیرالڈ پرنس (Gerald Prince) دونوں "Narratee" کی اصطلاح کو ترجیح دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ Narratee کسی مخصوص بیان کرنے والے (Narrator) کا ایک جزو لازم ہوتا ہے اور Narratee سے اس کی مراد ایک ایسے شخص سے ہے جو کسی بیان (narrative) کا وصول کنندہ ہو۔ بوتھ کی طرح ایزر مرادی قاری کی اصطلاح استعمال کرتا ہے — اور صرف یہی نہیں بلکہ جب وہ فش کے حوالے سے "باخبر قاری یا منشائی قاری" کی بات کرتا

ہے تو اسی کے ساتھ ہی وہ 'تعلیم یافتہ قاری' کی اصطلاح بھی استعمال کرتا ہے، لہٰذا اس بیان سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا مختلف اصطلاحیں جو مروج ہیں ان کو استعمال تو کیا گیا ہے مگر اس کے باوجود ہر قاری' قاری اساس تنقید کے اس دعویٰ سے منکر ہوتا نظر آتا ہے کہ یہ تنقیدی عمل (قاری اساس تنقید) لوگوں کو یہ سوچنے کی طرف مائل کر سکتا ہے کہ کسی ادب پارے کی اتنی ہی صحیح تعبیرات بھی ہو سکتی ہیں کہ جتنے اس ادب پارے کے قارئین ہوتے ہیں۔ گویا کسی ادب پارے کے جتنے قارئین ہوتے ہیں اُتنی ہی اس کی 'صحیح تعبیرات' بھی ہوتی ہیں۔

میلاکس نے اپنی تحریروں میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ قاری اساس تنقید سے وابستہ ناقدین نہ صرف یہ کہ ان سوالات' جوابات' تصورات اور اصطلاحات کو اُن تصورات کو واضح کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں لکہ یہ لوگ قرات کی اُن حکمت عملیوں کو بھی اختیار کرتے ہیں جن کا تذکرہ بھی ہم سطور بالا میں کر آئے ہیں۔

چنانچہ میلاکس کا خیال ہے کہ ایسے کئی عملی اقدامات میں سے دو عملی اقدام ایسے کیے گئے ہیں جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ کوئی ادب پارہ اپنے پڑھنے والوں کو کوئی نہ کوئی ایسی چیز یا ایسی صلاحیت عطا کرتا ہے جو انہیں کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچنے یعنی معنی آفرینی کی جانب مائل کیے رکھتی ہے — اور اس کے ساتھ ہی قارئین کی یہی صلاحیت انہیں اظہار کا یہ حوصلہ بھی بخشتی ہے کہ جب وہ کسی متن کے قراتی عمل سے گزر رہے ہوتے ہیں تو اس دوران اُن پر ردِ عمل کے طور پر کیا کچھ پیش آ رہا ہوتا ہے' وہ اپنی اس کارگزاری کا اظہار بھی کرنے لگتے ہیں۔ ان عملی اقدامات کے علاوہ مزید پیچیدہ اقدامات اور بھی ایسے ہیں جو روبہ عمل لائے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر قاری اساس تنقید سے وابستہ نقاد کی متن کی قرات کے دوران ہی براہ راست حوالوں کو بھی نہایت اچھوتے انداز سے اپنے زیر دام لا سکتا ہے، تاکہ وہ اُس متن کے قراتی عمل پر روشنی ڈالنے کے لیے کوئی جواز لا سکے اور اسی کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی دکھلا سکے کہ متن کے طرف داخلی میں وہ سب ہی کچھ کہ ''جو ہے'' ایک متواتر صورتِ حال ہے اور اس متواتر اور مسلسل صورتِ حال سے ہی اس قاری کا آمنا سامنا ہمہ وقت ہوتا رہتا ہے — اور یہ قاری اسی مسلسل صورتِ حال میں کچھ نہ کچھ کرتے رہنے کے عمل میں مصروف رہتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ قاری اس قابل

بھی ہو جاتا ہے کہ وہ کسی متن میں موجود بعض ایسی صورتوں کو کہ جن کا پڑھا جانا ممکن نہیں ہو پاتا مگر یہ صورتیں قاری کے ذہن میں تو ہوتی ہیں لیکن یہ معرض اظہار میں نہیں آپاتیں، اس عمل کے تحت ان صورتوں کا انعکاس بھی شروع ہو جاتا ہے — (فش یہ بھی دکھانے کی سعی کرتا ہے کہ کلام مقدس کے گیارہویں باب میں میکائیل آدم کو جو تعلیم دیتا ہے، اُس کی یہ تعلیم ملٹن کی نظم "جنت گم کردہ" میں قاری کو دی گئی اُس تعلیم سے بڑی مماثلت رکھتی ہے جو شاعر نے اپنی اس پوری نظم میں اس نظم کے قاری کو دی ہے) — اور اسی کے ساتھ ساتھ فش یہ بھی دکھاتا ہے کہ قاری کا اپنا ردِ عمل اس نظم کی قرات کے دوران جو وہ قاری ظاہر کر رہا ہوتا ہے نظم کی اس داستان کے ساتھ مکمل طور پر ہم آہنگ ہوتا ہے یا اس سے مماثلت رکھتا ہے — اسی طرح سے اسٹفن بوتھ کے نزدیک شیکپیئر کا ہیملٹ (Hamlet) بھی کسی ایسے قاری یا ناظر کی اُس کی اپنی "المیہ کہانی" ہی قرار پاتی ہے جو اپنی قوت فیصلہ بالکل ہی گم کر چکا ہو۔ بالکل اسی نہج پر Roger Esson and Blake کی نظم "یروشلم" (Jerusalem) کے بارے میں یہ نقطۂ نظر رکھتا ہے کہ اس نظم کو بھی یروشلم کے قراتی تجربے کے طور پر زیر مطالعہ رکھا جا سکتا ہے۔

میری لووی ایوانس (Mary Lowe Evans) نے اپنے ایک مضمون میں جس کا تذکرہ آگے آئے گا، قاری اساس تنقید سے وابستہ ناقدوں کی طرح سے ہی روزین بلاٹ کے موقف سے بہرطور اتفاق رائے کرتے ہوئے متون کے قارئین اور وہ جو کچھ دوران قرات متون کے ساتھ کر رہے ہوتے ہیں، اس پوری صورت حال پر روشنی ڈالتے ہوئے، اپنے الفاظ میں کچھ اِس طرح تجزیہ کیا ہے — کہ "جدید طلبا کسی مخصوص ادبی متن کو برتتے ہوئے جو رویے اختیار کرتے ہیں، اُن کے یہی "قراتی رویے" ان کے لیے اس بات کا تعین کرتے ہیں کہ آیا کسی ادب پارے کا اُن کے لیے کیا کچھ مفہوم ہوتا ہے۔ اسٹینلے فش کی نظریاتی ترغیبات کی تقلید میں لووی ایوانس قرات کے عمل کو ایک تجربی اور تجرباتی عملی (experiential/experimental) قرار دیتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا یہ مضمون ایک ایسے تجربے پر مبنی ہے جو واقعتاً کالج کے طلبا کے اُن قراتی تجربوں کا ماحصل ہے جو اُنھوں نے فرینکنسٹائن کے کردار کا اپنے اپنے طور پر کیا ہے، اور خود اس

مصنفہ نے بھی ناول کی تشریحی صورتوں کو ان ہی تجربوں کی اساس پر استوار کیا ہے۔ فش کے الفاظ میں طلبا کا یہ طبقہ ایک تشریحی طبقہ ہے اور یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ متن کی قرات سے متعلق ان طلبا کے ردِ عمل کی صورتیں کم و بیش یکساں نوعیت کے ایک ایسے ردِ عمل کا نتیجہ ہیں جن کو ایزر متن میں خالی جگہوں سے تعبیر کرتا ہے — یعنی کسی متن میں موجود کچھ ایسی 'خاص جگہیں'، جو خود اپنے قاری کو اُس بات پر اُکساتی یا آمادہ بناتی ہیں کہ وہ ان میں آپ اپنے طور پر معنی بھرے یا ان خالی جگہوں کو معانی سے پُر کرے اور ایسا کرنے کے لیے یہ قاری اُن تلازمات سے کام لے جن کو یہ قاری خود اپنے ہی طبقے (طلبا) سے کشید کر کے 'معنی آفرینی' کے اپنے اس عمل میں کام میں لاتے ہیں۔

تلازمات کا ایک ایسا توانا سیٹ جو ہمیں جدید امریکی قاریوں کے ہاتھوں ملتا ہے' یہ تلازمات کا ایک ایسا سلسلہ ہے جو فریکنسا ئین (Frankenstein) کے متن کے علاوہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ مل کر بھی اپنا فریضہ انجام دیتا ہے ان دیگر تلازمات میں بلاشبہ میری شیلے (Mary Shely) کی کہانی پر بنائی جانے والی فلم کے مختلف versions بھی اس میں شامل کیے جاسکتے ہیں اور یہ کہانی جن خطوط کے گرد گھومتی ہے اس کا اصل محور وہ الجھنیں ہیں جن کا سرچشمہ وہ غول بیابانی (ghoul's victims) ہے' جس کی زد میں انسانی صورت حال آتی ہی رہتی ہے — اور اس کہانی کا محور وہ ایک صورت حال نہیں ہے جس کے تحت کوئی بھی انسانی خالق یا اس کے ہاتھوں تخلیق ہونے والی نسبتاً کم تر مخلوق (عفریت) یا اس کا ڈراوا اپنا کام دکھاتا ہے۔ اس سلسلے میں لووی ایوانس یہ استدلال کرتی ہے کہ اس فلم کے مختلف versions کو دیکھ کر جدید قارئین یا ناظرین کے یہاں جو تلازمات قائم ہوتے ہیں ان کے تناظر میں میری شیلے کی 'اصل کہانی' کا قرائی عمل مایوس کن حد تک دُور جا پڑتا ہے۔

اپنے اس مضمون میں لووی ایوانس یہ بتانے کی بھی سعی کرتی ہے کہ ہمارے جدید قارئین یا ناظرین اس مایوس کن صورت حال پر اپنے ردعمل کا اظہار کس طرح سے کرتے ہیں — یعنی جب یہ قارئین اُس کہانی کے متن کو ایک ایسی چیز کے طور پر اپنے زیر مطالعہ لا رہے ہوتے ہیں' تو ہر چند کہ یہ کہانی انیسویں صدی کے اوائل میں لکھی گئی ایک داستان تو ضرور ہوتی ہے — اس کے باوجود ان کے اس جدید مطالعہ کے دوران اس

کہانی کی قرات کی جو صورت ان کے یہاں اُبھر کے سامنے آ رہی ہوتی ہے، اُس میں بیسویں صدی کی دہشت انگیز فلموں کا ایک تاثر سا ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔ لہٰذا مصنفہ کی اُس فکری و تنقیدی دسترس کے نتیجے میں فرینکنسٹائین کی کرداری قرات کے تجزیے کے دوران بالکل ہی ایک نیا جادو یا تازہ کاری کا ایک ایسا احساس سا جاگ اٹھتا ہے کہ جیسے اس کرداری کہانی کا ایک نیا اُفق روشن ہوگیا ہو یا اس کی ایک بالکل ہی نئی 'انشائی ساخت' (epistolary structure) معرضِ وجود میں آگئی ہو — (کہانی کے مختلف versions کو بیسوی صدی کے تناظر میں اگر دیکھا جائے تو اس کی ہر دو صورتیں، پیچیدہ اور دُور پرے کی چیز دکھائی پڑتی ہیں)

والٹن (Walton) اور اس کی بہن کے درمیان ہونے والی مراسلت قاری اور متن کے دوبدو حوالے میں بالکل ہی ایک اپنی مخصوص نوعیت کا استعارہ (metaphor) سا لگتی ہے — اور ایسا اس لیے رونما ہوتا ہے کہ قاری اور متن باہم ایک دوسرے پر اپنے اپنے اثرات مرتب کر رہے ہوتے ہیں (گویا یہ ایک دوسرے کے مجاز مرسل یا اثرانگیز correspondents کے طور پر کام کر رہے ہوتے ہیں — چنانچہ ان دونوں کے تعاون و تعامل سے جو 'معانی' پیدا ہو رہے ہوتے ہیں — اس صورتِ معانی کو ہم 'قرات' کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ چنانچہ اپنے ان خطوط کی روشنی میں والٹن کی بہن مارگریٹ (Margaret) اپنا بالکل ہی ایک روایتی نسائی کردار ادا کرتی نظر آتی ہے جس میں حوصلہ مندی، ہمدردی اور معاملہ فہمی کے عناصر کی غمازی ہوتی نظر آتی ہے۔ اس مضمون میں قاری کو بہت شروع ہی سے ایک ایسے شخص کے طور پر دکھایا گیا ہے جو متن کی قرات کے دوران اپنے ردِ عمل کو ظاہر کرتا رہتا ہے اور اس کے ردِ عمل کی یہ صورتیں مجوزہ کردار کی رہنمائی میں صورت پذیر ہوتی ہیں۔

لووی ایوانس، بعض دیگر تمام مضامین کی طرح اپنے اس مضمون میں بھی ایک مخصوص نظریاتی دسترس فکر کی حامل نظر آتی ہے۔ اس کے استدلال کا انداز بعض دیگر فکری دسترسوں میں بھی اپنی ایک ناگزیر رمق سموتا نظر آتا ہے — یعنی یہ ایک حقیقت ہے کہ بیسویں صدی کے قارئین خواہ وہ مرد ہوں کہ 'عورت' دونوں کو اٹھارویں صدی کی بہنوں کے کردار میں پیش کیا گیا ہے، چنانچہ اس سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ قاری متن

نسبتوں میں جو ناگزیر مزاحمتیں اب تک موجود چلی آ رہی ہیں — کشیدگی کی اس فضا میں بھی یہاں ایک اپنے انداز کی 'نسائی بیداری' کا امکان پیدا ہو تو چلا ہے — غرضیکہ نووی ایوانس نے اپنے فکری و تنقیدی عمل کے ذریعہ 'نسائی بیداری' کی لطیف گنجائشیں کچھ اس طرح نکالی ہیں کہ جس سے 'ترغیبی ایماء' کی صورتیں اُبھر کر سامنے آئی ہیں — اور اس 'ترغیبی ایجاد' کے تحت بطورِ خاص 'تعلیمی نظام' کے رول کو زیر بحث لایا گیا ہے (خواہ تعلیم مردوں کی ہو یا عورتوں کی) — اور اس مصنفہ نے اس سے کوئی غرض نہیں رکھی کہ یہ تعلیمی نظام میری شیلے کے اپنے زمانے کا رہا ہو، یا پھر یہ کہ یہ ہمارے دَور کا تعلیمی نظام کیوں نہ ہو — اس نے دونوں ہی نظاموں کو ہدف تنقید بنایا ہے —

حواشی

۱- "Frankenstein" یہ ایک ناول کا ایک ایسا بنیادی کردار ہے جو ۱۸۱۸ء میں Mary Wolstonecraft Shelly نامی خاتون ناول نگار نے تصنیف کیا تھا۔ یہ کردار میڈیکل کا ایک نوجوان طالب علم ہے جس نے ایک ایسا عفریت تخلیق کیا تھا کہ جس نے اپنے خالق کو ہی موت کے گھاٹ اتار دیا — مراد اس سے ایک ایسی چیز کی تخلیق سے ہے جو اپنے خالق کے لیے ہی خطرہ بن جائے۔ (راقم الحروف)

۲- ذوقی مغالطے — سے مراد قاری کے قراتی عمل کے دوران پیدا ہونے والا ایک ایسا مغالطہ ہے جو قاری کے اپنے ذوق شعر و ادب کے نتیجے میں وارد ہوتا ہے۔

۳- یہ جمالیات یا ادبی جمالیات کا ایک ایسا نظریہ ہے جس کے تحت کسی فن پارے/ ادب پارے کی جزئیاتی تفاصیل کی پیشکش پر زور نہیں دیا جاتا، بلکہ کسی نمونہ فن و ادب کا مجموعی تاثر ہی کسی اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔ (راقم الحروف)

۴- Catalysis — عاملانہ عمل — یہ عمل یا اثر، ایک ایسا عمل ہے جو ایک شے دوسری شے میں کیمیاوی تغیر پیدا کرنے کے لیے کرتی ہے، لیکن خود اس عمل سے متاثر نہیں ہوتی۔ (راقم الحروف)

مرکز سے محیط تک — ا

ساختیات اور "پس جدیدیت"

سارتر کی وجودی فکر جہاں ایک طرف اپنی نوعیت میں بہت زیادہ کارتیزی اور وجودیاتی قدامت پسندی کے زیرِ اثر صورت پذیر ہوئی تھی، تو دوسری طرف اُس کی فکر خاص طور پر دوسری جنگ عظیم کی تباہ کاریوں کے بعد، شخصی اور سیاسی سطح پر حقیقی معنوں میں جرمن فکر پر اپنا بہت زیادہ اثر ڈالتی نظر آتی ہے، اور اس فکر کی یہ مذکورہ صورتِ حال علمی میدان میں ایک ایسی جرات مندانہ ترقی اور نشوونما کے بالمقابل تشکیل پذیر ہوتی نظر آتی ہے جہاں ایک طرف تو علم تعبیر(۱) اور تنقیدی نظریے(۲) کا چرچا تھا تو دوسری طرف 'سائنس اور زبان'، کے مختلف فلسفیانہ شعبوں کے محیط پر ایک بالکل ہی نیا رجحانِ فکر ماہرین علم و سائنس کے لیے انتہائی دلچسپی کا سبب بنا ہوا تھا۔ مگر اُدھر فرانس میں فکر کی یہ صورت حال، جرمنی کی مذکورہ فکری صورت حال کے برعکس یہ تھی کہ وہاں سارتر کی وجودی فکر کے خلاف ایک ایسا ہی تند و تیز ردعمل، بڑے ہی ڈرامائی انداز میں شروع ہو چکا تھا، جیسا کہ کبھی خود وجودی فکر کے لیے وہاں کے اہل فکر و نظر میں ایک جنون سا پایا جاتا تھا — یہ تو ہمیشہ ہی سے ہوتا آیا ہے کہ خواہ کوئی سا بھی فکری ردعمل ہو، وہ کسی ایک واحد فلسفی تک محدود نہیں ہوا کرتا بلکہ یہ ردعمل پوری جدید فکری تحریک کے حوالے سے فلسفے کی دنیا میں رونما ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا فرانس میں بھی کچھ ایسی ہی فکری صورت حال پیدا ہوئی اور فکر کے میدان میں ایک ایسے ردعمل کا پیدا ہونا، فلسفے کے کسی بھی سنجیدہ قاری کے لیے کبھی حیرت انگیز نہیں ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ اس فکری ردعمل سے متاثر ہونے والے بعض ایسے اہل علم و نظر نے جو اس ردعمل سے متاثر تو ضرور تھے مگر نسبتاً کم کم متاثر تھے اس فکری ردعمل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے نظریات فکری ردعمل کے نتیجے

میں پیدا ہونے والے نظریات کو ایسے مفکرین کی حیثیت سے جو تصورات یا نظریات پر مبنی کسی نظام کو کسی نہ کسی نام سے موسوم کرنا یا اُس پر کوئی نہ کوئی لیبل لگانا نسبتاً زیادہ پسندیدہ خیال کرتے ہیں، اس فکری رد عمل کو بھی، جو یہاں ہمارا زیر بحث موضوع ہے، ''پس جدیدیت'' کے عنوان سے موسوم کیا ہے۔ چنانچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ''پس جدیدیت'' کی اسی فکری تحریک کے تحت جو سارتر کی وجودی فکری تحریک کے خلاف ایک رد عمل کے طور پر معرض وجود میں آئی۔ یورپ کی جدید فکر کی بیشتر حدود یا نظاموں کا ایک باضابطہ استرداد عمل میں آیا۔ اس استرداد فکر کا نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ میں رائج مختلف نقطہ ہائے نظر جو پہلے ہی متزلزل ہو چکے تھے اور اُس وقت کے عصری تقاضوں کی تسکین کا باعث نہ تھے یعنی ہماری وہ صلاحیت فکر و جستجو کہ جس کے تحت آج کا یہ سائنسی انسان یہ جاننے کے لیے بے چین و مضطرب ہے کہ یہ دنیا جس میں ہم برسوں سے سانس لے رہے ہیں، واقعتاً ہے کیا؟ اس سوال کا جواب دینے میں ناکامی کا شکار تھے اور اس کے ساتھ ہی یہ نظریات تاریخ کی کوئی ایسی نئی تعریف و تعبیر کرنے میں بھی کامیاب نہ تھے جو وقت و حالات کے تقاضوں کے مطابق ہو سکتی اور ''جدید انسان'' کو مطمئن کر سکتی۔ صرف یہی نہیں بلکہ ''پس جدیدیت'' کے اس فکری رجحان کے تحت ''ذات'' اور موضوع کے دو مظاہر کی جو کبھی یکساں متصور ہوا کرتے تھے۔ اپنی دو جداگانہ جہتیں متعین کی جانے لگیں۔ گویا مختصراً اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ماورائے تجربی فکری صورت حال کی ''التباس نظری'' یا عیارانہ خیالی کی مفروضہ سازی کی پوری کی پوری جعلی عمارت جسے فکری عیاشی بھی کہا جا سکتا ہے یکلخت منہدم ہو کے رہ گئی۔ آج کا جدید انسان ایک سائنسی انسان ہے اور وہ اصل حقیقت کی جستجو میں بے سروپا مفروضاتِ حقیقت پر انحصار کرنے پر بالکل تیار ہے۔ وہ یہ چاہتا ہے کہ دنیا کی ''وہ اصل حقیقت'' جس میں وہ خود بھی بہ حیثیت ایک ''وجودِ موجود'' یا ''ہستی موجود'' کے بھرپور سرگرمیوں کے ساتھ شامل ہے، جیسی کہ یہ ''اصل حقیقت واقعتاً ہے'' وہ جدید انسان کے علم میں آئے۔ اور ''اصل حقیقت'' سے متعلق لاطائل تعبیرات و تفسیرات کے گورکھ دھندے سے اُسے ہمیشہ کے لیے نجات مل جائے۔ چنانچہ ایک موقع پر مائیکل فوکو خود یہ لکھتا ہے کہ:

فکر کی دنیا میں مَیں نے جو کچھ کام کیا ہے اس کا واحد مقصد ہی یہ ہے کہ

ہم انسانوں کے لیے ایک ایسی تاریخ مرتب کریں، جس کی تمام جہتیں اور تمام پہلو بے کم و کاست آج کے جدید انسان کی نگاہ کے سامنے بالکل واضح اور روشن ہوں یعنی ایک ایسی تہذیبی و ثقافتی تاریخ کا کھلا منظر ہماری نظروں کے سامنے ہو جس کے تحت ہم انسان زندگی کرنے کے عمل سے گزرتے ہیں۔

گویا فوکو کا کہنا یہ ہے کہ جس ثقافتی و تہذیبی تاریخ کے تابع رہتے ہوئے ہم زندگی کا پورا سفر طے کرتے ہیں۔ اُس کا ہر نقش قدم ہماری گرفت میں ہونا چاہیے۔ یہ ہماری اپنی "شناخت کا سفر" ہے۔ اس لیے "اصل حقیقت" کی دریافت کا اصل مبداء کہیں اور نہیں ہونا چاہیے۔ اُسے بھی ہماری اپنی شناخت کی قندیل سے ہی روشن ہو کر ہماری اپنی ہی تاریخ کا حصہ ہونا چاہیے، پھر ہم اسے اور کہیں کیوں ڈھونڈیں۔

چنانچہ ہابر ماس کی مشہور زمانہ تصنیف "جدیدیت پر فلسفیانہ مقالہ" کے فاضل مقدمہ نویس اور ماہر عمرانیات تھامس میکارتھے نے اپنے مقدمہ میں ہابرماس کے حوالے سے ایک بڑا دقیع اور معتبر جائزہ "جدیدیت کے خاتمے" کے موضوع پر، عہد حاضر کے فکری، سیاسی، معاشرتی اور معاشی پس منظر میں پیش کیا ہے۔ اس میں وجودی فکر، ساختیت اور ساخت شکن فکری موضوعات کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ ہم اپنے قارئین کی دلچسپی کے لیے میکارتھے کی تحریر کے چند اقتباسات کا ماخوذ بیان یا ان کا آزاد ترجمہ یہاں پیش کر رہے ہیں۔

ہابر ماس اپنی تصنیف "جدیدیت کے موضوع پر ایک فلسفیانہ مقالہ" میں لکھتا ہے:

"کہ ہم آج بھی نو ہیگلی یا جواں سال ہیگلی مفکرین کے عہد میں سانس لے رہے ہیں۔"

یہ بات غالباً ہابرماس نے اس لیے لکھی ہے کہ نو ہیگلی نوجوان مفکرین کا فکر کے میدان میں بس یہی ایک کارنامہ رہا ہے کہ انہوں نے خود کو ہیگلی فکر کی ان مساعی سے دور ہی رکھا جن کے تحت یہ کوشش کی جاتی رہی تھی کہ "تنویر باطن" سے متعلق موضوع، مرکزی فکری استدلال یا موضوع، مرکزی تعقل کو "مطلق علم" کی فکری صورتحال سے تبدیل کر دیا جائے۔ ہم یہ بات بھی بخوبی جانتے ہیں کہ کارل مارکس کے علاوہ بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے دیگر مفکرین نے بہت پہلے ہی "روح" کے مسئلے کو اُس کی بلند و بام رفعتوں سے نیچے اُتار کر اسے زمین کی حقیقی وسعتوں کی اُس پست وادی سے روشناس کرایا

جہاں ہم انسان حالات کے تنگ و تاریک اور تلخ و ترش حقائق کے درمیان زندگی بسر کرنے کے عمل سے ہمہ وقت سرگرم پیکار رہتے ہیں۔ گویا اس طرح ان فلاسفہ نے فلسفے کی بے بضاعتی یا ناطاقتی کا پول کھول کے رکھ دیا۔ اُس دور سے لے کر آج کے دور تک روح کو حقائق کی سلگتی اور بو دیتی فضا سے آشنا بنائے جانے کا کام بڑی تیزی کے ساتھ ہوتا آ رہا ہے، اور اس کے ساتھ ہی عقل و استدلال، ضرورت سے بڑھی ہوئی پراگندہ خیالی اور اس کی فکری آبرو باختگی، نیز تاریخ اور روایت، معاشرے اور اقتدار، دستور اور مفاد، جسم اور خواہش اور نہ جانے کہاں کہاں، اس کے (عقل کے) غیر ضروری عمل دخل کی "چار و ناچار" روش نے بالآخر بعض مفکرین کو اس بات پر اُکسایا کہ وہ اس مکروہ انسانی صورت حال کا نوٹس لیں اور پھر اس کے سدباب کے لیے کوئی موثر اقدام کریں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تاریخ فلسفہ میں ایسے بہت سے معتبر نام ملتے ہیں کہ جنہوں نے "عقل" کی اس فتنہ گری اور عیارانہ فطرت کا سخت نوٹس لیا ہے مثلاً سب سے پہلے نام خود نطشے کا ہی ہے۔ جس نے نہ صرف یہ کہ فلسفے کی زوال آمادگی کا چرچا کیا ہے بلکہ اُس نے فلسفے کے خاتمے کا اعلان بھی کیا ہے اور اس طرح گویا اُس نے نہ صرف یہ کہ عقل کا ماتم کیا بلکہ "غیر عقلیت" کا دور بھی صحیح معنوں میں یہیں سے شروع ہوتا ہے۔ اُدھر دوسرا بڑا نام "ابلاغ و زبان" کے حوالے سے وٹیگنسٹائین کا ہے جس نے (زبان کے حوالے سے) معالجانہ ہمدردی کے پیش نظر زبان کی لاچاری یا بے زبانی کا شدید احساس کیا اور یوں وہ بھی ترسیل جذبات اور ابلاغ و اظہار کے میدان میں جہاں کچھ کہنا ممکن ہی نہ ہو، وہاں "چپ" رہنے کا مشورہ دے کر عقل کو خیرباد کہتا نظر آتا ہے، یعنی اُسے بھی اس کے علاوہ اور کوئی علاج یا تدبیر سجھائی نہ دی۔ ان مفکرین میں سے تیسرا معتبر اور وقیع نام ہائیڈیگر کا ہے۔ جس نے ہستی کے گڈریئے کا خطاب پایا ہی اس لیے کہ اسے (ہستی کو) عقل کے چابک سے ہانکنا اُس کے لیے ممکن ہی نہ ہو سکا تھا۔ اس نے فلسفے کے سب سے قدیم مسئلہ "وجود" کو جسے عقل کی گتھیوں سے آج تک سلجھایا جانا ممکن نہ ہو سکا "ہستی موجود" یا "وجود وہاں موجود" کے تذکروں تک محدود کر دیا اور انسانی فرد کی ہستی کو اُس کی ہنگامی اور ہیجانی صورتِ حال کے تحت ایک نیا نام دیا، یعنی اسے (انسانی فرد) مستر وجود وہاں موجود یا پھر دارزئن کہہ کر اپنی جان چھڑالی۔ غرضیکہ عصر حاضر میں جہاں کہیں بھی نکل جائیے فلسفے کے نابود ہونے کی گونج

چاروں طرف سے سنائی دے رہی ہے اور زیادہ تر فلاسفہ کا محبوب موضوع بھی یہی ہے اسی لیے دنیا بھر میں اس پر گرما گرم بحثیں جاری ہیں۔ چنانچہ ابتداء میں اس موضوع پر جو گفتگو ہوئی اُس کے دوران تبصروں اور آراء کا تنوع اُبھر کر سامنے آیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فرانس میں بعد از ساختیتی موضوع فکر کا موضوع ہی ان لیکچروں کے لیے ایک نقطۂ آغاز ثابت ہوا ہے۔ علاوہ ازیں نطشے اور ہائیڈیگر ہی وہ دو بڑے نام ہیں جنہوں نے موضوع زیر تذکرہ کے لیے بڑھ چڑھ کر کام کیا اور اس بحث کا ایجنڈا طے کیا۔ تیسرا نام ہابرماس کا ہے جس نے بنیادی کام اس ضمن میں یہ کیا کہ عصر حاضر کی فرانسیسی فکر کے دوران اس انتہا پسند ناقدین فلسفہ کے اُن سوالات کو بطور چیلنج قبول کیا اور ان اعتراضات کا از سر نو جائزہ لیا جو انہوں نے ''عقل'' کو ہدفِ تنقید بناتے ہوئے دنیائے فکر کے سامنے پیش کیے۔ ہابرماس نے ان کے ان ہی سوالات کا جواب دینے کی کامیاب مساعی کی ہیں اور بعض ایسی راہیں تجویز کی ہیں جن پر غور و فکر کر کے 'جدیدیت' کے لیے کسی مثبت جہت کا تعین کیا جانا ممکن ہے اور اس طرح گویا اُن الجھنوں کو دُور کیا جا سکتا ہے جن کے باعث فکر کے میدان میں وہ سوالات پیدا ہوتے رہتے ہیں جن کی وجہ سے اگلی منزل کا فکری سفر معرضِ التوا میں پڑتا نظر آتا ہے۔ اس سلسلے میں ہابرماس کی فکری حکمت عملی صاف نظر آتی ہے کہ کسی طرح وہ دنیائے فکر کے غوطہ خوروں کو دوبارہ ان کے فکری گرداب سے نکال کر تاریخی فکر کے ان چوراستوں پہ لا کر یکجا کر دے۔ جن پر بالآخر ہیگل اور اس کے پیروکار نوہگلین، نطشے اور ہائیڈیگر سب ہی پہنچے ہیں اور نہ صرف یہ کہ یہ مایہ ناز اہل علم و دانش ان چورستوں پر آ کر اکٹھے ہوئے بلکہ انہوں نے ''انسانی تقدیر'' کو بدل دیئے جانے کے لیے بڑے اہم اور پر تدبیر فیصلے بھی کیے ہیں۔ آج ان ہی فیصلوں کا یہ نتیجہ ہے کہ ان کے باعث ''جدیدیت'' کے بعد کی وہ فکر سامنے آئی ہے جسے ہم ساختیتی فکر اور ساخت شکن فکری ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ مگر ہمیں ایسا نظر آتا ہے کہ ہابرماس اپنے فکری سفر کے دوران اپنے پیچھے چلنے والوں کو ایک واضح راہ تو بجھاتا نظر آتا ہے مگر خود اپنے ان مقلدین کے ہمراہ چلنے پر آمادہ کار نظر نہیں آتا۔ کیونکہ اُس نے موضوع فکری تعقل یا موضوع مرکزی استدلال کی قطعی نفی کیے جانے کے لیے بھی خود عقلی استدلال کو ہی اپنا آلہ کار بنایا ہے اور اپنے اس استدلال کو اس نے ایک نیا نام دیا ہے، جسے وہ ''ابلاغی عمل'' کے نام سے

موسوم کرتا ہے۔

ہابرماس کی فکر کا مرکزی نکتہ "جدیدیت" کو موضوع بحث بنانا ہے۔ اس کی یہ بحث جمالیاتی نقطۂ نظر سے نہیں کی گئی ہے بلکہ اس کا تمام کا تمام تناظر فلسفیانہ ہے۔ مگر اُس نے بہرحال اپنے ان مباحث کے دوران بعض اہم فکری تہ داریوں کو بھی اُجاگر کرنے کی کوشش کی ہے اور فکری تہہ داریاں یہ ہیں کہ فلسفیانہ تنقید پر جدیدیت کے ضمن میں جمالیاتی تنقید نے اپنے کیا اثرات مرتب کیے ہیں۔ یعنی شیلر کے دور سے لے کر، نطشے کی رومانی فکر کے عہد تک کیا کچھ فکری ماجرا فلاسفہ کے پیش نظر رہا ہے اور انہوں نے ان مسائل کے لیے کیا کچھ حل پیش کیا اس کا بھی تذکرہ اُس نے کیا ہے اور پھر اس طرح وہ آج کی ساختیتی فکر کے پیچیدہ مزاج مسائل کی بھول بھلیوں میں داخل ہو کر وہاں بھی فکر کی ایک نئی شمع جلانے کی سعی کرتا نظر آتا ہے۔ اس طرح وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ گویا وہ ایک صورت حال کہ جسے "بنیادی تجربہ" یا پھر یوں کہہ لیجئے کہ جسے آج کی جدید فکر میں "ٹھوس تجربہ" کا نام دیا جاتا ہے، دراصل اپنی حقیقی نوعیت میں ایک ایسا تجربہ ہے جو فکر کے عمل کو سائنس و مذہب، اخلاقیات و افادیت کے بندھے ٹکے اصولوں کی پابند یا محدود صورت حال سے، جو اس پر برسوں سے عائد چلی آرہی ہے، آزاد بناتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ فکر کے میدان میں قیود و حدود کی اس صورت حال سے مذکورہ آزادی کا یہ امکان آخر پیدا کیوں کر ہوا، تو اس ضمن میں پورے وثوق کے ساتھ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابھی حال ہی میں فن کی دنیا سے متعلق "آواں گاردے" (۳) نامی ایک ایسی تحریک معرضِ وجود میں آئی ہے، جس نے فکری آزادی کے حصول کے اس پورے عمل میں اپنا بھرپور کردار ادا کرتے ہوئے ـــ موضوع معقول کی حاکمیت یا مقتدر حیثیت پر زبردست حملے کیے، جس سے ہوا یہ کہ موضوع معقول کا وہ تحکمانہ یا جابرانہ رُجحان فکر، جو اپنے اندر "اَنا مرکزیت" مرعوب و مغلوب کُن روشِ فکر کا غالب رجحان رکھتا تھا، وہ اب قطعاً بے اثر ہو کے رہ گیا ہے اور اس طرح جدید فکر میں "کھلے پن" کا حوالہ آج کے انسان کا طرہ امتیاز ٹھہرا ہے اور یہ اسی سفاکانہ فکری تنقید کا لازمی نتیجہ ہے کہ آج کی بہروپ بدلتی دنیا میں لاینحل مسائل کی بھی بہرحال ایک واضح شکل اُبھر کے ہمارے سامنے آئی ہے۔ چنانچہ اب جب کہ ضعف و ناتوانی کی اصل بنیاد کا سراغ لگ گیا تو پھر قوی امید یہ بھی رکھی جا سکتی

ہے کہ ہمارے سماجی معالجین اپنی فکر کے تیز نشتر سے معاشرے کے پورے جسم پر نمودار ہونے والے اُن داغ دھبوں کو بھی دھو سکیں گے جو مثل سرطان کے انسانیت کو ایک کرب اور ایک اکراہ کے ہاتھوں نڈھال اور بوجھل بناتے جا رہے ہیں۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نطشے سے لے کر باتیل کی فکر کے پورے دورانیے میں، وہ ایک فکری نہج کہ جسے "عقل کا ماجرائے دگر" یا بہ الفاظ دیگر غیر عقلی طرز فکر بھی کہہ سکتے ہیں اور جسے اس سے پہلے کے فکری ادوار میں راندہ درگاہ قرار دے کر خارج از بحث قرار دیا جاتا رہا تھا، اب اس پورے فکری دور میں اس غیر عقلی انداز نظر نے کچھ اس طرح سے بار پایا کہ اس کے لیے ایک محکم محور کی مسلسل جستجو کی جاتی رہی۔ ہر چند کہ غیر عقلیت کی جستجو کا یہ عمل عموماً داخلی رمزیت کے پیکر حساس میں ہی لپٹا ہوا تھا پھر بھی اس فکری عمل نے وقت کے تقاضوں کو پورا کیا اور وہ بھی اس طرح کہ پھر بعد ازیں یہی غیر عقلی انداز نظر تنقیدی عمل کے لیے بھی ایک معیار کی حیثیت اختیار کرتا چلا گیا۔

ہابرماس نے فن کی بالقوۃ صلاحیت کے ابتدائی مواد کو بھی موضوع بحث بنایا ہے تاکہ عقل کے پارہ پارہ آنات کو جستہ جستہ بہم کر کے انہیں مربوط رکھا جا سکے اور صرف یہی نہیں بلکہ اُس نے نطشے اور ہائیڈیگر کے اُن خیالات کو بھی موضوع بحث بنایا ہے، جن کے مطابق ان دونوں فلاسفہ نے ایک اساطیری تصور کے بنیادی خیال کی از سرنو جمالیاتی تشکیل کی کوشش کی اور اس طرح ڈائنوسس (خدائے غائب) (۴) کے تصور کو ایک نئے تخیلی پیکر میں ڈھالا۔

مگر جمالیات کی بڑھتی ہوئی اہمیت اور وقعت کا موضوع، جدیدیت کے فلسفیانہ مقالے کا محض ایک پہلو ہے جس کی مکمل بحث کا بنیادی انحصار موضوعاتی عقلیت کی تنقیدی فکر پر ہے۔ ہم اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ عقل یا استدلال اور خود مختار عقلی موضوع سے متعلق محکم تصورات کا فروغ ڈیکارٹ کے عہد سے لے کر کانٹ کے دور تک ہوتا رہا ہے اور اس حقیقت کے باوجود کہ اس پر زبردست تنقیدی حملے چاروں طرف سے ہوتے رہے ہیں ڈیڑھ سو سال تک عقلیاتی فکر کے بہت ہی گہرے اور وسیع تر اثرات انسانی فکر پر مرتب ہوتے رہے ہیں۔ چنانچہ دور تنویر کے فکر (۵) ین کے خیال کے مطابق ان مذکورہ فلاسفہ نے انسان کی تعریف سے متعلق جو نظریات پیش کیے ہیں۔ ان کے

ڈانڈے مغربی انسان دوستی کی فکر سے جا ملتے ہیں۔ جو ان ناقدین کے خیال کے مطابق انسانی معاشرے میں طویل سازشی رویوں اور دہشت پسندانہ رجحانات کے نتیجے میں اُبھر کے سامنے آئے ہیں۔ لہٰذا مذکورہ ناقدین نے فلسفے کے نابود ہونے یا اس کے خاتمے کا اعلان کرتے ہوئے یہ کہا کہ یہ تو دراصل مابعد الطبیعیات کی تباہی و بربادی کا دور ہے۔ جسے ان ناقدین نے ایک بالکل ہی نئے نام سے موسوم کیا ہے اور وہ ہے "ساخت شکن" فکری رجحانات۔ اب یہ فکری رجحان خواہ منفی جدلیاتی فکر کے نام پر اُبھر کے سامنے آیا ہو یا پھر اس کی وجہ ایک تحقیق نسیات فکر انسانی کا وہ تسلسل بھی ہو سکتا ہے جو مابعد الطبیعیاتی فکر سے متعلق انسان اپنی تخلیق کے اول دن سے کرتا چلا آ رہا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ ناقدین فکر جس خاص انداز نظر کو اپنی تنقیدی فکر کا نشانہ بنا رہے ہیں۔ اس انداز فکر کی نوعیت ہی دراصل زعیمانہ خود فکری سے مملو ادعائیت کی ایک صورت ہے اور اسی باعث عقل کے تصور میں بھی مبالغہ آمیزی کا گراف اُوپر کی جانب ہی بڑھتا نظر آتا ہے اور اس مبالغہ آمیز فکری رویوں کے ڈانڈے بھی مغرب کی اُس فکر سے جا ملتے ہیں جس میں "نطق مرکزی تجویدی فکری صورتحال" کا عنصر زیادہ شدید ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا بیان سے یہ بات واضح ہوتی نظر آتی ہے کہ موضوع، مرکزی تنقیدی فکر، دراصل ایک طرح کی دیوالیہ ثقافت پر انتقادِ فکر کا کھلا پیش خیمہ یا ماجرا ہے۔

اس تبصرے کے بعد یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ فلسفے کے خاتمے کا اعلان عام، دراصل مابعد الطبیعیات کا خاتمہ ہے جس کے باعث "ساخت شکن" فلسفہ معرض وجود میں آیا ہے۔ جس پر ہم آئندہ سطور میں ساختیت کے حوالے سے روشنی ڈالیں گے اور یہ دکھانے کی کوشش کریں گے کہ "ساخت" سے آخر کیا مراد ہے اور اگر ساخت سے مراد کسی ایسے "کُل" سے ہے جو اپنے اجزائے ترکیبی کے بہم ہو جانے کی صورت میں، اپنے اجزاء کے "حاصل جمع" تک محدود نہیں ہوا کرتا بلکہ اس حاصل جمع سے ایک ذرہ زیادہ ہی کسی ساخت کو تشکیل دے کر پھر ایک "کُل" بنتا ہے تو پھر ایک ایسی ساخت کو جو اپنے حاصل جمع میں کچھ زیادہ ہی ہو اسے بے ساخت یا منتشر کیے جانے کی ضرورت کیوں پیش آئی اور پھر اب اگر ساخت شکن فکر اپنا کوئی مثبت نتیجہ برآمد کر رہی ہے تو وہ کیا ہے۔

جن لوگوں کی تاریخ پر گہری نظر ہے وہ یہ بات اچھی طرح سے جانتے ہیں کہ فکر

انسانی سے متعلق شخصیات ہوں یا پھر فکری تحریکیں ہوں، دونوں ہی صورتوں کی قدر و منزلت یا پھر ان کی واقعی اہمیت کا کوئی قطعی یا ٹھیک اندازہ کرنا اتنا آسان کام نہیں۔ خصوصاً اندازہ کیے جانے کا یہ کام اس وقت تو اور بھی دشوار گذار عمل پڑتا ہے جب کم و بیش شخصیتوں اور تحریکوں کا تعلق آج کی اس دنیا سے ہو جس میں حالات و واقعات کے ساتھ ساتھ نظریات میں بھی بڑی تیزی کے ساتھ تبدیلی کا عمل ہو رہا ہے اور پوری ترقی یافتہ دنیا میں یہ عمل کم از کم یورپ کے حوالے سے فرانس میں تو بہت تیزی کے ساتھ ہوتا نظر آتا ہے اور فرانس میں تو یہ عمل کچھ اس قدر تیزی کے ساتھ ہوا ہے کہ کل تک اگر کوئی فلسفی اپنی فکر کے بام عروج پر تھا تو آج وہ لوگوں کے ذہن سے بالکل محو ہو چکا ہے اور اس کی جگہ کوئی نیا فلسفی اپنی فکر کی جوت تیزی کے ساتھ جگاتا نظر آتا ہے اور پھر جونہی اس فلسفی کے بعد کی نئی نسل فکر کی کوئی از سرِ نو تاریخ مرتب کرنے بیٹھتی ہے تو اُس وقت یہ نسل اس فلسفی کو بھی فکری اعتبار سے بے جان اور مردہ قرار دے دیتی ہے اور اسے صاف نظرانداز کر جاتی ہے اور اگر کسی عنوان سے اس کا تذکرہ ہوتا بھی ہے تو اس تذکرے کی نوعیت محض حاشیے پر لکھی گئی اُس ضمنی عبارت کی رہ جاتی ہے جس کی اساس فرسودہ یا کہنہ آراء یا تبصروں پر رکھی گئی ہو۔

مگر اب فرانس میں فلسفے کی حالیہ تاریخ نویسی کا عمل اپنے وسیع تر تناظر میں کچھ اور انداز میں ہو رہا ہے جس کا تذکرہ کچھ یوں ہے: "بعد از جدیدیت" کا فلسفہ، بنیادی طور پر سارتر، ڈیکارٹ اور جرمنی کے ان مفکرین کے خلاف جو فکری اعتبار سے ان کے بین بین ہیں، ایک شدید ردعمل کی فکری صورت حال ہے اور فرانس میں اس فکری ردعمل کا آغاز کسی فلسفی کی فکر سے نہیں ہوا ہے بلکہ یہ ابتداء تو ایک معروف ماہر بشریات لیوی اسٹراس کی جانب سے ہوئی ہے۔ جس نے سارتر کی فکر کے جواب میں قلم اٹھایا اور اپنی فکر کے گل بوٹے کھلائے۔ آیئے اب یہ دیکھتے ہیں کہ لیوی اسٹراس کا نظام افکار کیا ہے۔

لیوی اسٹراس کا نظام فکر ان معنوں میں ایک منفرد نظام تصورات ہے کہ یہ نہایت موزوں اور خوبصورت انداز میں ایسے تمام نظریات کا پول کھول کے رکھ دیتا ہے جن میں انسان کی "بنیادی فطرت" جیسے اہم موضوع کو زیرِ بحث لایا تو گیا ہے تاہم ان نظریات کو بغور دیکھیے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان نظریات کو تشکیل دیتے وقت فکری سنجیدگی سے

قطع نظر، فکری تن آسانیوں سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ تن آسانیوں کی فکر پر مبنی ان نظریات میں خود وجودی نقطۂ نظر بھی شامل ہے جو یہ دعویٰ کرتا رہا ہے کہ انسان کی اپنی کوئی "بنیادی فطرت" وقت پیدائش ہوتی ہی نہیں، بلکہ جیسے جیسے وقت گزرتا جاتا ہے "انسانی فرد" اپنی فطرت خود بناتا ہے اور وہ "بن جاتا ہے" کہ جو وہ "بن جانا چاہتا" ہے۔ چنانچہ لیوی اسٹراس سارتر کی اُس فکر کو متہم کرتا ہے، جس کے تحت یہ کوشش کی گئی ہے کہ اُس شعور کو اُجاگر کیا جائے جس پر پیرس کی مخصوص مہذب و شائستہ فکر کی چھاپ لگی ہوئی ہے مگر اس شائستہ فکر کا انطباق بعینہ پوری کی پوری انسانیت پر کیا جانا، سارتر کا اصل مقصود رہا ہے اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس فکر کے تحت غلطی سے یہ مفروضہ بھی قائم کر لیا گیا ہے کہ بورژوا طبقے کی آزادی اپنی نوعیت میں ہمہ گیر یا کائناتی ہے لہٰذا اس فکری صورت حال سے انکار کر دیا جائے، اور سارتر کا یہ انکار، دراصل تاریخ پر موزوں گہری نگاہ ڈالے بغیر، اور تفصیلی تحقیقی عمل کے فقدان کے علاوہ، انسانی ذہن کی مکمل کائناتی یا ہمہ گیر ساخت و ترکیب کے سیر حاصل مطالعہ کے بغیر، نتیجے کے طور پر بس یونہی وارد ہوا ہے۔

غرضیکہ لیوی اسٹراس نے کارتیزی فکر (ڈیکارٹ کا تصورِ ذات) کے موضوعی تصورِ ذات کو قطعی طور پر مسترد کر دیا اور اس تصور کی جگہ کلی یا ہمہ گیر ساختوں پر مبنی ایک بالکل ہی نیا تصور یا نظریہ پیش کیا جس میں فکری بوالہوسی اور نحوست کا واضح مظاہرہ کیا گیا ہے۔ اور وہ اس طرح سے کہ اس نئے تصورِ انسان میں "ذات کی مرکزیت" (جیسے کہ کانٹ کے یہاں "ذات" یا "ارادے" کا تصور دیا گیا ہے.... یعنی یہ کہ انسانی فرد بجائے خود خودنگری یا خود کو ہدایت دینے پر قدرت رکھتا ہے اور اسی باعث وہ فرشتوں پر فضیلت رکھتا ہے کیونکہ انسان کے اندر خود ہی ایک "اخلاقی ارادہ" سرایت کیے ہوئے ہے جس سے وہ ہدایت پاتا رہتا ہے اور فرشتوں میں "ہدایت یافتگی" کی یہ صفت موجود ہی نہیں، اسی سے انسان فرشتوں سے افضل ہستی قرار پاتا ہے) کو ختم کر کے اُس زبان کو مرکزیت دی گئی ہے جو وہ بول رہا ہوتا ہے۔ یعنی بہ الفاظ دیگر اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ "انسانی قلب" کو "انسانی دماغ" کے تابع کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ "انسانی قلب" کو "انسانی دماغ" کے تابع کر دیئے جانے کی اس کوشش کو لیوی اسٹراس کی فکر کے حوالے سے "نظریہ ساختیت" کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہی وہ نظریہ ہے جسے آج کی جدید فکر میں ایک اہم فکری محیط

کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ چنانچہ جہاں ایک طرف لیوی اسٹراس کے اس نظریئے کے تحت وہ ایک فکری صورت حال جو ڈیکارٹ اور روسو کے عہد سے یورپی فلسفے کی دنیا میں غالب چلی آ رہی تھی اور جس کے تحت انسانی فکر کی اساس میں ریاکارانہ فکری رجحانات کے باعث ماورائی ادعائی حقیقت کی ایک ایسی دنیا تشکیل پاتی جا رہی تھی جو حقیقت سے بہت بعید مصنوعی نمودِ فکر کی غماز اور شارح نظر آتی تھی، وہ مسترد ہو کے رہ گئی۔ وہیں دوسری طرف اُس کی انقلابی فکر نے تحت انسانی فکر کے لیے سائنسی بنیادوں پر ایک بالکل ہی "نئی اساس" کی نمود عمل میں آئی اور یہ انقلابی فکری تحریک لیوی اسٹراس کا "نظریہ ساختیت" ہے جس کی ابتداء کا سہرا دراصل ساسر نامی ایک ماہر لسانیات کے ان لکچروں کے سر جاتا ہے جو اُس نے ۱۹۰۷ء سے لے کر ۱۹۱۱ء کے دورانیہ میں جنیوا یونیورسٹی میں دیئے تھے۔ زبان یا لسانیات کا یہ نظریہ جس کی ابتداء ساسر سے ہوئی اور لیوی اسٹراس کے "ساختیت" کے نظریے تک پہنچتے پہنچتے اس میں مزید استحکام اور فروغ کی صورتیں پیدا ہوئیں، اس نظریے کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ زبان کے مطالعاتی جائزے کے دوران "یک وقتی" اور کئی وقتی (تاریخی) نقطہ ہائے نظر میں واضح امتیاز کو ملحوظ نظر رکھنا چاہیے۔ یعنی بہ الفاظِ دیگر ساسر نے یہ استدلال کیا کہ مخصوص اور منفرد زبانوں کی ہمہ وقتی توضیح و تفصیل کے عمل کو یکساں طور پر سائنسی بنیادوں پر بروئے کار لانا چاہیے اور ایسا اس لیے بھی ہونا چاہیے کہ زبانوں کے درمیان یہ تفصیلی جائزہ ان کے تشریحی مقاصد کو پورا کر سکے۔ کیونکہ زبان اپنے تشریحی عمل میں علی ترکیبی تسلسل کے باعث، ساختیتی ترکیب کی حامل اس لیے ہوتی ہے کہ اس تشریحی عمل میں زبان کی "یک وقتی" یا "کئی وقتی" (تاریخی) ہر دو صورتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ یعنی اس عمل کے دوران کسی سوال کا کوئی سا بھی مختلف جواب ہمیں مل سکتا ہے۔ مثلاً ذرا اسی سوال کو لے لیجیے — کہ "اشیاء جیسی کہ وہ ہیں آخر وہ ایسی کیوں ہیں؟" اب اس سوال کا جواب اگر دینا مقصود ہو تو یہ جواب کچھ بھی ہو سکتا ہے۔ اب بجائے اس کے کہ مخصوص صورتوں اور ان صورتوں سے وابستہ مفاہیم کے تدریجی ارتقاء کے مختلف مراحل کو اُس کے تاریخی تناظر میں دیکھا جائے اور پھر ان صورتوں کے معنوں کا تعین کیا جائے، قطع نظر اس کے یہ نظریہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ تمام صورتوں اور ان سے وابستہ مفاہیم کا، کسی مخصوص لسانی نظام کے فریم کے اندر رہتے

ہوئے کسی مخصوص لمحہ زمان میں باہم ایک دوسرے کے ساتھ مربوط اور وابستہ ہو جانا کس طرح ممکن ہو جاتا ہے۔ گویا لیوی اسٹراس کے اس نظریئے کا اصل مقصد ہی صرف یہ تھا کہ انسانی فکری صورت حال کو نہ صرف یہ کہ قیام حاصل ہو بلکہ اس فکر کو مستحکم تر کیا جائے۔ اس نظریئے کے اجراء کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ گزشتہ تین سو سال سے انسان کی قوت مندی یا طاقتوری سے متعلق اس شاونی لہجہ یا گفتگو کو نہ صرف یہ کہ ختم ہو جانا چاہیے بلکہ کم و بیش اسی اندازِ نظر یا اس لہجے کے باعث انسانی معاشرے میں جو ثقافتی اختلافات بڑی تیزی کے ساتھ از سر نو آ موجود ہوئے تھے ان کی مکمل پرکھ کر کے ان کی ٹھیک ٹھیک نشاندہی کر دینا چاہیے۔

غرضیکہ لیوی اسٹراس کی فکر پر مذکورہ بالا گفتگو کے بعد اب ہم اپنی گفتگو کے اصل موضوع کی طرف آتے ہیں۔ ہم بعد از جدیدیت کی فکری نہج پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالیں گے۔ "بعد از جدیدیت" کی فکر سے ہماری مراد سارتر کی وجودی فکر کے خلاف وہ فکری رد عمل ہے جو فرانس میں نمو پذیر ہوا۔ تاہم صحیح معنوں میں بعد از جدیدیت کی فکر کا آغاز فکری انقلاب کا وہ دوسرا مرحلہ ہے، جسے لیوی اسٹراس کی فکر یا پھر یوں کہئے کہ "ساختیت" کے خلاف ایک فکری بغاوت کا نام دینا زیادہ مناسب ہو گا۔ گویا ہم اس دوسرے فکری رد عمل کو جو ساختیت کے خلاف ایک بغاوت کا درجہ رکھتا ہے ایک اور نام سے بھی موسوم کر سکتے ہیں اور وہ معروف نام ہے "بعد از ساختیت" کا فکری دھارا — اور اس فکری دھارے کے دو نمائندہ فلسفیوں میں سے قابل ذکر نام مائیکل فوکو اور ژاک ڈریڈا کے ہیں۔ جن کی فکر کا جائزہ ہم آگے چل کر فرداً فرداً لیں گے۔ ان کے تذکرے سے پہلے ہم ان کے دَور کے فکری تناظر پر مختصراً روشنی ڈالیں گے۔

اگر ہم ان مذکورہ فلاسفہ کے عہد کے فلسفیانہ پس منظر پر نگاہ ڈالیں تو ہمیں یہ نظر آئے گا کہ فوکو ہی وہ حقیقی مورخ اور فلسفی ہے جس نے سب سے پہلے "ساختیت" کے نام کو قطعی طور پر فکری دنیا سے خارج کیا اور پھر دوسرے حملے میں اُس نے فلسفے کو نہ صرف یہ کہ ہدف تنقید بنایا بلکہ اسے بھی ختم کیے جانے کی بھرپور کوششیں کیں اور ان کی جگہ اُس نے اپنی جو فکر دنیا کے سامنے پیش کی۔ اس کی اس فکر میں اصرار اس بات پر کیا گیا کہ تاریخ کے عمل میں "تسلسل یا تواتر" کے بجائے انقطاع تسلسل کا ماجرا قدم قدم پر

اس عمل کو تقسیم کرتا رہتا ہے۔ گویا بہ الفاظ دیگر تاریخ نام ہے ٹوٹ ٹوٹ کے از سرنو سلسلوں کے جڑتے رہنے کا اور یہ کہ حصولِ علم کے میدان میں "قوت یا طاقت" کا کردار ہی مرکزی حیثیت کا حامل ہے۔

اُدھر دوسرا بڑا فلسفی ژاک ڈریڈا ہے جو ہسرل اور ہائیڈیگر کا شاگرد ہے۔ تاہم وہ ہائیڈیگر کی فکر سے زیادہ متاثر ہے اور اس کے برعکس، ہسرل کی فکر میں موجود جھول یا مغالطوں پر اس کی نگاہ بڑی گہری ہے۔ صرف اتنا ہی نہیں ہے کہ ہسرل کی فکری خامیوں پر ہی اُس کی نظر ہے بلکہ وہ تو مابعدالطبیعیاتی فکر کی اُس پوری روایت پر بھی بڑی گہری نظر رکھتا ہے جس کا سلسلہ ماضی میں نہ صرف یہ کہ روسو اور ڈیکارٹ کی فکر سے جا ملتا ہے بلکہ یہ سلسلہ تو عہد قدیم کی یونانی فکر تک جا پہنچتا ہے۔ چنانچہ جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں کہ روسو ہمیشہ سے ہی ایک اہم مفکر قرار دیا جاتا رہا ہے لہٰذا "بعد از جدیدیت" کے فکری دور میں بھی اُس نے اپنی فکر کے گہرے اثرات چھوڑے ہیں۔ ہرچند کہ اُس کی فکر کے یہ اثرات اپنی نوعیت میں ابہام کے حامل ضرور ہیں، تاہم ان اثرات کی اہمیت سے انکار کیا جانا ہرگز ممکن نہیں، اور وہ اس اعتبار سے کہ وہ لیوی اسٹراس ہو کہ ژاک ڈریڈا ان دونوں ہی فلاسفہ نے روسو کی فکر کو ازسرنو سمجھنے اور سمجھانے کی تشریحی کوششیں کی ہیں اور یہ دونوں فلسفی بہرحال اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ روسو ایک انتہائی اہم فکر کا حامل فلسفی ہے اور وہ اس وجہ سے اہم ہے کہ جہاں روسو کی فکر کے باعث جدید فلسفے کے لیے راہیں استوار ہوئیں تھیں، تو دوسری طرف ٹھیک اُسی دن روسو کی اس فکر نے جدید فلسفے کی تباہی و بربادی کے لیے پہلا بیج بھی کشت فکر انسانی میں وہیں کہیں خاموشی کے ساتھ رکھ دیا تھا۔

فلسفے کی دنیا میں "بعد از جدیدیت" کے عہد کی فکری تحریک کا پورا عمل، صرف یہی نہیں کہ ماقبل ادوار کے ریاکارانہ فکری طرز عمل کی مستقل اور مسلسل ادعائی قوتوں کے خلاف، کہ جو برسوں سے جاری و ساری چلی آ رہی تھیں، ایک کھلی بغاوت یا ایک واضح فکری ردعمل کی حیثیت رکھتا ہے، بلکہ یہی فکری ردعمل جدیدیت کے دور کی فکری حدود اور تعینات کے علاوہ اس عہد کے پیش از قیاسی مفروضات پر بھی ایک کھلی بغاوت کا درجہ رکھتا ہے — اور جدیدیت کے دور کے وہ فکری تعینات اگر انہیں واضح اور خصوصی طور پر بہ حیثیت موضوعات کے دیکھا جانا مقصود ہو تو وہ موضوعات یہ ہیں کہ

"ذات" کے وسیع تر مفہوم پر مستقل اصرار کی فکری صورتحال اور ہمارے اپنے علم کے سلسلے میں اعتبار و اعتماد کا پورا ماجرا۔ دراصل ہماری اپنی ذات ہی سے وابستہ ایک ناگزیر لزوم فکری ہے اور علاوہ ازیں ہمارا ضرورت سے بڑھا ہوا قبل از تجربی ایک ایسا ایقان ہے کہ ہم سب انسان خواہ وہ کہیں اور کسی علاقے میں کیوں نہ رہتے بستے ہوں، دراصل اپنے آخری تجزیے میں "ایک جیسے ہی ہیں۔" چنانچہ خود لیوی اسٹراس کی مثال ہی کو پیش نظر رکھیے تو ہمیں یہ واضح طور پر نظر آئے گا کہ جس وقت وہ "ذات" اور "موضوع" یا "موضوعیت" کے مروجہ تصورات کو اپنی شدید تنقید کا نشانہ بنا رہا تھا، وہ اپنے اس اعتراض و استرداد کے باوجود بھی جو اس نے جدید فکری رویوں پر کیا، سچ پوچھیے تو وہ اُس وقت بھی فکری اعتبار سے ایک جدیدیت پسند فلسفی ہی تھا۔ اب اگر ادھر ڈیوڈ ہیوم سے لے کر سارتر تک کے پورے فکری دور پر ایک نگاہ ڈالی جائے تو وہاں بھی ہمیں جدیدیت پسند مفکرین میں سے کچھ نہ کچھ فلسفی ایسے ضرور مل جاتے ہیں جنہوں نے "ذات" اور "موضوع" کے تصورات کو علیحدہ علیحدہ خانوں میں رکھ کر انہیں ایک دوسرے سے ممیز کیا۔ اور یہ کہ "شے بذاتہٖ" کا تصور اُس دور کی فکر میں بہ حیثیت ایک موضوع فکر کے کچھ بہت زیادہ دنوں تک فلسفیوں کے زیر بحث نہیں تھا۔ مگرہاں اس کے برعکس "ذات" کا تصور پھر بھی فلسفیوں کے لیے ایک زیر بحث مسئلہ ضرور تھا کیونکہ اس زمانے کی فکر میں ایسی مثالیں ملتی ہیں جہاں "ذات" کے مسئلے کی یا تو نفی کی جاتی رہی ہے یا پر کم از کم اس کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی کوششوں کا ایک تسلسل سا ضرور ملتا ہے، صرف اتنا ہی نہیں ہوا بلکہ "ذات" کا یہی مسئلہ "کائناتی تطبیقات و تناسبات" کے حوالہ جاتی فریم میں بھی دور تک پھیلا نظر آتا ہے۔ یا پھر "ذات" کا یہ تصور "کائناتی ارادے" میں تحلیل و ضم ہوتا نظر آتا ہے اور پھر اس طرح "شخص واحد" کے تفکر و تخیل پر اصرار کی فکری صورتِ حال اس دور کی فکر میں یا تو موجود رہی، یا پھر اس "موضوعیت" سے فرار کی کوئی صورت اس دور میں نظر نہیں آتی۔ یہاں تک کہ اگر ہم خود ہائیڈیگر کی فکر پر غور کریں تو وہاں بھی ہمیں اُس کے دازائین کے تصور یا ہستی وہاں موجود کے تصور میں بھی، اس سے کچھ زیادہ مختلف فکری صورت حال نظر نہیں آتی۔ اور وہ بھی اس حقیقت کے باوجود کہ ہائیڈیگر کی تو پوری کوشش ہی یہی تھی کہ وہ کسی نہ کسی طرح "موضوع یا موضوعیت" سے متعلق تمام کی

تمام لفظیات کے سلسلے کو یکسر ختم کر دے۔ مگر وہ اپنی اس فکری مساعی میں کچھ بہت زیادہ کامیاب ہوتا نظر نہیں آتا، کیونکہ ایسا کرنے کے لیے بھی اُسے بہرحال مظہریاتی فکر کا ہی سہارا لینا پڑا کہ جو بجائے خود موضوعی فکر کی ہی ایک تبدیل شدہ صورت ہے اور یوں ہائیڈیگر کی فکر میں بھی "شخص واحد" کا تصور بہرحال کچھ اس انداز سے باقی ہی رہتا ہے کہ اس موضوعیت سے بالکل قطع نظر کر لینا اس کے بس کی بات معلوم نہیں دیتی۔ یعنی یہ کہ "شخص واحد" کا تصور اُس کے یہاں بھی کسی نہ کسی حیلے بہانے سے اُس کی فکر کا ایک جزوِ لاینفک ہی بنا رہا ہے۔

غرضیکہ اس پوری فکری صورتِ حال کے پس منظر میں وہ پہلا فلسفی ہے جس نے "ذات" کے تصور کے ایک ایسے فکری تسلسل کو جو جدید دور کی فکر میں بھی بے چون و چرا قبولیت عام پاتا رہا تھا اُس تصور کے اُس پورے ڈھانچے کو جس کی اساس ہی "شخص واحد" کے تصور پر تھی، بالآخر مسترد کر دیا اور گویا اس طرح سے نہ صرف یہ کہ ذات کا خاتمہ اپنے انجام کو پہنچا بلکہ "شخص واحد" کے تصور کی پوری تخیلی عمارت بھی منہدم ہو کے رہ گئی۔ لیوی اسٹراس نے ڈیکارٹ کے اس مشہور زمانہ مقولے کو کہ "اندیشم پس ہستم" یعنی یہ کہ "میں سوچتا ہوں اس لیے ہوں" کو یکسر مسترد کر دیا اور اس کے علاوہ اس نے روسو کے اس رومانوی نقطۂ نظر کو بھی مسترد کیا جس کے تحت یہ خیال کیا جاتا تھا کہ انسان اپنی ابتداء میں بالکل آزاد تھا اور نہایت شریفانہ زندگی گزار رہا تھا مگر جوں جوں وہ تہذیب کے پھندوں میں جکڑتا چلا گیا اس سے اس کی فطری آزادی چھن گئی اور وہ تعصبات کا شکار ہو کر مصنوعی احتیاجات کا پابند ہو کر رہ گیا۔ چنانچہ لیوی اسٹراس نے روسو کے اس رومانوی خیال کو ذہنی عیاشی کا نام دے کر مسترد کر دیا۔ لیوی اسٹراس اس نقطۂ نظر سے بھی اتفاق کرتا ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہمیں اپنے ثقافتی و تمدنی، نیز تخیلی سیاق و سباق سے کبھی کوئی مفر نہیں ہوا کرتا — مگر وہ اپنے اس اتفاق رائے کے باوجود اس بات پر بھی یقین رکھتا ہے کہ اگر ہمیں اپنی ذات کی سچائیوں کا سراغ لگانا مقصود ہو تو پھر ہماری یہ سچائیاں ہمارے شعور کے بطن بطون میں کہیں جاگزیں نہیں ملیں گی بلکہ ہمیں ان سچائیوں کو تلاش اگر کرنا ہے تو پھر انہیں ہماری اسی دنیا میں تلاش کرنا ہو گا جس میں ہم زندگی کے عمل سے گزر رہے ہوتے ہیں، اور ہم زندگی کے اس عمل کے دوران جن

تاثرات، جن تخلیقات اور جس طرح کے بھی تخلیقی پیداواری ہنر و فن کو جنم دے رہے ہوتے ہیں، یعنی جس میں ہمارا ادب، ہماری داستانیں اور اساطیر، اس کے علاوہ ہماری زبانیں، ہمارے مختلف النوع ثقافتی ورثے وغیرہ اور نہ جانے "کیا کیا کچھ" شامل ہوا کرتا ہے، زندگی پر محیط یہ ساری صورتِ احوال الغرض ہماری اپنی سچائیوں کی حقیقی امانت دار ہیں، مگر ہماری اپنی ذات کی سچائیوں کا یہ حصول صرف اسی وقت ممکن ہے جب ہم مختلف ثقافتوں اور تمدنوں کے تال میل کا تقابلی مطالعہ بہ نظرِ غائر کریں تب کہیں ہم "انسانی دماغ" کی کلی ساختوں کی محض ایک جھلک ہی دیکھ لینے پر قادر ہو سکیں گے۔

لیوی اسٹراس کا کہنا ہے کہ ہم انسان اپنی پیدائش کے اولین لمحے میں شعور سے عاری محض ایک زندہ وجود سے زیادہ کچھ اور نہیں ہوتے۔ بلکہ اس کے برعکس ہم انسان صرف اور صرف ایک معاشرتی مخلوق، اپنے اپنے تناسلی تسلسل کی محض ایک پیداوار، زبان اور ثقافتی رشتوں میں گندھے ہوئے تربیت یافتہ ایک پیکر وجود ہوا کرتے ہیں۔ لہٰذا موضوع، معروض کی امتیازی صورت حال جس کی حیثیت فلسفے کی دنیا میں ایک مسئلے یا ایک مقدمے کی ہوتی ہے، یہ فکری صورت حال بجائے خود ایک ایسی فکر کا درجہ رکھتی ہے جو علم بشریت کی سطح پر ایک تحقیق و جستجو کے عمل کی متقاضی صورتِ حال ہے اور لیوی اسٹراس اس فکری صورتِ حال سے کوئی نتیجہ یا حل اس طرح برآمد نہیں کرتا کہ وہ اس فکر کی کوئی از سرِ نو تعریف کر دیتا بلکہ اُس نے اس سے یکسر چشم پوشی اختیار کرتے ہوئے اس کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ لہٰذا اس بیان کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ساختیت کا وہ نظریہ جو لیوی اسٹراس اور ساسر نے وضع کیا ہے وہ ایک سائنسی فکری صورتِ حال ہے اور ڈیکارٹ و کانٹ کی پیش کردہ مظہریاتی فکر کا کوئی دوسرا متن یا اس کا کوئی دوسرا رُخ نہیں ہے۔ ساختیت کا نظریہ اس بات پر بھی کوئی ایسا اصرار نہیں کرتا جیسا کہ ڈیلتھے اور علم تفسیر کے فن سے متعلق ماہر علماء نے اپنے اپنے افکار کے حوالوں میں، معاشرتی علوم اور فطری علوم کے درمیان طریقہ کار کے ضمن میں اکثر ایک واضح امتیاز کی جانب نشاندہی کی ہے۔ البتہ اس میں کوئی کلام نہیں کہ یہ نظریہ نہ صرف یہ کہ موضوع کی تحقیق کے دوران اس کی اہمیت کو قطعاً مسترد کرتا ہے بلکہ یہ نظریہ معنی و مفہوم کی اہمیت کو بھی قطعاً نظرانداز کرتا ہے۔ ساختیت ایک ایسا نظریہ ہے جو انسانی تفاعل یا انسانی سرگرمیوں

کی تمام تر صورتوں کے معروضی قوانین کے لیے سائنسی تحقیق کا اہم فریضہ انجام دیتا ہے، اور اپنے اس کام (تحقیقی عمل) کا آغاز اس طرح کرتا ہے کہ یہ سب سے پہلے انسانی تفاعل کے بنیادی عناصر (افعال و الفاظ) اور پھر ان عناصر سے متعلق ان تمام تر صورتوں کی تفصیلی درجہ بندی کرتا ہے۔ جن کے تحت یہ عناصر ایک دوسرے کے ساتھ باہم منضبط و مربوط ہوا کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر لیوی اسٹراس تین مختلف تصورات کے درمیان موجود باہمی تفاعل کی منضبط صورت حال کی نہ صرف یہ کہ تحقیق کرتا ہے بلکہ مختلف مخصوص معاشرتی سطحوں پر ان کی واقعی ساختوں سے بھی بحث کرتا ہے اور وہ تین مختلف تصورات یہ تین مختلف الفاظ ہیں — یعنی خام یا کچا، پختہ یا پکا ہوا، بوسیدہ تعفن زدہ یا سڑا گلا ہوا وغیرہ۔ اور پھر کہیں کہیں لیوی اسٹراس اوڈی پس (۵) کی اسطور پر بھی پوری آزادی کے ساتھ کھل کر بحث کرتا نظر آتا ہے اور صرف یہی نہیں بلکہ وہ اس دیومالائی داستان کی غیر متغیر ساختوں پر بھی مختلف معاشروں کے "لیف نوری" حوالوں کے پس منظر میں تفصیلی بحث کرتا نظر آتا ہے۔ چنانچہ یہاں اگرچہ ہمارا اصل مقصود انسانی تفاعل کی ساخت کو متعین کرنے والے اُن اصولوں اور تصورات کو واضح کرنا ہے اور اس بات کی یہاں کوئی گنجائش نہیں کہ ہم یہ بھی بتائیں کہ اس تفاعل کی ماورائی ساخت کا مسئلہ کیا رہا ہے۔ تاہم اس ضمن میں ہم یہاں اتنا ضرور کہیں گے کہ لیوی اسٹراس نے تصورات کی بعینہٖ ماورائی صورت حال کو تو ضرور مسترد کیا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی اُس نے یہ ضرور کیا ہے کہ کلی علم کے حصول کے سلسلے میں دنیائے فکر کو ایک بالکل ہی نیا اور جدید نوعیت کا اعتماد فراہم کیا ہے اور یہ بھی بتایا ہے انسانی فطرت سے متعلق علم کی بعینہٖ صورت حال کو بھی اسی جدید اعتماد کی کسوٹی پر رکھ کر جانچا جانا چاہیے۔ ساختیت کے نظریے کے تحت جن ساختوں کو دریافت کیا گیا ہے وہ ساختیں شعور کے قبل از تجربی قوانین کے تحت ظہور کرنے والی نمود کی صورتیں ہرگز نہیں، بلکہ یہ ساختیں تو ہمیں انسانی دماغ کی کلی ساخت سے متعلق معتبر شہادت ضرور فراہم کرتی ہیں۔

ساختیت کے مرکزی تصورات میں سے ایک بنیادی تصور "اختلاف" کا تصور ہے، جو الفاظ و محاورات کی اضافیت کے اظہار کے لیے ایک قریب ترین راہ کھولتا ہے۔ یعنی ایک دوسرے کے بدمقابل الفاظ (اضداد) کے معنوں کی شناخت کا پورا دارومدار ان کے

رُوبرو آنے کے بعد، ظاہر ہونے والے فرق یا اختلاف پر ہوا کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم یہاں انگریزی زبان کے تین الفاظ "Marry" "Mary" "Merry" پیش کرتے ہیں۔ ان تینوں الفاظ میں حرفِ علت (Vowel Sounds) یعنی "a" کی آوازیں موجود ہیں۔ اب حرفِ علت "a" کی آواز کے اس فرق کا اندازہ کہ جو مذکور الفاظ میں موجود ہے ہمیں اُسی وقت ہو سکتا ہے۔ جب ان الفاظ کو بولنے والا شخص ان الفاظ کو ادا کرتے ہوئے، ان کے تلفظ کے ہلکے سے فرق کو ملحوظ طرز ادا رکھے۔ گویا اس بیان سے معلوم یہ ہوا کہ ہماری زبان کی صوتیات (علم صوتیات) میں حرفِ علت 'a' کی آواز کی کوئی متعین شکل بجائے خود موجود نہیں، بلکہ آوازوں کے اس تعین کا انحصار علم صوتیات کے مطابق بعض دوسرے حروفِ علت کے ساتھ یا ان کے مدمقابل مستعمل ہونے پر ہے۔ یعنی حروفِ علت کی آوازوں کا فرق ان کے محلِ استعمال سے مشروط ہے اور یہ کہ ان کی شناخت (آوازوں کی شناخت) کا معاملہ، کبھی کسی مطلق یا دائم متعین صوت کا متحمل نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا مشہور ماہر لسانیات سا سرہی وہ شخص ہے جس کا یہ نظریہ صوتیات، ساختیت کے نظریے کا بنیادی اصول ٹھہرا، ساختیت وہ نظریہ لسان ہے جو عناصر کے کسی نظام میں موجود عناصر (اجزاء) کی ترتیب میں ممکنہ تبدیلیوں کی صورتحال اور ان عناصر کی واقعی صف بندی کے عمل کے دوران رونما ہونے والے اختلافات کی ہر دو صورتوں کے درمیان موجود امتیاز کے پہلو کو اجاگر کرتا ہے۔ یہاں ایک بار پھر ہم لیوی اسٹراس کے اس نقطۂ نظر کو واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ یہ ماہر لسانیات جس ایک پہلو پر زیادہ زور دیتا ہے وہ یہ ہے کہ ان عناصر کے معنی یا مفہوم (خواہ یہ آوازیں (اصوات) ہوں یا ثقافتی تصورات ہوں) بجائے خود کی اہمیت کے حامل نہیں ہوا کرتے۔ بلکہ عناصر کے اس پورے نظام میں اگر کوئی پہلو ان کا اہم ہے اور جسے قابلِ اعتنا گردانا جا سکتا ہے وہ ان کا اس نظام کے اندر رہتے ہوئے محلِ استعمال ہے جس کے باعث ان کی شناخت کا تعین ممکن ہو پاتا ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ عناصر کے درمیان رشتوں یا روابط کی حقیقی نشاندہی کا مجاز اگر کسی کو حاصل ہے تو وہ آلہ خاص صرف اور صرف "انسانی دماغ" ہے جب کہ عناصر کے مفہوم یا معنی کی صورتِ حال ان پر محض ایک اضافے سے زیادہ کچھ اور نہیں، یعنی یہ اضافی صورت حال صرف ایک ناگزیر موضوعیت کا ماجرا ہے۔ ایک ماہر لسانیات کا اصل مقصودِ نظریہ کبھی نہیں ہوا کرتا کہ وہ

ہمیں یہ بتائے کہ کسی "شے" کا "معنی و مفہوم" کیا ہے، بلکہ اس کی ذمہ داری تو صرف یہ ہے کہ وہ ہمیں کسی نظام میں موجود عناصر کی واضح شناخت سے روشناس کرا دے، اس کے علاوہ اُس کی دوسری ذمہ داری یہ ہے کہ وہ ان عناصر کے اندر موجود ان کی متخالف صورتوں کے ساتھ ساتھ ہمیں اُن قوانین سے بھی آگاہ کرے جن کی وجہ سے یہ اختلافات عناصر کے درمیان پیدا ہوتے ہیں مثلاً ذرا ان ہی الفاظ کو ملاحظہ کیجئے: — "خام یا کچا/ پختہ یا پکا ہوا" "فطری/ ثقافتی" "نر/ مادہ" وغیرہ۔ اب ہم ان ہی الفاظ کو جملوں میں استعمال کر کے ان کے فرق یا اختلاف کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں:

۱۔ شیشہ بنانے کی صنعت میں ریت کو خام مواد کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

۲۔ روٹی کچی رہ گئی ہے یا پھر کچے ذہنوں کے بچوں کے سامنے کوئی غلط حرکت کرنا اُن کو غلط راہ پر لگانے کے مترادف ہے۔

اب ان تینوں جملوں میں لفظ "خام یا کچے" کے معنوں کا اختلاف یا فرق نہایت واضح ہے۔ جملوں کے مذکورہ نظام میں لفظ (عناصر) کا محل استعمال ان کے معنوں کے فرق کو صاف ظاہر کرتا نظر آ رہا ہے۔ جس کی مزید وضاحت کی یہاں کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ اپنے محل استعمال کے رشتوں میں گندھا ہوا یہ لفظ "خام یا کچا" اپنے معنی کے فرق کو ازخود ظاہر کر رہا ہے۔

اسی طرح ایک اور جملہ دیکھئے — اور فرق کو خود ہی ملاحظہ کیجئے:

۱۔ بعض امراض مادہ حیوانوں کو نر حیوانوں کے مقابلے میں زیادہ ہوتے ہیں۔

۲۔ وہ شخص بڑا نر (بہ معنی مردانگی) اور حوصلے کا پختہ (بہ معنی مضبوط) ہے وغیرہ۔

مندرجہ بالا جملوں کے نظم و ترتیب کے نظام میں لفظ "خام" یا "کچے" اور "نر" کے محل استعمال کے اعتبار سے ان کے معنی کے فرق کو ظاہر کیا گیا ہے۔ مگر معنوں کا یہ فرق کسی ایک ہی لفظ کو مختلف جملوں میں استعمال کر کے ظاہر کیا گیا۔ اسی طرح متخالف الفاظ مثلاً "خام یا پختہ" کے جملوں میں محل استعمال سے معنوں کے فرق کو ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً یہ جملہ دیکھئے۔

۱۔ "سنگ مرمر کو مجسمہ سازی کے لیے خام مواد کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، مگر مجسمہ کی تجسیم و تشکیل کے بعد، اس مجسمہ کے فن کارانہ حسن کا انحصار، کسی فنکار

کی فنکارانہ صلاحیت اور اُس کے پختہ مشاہداتی عمل پر ہوا کرتا ہے۔"

اب اس جملے میں لفظ "خام مواد" فطری وسیلے کے طور پر استعمال ہوا ہے جب کہ پختہ مشاہداتی عمل میں لفظ "پختہ" مہارت فن و صناعی کے حوالے سے انسانی کوششوں کے مصنوعانہ کمال کو ظاہر کر رہا ہے۔ یعنی لفظ "خام" میں "فطرت" اس کے معنی کا قریبی حوالہ ہے، تو لفظ "پختہ" میں "صناعت" اس کے معنی کا قریبی حوالہ ہے۔ لہٰذا ان مثالوں سے ظاہر یہ ہوا کہ لفظ "خام" ہو کہ "پختہ" دونوں لفظوں کے کسی متعین معنی کا تعین کرنا تقریباً امر محال ہے۔

غرضیکہ اب اگر ہم الفاظ اور اُن کے معنوں کے مندرجہ بالا تجزیاتی عمل سے ملنے والے نتائج کو پیش نظر رکھیں، تو پھر ایک ایسا ہی تجزیاتی عمل ہمیں مختلف معاشروں کی سطح پر، ان معاشروں کے درمیان پائے جانے والے 'اختلافات' سے بھی روشناس کرا سکتا ہے اور ہم ان اختلافات سے متعلق نہ صرف یہ کہ ایک ٹھوس تجربی علم ہی حاصل کر سکیں گے بلکہ خود انسانی فطرت سے متعلق ٹھوس نظریاتی علم بھی ہمارے ہاتھ آ سکے گا اور پھر ہم اس طرح سے خود کو "ذات مرکزی ماورائی روایت" کے ہاتھوں آئندہ پیش آنے والی کسی بھی صورت حال یا پھر ماضی میں گزری ہوئی کسی بھی صورتِ حال، دونوں کے "اچھے یا برے نتائج" کے اندیشوں یا خدشوں سے صاف بچا سکیں گے۔ (مسلسل)

حواشی

۱۔ Hermeneutics خصوصاً انجیل اور تورات اور بالعموم دوسری مقدس کتابوں کے حوالے سے۔ اس اصطلاح کا ترجمہ "ہرمینیات" بھی کیا جا سکتا ہے۔ (مترجم)

۲۔ "Critical Theory of Society" اس نظریئے کے بانیوں میں سے قابل ذکر نام خصوصاً ہارکیمر اور مارکوز اور عموماً ہابر ماس نیز اُڈورنو کے ہیں۔ اس نظریئے کے تحت یہ خیال راسخ ہے کہ "معاشرے" کو اُس کی پوری کلیت میں دیکھا جانا اس وقت تک ممکن نہیں جب کہ اسے مکمل طور پر سائنسی نہج پر نہ پرکھا جائے۔ (اس نظریئے کا تعلق فرانک فرٹ مکتبہ فکر سے ہے)

۳۔ Avant-Grade Art فن کی دنیا سے متعلق وہ طبقہ فکر جو فن کے میدان میں جدید ترین تصورات کے علاوہ بالکل ہی اچھوتی فنی تکنیک کی نہ صرف یہ کہ حمایت کرتا ہو بلکہ اُسے رائج کرنے میں بھی اپنی پوری مساعی سے کام لیتا ہو۔

۴۔ یہ تصور بڑی حد تک امام غائب مہدی علیہ السلام کے ظہور کی روایت سے مماثل ہے۔

۵۔ Oedipus Myth یونانی دیومالا کا ایک اہم کردار جسے بڑی وحشی کے ساتھ مار ڈالنے کا حکم ملا تھا اور

جس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کسی اور ملک کے گھر میں پلا بڑھا اور پھر جب وہ بڑا ہوا تو روایت کے مطابق اس نے دیوتاؤں کی اس بدعا کو پورا کیا کہ وہ اپنے باپ کو قتل کرے گا۔ (مترجم)

مرکز سے محیط تک ۔ ۲

ساختیات اور "پس جدیدیت"

مندرجہ بالا تجزیاتی تناظر نظریہ ساختیت اور خصوصاً لیوی اسٹراس کے حوالے سے پیش کیا گیا جس کا اصل مقصد یہ تھا کہ ہم مائیکل فوکو اور ژاک دریدا کے انقلابی نظریات کو بخوبی سمجھ سکیں۔ کیونکہ ان دونوں فلسفیوں نے ساختیت کے نظریئے کی بیخ کنی کے عمل میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔ لہٰذا ہم آئندہ سطور میں سب سے پہلے فوکو کے نظریات سے بحث کریں گے اور پھر اس کے بعد "ساخت شکن" فلسفی ژاک دریدا کے افکار پر روشنی ڈالیں گے۔ تو آئیے دیکھتے ہیں کہ فوکو اب ہمیں فکر کے کس چمن زار کی سیر کرانا چاہتا ہے۔

مائیکل فوکو (پیدائش ۱۹۲۶ء) ہی وہ پہلا فلسفی ہے جس نے سب سے پہلے ساختیت کے نظریئے کو مسترد کیا۔ حالانکہ فلسفیانہ انفرادیت کے اس مانوس دعویٰ کو کچھ اس درجہ مخصوص اہمیت تو نہ حاصل ہونا چاہیے۔ مگر جہاں تک فوکو کا اپنا خیال ہے تو وہ بہرحال "لفظ و معنی" کے اپنے تجزیاتی مباحث کو تاریخی تحقیق کا ایک ایسا طریقہ کار قرار دیتا ہے، جس کی اساس "علم الآثار یا آثاریات" پر استوار کی گئی ہے۔ فوکو نے اپنے تجزیاتی عمل کے لیے ہر چند کہ "آثاریات" کو بنیاد بنایا ہے تاہم اس کے ساتھ ساتھ اس نے یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ خود اس کی اپنی اس لسانیاتی تجزیاتی تحقیق کے نتائج ساختیت کے تحت کیے جانے والے تحقیقی عمل سے حاصل ہونے والے نتائج سے کچھ اتنے زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ مگر اس ضمن میں ہم یہاں اتنا ضرور کہیں گے کہ علم الاثار پر مبنی لسانیاتی تجزیہ اور ساختیت کے مخصوص طریقہ کار کے تحت کیا جانے والا لسانیاتی تجزیہ، ان ہر دو طریقہ ہائے کار کے درمیان فرق و امتیاز دو اعتبار سے کیا جا سکتا ہے اور وہ درج ذیل ہیں۔

۱۔ اول تو یہ کہ فوکو کا تجزیاتی طریقہ تحقیق کی لسانیاتی نظام میں عناصر کی ترتیب میں ممکنہ تبدیلیوں کے عمل سے اپنا کوئی سروکار رکھتا ہی نہیں، بلکہ اس کے برعکس اُس کے طریقہ کار کا تعلق واقعی تاریخی صورتوں یا نظیروں سے ہے۔

۲۔ اور دوئم یہ کہ فوکو اپنے لسانیاتی تجزیاتی مباحث سے "معنی و مفہوم" کی بحث کو خارج از بحث قرار نہیں دیتا۔ بلکہ اس کا خیال تو یہ ہے کہ چونکہ زبان اُس کے لسانیاتی تجزیے اور تحقیق کا بنیادی موضوع ہے، اس لیے "معنی و مفہوم" کی بحث کو اپنے تجزیاتی تحقیق عمل سے قطعاً خارج کیے جانے کے بارے میں وہ سوچ بھی نہیں سکتا، اور یہ کہ یہ بحث یعنی معنی و مفہوم کا مبحث اُس کے لیے ناگزیر ہے۔

چنانچہ فوکو کے افکار کے مطالعہ سے ہمیں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی لیوی اسٹراس کی ہی طرح "وحدتِ فطرت" کے نظریئے کا قائل ہے اور اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ "فطرت" مختلف یا متضاد عناصر پر مشتمل کوئی نظام نہیں۔ اُس کے ساتھ ہی اس کا یہ بھی اصرار ہے کہ فطرت میں موجود کسی بھی عنصر کو اُس کے نظام کے اپنے اُس مقام سے ہٹا کر یا اُسے وہاں سے خارج کر کے شناخت کیا جانا کسی طرح ممکن نہیں، لہٰذا اُس عنصر کی شناخت کے لیے ضروری ہے کہ اُسے اُس کے نظام کے اُسی مقام پر رکھ کر پرکھا جائے۔ علاوہ ازیں فوکو اس بات پر بھی مصر نظر آتا ہے کہ جس طرح کسی شخص کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ کسی عنصر کو اُس کے نظام کے اُس مخصوص مقام سے ہٹا کر اُس کی کسی تعریف کا تعین کر سکے، بالکل اسی طرح اس شخص کے لیے یہ بات بھی ممکن نہیں ہے کہ وہ عناصر کے نظام کی ترتیب کے اندر ہونے والی ممکنہ تبدیلیوں کے کسی "میزان" کی کوئی تشکیل کر سکے، اور نہ تو وہ ان ممکنہ تبدیلیوں سے متعلق ان کے "معروضی قوانین" کی تہہ تک پہنچنے میں کامیاب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ممکنہ تبدیلیاں اپنی نوعیت میں جہاں ایک طرف "لازمانی" ہیں، وہیں دوسری طرف یہ تبدیلیاں مختلف ثقافتوں کے تال میل کے نتیجے میں رونما ہوا کرتی ہیں۔ یہ تبدیلیاں کسی ثقافت کا کب اور کتنا اور کہاں کہاں اثر قبول کرتی ہیں۔ ان کا پتہ لگانا بہت مشکل ہی نہیں بلکہ شاید محال ہے۔ ہاں مگر ان تبدیلیوں کی واقعی صورتِ حال اور "معنی و مفہوم" کی کلی متغیر صورتوں کا پتہ لگایا جا سکتا ہے۔

لیوی اسٹراس اور دوسرے ماہرین ساختیت نے انسانی فطرت سے متعلق ایک

عمومی نظریہ تشکیل دینے کی پر حوصلہ سعی کی، مگر اس کے بالکل برعکس فوکو نے جو ایک نظریہ قائم کیا اُس کا بنیادی دعویٰ ہی یہ ہے کہ انسانی علوم کی دنیا میں انتشار و بگاڑ، نیز شکست و ریخت کا ایک ناگزیر عمل تیزی کے ساتھ ہو رہا ہے۔ چنانچہ عالمی سطح پر اس انتشار کا نتیجہ بہرحال یہی ہوتا ہے کہ انسان کا خاتمہ ہو جائے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فوکو اپنی اولین تحریروں میں انتہا سے زیادہ متشکک نظر آتا ہے اور پوری انسانیت سے اُس کا اعتماد اُٹھتا نظر آتا ہے، اور وہ انسان کے مستقبل سے بہت زیادہ مایوس ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ ایک محیط کُل انسانیت کی خوش بختی کا شاید اب کوئی بعید امکان تک باقی نہیں رہا ہے۔ لہٰذا جوں جوں اس کی فکر کا کارواں وقت کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا ہے۔ ویسے ویسے اُس کے متشکک رجحانات میں اور تیزی ہوتی چلی جاتی ہے اور بالآخر اس کی عاجلانہ تشکیک کا یہ رویہ جنگ کی "چیخ و پکار" ایک مکمل "آہ و بکا" میں تبدیل ہو کے رہ جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر فوکو کے اولین دور کی تحریروں کو بغور دیکھا جائے تو وہاں بھی ہمیں اسی انسانیت سوز فکری رویوں کی ایک "آنچ" سی بو دیتی اور دھواں اُگلتی نظر آتی ہے، تاہم اتنا ضرور ہے کہ اُس کے اس دور کی تحریروں میں لہجہ پُر سوز تو ضرور ہے مگر اس میں اتنی شدت نہیں، جتنی شدت کہ اُس کی آخری دور کی تحریروں میں نظر آتی ہے۔ گویا اُس کا اولین لہجہ نسبتاً ڈرامائی انداز کا ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ فوکو کی پہلی کتاب کا اصل موضوع ہی "جنون و دیوانگی" تھا اور اُس کی اِس کتاب کی تحریر کا مقصد ہی یہ تھا کہ انسانی حالت زار سے متعلق خیال و عمل کی ایک ایسی قلمرو کا خاکہ کھینچا جائے، جس میں جہاں ایک طرف کلی مفاہیم یا معنوں کے بیان کی روایتی کوشش کی گئی ہو، تو وہیں دوسری طرف "زبان" کی کلی یا ہمہ گیر ساختوں کی شناخت کے لیے ساختیتی طریقہ تحقیق سے کام لیا گیا ہو — مگر سچ تو یہ ہے کہ فوکو اپنی ان کوششوں میں ناکام ہوتا نظر آتا ہے اور اُس کا تحقیقی و تجزیاتی عمل اچانک رُکتا ہوا نظر آتا ہے۔ فرزانگی اور دیوانگی کے مابین امتیاز بجائے خود انقطاع کی صورتوں کو ظاہر کرتا ہے اور انسانی معاشرے میں قوت کے رشتوں سے نہایت نزدیکی تعلق رکھتا ہے۔ فوکو سترہویں صدی عیسوی کی جانب نشاندہی کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس صدی میں مخبوط الحواس پاگل فرد کی موجودگی کو عموماً غریب اور بیمار اور بے گھر و بے در افراد کی سی موجود صورتِ حال کے

ساتھ وابستہ کر دیا جاتا تھا تو اس انسانی صورتِ حال کو خراب اور غیر اطمینان بخش طبی سائنسی سہولتوں کے کھاتے میں نہ ڈال دینا چاہیے بلکہ اس کے برعکس یہ خیال کیاجانا چاہیے کہ اس کی اصل وجہ سماجیاتی کنٹرول کے وہ ابتدائی اور اولین تجربات ہیں جنہیں فوکو اُس وقت کے فرانس کے معاشی، اخلاقی اور قانونی زبونی حالات کے بدترین بحران سے متعلق کر کے دیکھتا ہے۔

فوکو نے اپنی تحریروں میں جن موضوعات کو بطورِ خاص اہمیت دی ہے۔ اُن میں پہلا مسئلہ اُس سماجیاتی دستور العمل کا ہے جس میں رسوم و رواج کی تفہیم کے لیے زبان کی مرکزیت کو زیرِ بحث لایا گیا ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ گفتگو اور اظہار رائے کے آزادانہ عمل کی راہ میں ابہام و ابہام کی صورتیں رخنہ پیدا کرنے کی موجب بنتی رہتی ہیں اور یوں واضح ابلاغ افراد یا اقوام کے درمیان نہیں ہو پاتا اور یوں غلط فہمیاں اور غلط فہمیوں سے منافرتیں اور عداوتیں جنم لیتی ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جذبہ انتقام تمام کی تمام اقوامِ عالم کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے اور پھر اس طرح تاریخی تسلسل میں "انقطاع" کی صورتِ حال پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اس سے نوع انسانی کے پورے عمرانیاتی عضویاتی ڈھانچے کو ایک "دھچکا اور صدمہ" سا پہنچتا ہے جس کے دوررس اثرات و نتائج تاریخ میں در آتے ہیں اور انسانی وجود کی پوری صورتِ حال برسوں تک پیچ و تاب اور کرب و اذیت کے عالم سے گزرتی رہتی ہے — اور یوں جراحت پیکر انسانی کی ضرورت پیش آتی ہے اور دوسرا مسئلہ فوکو کے نزدیک مختلف معاشروں میں اُن کے باضابطہ کردار و عمل کا ہے اور افراد و اقوام کے کردار و عمل میں باضابطگی کے حصول کے لیے تحریرات و درجہ بندی کا سہارا لیا جاتا ہے اور اس درجہ بندی کے لیے ذی اقتدار اور بااختیار طبقہ "سیاسی قوت" (۳۲) کو مرکزی حیثیت دیتا ہے اور "سیاسی قوت" کی بالادستی کی ضرورت کو بطور ایک درست جواز کے ثبوت کے طور پر حصولِ اقتدار کی اپنی مجنونانہ روش کو بہت زیادہ سائنسی بنا کر دنیا والوں کے سامنے پیش کرتا ہے۔ فوکو کہتا ہے کہ جہاں ایک طرف انسانی معاشرے میں مقتدر اہل سیاست حضرات ہوس اقتدار کے جنون میں اپنی ہر "اچھی و بری مفاد پرستانہ مرضی و منشا" کے حصول کے لیے اپنے نظریات و عوامل پر سائنسی لیبل لگا کر اُسے معتبر و مستند بناتے رہتے ہیں۔ وہیں دوسری طرف ایک اور بھی

طبقہ ایسا ہمارے سماجی سائنسدانوں اور انجینئرز نیز فلاسفہ کا ہے کہ جو تاریخ کے تسلسل اور عقلیت پرستانہ طرز عمل کی ڈفلی بجا رہے ہیں اور اس طرح وہ لکیر کے فقیر دانشمندانِ تاریخ معاشرے میں موجود مختلف مستحکم سماجی اداروں کو زیر مطالعہ رکھتے ہوئے آج کے انسانی مسائل کا حل اُن ہی پرانے کوزوں اور کوزہ گروں کے ہنر آب و گل میں تلاش کرنے کے درپے نظر آتے ہیں۔ مگر مذکورہ بالا فکری رویوں کے برعکس فوکو اپنے معاشرتی مطالعہ کے لیے جن موضوعات کو قابل ترجیح گردانتا ہے ان کا تعلق ایسے معاشرتی مسائل سے ہے جو معاشرے میں جاری و ساری ان پیچیدہ اور گنجلک رسوم و رواج کی مضبوط گرفت یا اُن کی شدت کے باعث رونما ہوا کرتے ہیں۔ اور یہ کہ اُس کے نزدیک خود یہ پیچیدہ رسوم و روایات بھی یکساں طور پر نہ صرف یہ کہ بے مقصد انسانی رویوں کے نرغے میں ہونے کے باعث انسانی حیات کے پورے ماحول کو پراگندہ بناتی رہتی ہیں بلکہ ان ہی کی وجہ سے انسانی کردار و عمل میں بھی کسی طرح کا کوئی استحکام اور استقلال کبھی پیدا نہیں ہو پاتا اور جس کے نتیجے کے طور پر انسان کی عملی صلاحیتوں میں کندی و تساہل کا رجحان پیدا ہونے لگ جاتا ہے اور پھر یوں انسان معاشرتی اور انفرادی ہر دو سطحوں پر لامعنیت یا بے مقصدیت کا شکار ہو کے "خود فریبی" کے عذاب میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

غرضیکہ ابھی ہم نے مندرجہ بالا بیان میں جن تین مختلف فکری رویوں کا تذکرہ تین مختلف طبقاتی فکر کے حوالے سے اپنے قارئین کے سامنے پیش کیا ہے ان میں تاریخی تسلسل میں انقطاع کی صورتیں، ذی اقتدار طبقے کی جانب سے "سیاسی قوت" کی مرکزیت پر اصرار کی صورتیں اور خود فوکو کی فکر کے حوالے سے پیچیدہ اور گنجلک رسوم و رواج کے باعث پیدا ہونے والی لامعنیت کی انسانی صورتِ حال سرفہرست بنیادی دعوؤں کی حیثیت سے اُبھر کر سامنے آئی ہے۔ چنانچہ اب اگر ہم ان تینوں بنیادی دعووں کے تناظر میں کلی معاشرتی صورت حال کا تحقیقی تجزیہ کریں تو ہمیں اُس سے جو نتیجہ برآمد ہوتا نظر آتا ہے وہ کچھ یہ ہے کہ خواہ وہ ماورائی تحقیقی تجزیئے کا عمل ہو یا پھر یہ کہ ساختیتی تحقیقی تجزیئے کا عمل ہو۔ یا پھر ان ہر دو مذکورہ تحقیقی تجزیاتی عمل کے بالکل برعکس فوکو کا وہ تحقیقی تجزیہ ہو کہ جس کی اساس اُس نے "علم الآثار یا آثاریات" پر رکھی ہے۔ ان تینوں طرزِ تحقیق میں کچھ بہت زیادہ فرق نہیں۔ اور یہ بات ہم یہاں اس لیے کہہ رہے ہیں کہ واقعہ یہ ہے

کہ آثاریات پر مبنی تحقیقی تجزیہ بھی "معنی و مفہوم" کی اُن مختلف سطحوں پر جس حقیقت کو کہ یہ تجزیہ ہمارے سامنے کرید کر لا کھڑا کرتا ہے۔ اُس حقیقت کی دریافت کے باوجود ہمیں کوئی ایسی ٹھوس اور بامقصد صورتحال ہاتھ نہیں لگ پاتی کہ جس سے تاریخی تسلسل کے قیام اور استحکام کے ضمن میں کچھ حوصلہ افزا اور پُراُمید اقدام کی کوئی تدبیر ہمیں سجھائی دے سکے۔

چنانچہ اب ہمارے اس تجزیہ سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ نتیجہ یہ ہے کہ فوکو تاریخ پر تو یقین رکھتا ہے کہ یہ ایک صورتِ حال ہے کہ جو اپنا وجود رکھتی ہے تاہم وہ اس بات پر یقین نہیں رکھتا کہ تاریخ کے عمل میں کوئی پیش رفت، کوئی ترقی یا پھر کوئی پیش قدمی بھی ہوتی رہتی ہے اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ جب وہ اپنی اس بات پر اصرار کرتا ہے تو "پس جدیدیت" کی صورتِ حال کے حوالے سے اُس کے لہجے میں کسی قدر تلخی بھی پائی جاتی ہے، یعنی بہ الفاظِ دیگر اُس کے لہجے میں یہ تلخی پیدا ہی اس وجہ سے ہوئی ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ انسانی معاشرہ ترقی کے بجائے تنزلی یا زوال آمادگی کا شکار ہوتا جا رہا ہے۔ (گویا وہ کہنا یہ چاہتا ہے کہ اس بات کا قوی امکان ہے کہ معاشرے میں وہ ایک چیز جسے ہم بہ زعمِ خویش ترقی سمجھ بیٹھے ہیں، غلط راہ پر چل پڑی ہو) اور پھر جب معاشرہ زوال آمادہ ہو رہا ہو تو ترقی کا تو کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ بلکہ اُس کے برعکس فوکو کا اپنا خیال تو یہ ہے کہ اب اور آج کی انسانی صورتِ حال کو زبردست خطرے کا سامنا ہے اور انسان کو یہ خطرہ نیوکلیئر آلات کی ایجاد و اور ان سے پیدا ہونے والی نیستی یا تباہی سے تو خیر اتنا بہت زیادہ نہیں ہے جتنا کہ یہ خطرہ انسان کو عمومی سطح پر دنیا بھر میں اقوامِ عالم کی (خصوصاً بڑی طاقتوں کی) اُس ذہنیت سے ہے جو وہ ٹیکنالوجی پر مکمل طور پر قابض ہو جانے کے ضمن میں کر رہی ہیں اور اسی طرح یہ طاقت ور اقوام زیرِ زمین اور بالائے زمین (خلائی مہمات) موجودہ پیداواری وسائل پر قابض ہو کر بلا شرکت غیرے اُن کی مالک بن جانا چاہتی ہیں۔ اور اس طرح ان اقوام کی پوری کوشش یہ ہے کہ وہ عالم انسانیت کو اپنا محتاج اور پابند بنا کر رکھ سکیں۔ گویا یہ اقوام انسانی حیات اور اس کی بقاء کے اہم ترین خلائی و زمینی وسائل کو اپنی تحویل میں لے کر دنیا کی تین چوتھائی آبادی پر اپنے من مانے فیصلوں کو مسلط کرنا چاہتی ہیں۔ کیونکہ بارود سے پیدا ہونے والی تباہی کا خطرہ تو بہرحال ایک عارضی خطرہ ہوا کرتا ہے

اور اس خطرے کا مقابلہ تو دنیا بھر کے انسانوں نے کوریا، ویت نام، الجزائر، لبنان اور افغانستان کی حالیہ جنگوں میں بڑی پامردگی سے کیا ہے۔ مگر ''بھوک و افلاس'' کا مقابلہ کرنا اور وہ بھی یہ کہ جو صدیوں پر محیط ہو اور براعظموں تک پھیل جائے، کوئی آسان کام نہیں اور یہ صورتحال انسانوں کی تباہی سے کہیں زیادہ پوری انسانیت کی تباہی کے لیے خطرہ ہے۔ ہائیڈیگر کہ جو اس صدی کا فلسفی ہے اس نے بھی اپنے آخری دور کی تحریروں میں اس خطرناک انسانی صورتِ حال کی طرف واضح اشارہ کیا ہے۔

فوکو نے اپنے آخری دور کی تحریروں میں نہ صرف یہ کہ ''علامیت'' کے تصور کو مسترد کیا ہے بلکہ اُس نے ہر اُس فکری و تحقیقی تجزیاتی طریقہ کار کو مسترد کیا جو انسانی حالات میں ''بگاڑ'' یا تخریب و انتشار (یا پھر ساخت شکنی) کی صورت پیدا کرتا ہو۔ مگر معاشرے میں رسم و رواج یا مستحکم دستور العمل کے تمام اداروں کی اُس نے شدید مخالفت کی ہے جسے وہ خود اپنے الفاظ میں ''فشارِ قنوطیت'' یا ''ہذیانِ قنوطیت'' (قنوطیت اور یاسیت کی انتہائی صورتِ حال) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ مگر فوکو کا تصور ''فشار قنوطیت'' ہمیں سرشاری و سرور کی اتنی سی بھی رمق دیتا نظر نہیں آتا کہ جتنی سرشاری ہمیں نطشے کے اُس تصورِ زندگی میں میسر آجاتی ہے جس کے تصور کے تحت ہمیں یہ ترغیب ملتی ہے کہ صرف اور صرف ''اپنی ہی زندگی سے محبت کرو'' یا پھر ''خود اپنی ہی تقدیر کو سنوارو''۔ اپنے اس مذکورہ نعرے کے لیے نطشے نے اپنی تحریروں ''فوق البشر'' اور ''دانش سرور آگیں'' میں "Amor-Fati" کی اصطلاح استعمال کی ہے (یعنی اپنی ہی زندگی سے محبت کرو یا خود اپنی ہی تقدیر کو سنوارو) غرضیکہ ان تمام بیانات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فوکو کی فکر روسو کی فکر کی ضد ہے، یعنی بہ الفاظِ دیگر فوکو کے نزدیک آج کا انسان اس پس جدیدیت کے معاشرتی ماحول اور انسانوں کے جنگل میں ایک بالکل ''تن تنہا'' انسان ہے، جذباتی کایا پلٹ کا مارا ہوا ایک ایسا تن تنہا انسان جو صرف اپنے جیسے انسانوں میں ہی اجنبی و تنہا نہیں ہے بلکہ یہ تو آپ اپنی انسانی ذات سے بھی کٹا ہوا ایک عضو معطل ہے۔ روسو کے نزدیک انسانیت خود آپ اپنی ذات میں معنی و مفہوم سے لبریز ایک وجود کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس کے اندر خوشیاں بٹورنے اور امن و سلامتی کے ساتھ زندگی کرنے کی بدرجہ اتم صلاحیت پائی جاتی ہے جب کہ اس کے برعکس فوکو کی فکر میں انسانوں کا یہ ہجوم برہمی اور خفگی، غصیلے

پن اور انتقام کی ایک واضح تصویر ہے۔ انسانیت کی ایک ایسی مکروہ تصویر کہ جہاں انسان آپ اپنی ہی ذات پر حملہ کرتا، چھینتا جھپٹتا نظر آ رہا ہے۔ انسان کی اپنی کوئی "بنیادی فطرت" نام کی کوئی چیز بھی ہے، فوکو کا ایمان اس قول سے بالکل اُٹھ چکا ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ جس کی لاٹھی اُس کی بھینس کا جذبہ آج کے انسان کی مکروہ فطرت اور اُس کے جنون کی انتہا ہے۔ وہ انسان سے سخت مایوس ہے اور ہمیں یہ دعوتِ فکر دیتا ہے کہ ہم انسان اپنے اپنے طور پر ترسیل جذبات اور ابلاغ معنی کے لیے جو "زبان" وسیلہ اظہار کے طور پر استعمال کرتے چلے آ رہے ہیں۔ شاید اُس میں اتنی سکت اور سمائی اب تک پیدا نہیں ہو سکی ہے کہ ہم ایک دوسرے کے ساتھ اپنی شناخت اور اپنے تعارف کے عمل میں کامیاب ہو سکیں اور جب ہی تو ہمیں "لاٹھی اور بارود" کی زبان (جبرو تشدد) کی ضرورت پیش آ رہی ہے۔ کیا ہم میں اتنی بھی صلاحیت اب تک پیدا نہیں ہو سکی ہے کہ ہم جذبہ و احساس کے کلی اظہار و ابلاغ کے لیے کوئی آفاقی زبان، کوئی ہمہ گیر لہجہ، کوئی کلی استعارہ ایسا تشکیل دے سکیں جو ایک دوسرے کو سمجھنے میں غلط فہمیوں سے پاک و صاف راہ ہمارے لیے روشن کر سکے۔

ژاک ڈریڈا کا فکری تحقیقی تجزیہ — فوکو کے تجزیاتی طریقہ کار کے برعکس عالمی انسانی صورت حال کے حوالے سے "مہلک خطرے" کی نشاندہی کے سلسلے میں، کچھ اتنا بہت زیادہ سنجیدہ نوعیت اور اہمیت کا حامل طرز عمل نظر نہیں آتا۔ گویا ڈریڈا انسانیت کو لاحق خطرات کے پہلو کو اتنی زیادہ اہمیت دینے کے لیے تیار نہیں اور اُسے انسان کے لیے ایک چیلنج نہیں سمجھتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے اکثر ناقدین ناطق نے غلطی سے ڈریڈا پر یہ بہتان لگانے کی کوشش کی ہے کہ اُس نے عالمی مسائل اور سیاسی و سماجی تنازعات پر سے دیدہ و دانستہ اور مکمل طور پر چشم پوشی اختیار کرتے ہوئے صرف اور صرف فلسفیانہ "کھیل تماشوں" کو ہی اپنی توجہ فکر کا موضوع بحث بنایا ہے اور یقیناً اُس کی تمام تحریروں میں یہی عنصر سب سے زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ یعنی اگر اُس کی تحریروں پر نگاہ کی جائے تو ضلع جگت کی لفاظی، ایہام و تجنیس کے پیچ و خم، نیز الفاظ کی بنت کاریوں کا عمل، اُس کی فکری عبارت میں قدم قدم پر کارفرما نظر آتا ہے۔ گویا ڈریڈا کا فکری منظر نامہ استعاراتی تنوع اور لفظیاتی ہنرکاریوں کی خراش تراش کا ایک گورکھ دھندا ہے مگر یہاں

ایک نکتہ یہ ہے کہ ڈریڈا جو خود بھی ایک سنجیدہ محقق و مفکر ہے، وہ اس ایک روایت سے کہ جسے وہ خود بھی ناقدانہ نظر سے دیکھتا ہے، بخوبی واقف ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یہ مذکورہ روایت ایک ایسی دیوالیہ ثقافت کی پیداوار ہے جس کے دیوالیہ ہونے کا اصل سبب ہی یہ ہے کہ اس کی ماساس میں نمود و نمائش، ریاکارانہ انسانی رویے اور مصنوعانہ جذبہ احساس کا ایک زہر سا گھلا ہوا ہے۔ چنانچہ اب یہ بات تو صاف ظاہر ہے کہ جس روایت کے پیکر بوسیدہ میں نمود و نمائش اور ریاکارانہ انسانی رویوں کا زہر ہلاہل سرایت کیا ہوا ہو تو پھر اس معاشرتی پیکر کا دفاع کیا جانا یا پھر اس کا باقی بچ رہنا بھلا کیوں کر ممکن ہو سکتا ہے۔ چنانچہ یہ ایک فطری بات ہے کہ جب اس روایت پر سے انسان کا اعتماد کچھ اس انداز سے اُٹھ چکا ہو اور جس کا سلسلہ خود ہائیڈیگر کی فکر سے جاری چلا آ رہا ہو، تو پھر ڈریڈا کی فکر تک پہنچتے پہنچتے اس روایت کا کیا کچھ حلیہ نہ بگڑ گیا ہو گا اور ڈریڈا کی فکر کو اس زبوں تر فکری روایت نے کس کس طرح سے نہ متاثر کیا ہو گا۔ چنانچہ خود ڈریڈا اس فکری صورتِ حال سے متعلق مختصراً بیان دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ:

> "خدا — کی موجودگی یا اُس کے وجود سے متعلق تراشا گیا وہ افسانہ (اسطور یا دیومالا) جس کے تحت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ (خدا) کائنات میں خلقی طور پر سرایت کیے ہوئے ہے۔ یا پھر کائنات کی تخلیق سے متعلق یہ کہانی ہی کیوں نہ ہو کہ یہ (کائنات) ایک متعین و محدود وجود کی حامل شے ہے یا پھر ذات سے متعلق وہ داستانِ پارینہ ہو جس کے تحت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ (ذات) تو محض داخلی ایقان کا ماجرا ہے، وغیرہ غرضیکہ یہ تینوں صورتیں جن کی اساس الہیاتی وجودیاتی فکری روایت پر استوار ہوئی ہے، یہ ماننے سے قطعی منکر نظر آتی ہیں کہ تیقنات کی ایسی تمام کی تمام صورتوں کا کوئی امکان ہی موجود نہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ یہ فکری صورتِ حال یہ تسلیم کرنے سے بھی انکاری ہے کہ یہاں تک کہ وہ "زبان" کہ جو ہم فلسفیانہ بیانات کے اظہار کے لیے استعمال میں لاتے رہتے ہیں اُس میں بھی الفاظ کے معنی و مفہوم کا تنوع اور نفس مضمون کے اظہار کی صورتوں میں "اختلاف کا پہلو" افسانہ تراشی اور داستان سازی کے اس فکری رجحان سے ہمیں باز نہیں رہنے دیتا۔"

اور جب فکر کی بے بضاعتی اور لاچاری کا یہ عالم غالب ہو تو پھر ڈریڈا ایک مفکر کی حیثیت سے کر بھی کیا سکتا ہے۔ چنانچہ اس مجبوری کے پیش نظر اُس نے اپنا جو طرز تحقیق و تفکر دنیائے فکر کے سامنے پیش کیا اُس کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ وہ دنیا والوں کے سامنے موضوع زیر بحث سے متعلق خود بھی کوئی "جوابی دعویٰ" پیش کر دے۔ لہٰذا مسئلہ زیر بحث کی تفہیم کے لیے جو دوسری راہ اختیار کی اُس کا انداز ہی بڑا اچھوتا اور جارحانہ نوعیت کا ہے اور ڈریڈا کا یہ اچھوتا جارحانہ انداز تحقیق و تفکر یہ ہے کہ جس طرح سے کہ "گوریلا جنگ" کے دوران ایک جنگجو سپاہی کی حکمت عملی صرف یہ ہوا کرتی ہے کہ وہ اپنے دشمن کے ٹھکانوں تک بڑی پھرتی اور ہوشیاری کے ساتھ جائے اور اچانک اس پر حملہ کر دے اور یوں اس پر غالب آ کر اپنا اصل مقصد حاصل کر کے اتنی ہی پھرتی اور ہوشیاری کے ساتھ اپنے محفوظ کیمپ کی طرف لوٹ آئے اس سے پہلے کہ جو معرکہ اُس نے سر کیا ہے وہ اُس کے ہاتھوں سے نکل جائے۔ چنانچہ خود ڈریڈا نے بھی کچھ اسی طرح کی حکمت عملی کا سہارا لیا اور خواہ وہ خدا کے وجود کا مسئلہ ہو، یا تخلیق کائنات کی تحدیدات کا مسئلہ ہو یا پھر یہ مسئلہ ذات کے ایقان سے متعلق کوئی مسئلہ ہو، ان مفروضہ دعووں میں سے خواہ کوئی سا بھی دعویٰ کیوں نہ ہو، مسائل اور تنازعات کے ان معاندانہ رویوں کے حل کے لیے، ڈریڈا نے فکری تحقیق و تجزیئے کے میدانِ عمل میں زبان و بیان کی جوہری تراش و خراش کی جس تلوار سے کام لیا ہے اس کی کاٹ میں تضحیک و تمسخر لفظی کا عنصر بہت نمایاں ہے اور گویا اس طرح اُس نے اس مسئلہ یا دعویٰ کی اُس سنجیدہ نوعیت سے کہ جو صدیوں سے اس پر طاری چلی آ رہی تھی قطعی انکار کر دیا۔ اور وہ ایک مسئلہ جو کہ صدیوں سے فلاسفہ کے ہاتھوں "احد مرکزی" کی فکری مساعی کے تحت "کلیت وجود" کی صلیب پر معلق تذبذبِ فکر کے نرغے میں پھنسا ہوا اپنی صورت کو مسخ کرتا جا رہا تھا، اب وہ ڈریڈا کی "جز مرکزی" فکر کے تحت اپنی "ساختیتی ماہیت" کو کھو کر اجزاء میں تقسیم ہو کر احدیت کی تنہا و یکا سنسان و ویران صلیب سے نیچے اُتر کر، کثرتیت کی رنگارنگ وادی معنی و مفہوم میں اپنی چھب دکھلانے لگا۔ لہٰذا ڈریڈا اپنے اس طریقہ فکر و تجزیہ کو جس نئے نام سے موسوم کرتا ہے اُسے "ساخت شکن" طریقہ فکر کہا جاتا ہے یعنی بہ الفاظ دیگر مختلف معاشرتی فکری سطحوں پر "وحدتِ حقیقت" یا "وحدت الوجود" کی جستجو کے لیے فکر کی

روایت میں ہمارے فلاسفہ نظام ہائے افکار کی ساخت بندی کے عمل پر جو اصرار برسوں سے کرتے چلے آرہے تھے اور جس کے نتیجے میں مسئلہ حقیقت سلجھنے کی بجائے اور بھی زیادہ الجھتا جا رہا تھا ڈریڈا کے نزدیک اُس کا واحد حل ہی یہ تھا کہ فکر کی ہر سطح پر روائتی نظاموں کی ساخت کو بڑی بے ساختگی کے ساتھ نظرانداز کر دیا جائے یا انہیں توڑ دیا جائے۔

ڈریڈا نے "ساخت شکن" فکر تو دنیا کے سامنے پیش کی تاہم اُس نے اس بات پر بھی اصرار کیا ہے کہ اُس کے تجزیاتی طریقہ کار کی نوعیت کسی منہاج کی نہیں ہے (جس طرح کہ علم تفسیر کے شعبے سے متعلق ماہر علم تفسیر گیڈمر نے اعتراف کیا ہے کہ اُس کا تجزیاتی طریقہ کار بھی کوئی منہاج نہیں ہے، کیونکہ منہاجیات یا طریقیات کی صورتِ حال بجائے خود بھی تعصبات کے زیر اثر رہ کر ہی نتائج برآمد کرتی ہے۔ یعنی یہ بھی تو اُسی ایک "صداقت" کی تحقیق و جستجو کے مقصد ہی کو اپنا ہدف بناتا ہے اور اسی مقصد کے حصول کے لیے خود کو پابند رکھتا ہے کہ جو اسے مطلوب ہوتا ہے۔)

مرکز سے محیط تک ــ ۳

ساختیات اور ''پس جدیدیت''

مذکورہ فکری تجزیے کے دوران تحقیق صورت حال کچھ یوں اُبھر کے سامنے آتی ہے کہ اس عمل میں زبان کا استعمال تو کیا جاتا ہے تاہم قطعی نتائج اور مقدمات کے استخراج کی کوئی صورت پیدا ہونے نہیں پاتی کیونکہ اس تجزیاتی تحقیق کے عمل کے دوران کسی بھی ''سنجیدہ دعویٰ'' کو انتہائی غیر اہم سمجھ کر نظرانداز کر دیئے جانے کا شدید رجحان پایا جاتا ہے، گویا ڈریڈا کے اس تجزیاتی طرز تحقیق کا صاف مطلب تو یہ ہوا کہ اُس کا یہ اندازِ فکر سچ پوچھئے تو ''خود رائی'' پر مبنی ایک گمراہ کُن طرز تحقیق ہے جس کا مقصود صرف یہ ظاہر کر دینا ہے کہ تمام کی تمام ''زبان'' اپنے وسیلہ اظہار کی حیثیت میں ایک ''لکھی گئی یا تحریری'' نوعیت کا ایک ذریعہ اظہار ہے (اپنے وسیع تر معنوں میں) مگر اس ضمن میں ڈریڈا کا اپنا ذہن یہ ہے کہ یہ کوئی ''لایعنی معنوی'' فکر کا حامل تجزیاتی طرز تحقیق نہیں بلکہ یہ طرزِ تفکر اور اندازِ تحقیق اپنی نوعیت میں ایک غیرماورائی دعویٰ ہے جس کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ ''زبان'' اپنے ''اولین پیکر ظہور'' میں ''تحریر'' یا ''لکھی گئی زبان'' کی صورت میں منصہ شہود پر آئی تھی (تو کو جسے ایک ''آزاد مکالمے'' یا مقالے کے نام سے موسوم کرتا ہے) جس کا بولنے والا یا جس کا لکھنے والا یا جس کا کوئی مصنف روزِ آفرینش یا ازل سے کہیں موجود نہیں۔ یہ تحریر یا یہ مکالمہ غیرارادی طور پر بس یونہی اپنے آپ معرضِ وجود میں آیا ہے، جو اپنے ظہور میں کسی توجیہہ و تشریح کا محتاج نہیں۔ اور صرف اتنا ہی نہیں ہے بلکہ یہ زمان و مکان کی حدود سے خارج ایک انکشافِ ازلی ہے جس کا نہ تو کوئی سیاق ہے اور نہ ہی کوئی سباق ہے۔ چنانچہ ایک ایسی تحریر جس کے لکھنے والے کا کوئی اتا پتہ روزِ اول سے لگتا نظر نہیں آتا ــــ تو آیئے دیکھتے ہیں کہ آخر یہ ''تحریر بے مصنف'' ہے کیا؟ چنانچہ اس

موضوع کے ضمن میں ہابرماس لکھتا ہے "علم القواعد کے اس چونکا دینے والے انکشاف کو بہتر طور پر سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ہم اب اپنی اس بحث کا رُخ ایک ایسے استعارے کی جانب موڑتے ہیں، جس کو سمجھنا اور سمجھانا' یہ دونوں ہی عوامل نہ صرف یہ کہ انتہائی دشوار ہیں بلکہ اس عمل سے گزارنا ایک اعتبار سے اگر فکری اذیت کوشی کے مترادف ایک صورتِ حال ہے تو دوسری طرف "اس تحریر بے مصنف" کو پڑھا جانا بجائے خود اپنے آپ کو جان جوکھوں میں ڈالنا ہے۔ اس "تحریر غیبی" کو کیا کسی الوہی (خدائی) ہاتھوں نے تحریر کیا ہے؟ اس سوال کے جواب کے لیے اب ہم (بقول ڈریڈا) اپنے قارئین کو یاسپرز کے اُس استعاراتی بیان کی جانب لیے چلتے ہیں۔ جس کے تحت ہماری یہ کائنات اپنی تخلیق کے اولین دن سے ایک تحریری دستاویزاتی ماڈل ہے، جسے اُس نے "کتابِ فطرت" بھی کہا ہے۔ وہ کہتا ہے:

> "یہ کتابِ فطرت یا یہ دستاویز کائنات ایک تحریر ہے، جسے کسی اور نے (غیبی ہاتھ نے) لکھا ہے۔ جسے مکمل طور پر پڑھا جانا کسی طرح ممکن ہی نہیں، اور جس کو محض "وجود" ہی منکشف کرتا رہتا ہے۔"

گویا اس کتابِ کائنات کا اصل متن اپنے اولین آغاز ہی میں کہیں کھویا گیا ہے اور اب ہمارے سامنے اس گمشدہ کتاب کے چند ابواب ہی ایسے ہیں جو اپنے مظاہر کی کثرت میں پھیلے نظر آتے ہیں — یا یہ کہ ان کا سراغ ہمیں لگ پایا ہے اور یہ سراغ بھی کیا ہمیں لگ پایا ہے کہ کوئی لمحہ شاید ہی ایسا گزرنے پاتا ہو کہ ان میں سے کچھ نہ کچھ ہماری نظروں سے محو نہ ہو جاتے ہوں۔

پھر بھی ڈریڈا کتابِ فطرت کے اسی منظرنامے کو اپنے پیش نگاہ رکھتے ہوئے فرانز کافکا کے فکری انداز میں ان اوراقِ پارینہ سے زندگی کے چند رجائی پہلوؤں کی نشاندہی کرنے میں کامیاب نظر آتا ہے۔

چنانچہ مندرجہ بالا بیان کی روشنی میں بقول ہابرماس، ڈریڈا کی فکر پر تجزیاتی تنقید کے طور پر ہم یہ بات پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ کم از کم انیسویں صدی عیسوی کے بعد سے، جدیدیت کی از خود تفہیم کے لیے ڈریڈا کی جانب سے پیش کی گئی اس آگہی نے "کائنات" اور "حاصل کائنات" کی از سرِ نو تفہیم کے عمل کی خاطر کچھ نہ کچھ نقوش ایسے

ضرور چھوڑے ہیں، جس سے اپنے اطراف کی دنیا کو سمجھنے میں ہمیں کسی قدر سہولت میسر آ سکتی ہے: یعنی یہ صرف اور صرف ایک ایسے الہیاتی ایقان کا کھو دیا جانا ہی نہیں ہے، جو صداقت کے بے مثال اور منفرد متن یا عبارت سے، اُس کے ایک ایک صفحے کو اُس سے پیوستہ رکھتے ہوئے اُس پر نگاہ کیے جانے یا اُسے دیکھنے سے پیدا ہوا کرتا ہے..... اور نہ ہی یہ کسی ایسے یقین کا گم کر دیا جانا ہے جو کسی نسبتیاتی تسلسل کی منتخبہ بیاضِ زندگی کے وردِ مسلسل سے کسی شخص میں پیدا ہو جاتا ہے اور نہ تو یہ کسی اُس یقین کی گمشدگی کا معاملہ ہے کہ جو خدا کی زبانی پڑھے جانے والے کسی ایسے لامتناہی مسودے کے سُننے کے نتیجے میں پیدا ہو جایا کرتا ہے، خواہ اسے کم و بیش کسی بھی ماضی کے زمانے سے پیوستہ کر کے پڑھا یا سنایا جاتا رہا ہو۔ غرضیکہ "ایقان و تیقن" کی مذکورہ اتنی تمام صورتوں کا ہمارے ہاتھوں سے نکل جانا اگرچہ انسانی واقعی صورت حال کی ایک واردات تو ہے — تاہم عصر حاضر کی جدیدیت کی وہ آگہی کہ جو آج ہمارے ذہنوں پر نقش بن کر کچھ نہ کچھ مرتسم ہو چکی ہے وہ مانند اُس قلم کے ہے کہ جس کے بارے میں یہ کہا جا چکا ہے کہ اس قلم یا اس نشتر کا استعمال بہرحال ہم کو اسی "آگہی" نے سکھایا ہے۔

غرضیکہ ان تمام باتوں کو بیان کیے جانے سے ہمارا یہاں اولین مقصد جو کچھ بھی ہے وہ صرف یہ ہے کہ ہمارا یہ گم کردہ تیقن، الوہی تحریر کا یہ غیاب اور یہودی خدا کا یہ غیاب (یعنی ایک ایسے خدا کا غیاب کہ جو جب ضرورت محسوس کرتا ہے تو لکھتا ہے) ان تمام صورتوں میں سے کوئی بھی صورتِ حال ایسی نظر نہیں آتی کہ جو "جدیدیت" جیسی شے کی کسی تعریف کا کوئی تعین، نہ تو مبہم انداز میں اور نہ ہی مکمل طور پر، اگر کرنا بھی چاہے تو ایسا کوئی تعین بہرحال ہوتا نظر نہیں آتا۔ الوہی نشان کا "جھماکا" ہو یا اُس کا "غیاب" ہو کچھ ہو، یہ تمام کی تمام جدید تنقید اور جمالیاتی صورتِ حال کو باضابطہ بناتا اور اُسے فعال بناتا ہے۔ لہٰذا اس ضمن میں جو ایک بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ جدیدیت کسی ایک ایسی تحریر کے آثار و باقیات کی متلاشی نظر آتی ہے، جو اب تک کسی ایک بامقصد اور بامعنی کل کی تشکیل کی کوئی صلاحیت اپنے اندر رکھتی ہو، اس کی کوئی ہلکی سی رمق تک ہمیں فی الحال نظر نہیں آتی۔ یعنی بالفاظ دیگر ایک ایسے بامقصد اور بامعنی کل کی کوئی تشکیل کاملہ کہ جو ہمیں اس کتابِ فطرت میں یا پھر کسی مقدس تحریری دستاویز میں

آج سے بہت پہلے ہی ہو چکی ہے۔

چنانچہ ہم یہاں اس موقع پر اتنا ضرور کہنا چاہیں گے کہ صداقت کی تمام کی تمام مابعد الطبیعیاتی تعیناتی صورتیں اور یہاں تک کہ ان صورتوں میں سے صرف ایک ہی مابعد الطبیعیاتی تعیناتی صورت کہ جو مابعد الطبیعیاتی وجودیاتی امیات سے ماوراء ہے، اور جس کی جانب ہائیڈیگر ہمیں اشارہ بھی کرتا ہے کہ یہ کم و بیش فی الفور نوعیت کی ایک ایسی لائینفک صورتِ تعین ہے جسے "آنی تعقل" یا "نطق آنی" سے جدا کیا جانا کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ لہٰذا اب چونکہ یہ بات سامنے آچکی ہے کہ مغربی فکر کے تقریباً تمام نظاموں میں "کلمہ گفتنی" کا تصور مستقلاً اور بہت ابتدا سے سرایت کیے ہوئے ہے۔ لہٰذا نظام بندی (ساخت و ترکیب) کی اس دیرینہ روایت کو ڈریڈا توڑ دینا چاہتا ہے۔ اور ایسا وہ اس لیے کرنا چاہتا ہے کہ وہ بھی نطشے ہی کی طرح مابعد الطبیعیات کو برداشت کرنے کو تیار نہیں ہے اور "حقیقت" یا "صداقت" کو کسی ایک احدیتی نظام کے ترکیبی اصول کے تحت پرکھنے اور اُسے دریافت کرنے کا قائل نہیں۔ چنانچہ وہ کسی ایسی مابعد الطبیعیاتی ساخت کو متحد کیے جانے کے بجائے اُسے منتشر کر دیے جانے کے اصول پر سختی سے کاربند نظر آتا ہے۔ چنانچہ ڈریڈا ایسا کرنے کے لیے جو راستہ اختیار کرنا چاہتا ہے، وہ یہ ہے کہ وہ مغرب کی "نطق مرکزی" فکر کو "صوت مرکزی تجویدی فکری قدر" کی ہی ایک صورت قرار دینے پر بضد نظر آتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ "لکھا گیا لفظ" "بولے گئے لفظ" پر مقدم ہے، اور اس تقدم فکری کی بنیاد اُس نے علم القواعد کے اس مفروضہ انکشاف پر رکھی ہے کہ یہ عالم فطرت دراصل کسی غیبی ہاتھ (خدائی تحریر) کا تحریر کردہ ایک دستاویزاتی ماڈل ہے اور یہ "بولے گئے لفظ" کا کوئی کرشماتی حکم یا بیان نہیں۔

گویا اس طرح ڈریڈا ایک ہی پتھر سے دو سخت جان (بقول ڈریڈا) پرندوں کا شکار کر رہا ہے، یعنی جہاں ایک طرف وہ مابعد الطبیعیات کو دریا برد کر دینا چاہتا ہے وہیں دوسری طرف وہ مذہب (خصوصاً تورات و انجیل) کو بھی نطشے ہی کی طرح دفن کر دینے کے درپے ہے۔

مندرجہ بالا بیان جو ابھی ہماری نظر سے گزرا اُس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیسے ڈریڈا نفس موضوع، یعنی "حقیقت" کو دریافت کرنے میں سنجیدہ نہیں ہے اور اس کی یہ

ساری کی ساری استدلالی جگت بازی محض بغض معاویہ ہے۔ یورپ کی اُس روایتی فکر کے خلاف جو برسوں سے اپنے پنجے فکر انسانی پہ گاڑے ہوئے ہے۔ جس کے لیے وہ یہ تمام اشارے کنائے اور استعارے بطور نشتر کے استعمال کر رہا ہے تاکہ وہ اس کائنات کو غیبی تحریر ثابت کر کے، ایک نہ ایک دن اس کے اصل مصنف کو بھی منظر عام پر لا کر تجسیم خداوندی روپ دے کر انسانوں میں میں نسبتاً ایک ذرا "بہتر انسان" ثابت کر کے، خدا کی جبروتی حیثیت کو ختم کر دے اور ایک ایسی "ذات" کہ جو ازل سے اپنی عظمتوں اور رفعتوں کے منارہ سریت پر بیٹھا ہوا، انسان کے ذہن و دل پر راج کرتا چلا آ رہا ہے، اب وہ اپنی معبودیت کے درجے کو کھو کر، انسان کے لیے "معبودیت کی کرسی" خالی کر دے (جس طرح کہ نطشے سارتر اور بعض دیگر فلاسفہ اس کی آرزو کرتے رہے ہیں)

غرضیکہ اس طرح ڈریڈا جہاں ایک طرف "الوہی اسرار" کو بے نقاب کرتا نظر آتا ہے، وہیں دوسری طرف وہ اپنے پر تصنع خیالات کی قدر و قیمت کو بھی مبالغے کی حد تک بڑھا چڑھا کر بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیوی اسٹراس اور فوکو کی طرح ڈریڈا کا بھی خیال یہ ہے کہ "معنی و مفہوم" کی ماورائی موضوعی حوالے سے خود اپنی کوئی تشکیل (ساخت) نہیں ہوا کرتی (بقول ہسرل کہ یہ تو کسی "لفظ یا نشان" میں بھرے یا اوپر سے اضافہ (Filling) کیے جاتے ہیں) اور ایسا کرتے ہوئے ڈریڈا جو نکتہ اُٹھانا چاہتا ہے اور جس پر اُسے بہت اصرار ہے۔ وہ ایک اپنے مخصوص انداز کا غلوئے معنی آفرینی ہے یعنی اس کا یہ نرالا خیال کہ "کتابِ فطرت" (متن) کا کوئی لکھنے والا (مصنف) موجود نہیں اور جب کسی متن کا کوئی مصنف ہی ناقابل دریافت ہو تو پھر اس عبارت یا متن سے یہ توقع وابستہ کرنا کہ یہ ہمیں کسی کلی یا آفاقی معنی سے روشناس کرا سکے گا، محض عبث ہے۔ گویا "ساخت شکنی" سے ڈریڈا کی مراد ایک ایسے عمل سے ہے جس کے تحت کسی "ماورائی معروضِ مفہوم" کی تفہیم کا عمل موقوف ہو کے رہ جاتا ہے۔ ڈریڈا یہ بھی اعتراف کرتا ہے کہ کوئی بھی شخص اپنے تاریخی و ثقافتی سیاق و سباق (تناظر) سے بچ کر نہیں نکل سکتا۔ مگر اپنے اس موقف کا رُخ اُس نے فوکو کے اُس فکری موقف کی طرح موڑ دیا ہے، جس موقف کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ "جنون اور دیوانگی" سے متعلق اُس نے اپنی تصنیف "جنون اور تہذیب" میں جو کچھ بھی لکھا ہے۔ غالباً وہ جنون کو سمجھنے میں ناکام رہا ہے۔ (اس طرح گویا

خود فوکو کو بھی ڈریڈا ہی کی طرح ملایانہ فکری اُستادگی کی سطح پر آکر ایک پست فکری گراف بناتا نظر آتا ہے۔)

اس میں کوئی شک نہیں کہ خود ڈریڈا بھی مابعدالطبیعیات کی مروجہ روائتی اصطلاحات کے استعمال سے بچ نہیں سکا۔ تاہم وہ اس کے باوجود بھی اس بات پر مصر نظر آتا ہے کہ مروجہ اصطلاحات کا استعمال اُس نے اگرچہ کیا تو ضرور ہے مگر ان کے اس استعمال کا واحد مقصد اس کے یہاں یہ ہے کہ ان کی وقعت و اہمیت کو کم سے کم تر کیا جائے تاآنکہ یہ اصطلاحات اپنی بے وقعتی کے ہاتھوں بتدریج ماند پڑتی چلی جائیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں وہ خود یہ کہتا ہے کہ — "ان اصطلاحات کا استعمال کیا جانا میری ایک مجبوری تو ضروری ہے مگر یہ مجبوری اب اتنی بھی نہیں کہ لوگ اسے اس درجہ سنجیدگی سے لیں اور یوں وہ میرے اُس موقف کو کہ جو میں نے ان روائتی نظاموں کے خلاف اختیار کیا ہے، اُس پر خود میرے ہی حوالے سے پھبتیاں کستے نظر آئیں۔ نطشے ہی کی طرح ڈریڈا بھی مابعدالطبیعیات پر اپنی شدید بے اعتمادی کا اظہار کرتا ہے، جس میں ذات کا مابعدالطبیعیاتی تصور بھی شامل ہے اور اس طرح ایک بار پھر وہ بھی نطشے کی طرح وہ سب ہی کچھ کہ جو وہ لکھتا ہے، اپنے اس لکھے ہوئے پیش مفروضہ خیالات پر بھی کچھ اس طرح اور اس انداز سے اظہارِ خیال کرتا نظر آتا ہے کہ خود وہ استعارے بھی کہ جو وہ استعمال کر رہا ہے۔ ان استعاروں کی حیثیت بھی بس "استعاروں" سے زیادہ کچھ اور نہیں رہ جاتی۔ (چنانچہ متعدد طلباء ڈریڈا کی اس فکری صورت حال کو، یعنی واقعتاً جو اس کا اصل مقصود فکر ہے اُس کے بالکل برعکس، طنزاً ہی سہی، ڈریڈا کی اس فکری اختراع پسندی اور ایجاد گری کو، ایسی معنوی صداقتیں تصور کر بیٹھے ہیں جیسے کہ یہ صداقتیں اُس کے فلسفیانہ طریقہ کار کا ایک جزو لازم ہوں)

ڈریڈا کہتا ہے کہ مابعدالطبیعیات اور ہماری زبان پر لکھی گئی تقریباً تمام کی تمام تاریخیں، دراصل اپنے لکھنے والوں (مصنفوں کی ذاتی آرا پر مبنی) کی اپنی ذات کے خول میں بند ایسی تحریریں ہیں، جن کو ہم استعاروں اور اشاروں پر مبنی نظام ہائے تصورات سے زیادہ اور کوئی درجہ نہیں دے سکتے۔ ہاں مگر یہ ایک بالکل الگ بحث ہے کہ استعاروں کے ان نظاموں سے ہمیں کوئی مفر بھی نہیں ہوا کرتا — مثلاً اب ذرا ان ہی استعاروں پر غور کیجئے

یعنی موجودگی یا حضوری، جوہر یا اصل، وجود یا وجود موجود، تجربہ یا ادراک، شعور یا ذاتِ فاکرہ، اور موضوع و معروض وغیرہ یہ یا اس طرح کے اور بہت سے استعارے کہ جن کے بغیر ہمارا کاروبارِ تفکر چلتا نظر نہیں آتا۔ مگر ان تمام مجبوریوں کے باوصف فلسفے کا یہ فریضہ بالکل نہیں ہے کہ وہ ایسے کسی نظام کو خاطر میں لائے یا پھر اس کا دفاع کرے۔ اس کے بالکل برعکس ڈریڈا کا خیال یہ ہے کہ فلسفے کا بنیادی کام ہی یہ ہے کہ وہ ایسے تمام نظام ہائے افکار کے "ساختیتی ڈھانچوں" کو بہ یک ضربِ شدید توڑ کے رکھ دے یا انہیں منہدم و منتشر کر دے۔ آگے چل کر ڈریڈا مزید یہ بھی کہتا ہے کہ افکار و تصورات کی ان "ساختوں" کو توڑ دیئے جانے کا یہ بھی مطلب ہرگز نہ لیا جانا چاہیے کہ ان ساختوں کی جگہ پر نظاموں کی کوئی دوسری ساخت، افکار کے متبادل ڈھانچے کے طور پر تشکیل دے لی جائے اور اس طرح "ساخت شکن فکری تحریک" کے اُس موقف یا اُس مقصد کو کہ جس کا مبلغ میں ہوں، اس سے انحراف برتا جائے یا اُسے پس پشت ڈال کر، فکر کے اس جدید ترین پیکر کو بھی، دوسرے روایتی فکری نظاموں کی طرح کوزہ پشت بنا دیا جائے۔

غرضیکہ ڈریڈا کے مندرجہ بالا بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ "فلسفے" کو ایک بے وقعت، بے وزن اور لاحاصل شے تصور کرتا ہے اور اسی باعث وہ اسے ساخت شکن فکر کے سفاک گرز سے توڑ دینا چاہتا ہے۔ اُس کا خیال ہے کہ فلسفے کو ایک منہاج فکر کا درجہ دے کر اسے معیاری فکر کا وسیلہ سمجھنا ہرگز درست نہیں، اور شاید اسی وجہ سے ڈریڈا فلسفے کو ایک منہاج فکر کے بجائے محض ایک اسلوبِ فکر کے درجہ پر رکھنا چاہتا ہے۔ اُس کے نزدیک فلسفہ بس ایک اسلوب سے زیادہ اور کچھ نہیں۔

بابرماس نے اپنے وقیع مقالے میں جو اس نے "زمانیائے گئے فلسفہ تکوینیات سے ماوراء" کے عنوان سے لکھا ہے اور یہ کہ جو دراصل ڈریڈا کی "صوت مرکزی تجویدی فکری تنقید" پر ایک تبصرہ ہے۔ اپنے اس مقالے میں وہ تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

This constrasting stance may have something to do with the fact that Derrida, all denials notwithstanding, remains close to Jewish Mysticism. He is not interested in going back, in the fashion of the New Paganism, beyond the beginings of Monotheism, beyond the concept of tradition that sticks to the

traces of the lost Divine Scripture and keeps itself going through heretical exegesis of the scriptures. Derrida cites approvingly the saying of Rabbi Eliezer passed on by Emanual Levinas : "If all the seas were of ink, and all ponds planted with reeds, if the sky and the earth were parchments and if all human beings practised the art of writing, they would not exhaust the TORAH, I have learned, just as the TORAH itself would not be diminished any more than is the sea by the water removed by a paint brush dipped in it....."

[اگر ڈریڈا کی فکر کا بغور مطالعہ کیا جائے اور اس کی فکر کے مختلف پہلوؤں کا موازنہ کیا جائے تو جو حقیقت کھل کر ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ڈریڈا اپنے تمام تر منکرانہ فکری رویوں کے باوجود فکری اعتبار سے اب بھی "یہودی سریت" سے بہت زیادہ قریب ہے۔ مگر وہ نئے فیشن کی روشنی میں (دہریت کی طرف تعلیم یافتہ نوجوانوں کا بڑھتا ہوا فیشن پرستانہ رجحان) جدید منکرانہ اور ملحدانہ (غیر اہل کتاب) روش فکر پر چل کر "احدیت الہ" کی انتہائی ابتداء سے ماوراء پیچھے کی طرف لوٹ جانے (مراجعت) میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتا اور نہ ہی وہ اُس اٹل فکری روایت سے چمٹا رہنا چاہتا ہے کہ جو "گم شدہ الوہی تحریر" (غیبی دستاویز) کی بدعتی تاویلات کے نرغے میں پھنس کر اپنی اصل صورت ہی مسخ کر چکی ہو ___ ہاں مگر ڈریڈا کا فکری رُجحان "ربی ایلے ذر" کے اُس قول کی طرف اچھا خاصا معلوم دیتا ہے کہ جو اُس تک عمانویل لیوی ناس کے وسیلے سے پہنچا ہے ___ اور وہ "قول عظیم" یہ ہے: "اگر دنیا بھر کے سمندروں کا پانی روشنائی بن جائے اور پوری سطح ارض پر پھیلے ہوئے تمام تالابوں میں سرکنڈے اُگ آئیں اور اُن سب کے قلم بنا لیے جائیں اور آسمانوں اور زمینوں کی تمام تر پہنائیوں کی وسیع و عریض چادر موی کاغذ کا سادہ ورق بن جائے ___ اور ازل سے لے کر ابد تک پیدا ہونے والے تمام کے تمام انسان "لکھنے کے ہنر" میں بے مثل و یکتا ہو جائیں ___ اور پھر ان تمام انسانوں

کو عمر خضر بھی دے دی جائے اور پھر ان سے یہ کہا جائے کہ ''لکھو'' رموز و اسرارِ تورات لکھو، اس ''ذات حقہ'' کی حمد و ثنا کرو اس کے معنی و مفہوم کی شرح کرو، تو بلاشک یہ انسان ایسا کرنے میں کبھی کامیاب نہ ہو سکیں گے، کہ ان کو تو ''تورات'' کے علم اور اس کے رمز کا اتنا بھی علم حاصل نہیں۔ جتنا علم کہ خود مجھے اس کا (تورات) ہے — مگر ''خود میرا یہ علم'' بھی اس کے بارے میں کچھ اتنا زیادہ نہیں اور جس کی کل بساط خود میرے حوالے سے بس صرف اتنی ہے کہ جیسے کوئی ماہر فنکار سمندر کے زمین پانیوں کے گہرے پیالوں میں اپنا برش ڈالے اور پھر اُسے نکال لے اور پھر بہ زعم خویش نوکِ قلم پر لگے ہوئے ان برائے نام رنگوں سے، ''تصویر کائنات'' اور ''اسرار حقیقت'' میں رنگ بھرنا چاہیے۔]

اب تک جو کچھ بیان ہوا ہے اُس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ بعد از جدیدیت کا دور ہو یا بعد از ساختیت کا، دونوں ادوار کا فکری رُجحان، عہد جدید کی عقل پرستی کے خلاف آوازِ احتجاج بلند کرنا اور نظام بندی اور ساخت سازی کے خلاف فکری جنگ کرنا ہے۔ گویا اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ سورن کر کیگار اور نطشے کے دور سے لے کر اور ڈریڈا کی فکر تک پہنچتے پہنچتے عہد جدید کی عقلیت پرستی خصوصاً ہیگلی فکر کے عقل پرستانہ رجحانات کے خلاف شدید فکری رد عمل کا اظہار ہوتا نظر آتا ہے اور عقلی فکری رجحانات کی جگہ غیر عقلی فکری رویے سر اٹھاتے نظر آتے ہیں۔ جن کا اصل مقصد یہ تھا کہ ہیگلی فکر اور اس کے مئویدین کے فکری حوالوں میں مصنوعانہ اور عقل عیار کی سازباز کا جو ایک انداز شدت اختیار کرتا جا رہا تھا اس کو روکا جا سکے۔ چنانچہ غیر عقلیت کی فکر سے وابستہ فلاسفہ نے جو فکری موقف اختیار کیا وہ روایتی فکر کے خلاف تھا اور نظاموں کی تبدیلی یا پھر انہیں شکست کیے جانے کی طرف مائل تھا اور یہ چاہتا تھا کہ عقل عیار جس نے نوع انسانی کے لیے بے شمار مسائل پیدا کر دیئے ہیں، اُسے سبق سکھایا جائے۔ لہٰذا یہی فکری رجحان ڈریڈا کی فکر تک پہنچتے پہنچتے اس درجہ شدت اختیار کر گیا کہ لسانی فلسفے کا شعبہ بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا اور ساخت شکنی کی تحریک چل پڑی۔ اس فکری تحریک کا نمائندہ فلسفی ڈریڈا ہے۔ اس فلسفی کے خیالات پر ہم تفصیل سے روشنی ڈال آئے ہیں۔

یہاں ساخت شکن فکری تحریک کے بارے میں ہم مختصراً یہ بھی کہنا چاہتے ہیں کہ اس فکر کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ عقل چونکہ فکر کے میدان میں مبالغہ آرائی سے کام لیتی ہے۔ لہٰذا غلو کا یہ پہلو انسانی زندگی کے ہر شعبے میں در آتا ہے اور اس طرح انسانی مسائل کم ہونے کے بجائے اور بڑھ جاتے ہیں۔ اور جب انسانی فکری رویوں میں نمود و نمائش، مبالغہ آرائی، چالاکی و عیاری کا عنصر اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے تو پھر انسانی زندگی کا خواہ کوئی بھی شعبہ کیوں نہ ہو وہ اس سے اثرانداز ضرور ہوتا ہے اور اس طرح اخلاقی، معاشرتی، معاشی، سیاسی اور مذہبی فکر میں زوال آمادگی کی صورت پیدا ہو جایا کرتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہمیں یہ بات بھی ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ فکری یا عقلی ارتباط اور فکری یا عقلی انحطاط، یہ دونوں ہی صورتیں اگر ان کا بغور مطالعہ کیا جائے تو ہم اسی نتیجے پر پہنچیں گے کہ یہ ایک دوسرے سے کچھ بہت زیادہ دور نہیں بلکہ یہ تو باہم ایک دوسرے کے ساتھ ایک ایسے قریبی رشتے میں گندھی ہوئی صورتیں ہیں کہ اگر فکر انسانی ان کے سمجھنے میں پوری احتیاط سے کام نہ لے اور لغزش کھا جائے تو اس کا نتیجہ ہر دو انتہاؤں (ارتباط و انحطاط) پر سوائے انسانی تباہی کے اور کچھ نہ نکلے گا یعنی یہ کہ ''مطلق حقیقت'' کی جستجو کا عمل جہاں ایک طرف انجام کار تشکیک پر ختم ہو کے رہے گا، وہیں دوسری طرف اس کا ایک نتیجہ صرف اور صرف یہ برآمد ہو گا کہ ہم انسان نہ صرف یہ کہ اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی اس کائنات (مادی دنیا) کی اظہر من الشمس حقیقت کو رد یا نابود کرتے نظر آئیں گے (سائنسی ایجادات کے منفی استعمال سے دنیا اور دنیا والوں کی حالیہ تباہیوں کا عالمگیر منظر) بلکہ انتہائی یاس و قنوطیت کے زیر اثر آ کر، خود اپنی ہی ذات کی بھی نفی (علامیت کا رجحان) کرنے لگ جائیں گے۔ سوال یہ ہے کہ اس مسئلے کا حل آخر ہو کیا سکتا ہے؟ کیا اب تک اس مسئلے کے حل کے لیے کوئی درمیانی راستہ تجویز کیا جا سکا ہے؟ تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یورپی فلسفے کے پورے دورانیے میں خواہ وہ ''جدید فکری'' رجحانات کا دور ہو یا ''پس جدیدیت'' کا فکری عہد ہو، ان ہر دو ادوار میں مسئلہ زیر بحث کے خاطر خواہ حل کی جانب کوئی واضح اشارہ ملتا نظر نہیں آتا، سوائے ایک امریکی فلسفی جیارج سنتیانا نے کہ جس نے جرمن تصوریت پرست فلاسفہ کے افکار و نظریات پر لکھی گئی اپنی ایک تصنیف میں، ان فلاسفہ پر سفاکانہ تنقید کرتے ہوئے مذکورہ مسئلے کے حل کے لیے راستہ تجویز کیا ہے۔ سنتیانا

اس مذکورہ مسئلے کے واحد حل کے طور پر جو تجویز پیش کرتا ہے وہ یہ ہے کہ مطلق ذات اور مطلق علم کی تحصیل و تکمیل کی خاطر فلاسفہ کا ماورائی ریاکارانہ یا مصنوعانہ تخیل کاری کا فکری رویہ جو وہ اب تک اختیار کرتے رہے ہیں، اب اس فکری طریقہ کار (جعلی یا مصنوعی طریقہ کار) کو قطعاً مسترد کر دیا جانا چاہیے کہ یہ مصنوعی طریقہ کار تحصیل علم اور تکمیل ذات کی راہ میں بجز رخنے ڈالنے کے اور اُسے اور بھی زیادہ مشکوک بنا دیئے جانے یا اُلجھا دیئے جانے کے اور کچھ بھی نہیں کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ اس طرز فکر نے انسان کو علاوہ اس کے اور کیا دیا ہے کہ وہ تشکیک اور نخوتِ قومی (قوم پرستانہ رجحانات) کی دلدل میں پھنستا جا رہا ہے اور نوع انسانی کی اپنی ''نوعی کلیت'' کو اُس کے ان رویوں سے ناقابل تلافی نقصان پہنچتا رہا ہے۔ اس کے بجائے ستیانا کی تجویز و مشورہ یہ ہے کہ انسان کو بحیثیت ایک ''نوعی ذات انسانیہ'' کے اس کائنات میں رہتے بستے ہوئے اس کائنات کے ساتھ ترحم و تلطف کے جذبات رکھنے کی مشاقی کا ہنر سیکھ لینا چاہیے اور اس طرح اُسے لفظ ''مطلق'' کو قطعاً ترک کر کے، کہ جو انتہائی قابل نفرت اور قابل مذمت ایک لفظ ہے۔ اپنا رشتہ صرف اور صرف اسی کائنات سے (کتابِ فطرت) جوڑے رکھنا چاہیے۔ (یعنی لفظ word یا speech سے نہیں بلکہ scripture سے ہی سروکار رکھا جائے۔)

غرضیکہ ''ساختیت'' اور ''ساخت شکن'' فکری نظریات پر اس پوری بحث سے، خواہ اس بحث میں لیوی اسٹراس کے نظریات شامل ہوں یا فوکو اور ڈریڈا کے تصورات زیر بحث آئے ہوں، جو ایک قطعی نتیجہ برآمد ہوتا ہمیں نظر آتا ہے، وہ یہ ہے کہ مصنوعانہ تخیل کاری کے فکری عمل نے ہمیں یہ سبق دیا ہے کہ خواہ وہ ''ذات'' کا مشاہدہ ہو یا ''کائنات'' کا مشاہدہ، دونوں مظاہر کا ''خود سے ماوراء'' ہو کر مشاہدہ کرنا محض ایک فعل عبث ہے — اور یہ کہ ''انسان ہونے'' یا ''انسان رہنے'' کے لیے ہمیں اس سے زیادہ اور کچھ درکار نہیں ہوتا کہ بس ''ہم انسان ہیں'' اور ہمارا یقین ہماری بقاء کے لیے بہت ضروری ہے — اور دوسرا سبق اس نقطۂ نظر سے ہمیں یہ ملتا ہے کہ ہم ''جو کچھ بھی'' اور ''جتنا کچھ بھی'' اپنی ''ذات میں'' اور اپنی ''ذات سے'' ہیں، ہمارا ''اتنا ہی کچھ'' اور ''وہ ہی کچھ'' ہونا ہمارے لیے بہت ہے اور اس سے کچھ کم یا کچھ زیادہ کی ہمیں کوئی حاجت ہونا ہی نہیں چاہیے۔ چنانچہ ''ذات'' سے متعلق ہمارا یہی انتہائی سادہ اور کامل یقین ہم کو ''وہ کچھ'' بناتا

ہے کہ جو "ہم ہیں" اور ہمارا یہی "ایقان" تمام تر فلسفیانہ "تعینات" اور "ایقانات" پر بھاری اور مقدم ہے۔ جس کو کسی قسم کی تخیلی پرکاری اور منطقی سازباز سے آمیز اور مملو کرنا گویا "خود" سے ایک بہت بڑا جھوٹ بولنا ہے۔ یعنی یہ ایک ایسا "جھوٹ" ہے کہ جو اگر ابھی اور بولا جاتا رہا تو پھر انسانی مسائل میں اضافہ ہی ہو گا اور کل نوع انسانی ہو یا اُس کی وہ کائنات ہو کہ جس میں وہ رہتا بستا ہے، دونوں تباہ و برباد ہو کے رہ جائیں گے۔ لہٰذا ہمارے اس مندرجہ بالا بیان سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ "ذات" بحیثیت روح ہو یا کہ "ذات" بحیثیت "لاشے" ہو ان دونوں ہی صورتوں میں صرف برائے نام ہی کوئی فرق رہ جاتا ہے۔ جس کا "ہونا" یا "نہ ہونا" سب برابر ہے اور یہ کہ اس صورت حال کی جانب اُنیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ہی وجودی فلسفی سورن کرکیگار نے واضح اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے — کہ

"زمانہ خواہ کوئی سا بھی کیوں نہ ہو، اپنے اپنے طور پر ہر زمانہ کسی نہ کسی مخصوص بدبختی یا سیاہ بختی کی زد میں رہتا ہے۔ مگر ہمارا زمانہ ہر چند کہ شوق نازبرداری اور کلیسا کے حوالے سے عطائے خاص کا زمانہ نہیں، اور غالباً اسے نہ تو لذت کوشی اور انتہائی ہوس پرستی کا زمانہ کہنا مناسب ہو گا — ہاں مگر میں اس زمانے کو یہ نام ضرور دوں گا کہ یہ وحدت الوجودی کلیسا کی جانب سے "انسانی فرد" کی تذلیل و تحقیر کی بدترین کوششوں کا افسوسناک دور ہے۔ یعنی ایک ایسا دور جہاں "فرد" گُم ہو کے رہ گیا ہے۔

پس ساختیات

(Post-Structuralism)

ہمارے وہ قارئین کہ جو لسانیات کے جدید ترین موضوعات میں دلچسپی رکھتے ہیں مثلاً ساختیات اور پس ساختیات وغیرہ وہ سب اس بات سے بخوبی واقف ہوں گے کہ سوئٹزرلینڈ کا باشندہ اور مشہور زمانہ ماہر لسانیات ساسر یہ استدلال کرتا ہے کہ کسی زبان میں معنی یا مفہوم کا سارے کا سارا ماجرا منحصر ہی اس بات پر ہوا کرتا ہے کہ اس میں باہم "اختلاف" کا عنصر ہی وہ واحد عنصر ہے جو معنی یا مفہوم کی منفرد صورت ابھارتا ہے۔ مثلاً اپنے اس موقف کو واضح کرنے کے لیے وہ کہتا ہے۔

"بلی اس لیے "بلی" ہے کہ وہ ٹوپی یا بلا نہیں ہے۔"

گویا بلی، بلی کا مفہوم اس لیے پاتی ہے کہ وہ بہرحال ٹوپی کے مفہوم سے ایک مختلف چیز یا صورت حال ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کوئی شخص مفہوم کی تفہیم سازی کے اس طولانی یا لامتناہی سلسلہ عمل کو آخر کہاں تک اور کب تک یا کتنی دور تک کھینچ کر آگے ہی آگے کی طرف لے جاسکتا ہے، یعنی تفہیم سازی کا یہ طولانی عمل آخر اپنی کوئی انتہا بھی رکھتا ہے کہ نہیں کیوں کہ یہ کہنا کہ بلی، بلی اس لیے ہے کہ یہ ٹوپی نہیں ہے اور پھر بلی، بلی اس لیے بھی ہے کہ وہ چوہا نہیں ہے اور پھر اسی بات کو اگر کچھ اور آگے تک بڑھائیے تو پھر بلی، بلی اس لیے بھی ٹھہرتی ہے کہ یہ چٹائی نہیں ہے اور پھر کچھ اور آگے جائیے تو یہ بلی اس لیے بھی بلی ٹھہرتی ہے کہ یہ ہیٹ یا نقشہ نہیں ہے.... علی ہذالقیاس۔ غرضیکہ ایک طولانی سلسلہ عمل سا لامتناہی طور پر چل پڑتا ہے۔ اس پوری صورت حال کو پیش نظر رکھیے تو سوال یہ اٹھتا ہے کہ آخر وہ "حد آخر" کب آئے گی کہ جہاں ایک

آدمی جا رکے؟ تو جواب اس سوال کا محض نفی میں ہو گا یعنی یہ کہ کوئی "حد آخر" اس کی ہے ہی نہیں۔ مظاہر کائنات میں سے ازل سے لے کر ابد تک کے پورے محیط پر معرضِ وجود میں آنے والی کروڑوں اربوں اشیاء اور تصورات وغیرہ، اور ساتھ ہی وہ اشیا اور تصورات بھی کہ جو ابھی آنے والے زمانوں میں معرض وجود میں آسکتے ہیں یعنی کہ جو ابھی عالم امکاں سے عالم وجود میں آنے کے لیے ایک "آن منتظرہ" کی زد میں ہیں وغیرہ۔ ان تمام مظاہر و اشیا کی شناخت یا پہچان کے لیے ان کا کوئی نہ کوئی (نام) "نشان" بھی ضرور ہوتا ہے۔ گویا ہر منفرد شے اپنے ایک مخصوص نامزد نشان کے حوالے میں اپنا مفہوم پاتی ہے۔ وہ ایک "منفرد شے" جو اپنے (نام) نشان کے منفرد حوالے میں "بلی" کہی جاتی ہے، یہ بلی، تو صرف اس لیے "بلی ٹھہرتی ہے کہ یہ اپنے مدمقابل موجود "منفرد شے" ٹوپی سے مختلف ہے اور ٹوپی تو اس منفرد شے کا محض ایک (نام) نشان ہے جو بلی سے مختلف ہے، چنانچہ اسی (نام) نشان کو اس منفرد شے کا مفہوم قرار دے لیا جاتا ہے اور اسی طرح ہر منفرد شے اپنے اپنے مخصوص نامزد (نام) نشان کے حوالے میں اپنا ایک منفرد اور مخصوص مفہوم پالیتی ہے۔ لہٰذا اس بحث سے معلوم یہ ہوا کہ کسی زبان میں اشیا یا مظاہر کے مابین باہم "اختلاف" کے اس طولانی سلسلہ عمل کوئی سراغ اگر ملتا بھی ہے تو یہ ہمیں اس کی لامتناہیت کے اطراف و جوانب کی سمت ہی لے جاتا ہے، لیکن صورتِ حال اگر ایسی ہے کہ جو ابھی لامتناہیت کے حوالے سے بیان ہوئی تو پھر اس سلسلے میں ساسر کا یہ کہنا یا اس کا یہ استدلال کہ زبان ایک پابند اور جامد نظام کو تشکیل دیتی ہے۔ بھلا کہاں تک درست ہو سکتا ہے؟

اس مرحلے پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کوئی ایک شے مثلاً "بلی" (خارج میں موجود ایک جانور) اور اُس اصل شے یا اصل جانور کے لیے نامزد کیا گیا ایک (نام) خاص نشان، یہ دونوں ہی صورتیں ایک دوسرے کی مترادف صورتیں ہیں؟ اور اگر یہ دونوں صورتیں، یعنی وہ اصل شے یا جانور (خارج میں موجود مادی یا اصل بلی) اور اس شے کے لیے نامزد کیا گیا وہ (نام یا لفظ) نشان، دونوں ایک دوسرے کے مترادف ہیں، تو کیا یہ اصل شے (خارج میں بلی ایک جانور)، اور اس کے لیے نامزد کیا گیا یہ (نام یا دیا گیا لفظ) نشان، اس اصل شے (خارج میں بلی ایک جانور) کا مفہوم کہا جاسکتا ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اغلباً ایسا نہیں ہے۔ اگر ہر نشان "وہ ہی کچھ" ہے کہ جو "وہ ہے" اور اس کا "وہ ہی کچھ ہونا" اگر

اس لیے ہے کہ وہ (نشان) ''سب ہی کچھ'' ہے کہ جو دوسرے تمام نشانات نہیں ہیں، تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ہر نشان اپنے اپنے طور پر اختلاف کی بالقوہ لامتناہی بافتوں پر مشتمل ایک تشکیل یافتہ نظام ہے، لہٰذا کسی ''نشان'' کی تعریف کا تعین کرنا' گویا کچھ اتنا آسان کام بھی نہیں جتنا کہ اسے سمجھا جاتا ہے، یعنی یہ کہ کسی نشان کی تعریف کرنا واقعتا لوہے کے چنے چبانے کے مترادف کوئی عمل ٹھہرتا ہے۔ ساسر کا لینگ (langue) کا تصور معنی اور مفہوم کا ایک ایسا اسٹرکچر یا ساخت فرض کرتا ہے جو حدود کو توڑتا یا شکست کرتا ہو، مگر پھر بھی سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ زبان میں آپ کہاں اور کس نقطے سے خط کھینچیں گے۔

معنی یا مفہوم کی اختلافی نوعیت یا ماہیت سے متعلق ساسر کے نقطۂ نظر کو پیش کرنے کا ایک دوسرا طریقہ یہ بھی ہے کہ یہ کہا جائے کہ معنی یا 'مفہوم' ہمیشہ ہی ''نشانات'' کی تقسیم و ترتیل یا تلفظ کی توضیحی صورت حال کا ماحصل ہوا کرتی ہے۔ مثال کے طور پر ذرا اس ایک صورتِ حال پر غور کیجیے کہ سگنی فائر یا مشار (فاہم یا لفظ) یا لفظ ''کشتی'' (boat) ہمیں سگنی فائیڈ یا مشور یا مشار ''الیہ یعنی خارج میں موجود'' اصل شے کشتی'' کا تصور پیش کرتا ہے، کیوں کہ یہ لفظ یا مشار ''کشتی'' خود کو لفظ یا مشار ''خندق'' (moat) سے جدا کرکے تقسیم یا ممیز کرتا ہے، کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سگنی فائیڈیا مشور (اصل شے یعنی اصل کشتی) دو مختلف سگنی فائرز یا مشار کے درمیان موجود اختلاف کا نتیجہ یا پیداوار ہوا کرتا ہے، مگر یہی سگنی فائیڈ یا مشور ایسے نہ جانے کتنے سگنی فائرز یا مشار کے درمیان موجود باہمی فرق یا امتیاز کا نتیجہ یا ماحصل ہوتا ہے، مثلاً سگنی فائرز یا مشار ''کوٹ''، ''سور''، ''کوندا'' اور اسی طرح کے بہت سے سگنی فائرز وغیرہ۔ یہ صورت حال ''نشان'' سے متعلق ساسر کے اُس نقطۂ نظر کو کہ جو کسی ایک سگنی فائر یا مشار اور کسی ایک سگنی فائڈ یا مشور (مشارالیہ) کے مابین واضح یکساں وحدت کے قیام کا موقف رکھتا ہے، قابل اعتراض گردانتی ہے۔ کیوں کہ سگنی فائڈ یا مشور (مشارالیہ) ''کشتی'' حقیقتاً سگنی فائر یا مشار ایک ایسے پیچیدہ باہمی تعامل کا ماحصل یا نتیجہ ہوتا ہے کہ جس باہمی تعامل کا کوئی واضح ''نقطہ منتہا'' کبھی آتا ہی نہیں گویا اس وضاحت سے معلوم یہ ہوا کہ معنی یا مفہوم کی پوری کی پوری صورتِ حال دراصل سگنی فائرز یا مشار کے بالقوۃ لامتناہی کھیل کی زنانٹے دار قوتِ غیر مرئی کے ''گھماؤ پیچ'' کا نتیجہ اور ماحصل ہی ہوا کرتی ہے، نہ یہ کہ یہ صورتِ حال (معنی و مفہوم کی) کسی

خاص سگنی فائر یا مشار کے ساتھ مضبوطی سے بندھی ہوئی، بطور ''زنجیر تسلسل'' کوئی متعاقب تصور ہو۔ کوئی بھی سگنی فائر یا مشار ہمیں براہ راست کسی سگنی فائڈ یا مشور کی جانب نہیں لے جاتا۔ جس طرح یہ آئینے کے سامنے لائی جانے والی کسی بھی شے کا عکس بعینہ اُس میں اُتر آتا ہے۔ زبان میں سگنی فائرز یا مشار کی سطح اور اس کے مدمقابل سگنی فائڈ یا مشور کی سطح کے مابین ایک کے بدلے ایک مطابقتوں کا کوئی ہم آہنگ سیٹ موجود نہیں ہوا کرتا۔ یہاں تک کہ معاملات کو مزید آمیز یا مخلوط کرنے کے لیے نہ تو سگنی فائرز یا مشار اور نہ ہی سگنی فائڈ یا مشور کے مابین کوئی قطعی اٹل امتیاز موجود ہوتا ہے۔ اگر آپ کسی سگنی فائر کے معنی یا مفہوم (یا سگنی فائڈ یا مشور) کو جاننا چاہتے ہیں تو یہ بات آپ کے لیے بہت آسان ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک ذرا زحمت کریں یعنی میز پر پڑی لغت اٹھائیں اور اس کے معنی دیکھ لیں مگر اس عمل میں بھی آپ کو سوائے اس ایک بات کے اور کچھ بھی ہاتھ نہ آسکے گا کہ مزید کچھ سگنی فائرڈ یا مشار آپ کے ہاتھ لگ جائیں اور بس اور جب کچھ مزید سگنی فائرز یا مشار آپ کے ہاتھ آجائیں تو پھر آپ یہ بھی کر سکتے ہیں کہ ان سگنی فائرز یا مشار کے بدلے میں مزید کچھ سگنی فائڈز یا مشور اُسی لغت سے ڈھونڈ نکالیں اور اسی طرح مسلسل یہ سلسلہ لامتناہی طور پر چلتا چلا جائے گا۔ یہ جو طریقہ کار یا سلسلہ عمل ہم ابھی بیان کرتے آ رہے ہیں، یہ محض نظریے میں ہی لامتناہی اور لامحدود عمل نہیں ہے بلکہ یہ عمل کسی قدر اپنی نوعیت کار میں گشتی اور بازگشتی (circular and contra-circular) انداز کا ہے.... یعنی یہ کہ سگنی فائرز یا مشار سگنی فائڈز یا مشور میں اور سگنی فائڈز یا مشور سگنی فائرز یا مشار میں مستقلاً ادلتے بدلتے رہتے ہیں اور یہ نوبت کبھی آہی نہیں پاتی کہ آپ کبھی کسی آخری یا قطعی سگنی فائڈ یا مشور پر پہنچ کر دم لے سکیں، کیوں کہ ایسا کبھی ہو ہی نہیں سکتا کہ یہ سگنی فائڈ یا مشور جس کو آپ اپنے طور پر ''قطعی'' سمجھ بیٹھے ہیں، وہ سگنی فائڈ یا مشور بجائے خود چشم زدن میں سگنی فائر یا مشار کی صورت نہ اختیار کر جاتا ہو (یا یہ بجائے خود ایک سگنی فائر نہ ہوتا ہو) اگر ساختیات ''نشان'' کو اُس کے ''مشار الیہ'' سے جدا یا علیحدہ کرتی ہے.... تو فکر کے اس انداز کو عموماً ''پس ساختیات'' کے اصطلاحی نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور پس ساختیات کا یہ نظریہ ساختیات کی نسبت چند قدم اور آگے سے اپنے موقف کا آغاز کرتا ہے، یعنی یہ سگنی فائر یا مشار کو اُس کے سگنی فائڈ یا مشور سے جدا یا تقسیم

کرتا ہے۔

ابھی سطور بالا میں ہم نے جو کچھ کہا اس کو پیش کرنے کا ایک اور طریقہ یہ بھی ہے کہ ہم یہ کہیں کہ "معنی یا مفہوم" ایک ایسی صورت حال کا نام ہے کہ جو کسی "نشان" میں فی الفور طور پر "موجود یا حاضر" ہی نہیں ہوا کرتی۔ اب چونکہ کسی "نشان" کے "معنی یا مفہوم" کا سارا کا سارا ماجرا ہی یہ ہے کہ یہ یعنی "نشان" "وہ ہی کچھ" ہے کہ جو وہ "نہیں ہے"۔ گویا بہ الفاظ دیگر اس بیان سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ ایک "شے یا صورت حال" کہ جسے "معنی یا مفہوم" کہتے ہیں، کسی نہ کسی اعتبار سے "وہاں" یعنی اُس "نشان" میں موجود نہیں ہوا کرتی یا یوں کہیے کہ "معنی یا مفہوم" کا یہ ماجرائے دلچسپ "غیاب" کی ایک صورت حال ہے جو ٹھیک اُس وقت نمو کرا ٹھتی ہے یا اپنی حضوری کے منصہ شہود پر آموجود ہوتی ہے کہ جب اُس کے مد مقابل اُس کا اخلاقی عنصر اُس کے پیش پیش رہتا ہے۔ گویا یہی "اختلاف" یا "تخالف لفظی" وہاں اُس "نشان" میں "بہ صورت معنی" اجاگر ہو کر سامنے آ کھڑا ہوتا ہے۔ یعنی "معنی یا مفہوم" کو اجالنے کا یہ عمل "اختلافی عنصر" کی موجودگی یا حضوری" سے مشروط ایک ناگزیر صورت حال ہے۔ اگر آپ چاہیں تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک شے یا صورت حال جسے معنی یا مفہوم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے وہ سگنی فائرز یا مشار کے اس پورے زنجیری تسلسل کے لامتناہی کھیل کے دوران غائب یا منتشر ہی رہتا ہے، اور یقیناً ان کو (مفاہیم یا معنوں کو) اتنی آسانی کے ساتھ نشان زد کرنا کسی طرح ممکن نہیں، کیوں کہ یہ صرف کسی ایک نشان میں موجود نہیں ہوا کرتے، بلکہ "معنی یا مفہوم" کے کسی "نشان" میں "ہونے یا نہ ہونے" کا اصل ماجرا تو یہ ہے کہ یہ مانند پھلجڑی کے جھلمل کرتی صورت حال یا جل بجھنے والے ستاروں کی طرح آنِ واحد میں کبھی آتے تو کبھی جاتے رہتے ہیں۔ گویا یہ صورت حال "معنی یا مفہوم" کی حضوری یا عدم حضوری کی آنی جانی ایک مسلسل صورت حال ہے۔ چنانچہ کسی متن پر صرف نظر کرنا یا اُسے پڑھنا، دراصل یہ کوئی ایسا عمل نہیں جیسے کسی نیکلیس یا تسبیح کے دانوں کو شمار کیا جانا ہو، بلکہ یہ تو مستقلاً جھلمل کرتی مدھم روشن، ایک ایسی صورت حال ہے جس کا ٹھیک ٹھیک کوئی اندازہ کرنا شاید ممکن ہی نہیں، یعنی یہ تو کھلے آسمان پر بکھرے ہوئے ٹمٹماتے ستاروں کی "اختر شماری" کا سا ایک ماجرائے محال ہے۔ جھلمل تاروں کی اس محفل میں

کس کو چھوڑوں اور کس کو گنوں، کیا اُس کو کہ "جو ابھی" تھا اور "اب" نہیں ہے؟ کیا "معنی" یا "مفہوم" کا بھی ماجرا یہی نہیں ہے؟ یہاں ایک اور لحاظ سے بھی اس صورت حال پر غور و فکر کیا جاسکتا ہے کہ "معنی یا مفہوم" کی اس مذکورہ دوسری صورت حال سے پہلو تہی کرنا بھی ہمارے لیے ممکن نہیں ہے اور وہ صورت حال ایک ایسی حقیقت ہے جس کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ زبان ایک زمانی سلسلہ عمل ہے اور یہ زمانی سلسلہ عمل اس لیے ہے کہ جب میں کوئی جملہ پڑھتا ہوں تو اس جملے کے "معنی یا مفہوم ہمیشہ ہی کسی نہ کسی قدر تعطل کی زد میں ہوا کرتے ہیں، یا اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ یعنی "معنی یا مفہوم" حالت التویٰ میں کچھ اس طرح ہوتے ہیں کہ جیسے یہ نیم خوابیدگی کے عالم میں ردائے شہود پر تہ بہ تہ کروٹ لے کر سلوٹوں کی طرح اُبھرنے یا نمو کرنے ہی والے ہوں، اور "معنی یا مفہوم" کا یہ زمانی سلسلہ عمل ہوتا کچھ اس طرح ہے کہ زیر نظر اس جملے میں ایک خاص تواتر و ترتیب کے ساتھ استعمال میں لائے جانے والے سگنی فائرز یا مشار میں سے ہر سگنی فائر یا مشار یکے بعد دیگرے ایک دوسرے کو مجھ تک پہنچاتا یا ریلے کرتا رہتا۔ مثلاً ذرا اس جملے پر غور کیجیے:

I am going to market on my bicyle very fastly

(یعنی "میں اپنی سائیکل پر سوار بڑی تیزی کے ساتھ بازار کی طرف جا رہا ہوں")

مندرجہ بالا جملے میں کل دس عدد سگنی فائرز یا مشار یا الفاظ یکے بعد دیگرے ایک خاص تواتر و ترتیب کے اندر رہتے ہوئے اپنے فرائض منصبی انجام دینے کے لیے "معنی یا مفہوم" کے دربار عام و خاص میں دست بستہ صف باندھے کھڑے ہیں، یعنی مقدم سگنی فائر "I" اپنے موخر سگنی فائر "am" کو اس کی ذمہ داری کی انجام دہی کی جانب اکسا رہا ہے اور پھر اسی طرح سگنی فائر "am" سگنی فائر "going" کو اور سگنی فائر "going" اپنے موخر سگنی فائر "to" کو اور پھر سگنی فائر "to" اپنے موخر سگنی فائر "market" کو.... یہاں تک کہ جملے کے اختتامی نقطے پر پہنچتے پہنچتے سگنی فائر "fastly" پر بات پوری ہو جاتی ہے اور جملہ اپنے معنی یا مفہوم کے اعتبار سے مکمل ہو جاتا ہے، یعنی ہر سگنی فائر اپنے موخر سگنی فائر کی مدد سے "معنی یا مفہوم" کو زیادہ بہتر اور واضح صورت عطا کرتا چلا جاتا ہے تا آنکہ بات یا ایک "عندیہ گفتنی" اپنے "مقصد یا مفہوم" کو مکمل کر لیتا ہے، لیکن ہر چند کہ یہ جملہ اپنے اختتام کو پہنچ کر مکمل تو ضرور ہو جاتا ہے، مگر زبان کا سلسلہ عمل بجائے خود ابھی تشنہ تکمیل ہی رہتا

ہے اور یہیں پر ختم نہیں ہو جایا کرتا۔ مثال کے طور پر اسی سابقہ جملے کو ہی دیکھیے یعنی "میں اپنی سائیکل پر سوار بڑی تیزی کے ساتھ بازار کی طرف جا رہا ہوں۔" اس جملے میں بظاہر تو ایک بات یا ایک "عندیہ گفتنی" پورا ہوتا ضرور نظر آ رہا ہے مگر اسے اگر بغور دیکھا جائے تو یہ بات ابھی تشنہ تسبیب و تعلیل رہتی ہے کہ "جانے والا شخص بازار کی طرف آخر بڑی تیزی کے ساتھ کیوں جا رہا ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ رات زیادہ گزر چکی ہے اور دودھ فروش کی دوکان بند ہو جانے کا خدشہ اس سے اس طرح کی عجلت کا تقاضا کر رہا ہو اور یہ کہ "بیمار ماں" کے لیے دوا کی فوری دستیابی بھی بہت ضروری ہو۔ یا اس کی ایک اور بھی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ریلوے اسٹیشن پہنچ کر کسی ٹرین کو پکڑنا باعث عجلت ہو، یا اسی طرح کی کئی اور وجوہات اس جملے کے متن کے پس پشت "تیز رفتاری" کی توجہ کا فریضہ انجام دے رہی ہوں اور یہ کہ "بازار کی طرف جانا" اصل مقصودِ سفر ہی نہ ہو، بلکہ اسٹیشن تک پہنچنا اصل مقصد سفر ہو اور "بازار سے ہو کر گزرنا" محض ایک سفری مجبوری سے زیادہ اور کچھ نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ گویا اس پوری بحث سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ زبان کے سلسلہ عمل کے پس پشت جو کچھ ہوتا رہتا ہے وہ "معنی یا مفہوم" کا "مزید" پیدا ہوتے رہنا ہے۔ الغرض یہ کہ کسی عبارت یا متن کی رنگا رنگ بساط پر "معنی یا مفہوم" کے پیادے بادشاہ، وزیر قطار اندر قطار، فوج در فوج اور موج در موج، لسانی کھیل کے اس منظر نامے پر ڈوبتے اور اُبھرتے رہتے ہیں اور یہ کہ صرف اور صرف میکانکی طور پر لفظ پر لفظ ٹانکتے رہنے سے یا لفظوں کا ایک انبار سا لگا لیے جانے سے بات بہرحال نہیں بنا کرتی، چنانچہ اگر "الفاظ" یا سگنی فائرز یا مشار کو قطعی یا حتمی طور پر کوئی مربوط اور یسیر الفہم (آسانی سے سمجھ میں آنے والے) معنی یا مفہوم پر مشتمل کوئی جامع عبارت یا متن تشکیل دینا مقصود ہو تو پھر اس کے لیے ضروری یہ ہوگا کہ یہ سگنی فائرز یا مشار یا الفاظ، اپنے سے مقدم یا سابقہ سگنی فائرز یا الفاظ کو اور پھر یہ مقدم سگنی فائرز اپنے سے پہلے آنے والے سگنی فائرز یا الفاظ کو قابل لحاظ گردانیں اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ان سگنی فائرز یا الفاظ کو محض اپنے مقدم سگنی فائرز کے بعید ماضی میں جا کر دیکھنا ہی کافی یا لازمی نہ ہوگا بلکہ ابھی (سگنی فائرز یا الفاظ) اپنے موخر سگنی فائرز یا الفاظ (بعد میں آنے والے سگنی فائرز) کو بھی، کہ جو بعید و قریب ہر دو استقبالی (مستقبل) لمحوں سے پیوستہ ہوں گے ان

سگنی فائرز یا الفاظ کو بھی درخورِ اُعتنا رکھنا ہوگا، اور مقدم اور موخر سگنی فائرز یا الفاظ کی اسی باہم پیوستگی حال سے "معنی یا مفہوم" کا ایک اُجلا اُجلا سا فوارہ اپنے وفور جامعیت کے ساتھ بصورتِ قوسِ قزح اُفق خیال و تصور پر اُبھر کر سامنے آ سکے گا۔ غرض کہ "معنی مفہوم" کے اس زنجیری تسلسل کے دوران ہی "نشانات" میں سے ہر ایک نشان کسی نہ کسی قدر بعض دیگر تمام "نشانات" کے حوالہ جاتی تناظر میں مسافرت کے دوران اپنا اپنا سراغ پاتے ہیں اور یوں ان کی ایک ایسی پیچیدہ سی ساخت یا بافت تشکیل پذیر ہو جاتی ہے کہ جو کبھی بھی ختم ہونے کا نام نہیں لیتی۔ لہٰذا اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے تو کوئی بھی "نشان" کامل یا خالص نہیں ہوتا، یعنی یہ نشان تن تنہا اپنی ذات میں بھرپور معنویت کا پیکر کامل نہیں ہوا کرتا۔

چنانچہ جونہی ایسی کوئی صورت حال پیش آنے لگ جاتی ہے تو بالکل ٹھیک ٹھیک اُسی لمحے، خواہ یہ میرا صرف ایک لاشعوری عمل ہی کیوں نہ وہ، میں ہر ایک "نشان" میں، متن میں موجود دوسرے تمام الفاظ کی جھلکیوں کا سراغ سا پانے لگ جاتا ہوں، یعنی یہ سراغ اُن الفاظ کا ہوا کرتا ہے کہ جن (الفاظ) کو ان میں سے ایک انفرادی "نشان" نے اپنے اپنے طور پر "آپ اپنے تئیں سے خارج" میں رکھا ہوا ہوتا ہے، تاکہ ان میں سے ہر انفرادی نشان کی اپنی اپنی انفرادی حیثیت یا اُس کا "اپنا آپ" بہرحال باقی اور جاری رہ سکے۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ "بلی" وہ ہی کچھ ہوتی ہے جو "ٹوپی" اور "بلے" سے ہٹ کر ایک ذرا جدا صورت حال ہو، مگر بعض دوسرے "ممکنہ نشانات" کا یہی ایک زنجیرہ (تسلسل) سا، اس نشان "بلی" کے ساتھ چپیدہ ہوتا ہے۔ سچ پوچھیے تو "ممکنہ نشانات" کی یہی صورت حال ہی تو ہے جو نشان "بلی" کی ایک منفرد صورت یا اس کے انفرادی تشخص کو اُبھارتی یا اس کی ہیت معنی سازی کی تشکیل میں مددگار ہوتی ہے مگر اس انفرادی تشخص کے باوجود نشان "بلی" میں دوسرے "ممکنہ نشانات" یعنی "ٹوپی" اور "بلے" کی ایک ہلکی سی رمق بہرحال خلقی طور پر جھلکتی ہی رہتی ہے۔

لہٰذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "معنی یا مفہوم" کی صورت حال ایک ایسی صورت حال ہے جو بالذات "آپ اپنے تئیں" سے کوئی عینیت یا مماثلت نہیں رکھتی اور یہ کہ معنی یا مفہوم کی صورت حال ان "نشانات" کی تقسیم و ترتیل کے عمل کا نتیجہ ہوا کرتی ہے کہ جو

بجائے خویش "آپ اپنے تئیں" ایک پیکر منفرد کا حامل اس لیے ہوتا ہے کہ وہ (نشانات) "وہ کچھ" ہوتے ہی نہیں، جو دوسرا کوئی بھی نشان "آپ اپنے تئیں" میں ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے۔ معنی یا مفہوم کی صورت حال تعطل اور توقف کی زد میں رہنے والی ایک ایسی صورت حال بھی کہی جا سکتی ہے جس کے عضو معطل سے گویا امکان کی راہ سے کچھ مزید تازہ تر معنی یا مفہوم کا ورود مسلسل ہونے والا ہو۔ علاوہ ازیں ایک اور ہی صورت کہ جس میں معنی یا مفہوم بالذات "آپ اپنے تئیں" سے کبھی بھی کوئی عینیت نہیں رکھتے، یہ ہے کہ "نشانات" کو ہمیشہ ہی قابل تکرار ہونا چاہیے یعنی ان میں بار بار پیدا ہونے کی بدرجہ اتم استعداد پائی جانی چاہیے اور غالباً اسی وجہ سے ہم کسی نشان کو "مارک" کہہ کر نہیں پکاریں گے کیوں کہ "مارک" (mark) ایک وہ شے ہے کہ جو صرف اور صرف ایک ہی بار وقوع پذیر ہوتا ہے چنانچہ یہ حقیقت کہ کسی نشان کو بار بار پیدا کیا جانا ممکن ہوتا ہے اس کی اسی صلاحیت یا وصف کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ یعنی نشان اپنی عینیت یا تشخص کا ہی ایک حصہ ہے مگر اس (نشان) کی یہی صلاحیت یا یہی صفت تو ہے جو ان کی عینیت یا تشخص کو تقسیم کر دیے جانے کا سبب بھی بنتی رہتی ہے۔ کیوں کہ اسے ہمیشہ ہی ایک ایسے مختلف سیاق میں رکھ کر بار بار یا از سر نو پیدا کیا جانا ممکن ہوتا ہے کہ جو (یعنی سیاق) اپنی مختلف النوع سطحوں پر اس (نشان) کے "معنی یا مفہوم" کو تبدیل کرتا رہتا ہے۔ غرض کہ یہ "جاننا" گویا جوئے شیر لے آنے کے مترادف کوئی عمل کہا جا سکتا ہے کہ اصلتاً کسی "نشان" کے معنی کیا ہوا کرتے ہیں یا اس سے ہماری مراد کیا ہوتی ہے اور یہ دریافت کرنا بھی واقعی دشوار ہو سکتا ہے کہ اس کا حقیقی "سیاق" حقیقتاً کیا تھا اور کہاں تھا وغیرہ۔ یعنی ہم کو تو اس (نشان) کا مختلف صورت حالات میں محض آمنا سامنا ہی رہتا ہے اور ہر چند کہ ان صورت حالات سے گزرتے ہوئے اس (نشان) کو استحکام و استقلال کی مخصوص صورت حال کو برقرار رکھنا پڑتا ہے تاکہ یہ (نشان) ایک قابل شناخت حتمی حیثیت کے روپ میں ڈھل سکے۔ کیوں کہ اس (نشان) کا سیاق ہمیشہ ہی مختلف ہوا کرتا ہے اور یہ کہ یہ مطلقاً ایک جیسا ہی نہیں ہوتا بلکہ بدلتا رہتا ہے۔ یہ کبھی بالذات اپنے آپ سے عینیت یا مماثلت نہیں رکھتا۔ مثال کے طور پر ان مختلف صورت حالات اور مختلف سیاقات کو اس طرح سمجھے اور وہ یہ ہے کہ مثلاً "بلی" کے سگنی فائر کو ہی سامنے رکھیے تو اس کی ایک صورت تو یہ ہوگی

کہ جیسے یہ جانور یا یہ مخلوق ملائم ملائم بالوں والا چوپایہ ہو۔ یا یہی سگنی فائر اپنے ایک دوسرے سیاق میں ایک کینہ پرور شخص کے معنی بھی دے سکتا ہے اور کہیں کسی اور سیاق میں ایک گرہ دار کوڑے یا چابک کے معنی کی صورت پیدا کر سکتا ہے۔ کسی اور سیاق میں یہی سگنی فائر ایک امریکی کے معنی میں ہے تو کہیں اس کے معنی کی صورت ایک ایسے شہتیر کی ہو سکتی ہے جو جہاز کے لنگر کو اٹھائے جانے کے کام کے لیے استعمال میں لایا جاتا ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس مخلوق سے مراد کوئی "شش پایہ" جانور ہو یا یہ ایک چھوٹی سی مخروطی چھڑی کے معنی بھی دے سکتی ہے اور اسی طرح مفہوم سازی کی یہ صورت حال اپنے اپنے سیاق اور حوالوں میں لامتناہی طور پر کسی ایک ہی سگنی فائر مثلاً "بلی" کے نہ جانے کتنے معنی دے سکتا ہے اور صرف یہیں پر بس نہیں ہے بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ اگر اس سگنی فائر "بلی" کے ایک معنی ملائم بالوں والا ایک چوپایہ ہوتا ہے، تو دوسرے سیاق کے علیحدہ علیحدہ تناظر میں، سگنی فائر "بلی" کے معنی وہی نہیں رہ جاتے بلکہ ادلتے بدلتے رہتے ہیں اور معنی یا مفہوم یعنی سگنی فائڈ یا مشور، سگنی فائرز یا مشار کے مختلف زنجیری تسلسل میں جس میں کہ یہ یعنی معنی یا مفہوم کہیں نہ کہیں اٹکے ہوئے ہوا کرتے ہیں، اسی زنجیری تسلسل کی بنا پر تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔

ان تمام ہی مذکورہ بالا مباحث سے ہماری مراد یہ ہے اور یہ بتانا مقصود ہے کہ "زبان" جیسا کہ کلاسیکی ماہرین ساختیات تصور کرتے رہے ہیں، ان کے اس خیال سے کہیں زیادہ کم جامد اور غیر متحرک ایک صورت حال ہے اور سچ پوچھیے تو معاملہ کچھ یوں ہے کہ "زبان" بجائے خود ایک ایسی صورت حال ہے کہ جس کی بالکل ٹھیک تعریف کا تعین کیا جانا ممکن ہو اور یہ کہ "زبان" سگنی فائرز یا مشار اور سگنی فائڈز یا مشور کی یکساں اور ہم آہنگ نوعیت کی اکائیوں پر مشتمل واضح حد فاصل کی حامل ساخت یا نظام کی کوئی ایک صورت ہو یہ صورت حال اس کے بالکل برعکس ہو چکی ہے اور وہ یہ ہے کہ اب تو "زبان" ایک ایسی شے یا ایک ایسی صورت حال میں ڈھل چکی ہے، جس کی مثال مکڑی کے جالے سے دینا زیادہ مناسب ہوگا کیوں کہ یہ بھی مکڑی کے جالے ہی کی طرح چہار اطراف سے آپ اپنے اندر سے نمو کرکے بے شمار سمتوں اور شاخوں میں بٹ کر آپ اپنا ایک "تانا بانا" کچھ اس انداز سے بنتی چلی جاتی ہے کہ اس کے اندر موجود عناصر کی گردش

کی ایک روسی باہم مستقلاً" پیوستہ عمل رہا کرتی ہے اور اسے یعنی زبان کے "تانے بانے" کو کچھ سے کچھ بناتی رہتی ہے اور ان گردشی عناصر میں سے کوئی ایک عنصر بھی ایسا نہیں ہوتا کہ جس کا کوئی مطلق تعین یا جس کی کوئی آزادانہ تعریف کی جانا ممکن ہو سکے.... بلکہ یہاں تو صورت حال بڑی حد تک مختلف ہے اور وہ یہ ہے کہ یہاں "ہر شے" کا سراغ یا "ہر شے" کی گرفت کے عمل میں "ہر شے" ہی ہر شے کی گرفت یا اس کے سراغ کا "وسیلہ یافت" بن جاتی ہے، چنانچہ اگر ایسا ہی ہے جیسا کہ ابھی بیان ہوا تو پھر یہ صورت حال تو بلاشبہ ایک ایسی صورت حال ہے جہاں معنی یا مفہوم کے بعض روایتی نظریات پر شدید ضربات پڑتی نظر آتی ہیں۔ کیوں کہ ایسے روایتی نظریات کا وظیفہ یہ تھا کہ وہ "نشانات" کے ذریعہ داخلی تجربات اور احساسات کو منعکس کرتے رہیں اور "حقیقت" اصالتاً اپنی ماہیت میں ہے کیا اس کو تفصیلاً بیان کرتے رہیں۔ ابھی سطور بالا میں ہم نے "ساختیات" سے متعلق اپنے سابقہ مبحث میں "تصور شبیہ" سے متعلق مسائل میں سے کچھ مسائل کو زیر مطالعہ رکھا ہے، مگر "ساختیات" کے "تصور شبیہ" سے متعلق ہمارے مذکورہ مطالعہ کے ہاتھوں ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ہمیں اس کی وضاحت میں قدرے سہولت اور آسانی بہم پہنچتی مگر اس کے برعکس ہوا یہ کہ ہماری دشواریوں میں آسانی کے بجائے دو چند اضافہ ہی ہوا ہے۔ کیوں کہ یہ نظریہ جس کا خاکہ ہم نے ابھی کھینچا ہے، اُسے "نشانات" میں پورے طور پر پیش کرنا یا اس کی مکمل طور پر وضاحت کرنا کبھی ممکن ہی نہیں ہو پاتا، غرض کہ میرے لیے اس ایک صورت حال پر یقین لے آنا کہ میں نے جو کچھ اپنے قارئین کے سامنے بہ صورت تحریر اور بہ زبان تقریر ابھی پیش کیا ہے کیا میں اسے آپ کے لیے بھرپور اور کامل انداز میں آپ کے سامنے پیش بھی کر سکا ہوں اور یہ کہ میں تو اس ضمن میں خود کو التباس نظر کی ہی زد میں پاتا ہوں۔ اور یہ التباس نظر ہے ہی اس وجہ سے کہ جن "نشانات" کو میں استعمال کر رہا ہوتا ہوں، تو وہاں ان کے اس استعمال سے ان نشانات کے وہ "معنی یا مفہوم" جو "میرے اپنے" پہنائے گئے معنی ہوتے ہیں وہ وہاں ہمیشہ ہی کسی نہ کسی اعتبار سے منتشر حالت میں ہوا کرتے ہیں، یا پھر یہ تقسیم شدہ صورت حال میں کچھ اس طرح ہوتے ہیں کہ یہ (معنی، مفہوم) آپ "اپنے تئیں" سے کبھی بھی عینیت یا مماثلت کے رشتے میں گندھے ہوئے نہیں ہوا کرتے اور صرف یہیں پر بات ختم نہیں ہو

جاتی کہ صرف اور صرف وہ ہی ''معنی یا مفہوم'' جو میرے ''اپنے پہنائے'' گئے معنی ہیں ان میں عینیت کا فقدان ہوتا ہے بلکہ بلاشبہ خود میری ان ہر دو حیثیتوں میں بھی کہ جن کو میں ''میرا'' اور ''مجھ'' کے دو مختلف سطحوں پر دیکھتا ہوں۔ ان میں بھی اختلاف ہی کا سراغ ملتا ہے ''اتفاق'' اور ''عینیت'' کا نہیں، لہٰذا اس مبحث سے معلوم یہ ہوا کہ چونکہ زبان ایک ایسی ''شے یا صورت حال'' کا نام ہے کہ جسے خود میں تشکیل نہیں دے رہا ہوتا ہوں بلکہ یہ تو میری اپنی تشکیل اور تکمیل کا فریضہ انجام دے رہی ہوتی ہے.... یعنی مطلب یہ ہے کہ زبان کوئی ایسی ''شے یا آلہ کار'' نہیں ہوا کرتی کہ جسے میں اپنی سہولت یا آسانی اظہار کے لیے بطور وسیلہ استعمال میں لاتا رہتا ہوں، بلکہ اس کے برعکس یہ ایک ایسا مکمل تصور ہے کہ جہاں پر میں خود بھی ایک جامد و ساکت شے بن کے رہ جاتا ہوں، یعنی ایک ایسی ''متحدہ ذات'' کہ جسے خود بھی بہ طور ایک ''افسانے یا داستان بیانیہ'' کے لیا جانا چاہیے۔ گویا یوں سمجھئے کہ داستان یا بیانیہ میں نہیں لکھ رہا ہوتا بلکہ یہ تو خود مجھے لکھ رہی ہوتی ہے اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ حد تو یہ ہے کہ میں ''اپنا آپ'' آپ کے سامنے بھرپور طور پر جوں کا توں پیش کرنے میں ناکامی کا شکار ہی رہتا ہوں، بلکہ بسااوقات تو یوں بھی ہوتا ہے کہ ''میرا اپنا آپ'' خود میرے لیے بھی اپنی کامل صورت میں ''مثل آئینہ'' آمنے سامنے نہیں آپاتا۔ اور اب بھی کہ جب میں اپنے ذہن و قلب کے اندر اتر کر روح کی گہرائیوں اور اُس کی گیرائیوں کو گرفت کرنا چاہتا ہوں تو مجھے ''نشانات'' کو زیر تصرف رکھنے کی حاجت محسوس ہوتی ہے اور اس سے میرا مطلب اور میرا منشاء یہ دکھانا ہوتا ہے کہ میں خود آپ ''اپنے تیئں'' کے لیے کسی ''مکمل آہنگ'' کے تجربے کو پیش لے آنے کے قابل نہیں ہو سکوں گا۔ مگر اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ مجھے کوئی خالص بے داغ معنی و مفہوم ''عندیہ اور تجربہ ہی ایسا ہاتھ لگ سکتا ہو کہ جو اس عمل کے دوران اُس وقت ''زبان'' کے ناقص واسطے یا غیر تسلی بخش میڈیم کے ہاتھوں مسخ شدہ صورت میں میرے پیش لے آتا ہو یا پھر یہ کسی انعطافی عمل کے دوران مجھ پر منعطف ہوتا ہو۔ کیوں کہ ''زبان'' تو میری سانسوں کے مانند آنے جانے والے ایک ایسے ناگزیر سلسلے کا نام ہے جو میں باہر کی طرف سے اپنے اندر کی طرف اور اندر کی طرف سے اپنے باہر کی طرف چھوڑتا اور کھینچتا ہوں اور جب ''زبان'' مثل ''سانسوں'' کے ایک ایسے اٹوٹ تسلسل کے مانند ایک عمل ہو تو پھر یہ توقع

رکھنا کہ یہ کوئی خالص صورت حال بھی ہو سکتی ہے محض ایک التباس اور خیال خام ہے۔ کیوں کہ وہ سانسیں کہ جو باہر سے اندر اور اندر سے باہر کی طرف آتی جاتی ہیں وہ کثافت خارجی اور کثافت داخلی ہر دو سے مملو ایک صورت حال ہوا کرتی ہیں، چنانچہ ایسی صورت میں یہ توقع باندھنا کہ "ابلاغ خالص" یا "ابلاغ بعینہ" کی ترسیل معاشرتی سطح پر افراد کے درمیان کسی بھی طرح ممکن ہو سکے گا محض ایک دل خوش کن خیال تو ہو سکتا ہے، مگر کسی "اصل حقیقت" کا غیر جانبدارانہ اور غیر متعصبانہ بیان نہیں۔ گویا "معنی یا مفہوم" کی کوئی بے داغ اور بے لاگ صورت کا پایا جانا اُس وقت تک ممکن ہی نہیں کہ جب تک "مرکز" کو توڑ کر "محیط" پر سے اس کا مطالعہ کیا جانا ہمارے لیے ممکن نہ ہو۔ چنانچہ اپنے اس مقصد کی تکمیل اور تحصیل کے لیے ضروری یہ ہے کہ "موضوع" کو توڑ کر خالص "معروض" کے محیط پر آیا جائے اور وہاں سے اصل حقیقت کو اُس کے کل تناظر میں قابل مشاہدہ بنا کر، اُس کے یعنی معنی یا مفہوم کی اصل حقیقت کے اصل خدوخال کو اُجاگر کیا جائے۔

اسلوب کے معانی

ذیل میں جو تحریر پیش کی جا رہی ہے، وہ عصر حاضر کے مشہور فرانسیسی نقاد اور ماہر بشریات رولاں بارتھ کے نہایت اہم مقالے 'Writing Degree Zero' کے افکار و خیالات پر مبنی ہے۔ رولاں بارتھ کا یہ مقالہ پہلی بار جریدے 'Combat' میں ۱۹۵۰ء۔۱۹۴۷ء کے دوران شائع ہوا تھا، اس مقالے میں رولاں بارتھ نے ایک شاعر کی سی لازوال بصیرت اور ایک ناقد کی سی دقیق نظری اور ایک ادیب کی فہم و فراست، نیز ایک ماہر بشریات کی تحقیقی زیرکی و دراکی سے کام لیتے ہوئے تقریر و زبان اور تحریر و اسلوب جیسے نازک موضوعات کے تجزیہ و تحلیل کے عمل کے دوران مطلوبہ بنیادی تعریفات و تعینات اور اس کے اصول و ضوابط کے استعمال کی جانب نشان دہی کی ہے۔ اس مشہور نقاد کا اصل میدان تحقیق — نشانیات ہے، اس علم کو عرف عام میں نشانات و علامات کی سائنس بھی کہا جاتا ہے۔ اس علم کے تحت کسی انسانی معاشرے میں مروجہ تمدن و ثقافت کے عمل کے دوران نشانات و علامات کا کیا بنیادی کردار و عمل ہوا کرتا ہے، ان پہلوؤں کی جانب نشاندہی کی جاتی ہے۔ رولاں بارتھ کی یہ تحریر میرے نزدیک pheonomenally metaphysical انداز کی ہے۔ جہاں زندگی اپنی تمام تر حرارتوں کے ساتھ وجود کے بطن جلیل میں نفوذ کرتی رہتی ہے۔

(مصنف)

ہم سب اس حقیقت سے واقف ہیں کہ زبان خواہ کسی بھی عہد اور کسی علاقے کی کیوں نہ ہو، ہمیشہ ایک ایسی صورتِ حال ہوتی ہے جس میں کسی عہد کے تمام لکھنے والے

ادیب اور مصنف اُن عادات و اطوار اور مروّجہ قدیم روایتوں اور رواجوں کے نتیجے میں تشکیل پانے والے مکمل 'corpus'، جس میں تواتر و تسلسل کی ایک رو سی جاری و ساری ہوا کرتی ہے، یہ سب کے سب مکمل مواد کی اس رو میں برابر کے شریک ہوتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ زبان ایک ایسی چیز یا صورتِ حال ہوتی ہے جس کا ایک فطری محیط و حصار کراں تا کراں پھیلا ہوا ہوتا ہے، اور رواجوں اور عادتوں کے اس فطری پھیلاؤ کی اصل روح کسی لکھنے والے کے اپنے طرزِ اظہار میں کچھ اس طرح پیوستہ یا سرایت کیے ہوئے ہوتی ہے جس طرح دودھ کے سیال بہاؤ میں اس کی سپیدی۔ اس حقیقت کے باوجود کہ کسی لکھنے والے کے طرزِ تحریر میں یہ فطری پھیلاؤ اس تحریر میں رچا بسا ہوا ہوتا ہے، تاہم یہ فطری پھیلاؤ اس زبان کو ہیئت اور مافیہ جیسے متنوع اوصاف سے مزین نہیں کرتا۔ اس بیان سے معلوم یہ ہوا کہ "زبان" صداقتوں کے ایک مجرد دائرے کی سی ایک صورتِ حال ہے جو ہمیشہ سے یونہی چلی آ رہی ہے اور صداقتوں کے اِسی مجرد دائرے کے باہر جو ایک واحد صورتِ حال جنم لیتی ہے، وہ فرد کے انفرادی نطق کا ماجرا ہے جو ایک ٹھوس مابقی (بچا کھچا مواد) کے طور پر اپنے نمودِ انفرادی کے مظہر کی صورت میں اپنا آغاز کرتا ہے، غرضیکہ زبان ایک ایسی چیز ہے جو اپنی تہہ داریوں میں ادبی تخلیق کے تمام کے تمام مواد کو اپنی آغوش میں سمیٹے ہوئے ہوتی ہے۔ زبان کے اس سمٹاؤ کی مثال ہم دور اُفق پر نظر آنے والے اس خط واصل کے طول سے دے سکتے ہیں جہاں، آسمان و زمین باہم ملتے نظر آتے ہیں اور یہ منظر واصل نوعِ انسانی کے لیے ایک مانوس مقام روئیدگی (famillar habitat) کی حیثیت ہمیشہ سے رکھتا آیا ہے۔ اور نہ ہی زبان کی مثال بیش از بیش اُس ہیولائی مواد کی سی ہوتی ہے جو ہمیں وہاں تاحد نگاہ مثل ایک اُفق کے نظر آتا ہے، یعنی ایک ایسا طول و نزولِ اُفق، جس میں تناظر و چہار دیواری کی ہر دو صورتیں بیک وقت موجود و معلوم پائی جاتی ہیں۔ مختصراً یہ کہ زبان ایک منظم گنجائشی پھیلاؤ کا حامل ایسا علاقہ ہے جہاں جدل و پیکار کی مختلف صورتیں باہم سرگرم عمل رہتی ہیں، چنانچہ حقیقتاً اگر دیکھا جائے تو ایک لکھنے والا (ادیب) واقعتاً زبان سے تو کچھ نہیں لیتا، بلکہ اس کے برعکس اصل ماجرا یہ ہے کہ زبان کسی ادیب کے لیے ایک سرحد کی حیثیت رکھتی ہے جس کو وہ پھلانگتا ہے یا بہ الفاظ دیگر وہ زبان کی سرحد سے تجاوز کرتا ہے اور اس کی یہی پھلانگ یا "متجاوز عمل" ایک ایسی جرات

رندانہ ہوتی ہے جو تن تنہا اُسے ایک ایسے کمال و منتہا کی جانب اُڑائے لیے جاتی ہے جس نقطہ منتہا کو ہم لسانیاتی مافوقِ فطری صورتِ حال کا نام دے سکتے ہیں۔ زبان علاوہ اس کے اور کچھ نہیں کہ یہ ایک میدانِ عمل ہے۔ یعنی ایک ایسا میدانِ عمل جس کے محیط پر امکان کی توقع کا سفر ہر لحظہ جاری رہتا ہے اور اس طرح بالآخر تعریف و تعین کی قطعیت کی صد ہزار منازل طے ہوتی چلی جاتی ہے اور یوں زبان کے محیط پر جاری سفر کے ان مراحل سفر کو ہم متنوع ادبی رچاؤ سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ زبان کو ہم سماجی قیود و بند کے ایک قطعی محل وقوع کی صورتِ حال سے بھی تعبیر نہیں کرسکتے، بلکہ یہ تو محض ایک ایسا انعکاسی ردِ عمل ہے جہاں انتخاب و اختیار کی صورتوں کا کبھی اور کہیں کوئی گذر نہیں ہوتا۔ زبان تو بس ایک ایسا واقعہ (۱) یا ایک ایسی چیز ہے جس کا کوئی علاقہ اس کے لکھنے والوں یا ادیبوں سے نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو ہم انسانوں کی ایک ایسی غیر منقسم ملکیت ہے جس میں ہم تمام لوگ برابر کے دائم و قائم شریک ہیں۔ زبان خود کو حروفِ تہجی کی تحریم و تبریک کے حرم خانوں سے پرے ہی پرے رکھتی ہے، غرضیکہ زبان کا معاملہ سو فیصد انتخاب و اختیار کا معاملہ ہے یہی نہیں ہی مگر یہ اپنی تعریفی نوعیت میں ایک سماجی معروض ضرور ہے۔ کوئی بھی لکھنے والا زبان کے مزاحمتی میڈیم میں اُن رواجی پابندیوں سے گزرے بغیر جو اس کے سماج کا حصہ ہیں، بہ حیثیت ایک ادیب کے، اپنے آزادانہ فکر و عمل کو اس (زبان) میں ٹھونس دیے جانے یا اس میں دخیل ہو جانے کا بہروپ نہیں بھر سکتا۔ اور ایسا وہ اس لیے نہیں کرسکتا کہ آخرالذکر (زبان) کے پس پشت پوری ایک تاریخ اپنے فطری نظم و ترتیب کی نہج پر، اپنی مکمل وحدت کے ساتھ وہاں موجود ہوتی ہے، لہٰذا کسی لکھنے والے (ادیب) کے لیے زبان انسانی اُفق کے علاوہ کچھ نہیں اور یہی انسانی اُفق (یعنی زبان) کسی ادیب کے لیے گھرے اُنس و تعلق کی ایک ایسی فضا اور ماحول فراہم کرتا ہے جہاں تعلق و اُنس کی ہر دو صورتوں یعنی قربتوں اور فاصلوں (سے مراد قریب ترین و بعید ترین ماضی اور مستقبل کے زمانوں سے ہے) کے رشتوں یا تسلسل کی ایک جانی پہچانی منظم ترتیب بھی وہاں موجود ہوتی ہے (تاکہ ادب کی بنت کاری کے عمل کے لیے ادیب کو اپنے عہد سے متصل ماضی اور مستقبل کے زمانوں سے تانا بانا مہیا ہوسکے) چنانچہ اس پوری صورتِ حال سے ضمناً یہ نتیجہ برآمد کیا جاسکتا ہے کہ قربتوں اور فاصلوں کا سنگم بجائے خود مکمل طور پر اپنی ایک منفی قدر رکھتا ہے

(ماضی اور مستقبل کا اتصال باہم ایک دوسرے کی نفی کرتا ہے) یعنی یہ کہنا کہ کامیو اور کوئنایو دونوں ایک ہی زبان بولتے ہیں محض یہ قیاس کرنا ہے (اور اس قیاس کی بنیاد اس مابہ الامتیاز تعامل پر ہے کہ تمام زبانیں خواہ وہ متروک ہو چکی ہوں یا ان کا تعلق مستقبل کے زمانوں سے ہو یعنی جو ابھی معرضِ وجود میں آنے کے لیے ایک حالت منتظرہ میں ہوں) کہ زبان کی یہ دونوں صورتیں چونکہ ان دونوں ادیبوں کے استعمال میں نہیں ہیں (متروک ہونے کے باعث اور معرضِ وجود میں نہ آنے کے سبب سے) اس لیے یہ زبانیں حالت تعطل میں ہیں۔ کسی ادیب یا لکھنے والے کی زبان کسی ایسے فنڈ کی طرح کوئی ایسی اختیاری چیز بھی نہیں ہے جسے اُس کی مقررہ انتہائی حد تک کیش کرایا جانا ممکن ہو سکے، بلکہ کسی ادیب کی زبان کی نوعیت کسی ایسے جیومیٹریائی محل وقوع کی سی ہے جس میں وہ سب ہی کچھ — کہ (جو ہے) — اُن تمام چیزوں کا بیان کیا جانا (آرفیس (۲) Orpheus کے پلٹ کے دیکھنے کے عمل کے مانند) بہ حیثیت ایک سماجی وجود کے کسی ادیب کے لیے اُس کا بنیادی اشارتی سبھاؤ اور اُس کارِ عظیم کے مستحکم و قائم مفہوم کا ہاتھوں سے نکل جانا ہے، گویا اُس ادیب کا اپنے اس کارِ عظیم سے دستبردار ہو جانا۔ اپنے تشخص کے گم کر دیے جانے کا خطرہ مول لینا ہے۔ (۳)

لہٰذا رولاں بارتھ کے مذکورہ بالا بیان سے معلوم یہ ہوا کہ وہ ایک شئے جسے ہم زبان کہتے ہیں ادب کے ایک جانب خود کو مستحکم و قائم کیے ہوئے ہوتی ہے جب کہ اسلوبِ تحریر زبان سے ماورا ایک صورت ہے اور یہ شئے (اسلوب) ادب کی دوسری جانب آمادہ پرواز ہوتی ہے (یعنی آمادگی پرواز انفرادی انسانی اختیار و آزادی کا معاملہ ہے جب کہ زبان ایک اٹل صورتِ حال ہے جہاں انسانی اختیار کا کوئی بس نہیں چلتا) چنانچہ زبان و ادب کی اس بحث سے جو ایک بات واضح طور پر ہمارے سامنے آئی ہے، وہ یہ ہے کہ ایک ادب پارہ اپنی ایک جہت میں اپنی بنیادی ساخت میں جہاں ایک طرف اپنے اساطیری بعید ماضی کے تسلسل کی بنا پر اپنی بنت کے اعتبار سے مابعد الطبیعیاتی ماہیت میں پیوستہ ایک شاہکار ہوتا ہے وہیں یہ ادب پارہ اپنی دوسری جہت میں اپنے منہاجی تشکل کے اعتبار سے ایک ریاضیاتی ثبوتی معروض کی حیثیت کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ گویا رمز و حقیقت دونوں کے آمیزے سے کسی بھی ادب پارے کی پریت یا توانائی جنم لیتی ہے یعنی کسی ادب پارے کی پیکریت کا ایک

جزوِ لازم اس کی رمزیت (روح) ہے تو اس کا دوسرا جزوِ لازم اس کی حقیقت (جسم) ہے، اول الذکر کا تعلق تاریخ کے تناظر میں اس کے اساطیری آغاز و تسلسل سے ہے اور آخرالذکر کا تعلق اس کے تخلیق کار کے سوانحی فریم میں اس کے ثقافتی و تمدنی تغیر کی تاثیر سے ہے۔ اول الذکر کا علاقہ زبان سے ہے اور آخرالذکر کا تعلق اسلوب سے ہے۔ اول الذکر میں ادوار اور افراد کا اشتراکِ عمل جاری رہتا ہے جب کہ آخرالذکر صرف تخلیق کار کی مساعی کا مرہونِ منت ہے۔ چونکہ اسلوب تحریر زبان سے ماورا ادب کے دوسرے جانب مائل بہ پرواز (تخلیق کار کے حوالے سے) ایک صورتِ حال ہے۔ اس لیے ہم یہ بات وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ تخیل، ادائیگی اظہار اور ذخیرہ الفاظ وغیرہ چند وہ چیزیں ہیں کہ جن کا سرچشمہ یا ماخذ لکھنے والے یا ادیب کا جسم (بشمول دماغ) اور اُس کا ماضی (یعنی ماضی کی روایات سے اس کا رشتہ) ہوتا ہے۔ ان ہر دو سرچشموں سے پھوٹ پڑنے والے سوتوں کی تخلیقی رو یا توانائی بتدریج انعکاسات کی صورت میں اس کے فن کے کینوس پر رنگ اور آہنگ بن کر پھیلنے لگ جاتی ہے لہٰذا اس طرح اسلوب کے عنوان کے تحت ایک ایسی خود مکتفی زبان اپنے پر پرزے نکالنے لگ جاتی ہے کہ جس کی جڑیں انسان کے بعید ماضی میں بہت دور تک پیوست ہوتی ہیں، مگر اس کا اصل منبع یا سرچشمہ خروج ادیب یا مصنف کا اپنا بالکل ہی ذاتی بطن بطون ہوا کرتا ہے جس کے کونوں کھتروں میں ادیب کی اپنی بالکل ہی نجی نوعیت کی ایک اساطیری اُفتادِ طبع خفتہ و پیوستہ ہوا کرتی ہے، اور یہی وہ مقام اتصال ہے جہاں سے اظہار و تاثر کی تحت فطری سطح پر پہلی بار الفاظ اور اشیاء کے ملاپ یا اِدغام کا واقعہ اس لیے وقوع پذیر ہوتا ہے تاکہ اُس کے (ادیب کے) وجود کی تعمیر و تنصیب کا پہلا ثبوتی پتھر اعلیٰ اور عظیم مضامین خیال کے لفظی پیکر کی صورت میں ڈھل کر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اس کے اسلوبِ ذاتی کا مظہر بن جائے، مگر یہ اسلوبِ ذاتی اپنی تمام تر لطافتوں اور نزاکتوں کے باوجود ہمیشہ ہی ایک ایسا مظہر تابندہ ہوتا ہے جس کے اِرد گرد کثافتوں کا ایک ہالہ سا ہمہ وقت کھنچا رہتا ہے۔ یہ ایک ایسی ہیئت یا صورت ہے جس کی کسی واضح منزل کا تعین کیا جانا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ اس کی مثال پانی سے لبالب بھرے اُس برتن سے دی جاسکتی ہے جس کی سطح پر جب کوئی وزنی دباؤ پڑتا ہے تو پانی، برتن سے باہر ایک اُبال یا اُچھال کی صورت میں چھلک پڑتا ہے یہ ادیب کے ارادے یا منشاء کا مرہونِ منت

نہیں ہوتا۔ یہ تو ہمیشہ ہی سے ادیب کی فکر تنہا کی ایک عمودی جہت کا ماجرا ہے۔ اسلوب تحریر کے حوالے کا فریم تاریخی نہیں بلکہ اس کا حوالہ تو ادیب کی سوانحی اور حیاتیاتی زندگی ہوتی ہے۔ غرضیکہ معلوم یہ ہوا کہ اسلوب تحریر ادیب کی بالکل اپنی چیز ہوتا ہے اور اس کو ادیب کا اپنا نجی اثاثہ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ اس گٹھڑی میں ادیب کی راحتوں اور مسرتوں کے علاوہ اس کی تنہائیوں کا کرب، اس کی آبلہ پائی کی داستانیں، اس کی عقوبتوں کا سوز و غم اور نہ جانے کیا کیا کچھ اس کے شامل سفر ہوا کرتا ہے۔ معاشرہ جس میں کہ ادیب زندگی گزار رہا ہوتا ہے اُس سے اس کا کوئی سروکار نہیں ہوتا، مگر اس بے تعلقی کے باوجود ادیب کے اسلوب کی صاف شفاف سطح پر معاشرے کا عکس اس میں سے جھلکتا رہتا ہے اور یہ سب ہی کچھ ادیب کے بالکل ہی ذاتی سے تنگ دائرہ عمل کے اندر رہتے ہوئے ہوتا ہے۔ یہ کسی بھی طرح سے ادیب کے اختیار و انتخاب کی پیداوار نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ ادب پر کسی قسم کے انعکاس کا معاملہ ہے۔ یہ تو محض کسی ادیب کی نہایت ہی ذاتی سی خلوتوں کا ایسا معاملہ ہے جہاں اس کی رسوم و روایات کا ایک جال سا دور تک پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ گویا رولاں بارتھ کے نزدیک اسلوب تحریر کسی ادیب کا ایک ایسا رمز ذاتی ہے جو اس کی سوانحی زندگی کی تہہ داریوں اور گہرائیوں کے اساطیری زینوں سے صعود کر کے اپنی چھب دکھلاتا ہے جس پر خود ادیب کا اپنا کوئی بس نہیں چل پاتا، یہ ادیب کے نہاں خانوں سے اُبھرتے ہوئے سناٹوں کی ایک ایسی سائیں سائیں آواز ہے جس کا اپنا ایک حسن اپنی ایک آراستگی ہے یا اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ (اسلوب) کسی ادیب کے استخوانی وجود کی تہہ دار نالیوں میں سے گزرتا ہوا وہ نرم و گرم گودا یا مغز ہے کہ جو اُس کے گرم لہو کے سیال سے تیار ہوتا ہے۔ اس کا رنگ ڈھنگ اور اس کی رفتار بس یونہی نہیں ہوتی بلکہ یہ حسب ضرورت اپنا کام دکھلاتا ہے۔ اسلوب تحریر گل اور بوٹوں کی نشوونما کی مانند ایک ایسی باغ و بہار گلگشت ہے جہاں ادیب کی فکر تنہا کسی من چلے سرکش بچے کی طرح اندھا دُھند قلانچے بھرتی قدم قدم پر قلب ماہیت کرتی کسی ایسی تحت لسانی کشت سے اپنی منفرد اُڑان کا آغاز کرتے ہوئے ایک ایسے نقطہ منتہا پر پہنچ جاتی ہے جہاں کائنات کی خارجی حقیقت اور کسی لکھنے والے کے گوشت پوست کے جسم و جاں دونوں ہی ہم یکجان و دو قالب ہو جاتے ہیں چنانچہ نہایت موزوں الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلوب تحریر ادیب کی افتادِ طبع یا اُمنگ

کی مظہر ایک صورتِ حال ہے یعنی یہ ادیب کے میلانِ طبعی کی قلب ماہیت کا منظر واقعہ ہے۔ لہٰذا اس بیان سے معلوم یہ ہوا کہ اسلوبیاتی بلند لہجے (stylistic overtones) کسی ادیب کی سوانحی حیات کے نہاں خانوں یا تحت الشرائی زیریں منزلوں میں تقسیم پذیر ایک ایسا عمل ہے جہاں داخلی و خارجی ہر دو دنیائیں، اُفقی و عمودی سطحوں پر عمل آرائے ادب و تحریر ہوتی ہیں۔ اس مرحلہ فکر پر تقریر کا ڈھانچہ یا ساخت اُفقی نوعیت کا ہوتا ہے۔ جہاں اس کے رموز و اسرار الفاظ کی سطح پر کہ جہاں یہ تہہ در تہہ جاگزیں ہوتے ہیں، اُبھر کے سامنے آجاتے ہیں اور یہاں جو کچھ پہلے سے مخفی معنی و خیال ہوتے ہیں اسی میلانِ تقریر میں بہتے چلے آتے ہیں۔ وہ ایک چیز جسے تقریر کہا جاتا ہے اُس میں ہر ایک چیز تقریری نوعیت کی حامل ہوتی ہے، اسی لیے اس کا مقصد تقریر کا فوری تصرف میں لے آنا ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی صورتِ حال ہے جہاں الفاظ، خموشیاں نیز ان کی مشترکہ نقل و حرکت کا دائرہ کار ایک معنی کی جگہ دوسرے معنی کا منتقل کیا جانا ہے۔ معنی کی یہ منتقلی ایک ایسی منتقلی ہے جہاں ادلتے بدلتے معنی میں سے کوئی بھی اپنے کوئی آثار نہیں چھوڑتا، یعنی بلا کسی تاخیر کے یہ ایک دوسرے کی منتقلی کو سہار لے جاتے ہیں۔ جب کہ اس صورتِ حال (تقریر) کے برعکس، اسلوب تحریر کی محض ایک عمودی جہت ہوتی ہے۔ اسلوب تحریر لکھنے والے یا ادیب کے شخصی قریب ترین حافظے میں غوطہ زن ایک صورتِ حال ہے جو کسی مخصوص تجربی مواد سے اپنے لیے سمائی یا گنجائش حاصل کرتا ہے۔ اسلوب تحریر، استعارے کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں۔ گویا یہ ادیب کے ادبی منشا اور اس کی بدنی ساخت (carnal structure) کی مساوات سے نمو کرتا ہے۔ (یہ بات ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ وہ ایک چیز جسے ساخت کہتے ہیں وہ امتدادِ زمانہ کا ایک مابقی ذخیرہ (residual deposit of duration) ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ اسلوب ہمیشہ سے ہی ایک راز، ایک رمز کی صورت حال رہی ہے، مگر اس کی مطلب برآری کا مخفی پہلو زبان کی دائم گنجائشی اور متحرک نوعیت سے اُبھر کے سامنے نہیں آتا، بلکہ اس کا یہ مخفی پہلو ادیب کے جسم کے اندر اس کی یادداشتوں کی صورت میں بند ہوا کرتا ہے۔ اسلوب کا اشاراتی وصف رفتار کا معاملہ نہیں ہے جیسا کہ دورانِ تقریر صورت حال پیش آتی ہے یعنی یہ جو کچھ کہ یہاں (دورانِ تقریر) آن کی صورت حال ہوتی ہے وہ پھر بھی زبان کی عبوری

حیثیت کے طور پر وہاں باقی رہتی ہے، مگر اس کی عبوری نوعیت کا وہاں اس طرح باقی رہنا دراصل اس کی کثافت یا گنجانی کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ کہ جو اسلوب تحریر کی سطح زیریں میں نہایت گہرائی میں جاکر مستحکم طور پر قائم ہوتی ہے جیسے صنائع در بدائع کی صورت میں کبھی نرمی تو کبھی درشتی کے ساتھ بہم یکجا کیا جاتا ہے اور صنائع اور بدائع کی یہ صورتیں حقیقت کے تراشے ہوتے ہیں، زبان جن سے قطعی نہ آشنا ہوتی ہے، زبان میں قلب ماہیت کی یہی معجز نمائی اسلوب تحریر کو ایک طرح کے اعلیٰ ادبی تعامل میں ڈھالتی رہتی ہے اور زبان میں اعلیٰ تامل کی یہی صورتیں انسان کو سحر و قوت کی دہلیز تک پہنچانے میں مدد کرتی ہیں۔ اسلوب تحریر اپنے حیاتیاتی آغاز کی بنا پر فن سے باہر باہر رہتا ہے یعنی اس سے مراد ایک ایسا خارج ہے جس کی نوعیت اُس سمجھوتے کی ہوتی ہے جو ادیب کو معاشرے سے متعلق بنانے میں فعال کردار ادا کرتا ہے۔ غرضیکہ مصنفین حضرات ان لوگوں کو متصور کیا جاسکتا ہے جو کہ اسلوب تحریر کے مقابلے میں فن کے تحفظ کے عنصر کو قابل ترجیح گردانتے ہوں۔ گائید بھی ایسے ہی مصنفین میں سے ہے کہ جس کا اپنا کوئی اسلوب تحریر نہیں جس کی ہنر مندانہ دسترس کسی مخصوص کلاسیکی نظام سے کشید کردہ لذت و سرور اور جدید صورتوں سے کام لیتی ہے۔ بالکل اِسی طرح سے کہ جس طرح سینٹ سین (Saint Saens) نے باخ کے محاورے یا پھر پولے نیک نے شوبر (Poulenic in Schubert) کے محاورہ زبان سے کام لیا ہے۔ اس کے برعکس جدید شاعری جس کی مثال ہوگو، راں بو اور شار (Hugo, Rimbaud, Char) کی شعری تخلیقات ہیں جو اسلوب کے عنصر سے بھری پڑی ہیں اور ان کو فن کا درجہ اسی وقت دیا جاسکتا ہے کہ جب ان میں شاعری میں ڈھل جانے کے وصف کا میلان پایا جاتا ہو۔ یہ اسلوب کی ہی مقتدر اور معتبر حیثیت ہے جس کے تحت زبان اور اُس کی دوہری مادی حیثیت کے درمیان ایک قطعی آزادانہ تعلق پیدا ہوتا ہے اور اِسی آزادانہ تعلق کی بنا پر کوئی ادیب اپنی تحریر میں ایک طرح کی معصومانہ تر و تازگی پیدا کرپاتا ہے اور اپنے اِسی وصف کی بنیاد پر وہ تاریخ سے بلند تر مقام حاصل کرلیتا ہے اور ادیب اور تاریخ کے مابین بلندی و پستی کے اس تناسب و معیار کا سبب غالباً یہ ہوتا ہے کہ تاریخ صدیوں پر محیط آزاد تصورات سے معمور ایک صورتِ حال ہے جس میں تضادات و اختلافات کی ایک طویل فہرست اسے نامعتبر قرار دیتی ہے جب کہ اس کے برعکس کسی

ادیب کی تحریر میں اُس کی تنہا رائے اور اس کا واحد جذبہ و خیال کارفرما ہوتا ہے۔ اس کی آرا اور جذبات میں اگر کچھ مبالغہ بھی ہو تو اس غلو یا دروغ بانی کی ذمہ داری خود وہ ادیب قبول کرتا ہے اور اعتراف و اِقبال کا یہ پہلو ہی تو ہے جو اس کی معصومیت تحریر پر دلالت کرتا ہے۔

لہٰذا مذکورہ بالا بیان سے معلوم یہ ہوا کہ زبان ایک اُفق کی حیثیت رکھتی ہے یعنی یہ اُفقی صورتِ حال ہے جب کہ اُسلوب کی جہت عمودی ہے اور جب یہ دونوں صورتیں باہم یکجا ہوتی ہیں تو ان کے اس اِدغام سے ادیب کو ایک ماہیت یا فطرت کا خاکہ میسر آجاتا ہے۔ لہٰذا اس طرح سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ادیب نہ تو اِس کا (زبان کا) انتخاب کرتا ہے اور نہ ہی اُس کا (اسلوب کا)

تشریحات

۱۔ زبان کی یہ صورت وٹگنسٹائن کے فلسفہ لسان میں بھی موجود ہے۔

۲۔ یونانی اساطیر کا ایک کردار جو ارفک مذہب سے تعلق رکھتا تھا۔

آرفیس ایک ماہر موسیقار تھا۔ اس کی موسیقی کی تاثیر یہ تھی کہ درندے، چرندے، پرندے یہاں تک کہ چٹانیں تک اس کی موسیقی کے اثر میں آجاتی تھیں۔ جب اس موسیقار کی بیوی Eurydice مرگئی اور آرفیس نے بہت آہ و بکا کی تو دیوتاؤں نے اسے یہ اجازت دے دی کہ وہ اپنی بیوی کو واپس زمین پر لے جاسکتا ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ بیوی کی طرف پلٹ کر نہ دیکھے، مگر وہ اس شرط کو پورا نہ کرسکا۔ جس کی پاداش میں دیوتاؤں نے آرفیس کو ایک عورت کے ہاتھوں ہلاک کرا دیا۔ (مصنف)

۳۔ ہمارے قارئین کے پیش نظر یہ بات رہنی چاہیے کہ رولاں بارتھ نقاد سے زیادہ ماہر بشریات بھی ہے، اس لیے اُس کے بیان کو سمجھنا آسان نہیں کیوں کہ وہ ادب اور زبان دونوں کو بشریات کی ایک پوری تاریخ کے فریم میں رکھ کر نتائج اخذ کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کسی ادب پارے کی تشکیل میں کسی ادیب کی شرکت کو صرف اس حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ محض اس ادب پارے کا وہ عنصر جسے اسلوب تحریر کہا جاتا صرف وہ ہی اس کا (ادیب کا) اپنا ہوتا ہے اور بس۔ اور وہ اس بنا پر کہ اسلوب کے پیکر حسین میں جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ ادیب کی حیاتیاتی اور سوانحی زندگی سے اس کی تحریر میں در آتا ہے جب کہ وہ زبان سے کچھ نہیں لیتا کیوں کہ زبان کے پس پشت تو ہزارہا برسوں کی ایک مکمل تاریخی وحدت کا مواد کارفرما ہوتا ہے اور چونکہ زبان کی تشکیل میں برسہا برس کا یہی تاریخی مواد اندر ہی اندر خاموشی کے ساتھ اپنا کام کر رہا ہوتا ہے اور اس تاریخی مواد کی فراہمی میں لکھوکھا انسانوں کی غیر محسوس مساعی برسوں پہلے سے زبان کا ایک ڈھانچہ بن رہی ہوتی ہے اس لیے یہ یعنی زبان تنہا ادیب

کی چیز نہیں ہوتی بلکہ یہ تمام افراد کا مشترکہ اثاثہ ہے اسی لیے یہاں آرفیس کے دیومالائی کردار کی تمثیل سے بارتھ نے اس صورتِ حال کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے، یعنی جہاں ایک طرف دیوتاؤں نے آرفیس کو اپنی بیوی کو (یعنی ایک جسم مادی، جس کو تصرف میں لانے کے لیے بہ حیثیت شوہر کے آرفیس پورا اختیار رکھتا تھا، مگر وہ ایک چیز جس کو روح یا زندگی کہا جاتا ہے وہ تو دیوتاؤں کی عطا کردہ ہے اور جو کسی کی ملکیت نہیں۔ اُس کے چھننے جانے پر آہ و بکا کرنا روایات سے انحراف ہے) جو اس کی اپنی چیز تھی۔ زمین پر واپس لے جانے کا پورا اختیار دیا تھا۔ وہیں دوسری طرف واپس پلٹ کر بیوی کی طرف نہ دیکھنے کی شرط عاید کرکے دیوتاؤں نے اُسے پابند بھی کر دیا تھا۔ بالکل اسی طرح ایک ادیب بھی زبان کے تاریخی مواد کے فریم میں پابند روایات ہے۔ جب کہ وہ اپنے اسلوب تحریر میں آزاد ہے کہ جس طرح چاہے اُسے برتے کہ یہ تو اس کی سوانحی و حیاتیاتی زندگی کا جزو لازم ہے، لہٰذا یہ اس کا اپنا اثاثہ ہے چنانچہ اگر کوئی ادیب سماجی سطح پر روایات کی اس صورتِ حال سے انحراف کرتا ہے تو وہ بھی آرفیس ہی کی طرح سزاوار روایات قرار پائے گا۔

اسی طرح کی ایک داستان چونگ توزے نامی چینی فلسفی سے وابستہ ہے کہ جب اُس کی چہیتی بیوی مر گئی اور فلسفی نے دف بجا کر خوشی کا اظہار کیا تو اس کے شاگردوں نے اس سے حیرانی سے پوچھا کہ جناب یہ کیا ماجرا ہے۔ تو اُس نے کہا کہ زندگی جس کی عطا تھی اس نے لے لی۔ اس میں آہ و فغاں کا کیا سوال۔ (مصنف)

اسلوبیات — ایک وضاحت

اسلوبیات — اسلوب کو پرکھنے کی سائنس ہے۔ یہ جدید لسانیات کی ایک شاخ ہے اس سائنس کے تحت ادبی اسلوب (literary style) کا تفصیلی تجزیہ کیا جاتا ہے۔ یا اس سلسلے میں ایک اور بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ اسلوبیات ایک ایسی سائنس ہے جس کے تحت بولنے والے اور لکھنے والے دونوں "لسانی انتخاب" سے کام لیتے ہیں۔ اسلوبیات کی اس مختصر سی تعریف میں لفظ "اسلوب" قابل توجہ ہے۔ اسلوبیات جدید لسانیات کا ایک شعبہ ضرور ہے تاہم اسلوبیات کی اصطلاح جس قدر نئی ہے اس کے برعکس لفظ "اسلوب" خود اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ زبان یا لسان اپنے ماخذ میں ہوسکتے ہیں۔ لفظ اسلوب اپنی تمام تر قدامتوں کے باوجود اپنی نوعیت معنی کی سطح پر اگر اسے دیکھا جائے تو اس کے معنی کا تعین ماہرین زبان کے لیے آج بھی ایک ٹیڑھی کھیر بنا ہوا ہے۔ ادبی تنقید کے میدان میں اسلوب کی تعریف کے تعین کے مباحث آج سے نہیں بلکہ ارسطو یا پھر اس سے بھی پہلے چھیڑے جاتے رہے ہیں مگر ہنوز اس لفظ کی کوئی تسلی بخش یا جامع تعریف ممکن نہیں ہوسکی ہے۔ کیونکہ دیکھنے میں یہ آیا ہے کہ "اسلوب" کا ایک استعمال جو آج ہو رہا ہے کل یہ استعمال متروک قرار دے دیا جاتا ہے — یعنی عمل تنقید کسی ایسے قطعی تیقن سے متعلق نہیں ہے جس کے تحت یہ باور کیا جاسکتا ہو کہ بعض مصنفین یا کچھ کتابیں ایسی ہوتی ہیں کہ جن کا کوئی ایک اسلوب ہوتا ہو (یعنی یہ stylish ہوں) اور بعض لکھنے والے یا بعض کتابیں ایسی ہوتی ہوں کہ جن کا کوئی اسلوب ہی نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلوب اپنے مفہوم یا معنی کے اعتبار سے ایک متنازع فیہ مسئلہ ہے یا یہ کہ اس کی موزونیت اپنی نوعیت میں نزاعی ہے۔ لہٰذا ہمیں یہ فرض کرلینا چاہیے کہ تمام تحریری متون کسی نہ کسی اسلوب کے مظہر ہوتے ہیں، کیونکہ اسلوب تو ایک ایسی چیز ہے کہ جو پوری کی پوری زبان پر محیط

ایک معیاری خدوخال کی حیثیت رکھتا ہے — اور یہ کہ اسلوب نہ تو ادب سے مخصوص کوئی فاضلانہ خصوصیت ادب ہے اور نہ ہی اسلوب کو کسی قدر ادب کی کوئی صورت قرار دیا جاسکتا ہے۔

گویا معلوم ہوا کہ اسلوب اظہار کا ایک انداز ہے، جسے لسانی حدود میں بیان کیا جاسکتا ہے — یعنی ایسی لسانی حدود جن کو غیر لسانی عوامل کے اعتبار سے بیش قیمت اور حق بجانب قرار دیا جانا ممکن ہوسکتا ہے۔ اظہار کے انداز کا یہ تصور گویا ایک متنازع سی صورت حال ہے، مگر اسلوب کی تعریف کے دوسرے دو اجزا متنازع نہیں ہیں، کیونکہ یہ بیان کے کئی پہلوؤں میں سے ایک پہلو ہے جس کے لفظی اوصاف کے مقابلے میں — ذاتی یا ثقافتی اعتبار سے اپنی ایک متعینہ اہمیت ہے۔ تنقید سے متعلق بعض مورخین ادب پر فکری دسترس کی صورتِ حال کو جس نام سے موسوم کرتے ہیں اُس فکری صورت حال کے تحت زبان کے مختلف پہلوؤں پر عمیق نظری سے کام لیتے ہوئے، اُس کے اندر موجود امیجری (imagery) آواز کی ساخت (sound structure) اور نحویات (syntax) وغیرہ کی صورتوں کو زیرِ بحث لایا جاتا ہے اور اس طرح اپنی زبان میں اسلوبیات (stylistics) کے مذکورہ پہلوؤں کا تجزیہ کرتے ہوئے کسی بھی تحریری متون (written texts) کے اسلوب کا تجزیہ کیا جاتا ہے — مگر تنقید سے متعلق مورخین ادب کی یہ دسترسِ فکر بڑی حد تک گمراہ کن فکری صورتِ حال ہے، اور یہ گمراہ کن اس لیے ہے کہ اسلوبیات کا شعبہ تنقیدیات یا انتقادیات کے شعبے کا ایک ایسا تقسیم پذیر حصہ ہے جسے تاریخی طور پر ہمیشہ سے بالکل جدا شعبہ قرار دیا جاتا رہا ہے اور یہ کہ اس شعبے کے اپنے بالکل ہی الگ اصول اور منہاجات ہوا کرتے ہیں۔ عصرِ حاضر کی جدید ترین تنقید کا فکری طالع لفظیاتی تنقید پر مبنی ایک ایسا رجحان تنقید رکھتا ہے جس میں اصولوں کا فقدان ہوتا ہے اور یہ کہ جس رجحان فکر کی مثالیں ہمیں اور باخ، کراں اور اسپائزر (Auerbach, Croll, Spitzer) کے تنقیدی عمل میں، طریقیاتی اور فکری جانبداری کی صورتوں میں نظر آتی ہیں — لہٰذا جب صورت حال یہ ہو تو ایسی صورت میں اس رجحان فکری کو اسلوبیات کا نام دینا گویا تنقیدی عمل کو منہ چڑانے کے مترادف کسی عمل سے تعبیر کرنا ہے۔ اسلوبیات لسانیات کی ایک ایسی شاخ ہے جس میں بکھراؤ یا پھیلاؤ کی بڑی گنجائش ہے۔ اس میں عمومی تنقیدی عمل کے تقابل میں

رکھ کر پرکھا جائے۔ بالکل اسی نہج پر لفظ اسلوب (style) فی ذاتہ نسبتاً تیکنیکی تعبیرات کا حامل لفظ ہے یعنی اسلوب کی تعبیرات کی کچھ ایسی صورتیں مثلاً — لب و لہجہ (tone) یا عمومی طور پر اسے خطابیہ (rhetoric) بھی کہہ سکتے ہیں۔

کسی لسانی صورت کو قطعی طور پر اُن تصورات کے زیر دام لا کر جن کا اظہار ہم چاہتے ہیں گرفت میں نہیں لایا جاسکتا۔ پیغامات کو الفاظ میں ڈھالنے کی متبادل صورتیں ہوسکتی ہیں اور ان متبادل صورتوں کے انتخاب کیے جانے کا عمل غیر لسانی اصولوں کے تحت انجام پاتا ہے — مثلاً ذرا ان جملوں پر ہی غور کیجئے۔ یعنی اگر میں یہ جملہ کہوں کہ "Shut the door!" دروازہ بند کردو۔ تو اس میں تحکم کا لہجہ اور تاثر پایا جاتا ہے اور پھر اس بات کو اس جملے میں کہوں کہ "Wonder if you would mind closing the door, please?" دیکھیے مگر آپ کہیں برا نہ مان جائیے گا — ازراہ کرم ذرا دروازہ بند کر دیجئے گا — تو اس جملے میں درخواست اور التجا کا لہجہ اور تاثر ملتا ہے۔ گویا دونوں جملوں میں "منشائے بیان" تو ایک ہی ہے تاہم دونوں جملوں میں لہجہ و تیور ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے اور "تحکم و التجا" کے تعین کا انحصار جملوں میں استعمال کیے جانے والے الفاظ سے کہیں زیادہ ان جملوں کے "طرز ادا" (style) کا مرہون منت ہے — یعنی کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ابلاغ و اظہار کے وقوع کی تشکیلی نوعیت (structuring) کہ جو کسی جملے کا بجائے خود ایک جزو لازم ہی ہوا کرتی ہے — اس ابلاغی تشکیلی وقوعہ کی پوری ساخت کا ماجرا کسی شخص کی ذاتی صورت حال سے وابستہ حقائق یعنی اُس کی ادائیگی اظہار یا طرز ادائے مطلب کے اُس کے اپنے خاص زاویہ پر مبنی ایک صورت ہوتی ہے۔ گویا اسلوبیات "اظہار و ابلاغ" کا ایک ایسا باضابطہ منظم ڈسپلن ہے جو یہ فریضہ انجام دیتا ہے کہ جس کے تحت منسوب style کا مہتمم بالشان شہزادہ بحیثیت ایک سوار کے رہوار متن کو بطور ایک سواری کے استعمال کرتا ہے اور یوں گویا یہ یعنی اسلوب، متن سے علاوہ یا متن سے فاضل ایک چیز تو ہوتا ہے مگر یہ اپنے اثرات متن پر کچھ اس طرح چھوڑتا ہے کہ خود متن بھی مہتمم بالشان ہی کسی شے کے قالب میں ڈھل جاتا ہے اور یوں یہ متن خود بھی توقیر و تعظیم کی حامل ایک چیز بن جاتا ہے۔ چنانچہ اس طرح اسلوبیاتی نظام لسانی تزئین و تنظیم کی صورتوں کو تشکیل دے لیتا ہے — یعنی کچھ ایسی لسانی صورتوں کی تزئین و

تشکیل جو بجائے خود باضابطگی کے حامل اوصاف سے مزین اور زیادہ اہم نوعیت کی ہوتی ہیں ان میں فاضل لفظیاتی عوامل کے مخصوص اعراض یا علامتی سلیوں کا ظہور عمل میں آتا ہے۔ اسلوب کی یہ متعینہ صورت ایک ایسے سیاق (context) میں رہ کر کام کرتی ہے کہ جس کی ایک جہت کو اگر ادب کی "طرف خارجی" کا نام دیا جاسکتا ہے تو اس کی دوسری جہت کو ادب کی "طرف داخلی" کے نام سے بھی موسوم کیا جاسکتا ہے۔ ادب کے ان ہر دو قطبین (poles) کو ہم بہ الفاظ دیگر ادب کی ظاہری ساخت اور بطنی ساخت کے نام سے بھی موسوم کرسکتے ہیں۔ یہ سوال پوچھا جاسکتا ہے کہ آخر ادب کی طرف خارجی اور طرف داخلی سے مراد کیا ہے تو آیئے ہم ادب کی ان ہر دو جہتوں کو رولاں بارتھ کے مضمون تاریخ یا ادب میں دیے گئے ذیل کے اقتباس سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں:

"رے سائن (Racine) خود کو کئی زبانوں کا مرہون منت سمجھتا ہے۔ ان میں تحلیل نفسی، وجودی، المیہ اور نفسیاتی زبانیں شامل ہیں (ان زبانوں کے علاوہ بعض زبانیں ایجاد کی جاسکتی ہیں اور بعض تو ابھی ایجاد کی جائیں گی) ان زبانوں میں سے کوئی زبان بھی ایسی نہیں کہ جسے بے داغ (innocent) کہا جاسکے، مگر رے سائن سے متعلق کسی زبان میں ایسی کوئی بھرپور صلاحیت کار موجود نہیں کہ وہ اس کے بارے میں پوری سچائی کے ساتھ کچھ بتا سکے — چنانچہ زبان کی اس بے بضاعتی اظہار کو اگر تسلیم کیا جانا مقصود ہے تو پھر بالآخر ٹھیک ٹھیک طور پر سب سے پہلے ادب کی کسی مخصوص حیثیت یا اس کے مرتبہ کا تعین کیا جانا ازبس ضروری ہے۔ مگر ادب کی کسی ایسی حیثیت کے تعین کا یہ ماجرا اپنے پس پشت ایک نہ ایک مغالطے کو شامل رکھتا ہے — یعنی وہ ایک چیز جسے ادب کہتے ہیں اپنی مجموعی حیثیت میں قوانین و ضوابط، معروضات تکنیکی صورتوں کے علاوہ ان ادب پاروں پر مشتمل کوئی چیز یا ایک صورت حال ہے، جس کا اصل وظیفہ یہ ہے کہ وہ ہمارے معاشرے کی عمومی طور پر اجتماعی تنظیم و ترتیب کا بنیادی کام انجام دیتا ہے — گویا کسی معاشرے کو ٹھیک طور پر اس کی موضوعی صورت حال سے نکال کر اس کو ایک ادارے کے پیکر میں ڈال دینا ہے، لہٰذا اس فکری تحریک کی تقلید اگر مقصود ہو تو نقاد کو چاہیے کہ وہ سب

سے پہلے بجائے خویش تناقص فکری کے عمل سے گزرتے ہوئے گویا خود کو مقدر کی بازی جیتنے یا ہار جانے کے خطرناک کھیل سے وابستہ رکھتے ہوئے، رے سائین کے بارے میں پوری سچائی کے ساتھ کچھ کہنے کے لیے، صرف اور صرف ایک ہی راہ پر چلتے رہنے کا عزم صمیم باندھے اور وہ یہ نہ کرے کہ کبھی یہ راہ تو کبھی وہ راہ اختیار کرکے خود تذبذبِ فکری کا شکار ہو جائے — اور وہ (نقاد) ایسا صرف اس لیے کرے کہ بالآخر وہ بھی تو ادب کی دنیا سے ہی وابستہ ایک فرد ہوتا ہے —"

رولاں بارتھ نے اپنے مضمون "تاریخ یا ادب" میں رے سائن(۱) (Racine) کے حوالے سے مذکورہ بالا اقتباس میں ادب کی دو مختلف جہتوں کے درمیان واضح اور مخصوص امتیاز قائم کرنے کے لیے اساس فراہم کرنے کی سعی کی ہے۔ ادب کے اس پورے محیط میں ادب کی ان ہر دو جہتوں کے درمیان ایک واضح بنیاد قائم کیے جانے کی ضرورت اُس کو اس لیے پیش آئی کہ ادب کا یہ پورا محیط ایک طویل عرصے سے جس الجھاؤ یا تذبذبِ فکری کا شاکر چلا آ رہا ہے اس کو اس الجھن سے نجات دلائی جاسکے — اور وہ الجھاؤ یہ ہے کہ ادب کی تاریخ کی یہ صورت حال کہ یہ یعنی ادب کی تاریخ کی ادب سے وہ وابستگی جو بحیثیت ایک ادارے کے اس کے ساتھ ہو (literature as an institution) اور ادب کی دوسری جہت اس کی تخلیقی نوعیت (literature as a creation) کا ماجرائے دگر ہے، اور ادب کی ہر دو صورتیں ہدف تنقید بنتی ہیں۔

جہاں تک اول الذکر جہت (ادب بحیثیت ادارے کے) کا تعلق ہے، اس سلسلے میں بارتھ استدلال کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ ادبی تاریخ کو اگر نہایت موزوں اور ٹھیک طور پر عقل کے زیر دام لا کر اسے پایہ تکمیل تک پہنچانا مقصود ہو تو پھر بجائے خود ادبی تاریخ کو کچھ ایسے ادبی وظائف کا تعلق پیداوار، ابلاغ، ترسیل، عمل تصریف کے علاوہ اس کے تمام وظائف کے حالات یا شرائط کار کے متعین کیے جانے سے ہوتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر اس کے

---

(۱) Racine ایک مشہور المیہ فرانسیسی شاعر ہے جس کو المیہ نگاری کے میدان میں بڑی وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ (مصنف)

کہنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ "ادبی تاریخ" کی تشکیل و ترتیب اُس وقت تک ممکن ہی نہیں ہے جب تک کہ یہ خود کو اُس پورے معاشرے سے وابستہ و پیوستہ نہ بنائے رکھے جس معاشرے میں کہ خود یہ ادب پیدا ہوتا یا پروان چڑھ رہا ہوتا ہے۔ گویا رولاں بارتھ کے نزدیک ادب معاشرتی یا ادارتی سرگرمیوں کی پیداوار ہوتا ہے۔ افرادی صلاحیتوں کا ماحصل نہیں ہوتا۔ اس کا کہنا ہے کہ ادب کو تاریخی، ادبی اور وظائفی سطح پر لا کر اگر دیکھا جائے تو گویا ادب کا وجود بنیادی طور پر ایک وجودِ منقلب (radically transformed) ہی ٹھہرتا ہے۔ بارتھ کہتا ہے کہ جب ادب ایک وجودِ منقلب کی صورت حال قرار پاتا ہے تو ایسی صورت میں یہ یعنی ادب اپنے معروض یا مقصد کو تحلیل کر دیتا ہے، چنانچہ اس نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو ادب کا مطالعہ — قوانین و ضوابط، رسوم و روایات اور اجتماعی ذہنیتوں کا مطالعہ قرار پاتا ہے — کسی فرد کی انفرادی تخلیقی مساعی کا نتیجہ نہیں ہوتا۔

چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ ادب کی ان ہر دو جہتوں کا تعلق جن دو صورتوں سے ہوتا ہے، اُن میں سے ایک صورت تو ادب کا وہ مقام ہے، جسے ہم ادب کی "طرفِ داخلی" بھی کہہ سکتے ہیں۔ اور ادب کی یہ طرفِ داخلی اپنے محیط میں رہتے ہوئے، حسب دستور رسوم و روایات کے مطابق اپنی کار آوری انجام دیتا رہتا ہے کہ جن روایات کے تحت موضوعیت کی مختلف صورتوں کی تشکیل کا پہلو نکلتا ہو — اور اس کی (ادب کی) دوسری صورت وہ ہے جس کے تحت ادب، ادب کی "طرف خارجی" کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے، تاکہ یہ (یعنی ادب) اپنی تاریخ کچھ اس طرح سے لکھ سکے کہ جیسے یہ خود ادب کے وظائف، قوانین و ضوابط، تکنیکی صورتوں کے علاوہ اداروں کی کوئی تاریخ ہو مختصراً یہ کہ یہ تاریخ ادب گویا خود اپنی ہی سطحی یا واضح صورتوں کی کوئی ایسی تاریخ ہو جس کی اپنی کوئی پوشیدہ گہرائیاں نہ ہوں یا ایسا کوئی باطنی داخل نہ ہو کہ جس میں پایاب جانا ممکن ہی نہ ہو سکے۔

غرض یہ کہ مندرجہ بالا وضاحتوں سے معلوم یہ ہوا کہ کسی سیاق (context) کے ہاتھوں کسی اسلوب کا تعین کیا جانا ایک ایسا عمل ہے جو ادب کی طرف خارجی اور طرف داخلی کے ہر دو قطبین یا ہر دو جہات کے اندر رہتے ہوئے ہوتا ہے، لہٰذا ادب میں اسلوب کی مذکورہ صورت حال کے پیش نظر ہم یہ نتیجہ برآمد کر سکتے ہیں کہ اسلوب کی مختلف صورتوں کے اوصاف کو اگر دیکھا جانا ممکن ہے تو ان اوصاف کو کسی مخصوص مصنف یا

ادیب کی ایک عہد یا پھر کسی مخصوص ترغیب و تحریک، یعنی کسی ایک صنف ادب کے حوالے میں زیر بحث لایا جاسکتا ہے، چنانچہ ادبی اسلوب نگار حضرات عموماً جو طریقہ نگارش اختیار کرتے ہیں اس کے تحت یہ لوگ جن مفروضات کو پرکھتے ہیں ان کی نوعیت کچھ یہ ہے۔ مصنف کے اسالیب نگارش، لسانی نشانات انگشت (linguistic fingerprints) وغیرہ۔ اس صورت حال کو ہم جن تعمیمی صورتوں کے تحت ظاہر کرسکتے ہیں، اُن میں کچھ تو مخصوص طور پر مصنفین یہ ہیں۔ Ciceronian, Senecan, Attic۔ مذکورہ مصنفین اور ائیک کے علاقائی طرز اسلوب کو ہم جن اسالیب نگارش کے تحت لاسکتے ہیں ان کو ہم baroque یعنی بے ضابطہ یا ناقص اسلوب، mannered یعنی باسلیقہ اسلوب، grand عظیم الشان اسلوب، middle اوسط اسلوب، low پست اسلوب، terse مختصر و جامع اسلوب، expansive وسعت پذیر اسلوب، florid آراستہ و مزین اسلوب، periodic عہد وار اسلوب کے مختلف ناموں سے موسوم کرسکتے ہیں۔

سطور بالا میں اسلوب کے جو مختلف لیبل زیر بحث آئے ہیں، وہ اس جانب اشارہ کرتے ہیں کہ ادبی مطالعہ کے دوران اسلوبیات (stylistics) ایک درجہ بند حیثیت کی حامل چیز ہے جس کے تحت مختلف تقسیمی معیارات (taxonomic criteria) کی بنیاد پر متن کی مختلف درجہ بندیاں کی جاتی ہیں — اور یہ درجہ بندیاں عموماً لسانی/ صوری، فاضل لسانی یا پھر دیگر صورت احوال کے تحت معرضِ وجود میں آتی ہیں۔

اسلوب کا انحصار، نمایاں پیش منظر کے بعض مخصوص خد و خال پر ہوتا ہے — یا اُسے ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اسلوب ظاہرہ لسانی ساخت کے نمایاں پیش منظر (fore-grounding) کے تحت تشکیل پذیر ہوتا ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ کسی اسلوب کی اپنی ایک مخصوص بندشِ الفاظ (diction) ایسی ہو جو پورے متن میں بہت نمایاں ہو۔ اِس اسلوب کی اپنی ایک متواتر اور مستقل رواں موزونیت تحریر ہو — یا پھر اُس میں اِس کی اپنی نحویاتی ترتیب و تنظیم (syntactic orgnization) کے اَندر کوئی تکراری صورت حال نفوذ پذیر ہو سکتی ہے۔ اسلوب کی یہ ثقل نوعی (density) زبان کے ایک جزو کے اعتبار سے ہو سکتا ہے کہ ہماری شعوری توجہ اپنی طرف نہ کھینچ سکے مگر اتنا ضرور ہے کہ یہ صورت حال ہمارے اَندر اپنا ایک مخصوص اسلوبیاتی تاثر تو بہرحال چھوڑ سکتی ہے۔ اور

ہمیں بہرکیف یہ محسوس تو ہو سکتا ہے کہ فلاں فلاں متن کسی مخصوص مصنف یا کسی مخصوص معاشرتی ثقافتی ماحول کی ایک نمایاں جھلک اپنے اندر رکھتا ہے۔ اسلوب کا یہ ثقل نوعی زیر احتساب کچھ اِس طرح پر لایا تو جا سکتا ہے کہ یہ یعنی اسلوبیات بلاشبہ (لسانیات کے برعکس) مضمراتی طور پر اپنی نوعیت میں مقداری (quantitative) ہے بلکہ اسلوبیات کی یہ صورت حال بسا اوقات تصریحی طور پر بھی اپنی ماہیت میں مقداری ہے۔ چنانچہ اگر ہم مقداری اسلوبیات (quantitative stylistics) کی انتہا پسندانہ مثالیں دیکھنا چاہیں تو ہمیں جی- یو- یلز (G. U. Yules) کی ادبی لغت سے متعلق شماریاتی تحریروں میں مل سکتی ہیں اور عصر حاضر کے قریب ترین زمانوں میں تصنیفی اِنکشافات کے ضمن میں کیے جانے والے وہ مطالعاتی نتائج جو کمپیوٹر کی مدد سے منظر عام پر لائے جا رہے ہیں غرضیکہ اُن مطالعاتی نتائج سے بات واضح طور پر سامنے آتی جا رہی ہے۔ یہاں پر احتساب کی یہ صورت حال دریافت کی جانب رجوع کرتی نظر آتی ہے۔ یعنی ہم عموماً مفروضوں کی توثیق کرتے ہیں — گویا اِس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسی صورت حال میں ایک ایسا نحوی یا لغوی رجحان پایا جاتا ہے کہ جس رجحان کے تحت ایک مخصوص عہد کے اسلوب سے متعلق ہمارے، ادراک کی توجیہ ہوتی ہے۔ ایک ایسے ادراک کی واضح مثال ہمیں جوزفین مائل (Josephine Mile) کی تحریروں میں ملتی ہے۔

اسلوب کے اِس تصور میں اِنتخاب کا تصور کچھ اِس طرح سے شامل ہوتا ہے کہ اِس دوران ایک ہی طرح کی نوعیت فکر میں اِظہار کے مساوی طریقہ ہائے کار کار فرما ہوتے ہیں لہٰذا نئے ناقدین کے نزدیک اِس طرح کی کوئی تجویز یا منصوبہ قابل قبول نہیں ہوا کرتا — کیوں کہ اُن ناقدین کے نزدیک کسی متن میں لفظ کی تبدیلی گویا لازمی طور پر معنی و مفہوم کی تبدیلی خیال کی جاتی ہے اور جملوں کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ قضایاتی مافیہ تو وہی ہوتا ہے مگر اِس کا اظہار دوسرے مختلف طریقوں سے ہوتا ہے تاکہ معنی و مفہوم سے متعلق قاری کی تفہیم کا طریقہ کار واضح طور پر معنی کا تعین کر سکے۔ رچرڈ اوہامان (Richard Ohmann) نے معنیاتی مافیہ (semantic content) اور اسلوبیاتی یا خطابیہ صورت کے مابین اِس طرح کے واضح امتیاز کی تجویز پیش نظر رکھی ہے تاکہ واضح امتیاز کے اِس طریقہ کار کی توجیہہ ایک ایسی تقسیم کے تحت کی جا سکے کہ جہاں generative

لسانیات میں موجود اِس کی ظاہری یا بیرونی ساخت اور اُس کی اندرونی گہری ساخت دونوں کی تشریح کی جانی ممکن ہو سکے۔ نظریہ اسلوب پر لسانیات اور انتقادیات کے درمیان مفاہمت کی جدید ترین صورت نہایت ہی موزوں اور متناسب طریق پر کی گئی ہے۔ کیوں کہ اسلوبیات تو اِکادمک نوعیت کا ایک ایسا موضوع ہے جو اِس وقت معرضِ وجود میں آیا کہ جب جدید لسانیات منظرِ عام پر آئی اور جدید لسانیات نے آج بھی لسانیات کی بعض تیکنیکی صورتوں کو اختیار کر رکھا ہے۔

چارلس بیلے (Charles Bally) ایک مشہور فرانسیسی اسلوب نگار گزرا ہے جو ساسر کا شاگرد بھی تھا۔ بیلے نے اسلوبیات کے موضوع پر جو کام کیا ہے اِس ماہر زبان کے کام آگے بڑھانے کا سہرا لیو اسپیرز (Leo–Spitzer) کے سر جاتا ہے۔ اسپیرز نے لسبانیات اور اَدبی تاریخ کے مابین موجود خلیج کو پر کرنے کی مستحسن کوششیں کی ہیں۔ اسپیرز کے بعد دوسرا بڑا نام اسٹیفن اُلمان (Stephen Ulmann) کا ہے جو نہ صرف یہ کہ معنیات (Semantics) کے کا ماہر تھا بلکہ یہ فرانسیسی فکشن کے میدان میں بھی اسلوب نگار کی حیثیت سے بہت مشہور ہوا ہے۔

اسلوبیات یا جسے لسانی اسلوبیات کے نام سے بھی جانا جاتا ہے ایک ایسا شعبہ زبان ہے جس کا اصل فریضہ یہ ہے کہ یہ اَدب کا تحلیلی مطالعہ اِس طرح سے کرتا ہے کہ اِس مطالعہ کے دوران جدید لسانیات کے تیکنیکی طریقوں اور اُس سے متعلقہ تصورات کو کام میں لایا جاتا ہے۔ چنانچہ یہ بات زیادہ مناسب اور قابل ترجیح ہے کہ اِس اِصطلاح کو اسلوب کے لسانی مطالعہ تک محدود رکھا جائے — یعنی اسلوب کا ایک ایسا محدود مطالعہ جس کا تذکرہ ہم اَبھی سطور بالا میں کر چکے ہیں اور لسانیات کے دیگر اَدبی اطلاقات کے ضمن میں بعض دوسری موزوں اصطلاحات وضع کر لی جائیں۔

باب دوم

ہرمینیات

HERMENOUTICS

تصور حیات انسانی اور تاریخی شعور

(ڈیلتھے۔ ایک مطالعہ)

ہرمینائی تناظر

جن لوگوں نے فکر انسانی کا غائر مطالعہ کیا ہے وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ ڈیلتھے (Dilthey) سے قبل فکر کے میدان میں ہپولائی ٹین (Hippolyte Taine)، ارنسٹ رینان (Ernest Renan)، ویلہم وونڈٹ (Wilhelm Wundt) البرٹ لانگے (Albert Lange) اور ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer) کے چند نام ہی وہ معتبر نام ہیں جنھوں نے بطور خاص "زندگی" کو اپنی فکر کا موضوع بنایا ہے۔ مگر فکری اعتبار سے اگر ہم ان پر ایک تنقیدی نظر ڈالیں تو ہمیں یہ صاف نظر آئے گا کہ یہ فلاسفہ اس کے باوجود کہ خود تو یہ عہد جدید کی دہلیز پر کھڑے تھے تاہم یہ اب بھی ماضی ہی کی فکری روایت سے چمٹے ہوئے تھے، اور یہ کہ ان فلسفیوں نے فلاسفہ کی اس نسل کی نمائندگی کا بیڑہ اٹھایا تھا جنھوں نے ایجابی فکر کے خلاف اپنے شدید فکری رد عمل کا اظہار کیا تھا مگر سچ پوچھئے تو ایجابی فکر کے خلاف اس شدید رد عمل کے باوجود ڈیلتھے ہی وہ انقلابی فلسفی ہے جس نے ایجابیت (اثباتیت) کے نظریئے سے کھل کر تصادم مول لیا مگر اب یہ الگ بات ہے کہ وہ مکمل طور پر اپنے مطلوبہ فکری مقاصد میں کامیاب نہ ہو سکا۔ آگست کامتے (August Comte) ڈیلتھے سے تین نسلیں پہلے (۱۷۹۸ء) گذرا ہے۔ جبکہ ڈیلتھے اس نسل سے تعلق رکھتا تھا جس سے کہ برانٹانو (Berantano) کا تعلق تھا گویا یہاں بھی ایجابی فکر (کامتے) اور مظہریاتی فکر (Phenomenology) (برانٹانو) کے درمیان ایک اچھے خاصے فاصلے کی نشاندہی ہوتی نظر آتی ہے۔ ادھر نطشے (Neitzsche) اور ولیم جیمس (W.James) بھی زیادہ دنوں تک

کامتے کے نظریات کے زیر اثر نہ رہ سکے کیونکہ انہیں اس کے فلسفے کے باقیات سے ہی استفادہ کا موقع مل سکا۔ ڈیلتھے کا کام اور نو کانتی فلاسفہ کی فکری مساعی دونوں ہی کا انحصار دراصل ایجابی متنازعہ مسائل کے حل کی دریافت سے تعلق رکھتا ہے۔

کامتے کی فکر سے ڈیلتھے نے دو بہت اہم تصورات مستعار لیے ہیں جن کے باعث ڈیلتھے کی فکر میں ایک اپنے انداز کی توانائی اور ایک انوکھا تخلیقی حسن پیدا ہو گیا اور اس طرح اس نے اپنی فکر میں ایک مختلف جہت کا تعین کر لیا۔ مذکورہ ہر دو تصورات میں سے ایک تصور تو یہ تھا کہ تمام کے تمام ابتدائی فلسفے اپنی نوعیت میں محض "جزوی فلسفے" تھے، اور یہ فلسفی جزوی یا ادھورے فلسفے اس لیے تھے کہ یہ "حقیقت کلیہ" کے پورے محیط کا احاطہ نہیں کرتے تھے۔ اور دوسرا تصور یہ تھا کہ مابعد الطبیعیات کانتی فکر کے مطابق ناممکن یا محال ہے۔ چنانچہ صرف اور صرف ایجابی علوم کو حقیقت کی جستجو میں درخور اعتنا سمجھا جانا چاہیے۔ ڈیلتھے نے یہ بھی کوشش کی وہ فلسفے کی بنیاد "کلیت" پر استوار کرے، یعنی جس میں پورا "انسانی تجربہ" بھی شامل ہو اور یہ نہ ہو کہ جزواً جزواً فکری تراشوں سے کام لیتے ہوئے فلسفے کا ایک "ادھورا نظام" مرتب کر لیا جائے۔ کیونکہ ایسا کوئی بھی فلسفہ جس کی بنیاد میں جزوی فکری تراشے باہم ترتیب دے لیے جاتے ہوں کسی ادھورے فلسفے سے زیادہ اپنی کوئی منفرد حیثیت نہیں رکھتا۔ لہٰذا ڈیلتھے نے ایک کامل فلسفیانہ نظام کی تشکیل نو کے لیے سعی کی ہے۔ اور دوسری طرف اس نے یہ بھی کوشش کی کہ وہ مابعد الطبیعیات سے بھی آگے نکل جائے۔ گویا بہ الفاظ دیگر اس نے اس بات کی بھی کوشش کی کہ مابعد الطبیعیات کی بھی اپنی کوئی ایک "مابعد الطبیعیات" ضرور موجود ہونا چاہیے۔ اس کی اس فکری مساعی کی وجہ یہ تھی کہ وہ مابعد الطبیعیات کو اپنے طور پر سمجھ چکا تھا اور اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ یہ تعقل یا عقل کی مطلقیت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ یہ ہی وہ نقطۂ نظر تھا جسے اس نے بعد میں دنیا کے سامنے پیش کر کے اپنے زمانے والوں پر جس کہ وہ خود بھی ایک فرد عاقل تھا، بڑا احسان کیا ہے۔

فلسفیانہ قطعیت کے حوالے سے اگر دیکھا جائے تو ڈیلتھے نہ تو کسی خاص نظام کا خالق نظر آتا ہے اور نہ ہی اس نے زندگی کے بارے میں اپنا کوئی نظریہ پیش کیا ہے اور نہ ہی اس نے کسی تاریخی نظریئے کی کوئی بنیاد ڈالی ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود ابھی ڈیلتھے

کے بارے میں کہی گئی ایک بات جو پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ اس نے فکر و نظر کے میدان میں جو کچھ کیا ہے وہ بہت کم سہی مگر اس کے اتنے کیے ہوئے کو بھی بہت گردانا جانا چاہیے۔ اور اس کا سبب ہمیں ذیل کی سطور میں پیش کیے جانے والے اس کے ان خیالات میں نظر آ جائے گا جو اس نے زندگی کے حقائق کے سلسلے میں تاریخیت کے حوالے سے لکھے ہیں، اور پورے تاریخی پس منظر میں یا تاریخ کے البم میں زندگی کو بطور ایک منظر کے جس گہری نظر سے اس نے دیکھا ہے وہ اس کے خیالات کے غائر مطالعے سے ہی ظاہر ہو سکتا ہے۔ تو پھر آئیے ہم اور آپ اس کے نقطہ ہائے نظر کی خوبصورت وادی کی طرف چلتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اس فلسفی نے کیا کچھ گل و لالہ فکر کے میدان میں کھلائے ہیں۔

ڈیلتھے زندگی کی حقیقت سے براہ راست رابطے میں آ کر ہی تاریخ کی فصیل کی بے کرانیوں میں داخل ہونے کے بعد اپنے فلسفے کی عمارت کی تعمیر کے لیے سنگ و خشت مہیا کرتا نظر آئے گا اور اس طرح نہ صرف یہ کہ وہ تاریخی گمراہیوں اور زمانی تسلسل کے خطرات و اندیشوں سے آنکھیں چار کرتا ہے بلکہ اسے تاریخی کرب و قلق کے ریگزار سے بھی گزرنا پڑا ہے اور پھر اس درجہ محنت و ریاضت کے بعد وہ "تاریخی مظہریات" یا "تاریخیت" کے موضوع پر کچھ بہتر نتائج پر پہنچ سکا ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر وہ خود کہتا ہے:

> میں نے خود ہی کہیں یہ بات لکھی ہے کہ "تمام لوگ" ڈیلتھے کے ہی موزوں و مناسب نام ہیں، تمام وہ لوگ کہ جو تاریخ کے اندر ہی سانس لیتے ہیں، سوتے اور جاگتے ہیں اور کروٹ کروٹ زندگی کرتے ہوئے زندگی کی پل صراط سے گذر جاتے ہیں۔ مگر ان میں سے کئی لوگ ایسے بھی ہیں جو اس حقیقت سے واقف نہیں کہ ہم میں سے ایک کہ جو انسانی تاریخ کا حصہ بنتا ہے وہ ایک دوسرے سے کچھ بہت زیادہ مختلف نہیں ہوا کرتا، ہم ہی وہ لوگ ہیں کہ جو تقدیم و تاخیر کے زمانی حوالوں کے ساتھ اپنے اپنے موزوں ناموں یا موزوں حوالوں سے تاریخ کے پردہ سیمیں پر ابھرتے اور ڈوبتے رہتے ہیں۔ اور ان ہی لوگوں میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو یہ جانتے ہیں کہ ان کا عہد تاریخی عہد ہو گا۔ اپنی اس آگہی کے باوجود یہ لوگ اپنے اس عہد کے شایان شان

زندگی گزارنے سے کتراتے ہیں۔ (۱)

یہ جو گفتگو ابھی سطورِ بالا میں ڈیلتھے کے حوالے سے ہوئی اس سے یہ معلوم ہوا کہ دراصل ڈیلتھے ہمیں انگلی پکڑ کے "تاریخیت" کے منظرنامے کی سیر کو لے جانا چاہتا ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ تاریخیت ایک نظریہ ضرور ہے تاہم سب سے پہلے تاریخیت ایک "طرز وجود" یا ایک "انداز ہستی" ہے۔ یعنی ایک ایسا انداز ہستی کہ جہاں زندگی اپنے سو سو قرینوں کے ہزار جہتی فضاؤں کی طرف رواں دواں نظر آتی ہے۔ اور اسی طرز وجود کو ڈیلتھے "تاریخی شعور" سے تعبیر کرتا ہے۔ چنانچہ "شعور" کی اصطلاح سے اعتقادی اور نظری نوعیت کی باریک بینیوں اور عقلی موشگافیوں کو اگر نکال پھینکا جائے تو پھر اس شعور میں محض "تاریخیت" ہی باقی رہ جاتی ہے اور جب تمام تعصبات سے پاک تاریخیت کا یہ سفر شروع ہوتا ہے تو یہی وہ نکتہ ہے جہاں ہم آج خود کو ایک ایسے مقام پر پاتے ہیں جہاں سے تاریخیت کی محویت تمام کا ایک عمل محیط ہمارا دامن پکڑ لیتا ہے اور پھر ہمارے لیے اس بات میں تمیز کرنا مشکل ہو جایا کرتا ہے کہ کون سی "دریافت" اور کون سی "حقیقی صورت حال" ایسی ہے جسے ہم تاریخیت کی پوری صورتحال سے باہر کھینچ کر اگر لے بھی آئیں تو اس دریافت یا ایجاد کی اصل حقیقت ایک خاص زمانے اور ایک مخصوص لمحے میں بند "سوغات" سے زیادہ اپنی کوئی اہمیت نہ منوا سکے گا۔ ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے کہ ہمیں ایک مخصوص و محدود عرصہ زمان میں اپنے "موجود ہونے" کا شعور ہوا کرتا ہے اور بالآخر یہ محدود عرصہ زمان بھی بعض دوسرے عرصہ ہائے زمان کی طرح یا بعض دوسرے ادوار کی طرح ماضی کی کال کوٹھریوں میں اترتا چلا جاتا ہے۔ یا پھر اسے یوں کہہ لیجئے کہ لمحہ بہ لمحہ وقت کی چادر جب سرکنے لگ جاتی ہے تو پھر "موجود سورج" کی روشنی کو بھی بہرحال رات کی سیاہی چاٹ ڈالتی ہے کہ یہی سب کچھ تو ازل سے ہر موجود شے کا مقدر بن چکا ہے۔ یعنی زمانوں پر زمانوں کی یلغار کا سلسلہ اسی طرح جاری رہتا ہے، بالکل کسی پارچہ فروش کی دوکان پر کھلنے والے رنگ برنگ کپڑے کے تھانوں کی طرح جو ایک کے اُوپر ایک، تہ بہ تہ کھلتے جاتے ہیں اور اس طرح چشم زدن میں ہر خوبصورتی یکے بعد دیگرے کسی دوسرے حسن کی اوٹ میں چلی جاتی ہے اور پھر ایک بالکل ہی "نیا رنگ" اس سابقہ رنگ کی جگہ لے لیتا ہے۔ گویا ہمارے زمانوں کا بھی کچھ یہی ماجرا ہے کہ وہ تلے

اوپر ایک دوسرے کے خس و خاشاک کو اوڑھتے چلے جاتے ہیں۔ چنانچہ ڈیلتھے کے نزدیک اسی اُلٹ پھیر اور گرم و سرد کا نام "زندگی" ہے، یہی تاریخ ہے۔

ڈیلتھے کہتا ہے کہ ہم میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہم ایک عہد زمان کی چار دیواری پھلانگ کر اس دیوار کی دوسری طرف چلے جائیں اور کچھ عرصے وہاں بھی قیام کر کے اس دنیا سے بھی واقف ہو جائیں کہ جو اب تک ہماری نظروں سے اوجھل تھی۔ مگر یہ سب کچھ درست اور ٹھیک بات ہے کہ خواہ ہم اس دنیا میں رہیں یا پھر کسی اور ہی دنیا میں کیوں نہ رہیں، خواہ ہم اس عہد میں زندگی بسر کریں یا پھر کسی اور ہی زمانے کے صحن میں کیوں نہ اُتر جائیں، ایک بات جو یہاں یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ فطری طور پر ہم ہمیشہ ہی ایک ایسی دنیا میں رہتے بستے ہیں، اور ایک ایسے ہی عرصہ زمان میں سانس لے رہے ہوتے ہیں جو اپنی ماہیئت میں "عارضی پن" سے عبارت ہے۔ یعنی جو کل تھا وہ آج نہیں اور جو آج ہے وہ کل نہ ہو گا والا معاملہ ہے۔ یہ دنیا یہ زمانہ اپنی ساخت میں عارضی پن سے عبارت ہے۔ جب ہم کسی شے کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمارے مطالعے کی پہلی منزل ہی یہ ہوتی ہے۔ کہ ہم اس شے سے متعلق اُس کے "سن و تاریخ" کا کھوج لگاتے ہیں اور پھر اس کے بعد اس شے سے متعلق یہ جستجو کرتے ہیں کہ یہ شے ہماری تاریخ کے فریم ورک میں کہاں اور کیسے فٹ ہوتی ہے۔ اور جب تک ہم اس پورے عمل سے نہیں گزر جاتے ہم اس سے متعلق کوئی علم حاصل ہی نہیں کر پاتے اور نہ ہی اسے سمجھ پاتے ہیں۔ ہمارا خیال یہ ہوتا ہے کہ ہر "وہ شے" کہ جو "ہے" اس کا اس طرح پر ہونا، اس کے تاریخی ماحول یا اس کے اطراف و جوانب کے محیط کے اندر بند رہ کر ہی ہوا کرتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی شہر سے متعلق ہمارا نقطۂ نظر اس شہر کی "موجودہ صورتحال" اس کا براہ راست حالیہ تناظر ہی نہیں ہوا کرتا بلکہ واقعتاً ایسا لگتا ہے کہ ہم لوگ اس شہر کو عموماً اس کے تاریخی پس منظر، اس کی تہ در تہ زمانی مدتوں کی گرد میں اٹا ہوا، یا پھر ہم اسے ہزاروں سال کی شکست و ریخت کے ماحصل کے طور پر دیکھتے ہیں۔ اس شہر سے متعلق ہماری تصویر کچھ اس انداز کی ہوا کرتی ہے کہ جس میں کسی نہ کسی تناسب کے ساتھ اس کے گزرے ہوئے لمحات، یعنی اس کے ماضی کے "آثار و باقیات" بھی جھلکتے نظر آتے ہیں۔ جہاں انسانی فتح و شکست کی داستانیں، قوموں کے عروج و زوال کے قصے، افراد کی محرومیوں

اور ناکامیوں کی کہانیاں اور غم و مسرت کے ملے جلے جذبہ و احساس کی پیوند کاریوں کا ایک "منظر تاحد نگاہ" پھیلا ہوا نظر آتا ہے۔ مگر اس پر طرفہ تماشہ یہ کہ اس منظر کے ساتھ ہی ساتھ اس کی موجودہ صورتحال میں اس کے استقبالی لمحات، اس کے اندر موجود امکانات اور توقعات کے ایک کھلے دریچے سے چھن چھن کر باہر آتی متنوع روشنیاں، جو ہمارے سامنے ہر وقت امید و بیم کا ایک ملا جلا تاثر پیش کرتی رہتی ہیں۔ یعنی یہ بھی بیک وقت اس شہر کو رموز و اسرار میں لپٹے ہوئے ایک "وجودِ صد رنگ" میں ڈھالتی رہتی ہیں اور اس طرح یہ شہر گویا لمحہ موجود میں "موجود" محض کوئی وجود رنگ و آہنگ ہی نہیں ہوتا بلکہ یہ تو انتہاؤں کی لامتناہیت سے بھی پرے دُور بہت دُور کہیں اس کی دو متخالف جہات میں سمٹی سمٹائی ایک ایسی تصویر ہوا کرتا ہے جو بظاہر تو رنگ و نور کے لمحہ موجود میں نہائی دلہن نظر آتی ہے۔ مگر جب اس دُلہن کے گھونگٹ کو تہ بہ تہ کھولنے کا عمل جاری کیجئے تو پھر یہاں بھی "آزار و آثار" کی گرد میں اٹا ہوا ایک دہکتا مہکتا بدن اندر ہی اندر کبھی سجتا سنورتا تو کبھی ٹوٹتا پھوٹتا دکھائی دیتا ہے۔

غرضیکہ ڈیلتھے کے خیال کے مطابق یہ سب ہی کچھ کہ جو ابھی تاریخیت کے حوالے سے سطور بالا میں بیان ہوا رونما ہی اس لیے ہوتا ہے کہ ہم انسانوں کے تصورات و خیالات اور ان سے تشکیل پانے والے نظام ہائے کار کی اساس تشکیکیت پر استوار ہوئی ہے۔ ان تصورات میں ناہمواریت اور پیچیدگیاں ہماری اجتماعی اور تاریخی جہات کو مجروح بنائے رکھتی ہیں۔ یعنی ہمارا روحیتی رجحان ایک روشن فکر بن کے اُبھرا ہے کہ ہم نے "قطعیت و ایقان" سے لبریز ہر ایک شے کو اپنے معمولاتِ زندگی سے خارج کر دیا ہے، اور ہمارے ایمان و ایقان کی یہ حالت ہو گئی ہے کہ ہمارا "یقین" اس بات پر سے قطعاً اُٹھ چکا ہے کہ جن مسائل کا حل ہم آج پیش کر رہے ہیں، مسائل کے یہ حل حتمی ہیں اور ہمیشہ کے لیے ہیں بلکہ اس کے برعکس ہمارا خیال یہ ہے کہ ہم مسائل کے جو حل پیش کر رہے ہیں وہ ہمارے عہد کے تقاضوں اور ہمارے دور کی احتیاجات کے اعتبار سے مذکورہ مسائل کے موزوں اور مناسب جوابات ہیں اور مسائل کے ان پیش کردہ مناسب و موزوں حل یا جوابات کا بہرحال مقدر یہ ہے کہ آنے والے زمانوں میں کوئی تو ایسا ضرور آئے گا جو ان جوابات کو غیر تسلی بخش قرار دے کر انہیں یا تو معطل کر دے یا پھر منسوخ کر دے اور

بالآخر ان کی جگہ بعض دوسرے حل پیش کر دے۔ یا پھر کم از کم ان میں تصحیح و ترمیم کر کے وہ شخص انہیں اپنے عہد اور اپنے دور کے مطابق بنانے کی کوشش کرے۔ تاریخ ڈیلتھے کی نظر میں "آثار و باقیات" کا ایک ایسا بیکراں میدان ہے جہاں یادگاروں اور یادوں کے مدفن پٹے پڑے ہیں۔ اور ان کی لوح پر ان کے سنہ اور ان کی تاریخیں کندہ کر دی گئی ہیں۔ یہی کندہ شدہ الواح جن کے نیچے زمین میں مدفون اپنی اپنی قبور کے اندر ان کے مالک یا آقا گہری نیند سو رہے ہیں، ان کی شناخت اور ان کے تعارف کا واحد ذریعہ ہیں۔ خواہ ان کے مراقب و مناصب اور ان کی اہمیت و حیثیت اپنے اپنے زمانوں میں کچھ بھی کیوں نہ رہی ہو۔ یہی اِن کی "اَلواحِ کندہ" ہیں جو ان کی قبروں پر بڑے اہتمام و تاکید کے ساتھ ان کے چہیتوں نے اُجرتاً نصب کرائی ہوں گی۔ ہاں مگر محنت کرنے والے وہ زخمی ہاتھ جنہوں نے ان لوحوں کو تراشا ہو گا اور انہیں وہاں ان قبور پر ان کے وارثوں کے کہنے پر حکماً نصب کیا ہو گا۔ ان زندہ اور عظیم محترم ہاتھوں کا ان مرنے والوں پر یہ احسان ہے کہ ان تمام لوگوں کی "شناخت" کا "آخری پتھر" بھی ان ہی تھکے ہوئے مظلوم ہاتھوں نے ہی ان کی قبروں پر نصب کیا ہے جنہوں نے کبھی ان کے محل بنائے ہوں گے۔

مگر ڈیلتھے کے ان بیانات کے باوجود یہاں یہ بات ضرور یاد رکھنی چاہئے کہ صورتحال ہمیشہ ہی ایک جیسی نہیں ہوا کرتی۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ ایسے طویل زمانے بھی ہماری تاریخ کے سائبان پر سے گزرے ہیں جہاں انسان نے بعض ایسی اشیاء کو بھی تسلیم کیا ہے جو زمانوں کے محیط کے علاوہ اپنا ایک وجود رکھتی ہیں اور زمانوں سے ماورا جا کر ان کی اپنی ایک علیحدہ حیثیت اور اپنا ایک جداگانہ جواز بھی موجود ہوا کرتا ہے۔ ان کا درست یا نادرست ہونا زمانوں کے عمل سے مشروط نہیں ہوا کرتا۔ چنانچہ انسانی تاریخ سے متعلق ایسے تمام ادوار جنہیں کلاسیکی دور کہا جاتا ہے۔ ان ادوار کی آفاقیت زمانے کے فوق و طوق کی ہرگز پابند نہیں رہی۔ مگر ہاں بعض ایسے زمانے کہ جو "امن و سلامتی" کی فضا سے نسبتاً کم معمور ہیں اور جن کے حالات اور کیفیات میں ٹھہراؤ اور صلح جوئی کا موسم نسبتاً ذرا کم ہی آیا ہے، وہ زمانے خصوصاً وہی زمانے ہیں جنہوں نے اپنی "سابقہ اقدار" سے ناتہ توڑ لیا اور اسی بناء پر ان میں تصادم اور ٹکراؤ کی صورتیں پیدا ہوئیں، اور تصادم کی اس موجودہ صورتحال کو تصادم یا ٹکراؤ کے بجائے ایک بالکل ہی نئی یا بدلی ہوئی صورتحال سے تعبیر کیا

گیا ہے اور یہ کہا جانے لگا کہ یہ صورتحال ہرچند کہ تصادم کی صورتحال نظر آتی ہے مگر حالات و واقعات کے تقاضوں کے پیش نظر یہ صورتحال بھی ایک درست یا صحیح صورتحال ہے جس کو مزید کسی اور صورتحال سے متصف کرنا درست نہ ہو گا۔ کیونکہ تاریخ کے برعکس کہ جو اغلاط اور خطاؤں یا گمراہیوں سے بھرا ہوا ایک گودام ہے۔ تاریخ کا یہ "لمحہ موجود" بجائے خود ایک ایسا لمحہ موجود قرار پاتا ہے جہاں اصلاحِ احوال اور غلطیوں سے باز رہنے کی انسانی کوششوں کو بھی ہمیشہ بڑا دخل رہا ہے۔ تاریخی واقعات اور حالات کی اسی مخصوص بے ثباتی کو آج ہم شدت سے محسوس کر رہے ہیں، مگر اسی کے ساتھ ہی ساتھ ہم یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ وہ "لمحہ موجود" کہ جس میں آج ہم خود سانس لے رہے ہیں وہ بھی اسی تاریخ کا ایک حصہ ہے۔ علاوہ ازیں جب ہم کسی شخص کے "نام نامی" کا فہم حاصل کرنا چاہتے ہیں تو پھر اس وقت ہمارے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم اس شخص کے پورے عرصہ حیات کو اس کے دو "متخالف قطبین" کے اندر محدود کر دیں۔ یعنی اس مدت عمر کے ان دو ہر قطبین کی ایک انتہا تو اس شخص نامی کا لمحہ پیدائش ہے تو اس کا دوسرا سرا اس شخص کی موت کا لمحہ ہے۔ چنانچہ ان ہر دو "انتہاؤں" کے درمیان موجود فاصلے کے اندر ہی ہم اس شخص کے "نام و کام" دونوں کو رکھ کر ناپتے جوکھتے ہیں مگر ذرا اس ستم ظریفی پر بھی تو غور کیجئے کہ مندرجہ بالا صورتحال کے برعکس جب ہم خود اپنے بارے میں غوروفکر کر رہے ہوتے ہیں تو پھر اس وقت چونکہ اس معاملے کا تعلق ہماری اپنی "ذات" سے ہوتا ہے اس لیے اس نکتے پر غوروفکر کرتے ہوئے ہم ہمیشہ ہی اور بار بار کسی نہ کسی غیر یقینی "تاریخ ثانیہ" کو ہی فرض کر رہے ہوتے ہیں اور اپنی ذات سے متعلق غیر یقینی "تاریخ ثانیہ" کے اس مذکورہ مفروضے کو بھی ہم ایک سوالیہ نشان (؟) کی صورت میں ہی ظاہر کرتے ہیں۔ اور یہ سوالیہ نشان ہماری اپنی "موت" کا وہ لمحہ آخر ہوتا ہے جسے ہم منسوخ کر دینے کی قدرت تو نہیں رکھتے تاہم اس لمحے کو معرضِ التوئ میں ڈال دیئے جانے کی چالاکی سے ضرور کام لیتے ہیں۔ اور اپنی اسی چالاکی میں ہم، بہ زعم خویش کبھی کبھی کامیاب بھی ہو جایا کرتے ہیں مگر غالباً ہم اس حقیقت کو فراموش کر بیٹھتے ہیں کہ جو کچھ "ناگزیر یا مقدر" ہے اسے کسی بھی طور ٹالا جانا ممکن نہیں ہے!! پہلے تو نہیں مگر اب ایسا ضرور ہے کہ یہ انسان اپنی زندگی سے وابستہ "کچی حقیقتوں" پر مبنی گنتی کے "چار دن" گزار

دیئے جانے کی "تڑپ" اپنے سینے میں لیے سرگرداں اِدھر اُدھر پھر رہا ہے۔ اور شاید اسی "تڑپ" کا نام تاریخ ہو۔ ہمارے زمانے میں اسی تاریخ نے کچھ ایسی بنیادی اور حقیقی صفات اپنے اندر سمیٹ رکھی ہیں۔ جن سے یہ پہلے کبھی لاعلم اور محروم رہی ہے۔ اور وہ اصل حقیقت یہ ہے کہ ہمارے عہد اور ہمارے زمانے نے اب یہ سراغ لگا لیا ہے کہ وہ "سب ہی کچھ" کہ جو تبدیل ہو رہا ہے۔ وہ زمانہ نہیں بلکہ خود "ہم انسان" ہیں۔ آج کے دور کا یہ انسان تاریخ کے ہنڈولے میں بیٹھ کر سفر کرنے والا مسافر نہیں ہے، اور نہ ہی یہ انسان کسی تاریخ کا حامل انسان ہے بلکہ یہ خود ایک "تاریخ" ہے۔ اس انسان کے اسی "تاریخی اعتبار و استناد" نے اس کے اپنے ہی وجود کو سب سے زیادہ متاثر کیا ہے۔ تاریخیت میں انسان کی اپنی حیثیت اور اس کے اپنے مقام سے متعلق ڈیلتھے کے نظریات کی واضح صورتحال کے بعد یہ بہت ضروری ہے کہ اب ہم انسانی حیات سے متعلق اس کے نظریات پر بھی ایک اجمالی نگاہ ڈالیں۔ لہٰذا سطور ذیل میں ہم اسی موضوع کو زیرِ بحث لائیں گے۔

ڈیلتھے نے زندگی کا سراغ اس کی اپنی تاریخی جہت میں لگایا ہے۔ وہ تمام ہی مختلف صورتیں جو انیسویں صدی میں زندگی جیسی حقیقت کی "کھوج یا دریافت" کے سلسلے میں آزمائی جا چکی ہیں ان میں سب سے بہتر اور سب سے پسندیدہ یا ثمر آور صورت یا طریقہ کار "زندگی کی یافت" کا وہی ہے جو ڈیلتھے نے دنیا والوں کے سامنے پیش کیا ہے۔ ڈیلتھے کہتا ہے کہ زندگی یا "حیات" اپنی اصل حقیقت میں تاریخی ہے اور پوری بنی نوع انسان کی "کلیت" یا اس کی "جامعیت" کے نقطۂ نظر یا حوالے سے یہ زندگی بجائے خود "تاریخ" ہے۔ یہ توانا و مستحکم نیز متحرک حقیقت "افراد و اشیاء" پر مشتمل کسی دنیا یا کسی کائنات کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک شے کہ جسے "زندگی یا حیات" کہیں ایک "مرکب یا آمیزہ" ہے ان باہمی روابط کا جو اُس دنیا میں موجود افراد و اشیاء کو پورے قرینے اور سلیقے کے ساتھ ایک رشتے میں پروئے ہوئے ہے۔ روابط یا رشتوں کے اس جال یا قرینے یا بنت (ڈھانچے) کو ڈیلتھے اپنی مخصوص اصطلاح میں ژوسے مینہانگ (Zusammenhang) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اور اپنی اس اصطلاح کو وہ اپنی تحریروں میں بار بار دہراتا ہے۔ ڈیلتھے کہتا ہے کہ ہر "وہ چیز" کہ جو اس دنیا میں موجود ہے۔ وہ ہماری زندگی کے ایک عنصر ترکیبی سے زیادہ اپنی کوئی اہمیت نہیں رکھتی اور یہ چیز زندگی کے حوالے میں ہی اپنا کوئی

"مفہوم یا معنی" پاتی ہے۔ یعنی اس عالم ہست و بود سے اگر انسان کی نفی کر دی جائے یا اسے موجودات کے اس ڈھیر سے جسے عرف عام میں "دنیا" کہتے ہیں نکال دیا جائے تو پوری کائنات بے معنی یا لایعنی ہو کے رہ جاتی ہے۔ گویا ہمارا "ہونا" ہی کائنات کا "مفہوم پاتے رہنا" ہے۔ یا بالفاظ دیگر انسان ہی کائنات کا مفہوم ہے اور کائنات کے معنی "انسان" کے ہیں۔ یہ بظاہر دو متخالف "مظاہر وجود" یعنی کائنات اور انسان، سچ مانئے تو ایک دوسرے کے "مترادفاتِ لزومی" ہیں کہ جن میں سے کوئی ایک جزو لازم بھی کہیں اور کبھی "کھویا جائے" تو پھر دوسرا بھی "گم" ہو کے رہ جاتا ہے اور یہی "عدم" ہے، جوف ہے، خلاء ہے، جہاں کچھ نہیں کچھ بھی تو نہیں۔ ہستی ہی نیستی ہے اور بس۔"

آگے چل کر ڈیلتھے مزید لکھتا ہے کہ کسی شخص کا سب سے بڑا رفیق یا دوست، اس شخص کی وہ "قوت و توانائی" یا تحرک ہوا کرتا ہے جو اس کے اپنے وجود، اس کی اپنی ہستی کو مستحکم بنانے کا باعث ہوا کرتا ہے۔ کسی شخص کے خاندان یا کنبہ کا ہر فرد اپنی زندگی میں اپنا ایک مخصوص اور متعین مقام رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ ہر ایک چیز کو اپنے ماحول کے اندر رہتے بستے ہوئے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے اور اپنے اس عمل میں وہ کامیاب بھی رہتا ہے۔ کیونکہ اس کی زندگی اور اس کی روح اس کی اپنی موضوعیت کے نہاں خانوں سے باہر نکل کر شعور کے زینوں کے ذریعہ اس کے ماحول کی معروضیت کے صحن میں اُتر آتی ہے۔ اور اس طرح گویا اس شخص کی زندگی اپنے ماحول کا ایک لازمی حصہ بن جاتی ہے اور اس کا ذاتی شعور ایک اجتماعی شعور کا روپ دھار لیتا ہے۔ اور یوں وہ بینچ کہ جو اس کے گھر کے دروازے کے سامنے پڑی ہے، اس کا گھر اس گھر سے ملحقہ وہ باغیچہ اور وہاں کی سب ہی چیزیں جو وہاں ایک عرصے سے پڑی ہیں، اب اس کے لیے "چیزوں" کا درجہ نہیں رکھتیں بلکہ ان چیزوں میں اس شخص کے لیے ایک عجیب سی کشش اور زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اس کی نظر میں ان تمام چیزوں کے ساکت و جامد بطن سے "معنی و مفہوم" کی ایک رَو سی بہہ نکلتی ہے۔ یہ تمام ہی چیزیں اب اس کے لیے مسکرا رہی ہوتی ہیں اور وہ شخص خود ان تمام چیزوں کے درمیان اپنے ماحول میں ڈوب کر رقصاں و شاداں ہو جاتا ہے۔ ایک پورا ماحول وہاں اس کے لیے گنگنا اُٹھتا ہے۔ گویا اپنی اس معروضیت میں ان اشیاء کے لیے اپنے ایک معنی پیدا ہو جاتے ہیں اور کچھ بھی ہو وہ شخص یا وہ اشیاء دونوں

میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے اجنبی نہیں رہ جاتے۔ یہ کسی انسان کا اپنے اردگرد پھیلی ہوئی دنیا کے ساتھ معاملہ بندی کا ایسا رشتہ ہے جہاں رونما ہونے والا ہر غم اور ہر خوشی اس کے اپنے ہیں اور یہ بھی "زندگی" ہی ہیں۔ "تاریخ" ہیں۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ زندگی ہر فرد کے حوالے سے آپ اپنی ایک دنیا تخلیق دے لیتی ہے اور زندگی کا یہی تخلیقی عمل ہنرِ زیست یا زندگی کرنے کا سلیقہ کہلاتا ہے۔

ڈیلتھے ایک موقع پر یہ سوال کرتا ہے کہ دنیا کیا ہے؟ اور خود ہی اس کا جواب بھی دیتا ہے کہ دنیا ہمیشہ ہی ذات "انا یا ایغو" کے ساتھ ہم رشتہ اور پیوستہ ایک صورتحال ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ دنیا کے حوالے کے بغیر ذات، انا یا ایغو کے نام کی کوئی شے اپنا کوئی وجود ہی نہیں رکھتی۔ گویا اس طرح دونوں، ذات ہو کہ دنیا، ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم وجودات ہیں۔ ایک کو دوسرے کے بغیر شناخت یا دریافت کرنا کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ یعنی اس پوری بحث سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ زندگی گویا سوال پر سوال اٹھائے جانے کا ایک کارِ دشوار ہے اور ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کارِ دشوار کو پوری سنجیدگی کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ "موت" مگر خاص طور پر اس ضرورت کو یعنی زندگی کو سمجھنے کی جانب تائیدی بلکہ تاکیدی و تنبیہی اشارے بھی کرتی رہتی ہے اور یہ ایسا اس لیے کرتی ہے کہ یہ خود ایک "ناقابلِ فہم مظہر" ہے جو صرف اسی وقت سمجھ میں آ سکتا ہے کہ جب ہم کو زندگی کو سمجھ لینے اور اسے برت لینے کا ہنر آ جائے۔ مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زندگی کا فہم حاصل کرنے کی کیا صورت ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسے یعنی زندگی کو اگر سمجھنا مقصود ہو تو پھر اسے اسی کے نقطۂ نظر اور اسی کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کی جانی چاہیے۔

ڈیلتھے کہتا ہے کہ زندگی کے "منظرنامے" کے پس پشت جو کچھ بھی ہو رہا ہے۔ ہمارا علم اس کو دیکھنے سے قاصر ہے۔ اسی وجہ سے علی توجیہہ کے برعکس جو فطری علوم کا طریقہ کار رہا ہے، ڈیلتھے زندگی یا روح یا پھر نفس کی علمی توجیہہ کے طریقہ کار کے لیے تفہیم کا "توصیفی طریقہ" تجویز کرتا ہے۔ اب چونکہ آب و گل سے بنی اس معاملہ بند دنیا میں اپنی ذات کے علاوہ بھی کچھ "انائیں" رہتی بستی ہیں، یعنی "غیر" کا وجود بھی ایک وجودِ مسلم ہے۔ خصوصاً وہ لوگ کہ جو ماضی میں تھے اور اب باقی نہیں رہے، ان لوگوں کا وجود

بھی اپنی توجیہہ کا تقاضا کرتا ہے۔ ان گزرے ہوئے لوگوں کی توجیہہ سے متعلق ڈیلتھے جو طریقہ تجویز کرتا ہے، اس طریقہ توجیہہ کو اصطلاحاً "تفسیری یا تعبیری" طریقہ کار کہتا ہے۔ چنانچہ تجرباتی نفسیات کے ماہرین نفسیات کے توضیحی نفسیاتی عمل کے برعکس اُس نے نفسیاتی تجزیئے کا جو طریقہ روشناس کرایا ہے اسے وہ توصیفی تجزیاتی نفسیات سے تعبیر کرتا ہے۔ کیونکہ تجرباتی نفسیات کے توضیحی نفسیاتی عمل کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ انسانی حیات "فطرت" ہے اور فطرت ایک تشریحی یا توضیحی وجود اور مظہر ہے جبکہ ڈیلتھے کے خیال کے مطابق انسانی زندگی کا ڈھانچہ ایک طرح کی کلیت پر مبنی "اکائی" کے تحت استوار ہوا ہے۔ اور انسانی حیات کی اس کلی اکائی کا ڈھانچہ کسی شخص کی اس کی اپنی "خودی" کے عمل کے تحت تشکیل پاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر نفسی حالت یا کیفیت ایک عمل ہے، مگر زندگی بجائے خود عمل نہیں ہے بلکہ یہ تو دائم تسلسل کی ایک ایسی صورتحال ہے جس کے اپنے محیط کے اندر رہتے ہوئے یہ نفسی اعمال زندگی کے اس محیط کے اندر کچھ اس طرح سے وقوع پذیر ہوتے ہیں کہ جس طرح ایک تیز رفتار گاڑی میں بیٹھا ہوا کوئی مسافر ان اشیاء کو تیزی سے گزرتا ہوا دیکھتا ہے کہ جو ابھی چند ثانئے پہلے ٹھیک اس کی نظر کے سامنے تھیں۔ وہ چشم زدن میں اب اس کی نظر سے اوجھل ہو کر پیچھے کی طرف نکل گئی ہوتی ہیں۔ مگر ان اشیاء کے "نظر کے سامنے" سے گزرتے رہنے اور ان کے اوجھل ہوتے رہنے کے اس پورے عمل کے دوران اس "میدانی منظر یا تناظر" کی ایک کشادہ اور "مکمل مسلسل کلیت" کی ایک فضا وہاں بغیر کسی تبدیلی کے مستقلاً" موجود ہوا کرتی ہے۔ خواہ وہ مسافر سینکڑوں ہزاروں میل کا سفر طے کر کے خود کتنا ہی آگے کیوں نہ نکل چکا ہو۔ یعنی میدانی منظر کے اندر موجود مختلف اشیاء تو تیزی کے ساتھ اس مسافر کی نگاہ کے سامنے سے گزر رہی ہوتی ہیں، تاہم وہ میدانی منظر، تناظر میں ہزاروں میل کی مسافرت کے باوجود بھی وہاں اس مسافر کے لیے مستقل قائم و دائم موجود ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا ڈیلتھے کہتا ہے کہ بالکل اسی طرح زندگی بھی ایک ایسی ہی مسافرت کے ایک مستقل تناظر کا نام ہے جس کے اندر اشیاء و واقعات کا گزران تو ہر لمحہ ہوتا رہتا ہے۔ مگر اس پورے عمل کے دوران زندگی ایک ایسا مظہر یا وجود ہے۔ جو وہاں اپنے پورے استقلال کے ساتھ ثابت اور قائم تناظر کے مانند برقرار رہتی ہے۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ ڈیلتھے کے نزدیک اولین حقیقت زندگی کی وہ "اکائی

یا وحدت" ہے جس وحدت کے محیط کے اندر اشیاء یا واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ واقعات یا اشیاء مظہر کی سطح پر اُبھرتے ہیں اور پھر غائب ہو جاتے ہیں، پھر اُبھرتے ہیں اور پھر غائب ہو جاتے ہیں اور غیب و شہود، بود و نابود کا یہ سلسلہ مدام چلتا رہتا ہے۔ مگر وہ ایک تناظر یا منظر جسے زندگی کہا جاتا ہے وہ کبھی نہیں بدلتا اور اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔ یعنی زندگی اپنی پوری وحدت اور کلیت میں مستقل استحکام کے ساتھ "جوں کی توں" کسی میدانی منظر کی طرح وہاں ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ زندگی کے اسی دائم محیط یا دائرے کے اندر جہاں ایک طرف اشیاء یا واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں، وہیں دوسری طرف اسی دائرے کے اندر نفسی اعمال یا افعال بھی وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ چنانچہ ڈیلتھے کہتا ہے کہ صورتحال کا یہی بنیادی ربط باہم "اصل زندگی" ہے جو قطعیت و حتمیت کے وصف دائم سے متصف ہے۔

ڈیلتھے کے نزدیک "انسانی حیات" ایک حقیقی و اصلی ماورا اکائی اور وحدت ہے۔ زندگی "عناصر ترکیبی" کا کوئی پیچیدہ نظام نہیں ہے بلکہ یہ تو اپنا آغاز ہی ایک "حقیقی اکائی" سے کرتی ہے جس کے نفسی وظائف کے درمیان امتیاز پایا جاتا ہے۔ لیکن اپنے اس امتیاز و تفریق کے باوجود یہ نفسی وظائف اپنے باہم مربوط رشتوں کے اندر زندگی کی اس "حقیقی اکائی" میں اپنے اپنے وجود کو قائم اور برقرار رکھتے ہیں۔ ڈیلتھے کہتا ہے کہ زندگی کی سب سے بڑی حقیقت اپنے اعلیٰ ترین مرتبے میں اپنی نفیس ترین صورت میں "شعوری وحدت" کے روپ میں ظاہر ہوا کرتی ہے، جو اپنے ظہور کیلئے شخصی اِکائی کو بطور ذریعہ استعمال میں لاتی رہتی ہے۔ مگر اس شخصی اکائی میں نفسی زندگی مادی زندگی سے مکمل طور پر ممیّز ہوتی ہے۔ چنانچہ اس طرح سے ڈیلتھے متفرق کیفیات کی تمام تر صورتوں کو مسترد کرتا ہے۔ اور اگر اس وحدت کو کسی دوسرے انداز سے دیکھا جائے یہ "وحدتِ کاملہ" یا "اکائی محض" اپنے ایک مخصوص ماحول میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔ غرض یہ کہ ڈیلتھے کے نزدیک زندگی کی یہ ساری کی ساری وحدتِ کاملہ اپنے چاروں طرف پھیلے ہوئے ماحول یا خارجی دنیا کے ساتھ باہم عملی اور ردعمل کے رشتے میں گندھی ہوئی ایک صورتحال ہے ہر چند کہ انسانی حیات سے متعلق ڈیلتھے کا یہ تجزیہ اپنے آخری تجزیئے میں کچھ بہت زیادہ "موزونیت" کا حامل طریقہ کار نہیں کہا جا سکتا مگر یہ طریقہ کار غیر معمولی طور پر اپنی نوعیت میں قیاسی ضرور ہے۔ اور اپنی اسی نوعیت کی وجہ سے اس کا تجزیہ عصر حاضر کی

مابعد الطبیعیات کی طرف ایک نیا آغاز سفر کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں مستقلاً ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم مابعد الطبیعیات کی جانب ایک بار پھر پلٹ کر دیکھیں کہ اب اس زمانے میں اگر کوئی مابعد الطبیعیات تشکیل پا سکتی ہے تو وہ کس نوعیت کی ہو گی۔

آگے چل کر ڈیلتھے نے یہ سوال بھی اٹھایا ہے کہ آخر خود فلسفہ کیا ہے؟ اور پھر وہ اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ یہ سوال ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب ہر کس و ناکس کی اپنی ذاتی نہج فکر اور شخصی پسند و ناپسند کے مطابق دیا جانا ممکن ہی نہیں۔ اگر اس سوال کا جواب کسی طرح دیا جانا ممکن ہے تو اس کی صرف ایک اور واحد صورت یہ ہے کہ فلسفے کے وظیفے کا تجرباتی طور پر تاریخ کے اندر رہ کر ہی سراغ لگ سکتا ہے۔ یہ بات اب واضح ہو چکی ہے کہ یہ ایک صورتحال جسے "تاریخ" کہتے ہیں اِسے سمجھا جانا صرف اسی طرح ممکن ہے کہ اسے روح کی توانائی کے حوالے سے سمجھا جائے، کیونکہ یہی ایک ایسا نکتہ خاص ہے جہاں سے ہم خود بھی اپنی جستجو کے سفر کا آغاز کرتے ہیں اور اس طرح گویا ہم تفکر و تفلسف میں زندگی گذر بسر کر رہے ہوتے ہیں۔

یہاں ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ ڈیلتھے نے جو دو بنیادی رہنما تصورات پیش کیے ہیں انہیں بھی سطور ذیل میں واضح کر دیا جائے۔

(۱) فلسفے کی اصل ماہیت اور اس کے حقیقی جوہر کو صرف اور صرف اس طرح دریافت کیا جا سکتا ہے کہ اسے اس کی تاریخیاتی حقیقت کے حصار میں رہتے ہوئے دریافت کیا جائے یعنی یہ جستجو کہ فلسفہ واقعتاً کیا کچھ کر رہا ہے، اس پر غور کیا جائے۔

(۲) اور تاریخ کو صرف اور صرف اس طرح سمجھا جانا ممکن ہے کہ اسے زندگی کے حوالے سے اور اسی کے زاویہ نظر سے، کہ جس میں یہ زندگی خود بھی واقعہ ہے، دیکھا جائے۔ لہٰذا ڈیلتھے کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ پوری تاریخ کی توجیہہ کرتا، تاکہ وہ فلسفے کے "وجود" اور اس کے ہونے کا تعین تفسیری انداز میں کر سکتا۔ چنانچہ وہ دو مخصوص "اوصاف" کہ جو تمام فلسفوں میں "عنصر مشترکہ" کے طور پر موجود نظر آتے ہیں۔

(الف) آفاقیت یا کلیت کا عنصر (universality or totality)

(ب) خود مختاریت کا عنصر (autonomy)

اس سلسلے میں ڈیلتھے کا نقطہ نظر یہ ہے کہ فلسفہ صرف تجزیے پر قدرت رکھتا

ہے، یہ کچھ پیدا یا تخلیق نہیں کر سکتا، بلکہ یہ تو صرف اتنا کرتا ہے کہ جو کچھ کہ "پہلے سے موجود" صورتحال ہے اسے واضح کردے اور اسے دکھا دے۔

گویا ڈیلتھے کا اصل کام یہ ہے کہ اس نے ایجابی فلاسفہ کے ان تقاضوں کو زیادہ بنیادی اور حقیقی صورت میں از سرنو دنیا کے سامنے پیش کیا اور ان فلاسفہ کا یہ بنیادی تقاضا یا دعویٰ تھا کہ "اشیاء یا معروضات" کو نہایت مضبوطی کے ساتھ پکڑو اور ان کے متبادل کے طور پر نفسی تشکیلات کو ان کی جگہ پر نہ لاؤ۔"

ڈیلتھے کے اس فکری رویے سے مظہری فلاسفہ نے بھی استفادہ کیا ہے۔ گویا فلسفہ "وہ سب ہی کچھ" کہ جو حقیقی ہے۔ اس کی سائنس ہے۔ یعنی "حقیقت تمام" کی سائنس ہے۔ یہ "تراشوں" اور "مقطوعات" کا علم نہیں۔

مگر ڈیلتھے اپنی فکری نہج کے اعتبار سے "تعقلی مطلقیت" سے بہت بعید نظر آتا ہے۔ اُس کے خیال کے تحت "عقل و ذہانت" کوئی ایسی چیز نہیں جو بالکل ہی الگ تھلگ انسانی حیات کے کہیں ایک کونے میں پڑی ہوئی ہو، بلکہ یہ تو ایک "بالقوۃ عمل" یا "وظیفہ" ہے جو اپنی اسی کلیت میں رہ کر ہی کوئی مفہوم پاتا ہے کہ جسے انسانی حیات کہتے ہیں، چنانچہ زندگی کا علم بھی یہیں سے ماخوذ ہونا چاہیے۔ مگر اپنی دوسری صورت میں علم جو کچھ کہ "حقیقی" ہے اسے بالکل ہی اپنے لیے قابل تصرف نہیں بنا لیا کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ حقیقت اپنے آخری تجزیئے میں بجائے خود منطقی طور پر قابل توجہ ہو ہی نہیں سکتی، بلکہ اسے تو صرف سمجھا جا سکتا ہے اور اس کا فہم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ پھر کہتا ہے کہ ساری کی ساری حقیقت جو ہمارے سامنے بعینہٖ پیش آتی رہتی ہے اس میں "کچھ نہ کچھ" ایسا ضرور ہوتا ہے جسے ہم کبھی جان ہی نہیں سکتے اور جب ہم اسے جان ہی نہیں سکتے تو پھر اسے "بیان" کرنے پر بھی ہم قادر نہیں۔ رہا سوال اس "تمام مواد" کا جو ہمیں فراہم ہوتا ہے تو وہ سب کا سب "غیر عقلی" نوعیت کا ہے۔

ڈیلتھے کے نزدیک منظم و منضبط فلسفے کی "اساس" خود شناسی، خود آگہی یا باطنی عمل خولیش پر استوار ہوئی ہے۔ یعنی ان دوسرے لفظوں میں "عرفان ذات" یا وقوف ذات بھی کہہ سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اپنی ذات کی شناخت یا "خود آگہی" وہ پہلی منزل ہے یا یہ ہی وہ پہلا زینہ ہے جہاں سے کوئی شخص تحصیل علم کا سفر آغاز کرتا ہے اور پھر اس

طرح بتدریج وہ شخص "آگہی ذات" کے مرحلے سے گزر کر آگہی دیگراں یا "وقوفِ غیر" کی دہلیز پر قدم رکھتا ہے اور بالآخر آگہی دیگراں کی منزلوں سے گذر کر وہ "تاریخ" کے محیط پر اپنے شعور کی طنابیں تان دیتا ہے۔ یہاں تک کہ پھر اس کے لیے ایک ایسی منزل بھی آ جاتی ہے جہاں "زمان و مکان" اپنے ایک سرے سے دوسرے سرے تک اس کی دسترس میں آ جاتے ہیں۔ اور یہی وہ "نقطہ آگہی" ہے جہاں سے وہ شخص پورے "عالم فطرت" پر چھاتا چلا جاتا ہے اور شاید اس سے ماوراء بھی وہ جا سکتا ہے۔

غرضیکہ ڈیلتھے کے نزدیک فلسفے کا کام ہی یہ ہے کہ وہ "آگہی و علم" کے سفر کو "دُرونِ مرکزہ ذات" (introvert nucleus self) کے انتہائی تقربِ ذاتی سے شروع کرے اور پھر اس مرکزہ ذات کو توڑ کر "دُرونِ ذات" سے نکل کر "بیرونِ ذات" (extrovert peripheral self) کے اطراف و جوانب کے پھیلاؤ یا وسعتوں میں پرواز کر جائے اور پھر اس طرح نہ صرف یہ کہ "آئین دیگراں" بلکہ "آگہی فطرت" (consciousness of nature) کے آفاق کی سیر کو نکل جائے۔ گویا ڈیلتھے کا یہ سفرانفس (مرکز) سے آفاق (محیط) کی جانب پرواز کا عمل ہے، جراتِ رندانہ اور حرارتِ تعشق (Eros) کا متقاضی ہے۔

بعد ازاں ڈیلتھے پھر کہتا ہے کہ یہ سب کچھ ٹھیک ہے مگر اس کے باوجود بھی اگر فلسفہ یہ چاہے کہ وہ کسی ایسے مطلق نظام کو جنم دے جو علم کلی پر حاوی ہو، تو یہ کسی طرح ممکن نہیں۔ کیونکہ ہر نظام فکر اصولی طور پر جزوی صداقت کا ہی حامل ہوا کرتا ہے جس کا ادراک و تعقل خود انسان ہی کرتا ہے اور مختلف نظام ہائے افکار کی یہ صداقتیں انسانی شعور کے اجزائے ترکیبی بن کر اسی شعور کا حصہ بن جاتے ہیں اور یہیں قائم رہتے ہیں یعنی آگے نہیں جاپاتے۔ ہر شخص کائنات یا دنیا کے بارے میں اپنے اپنے انداز کی فکر رکھتا ہے اور اس کے اس تشکیل کردہ نظریات کی تمام جڑیں اس کے اپنے ذہن کے اندر ہی ہوا کرتی ہیں، بلکہ اس کی بنیادیں خود اس کی زندگی میں دور تک پھیلی ہوئی ہوتی ہیں۔ گویا جس انداز اور ماحول میں اس کا طائر زندگی پرواز کر رہا ہو گا اسی انداز کا "ہوائی جائزہ" اس کے لیے اس کا نظریہ کائنات تشکیل دے لے گا۔

مندرجہ بالا تمام بحث سے جو بات ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ڈیلتھے کے

افکار میں دو مختلف نظام ہائے علوم یکجا اور مدغم ہو کر سامنے آئے ہیں۔ ان میں سے ایک علم تو "نفسیات" ہے اور دوسرا علم "تاریخ" ہے۔ نفسیات کے تحت وہ اس حقیقت کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ "خود انسان کیا ہے" یعنی "خود آگہی" سے "آگہی فطرت" کی جانب انسانی سفر جستجو کا معاملہ، اور اس طرح ڈیلتھے کے نزدیک فلسفہ گویا "فلسفہ نفس" بن جاتا ہے۔ جبکہ دوسری طرف یعنی تاریخ کے حوالے سے انسانی حقیقت کے سراغ لگائے جانے کا ماجرا یعنی بالفاظ دیگر اس نتیجے پر پہنچنا کہ تاریخ انسانی حیات کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ اور اس طرح تاریخ کے حوالے سے انسانی حیات کا تجزیہ گویا ڈیلتھے کا فلسفہ حیات قرار پاتا ہے۔ مختصراً مگر جامع الفاظ میں اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ڈیلتھے کی فکر ایک اعتبار سے گویا "تنقید عقل تاریخی" کا نظریہ پیش کرتی ہے۔

غرضیکہ مذکورہ بالا بحث کے اختتام پر ہمارے علم میں عصر حاضر کے فلسفے کے کئی عناصر ترکیبی آتے ہیں۔ اول اول تو ہمیں اس فلسفے میں ہنری برگساں کے پیش کردہ "نظریہ زمان" کے "جوش حیات" یا "ایلن ویتال" (Elan Vital) کے نظریئے کی ایک بالکل نئی اور اچھوتی توجیہہ ہوتی نظر آتی ہے۔ اور اس کی دوسری صورت یہ بنتی ہے کہ یورپی فلسفے کے بعد ایک بار پھر مابعد الطبیعیات اور منظم فکر کی روایت کی تجدید کی احسن کوشش ہوتی نظر آتی ہے اور یہ کام خود آگے چل کر برانٹانو نے بڑی خوبی سے انجام دیا ہے چنانچہ برانٹانو نے عمقت یا اسناد (intentionality) کا جو تصور پیش کیا اسی تصور کو مستحکم اور مزید واضح کرنے کا فرض ایڈمنڈ ہسرل نے انجام دیا۔ جس کے نتیجے کے طور پر "مظہریات" کا ایک پورا نظام فکر معرض وجود میں آیا۔ فکر کی اس منزل سے چند قدم اور آگے جائیے تو ہمیں جرمنی میں وجودی فلسفے کا ایک نیا طرز فکر مارٹن ہائیڈیگر (M.Heidegger) کے حوالے سے فروغ پاتا نظر آتا ہے، تو ادھر فرانس اور اسپین میں ژاں پال سارتر (J.P.Sartre) اور اَرٹیگا (Ortega) کے مظہریاتی اور وجودی فلسفے پوری ایک تحریک کی صورت میں اُبھرتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ اگر اسپین میں اُرٹیگا کے حوالے سے "عقل ناگزیر" سے وابستہ مابعد الطبیعیات کی سرگرمیاں اپنا ایک مقام رکھتی ہیں تو وہیں سارتر کا وجودی فلسفہ صرف فرانس تک محدود نہیں رہا بلکہ پورے یورپ کے ادیبانہ اور مفکرانہ ذہن کو اس فلسفے نے جھنجھوڑ کے رکھ دیا۔ بات ابھی یہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ یہ

سلسلہ بیسویں صدی میں آ کر، انسانی حیات کی ''نطق مرکزی'' حیثیت کے پیش نظر اس کے زبان و بیان اور اس کے رویوں سے اس کے لہجوں تک پہنچتی ہے۔ اور اس طرح لسانیات کے شعبے میں ساختیت کی تحریک کا نفوذ ہوتا نظر آتا ہے۔ اس کے بعد ''پس ساختیت'' اور ساخت شکن فلسفے کی تحریک، بشریات و آثاریات اور علم تفسیر کے ماہرین لیوی اسٹراس (L.Strauss) مائیکل فوکو (M.Foucault) اور ژاک دریدا (J.Derrida) کے حوالوں سے آج کا تازہ ترین فکری موضوع بحث بن چکا ہے۔ مگر اس موضوع کو ہم کسی اور وقت کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔

ہرمینیات۔ ایک تاریخی معنیاتی تناظر

ہرمینیات۔ جدید انگریزی اصطلاح "Hermeneutics" کا اردو مترادف ہے۔ یوں تو ہمارے یہاں "ہرمینیٹکس" کے اردو مترادف کے طور پر علم تفسیر، علم تعبیر اور علم تشریح جیسے الفاظ بھی مستعمل ہیں اور بعض محققین تو ہرمینیٹکس کی اصطلاح کے لئے "تفہیمیت" (جو انگریزی لفظ "Understanding" کا مترادف ہے) کا لفظ بھی استعمال کرتے ہیں۔ مگر مذکورہ بالا مترادفات ہرمینیٹکس کا ٹھیک ٹھیک متبادل نہیں کہے جا سکتے۔ تاہم ان مترادفات کو ہم ہرمینیٹکس کے مفہوم کا قریب تر متبادل ضرور کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ اگر ہرمینیٹکس کے اصل ماخذ پر غور کر لیا جائے تو اس انگریزی اصطلاح کی وجہ تسمیہ کے پیش نظر اس اصطلاح کا صحیح مفہوم ضرور سمجھ میں آ سکتا ہے۔

ہرمینیٹکس کی اصطلاح کا ماخذ ہرمیس (Hermes) نامی ایک اساطیری یونانی دیوتا ہے جو دوسرے یونانی بڑے دیوتاؤں کے غیب سے آنے والے احکامات و پیغامات کو فانی انسانوں تک پہنچائے جانے کا فریضہ انجام دیتا تھا۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ ہرمیس ان دیوتاؤں کے رموز و اسرار سے لبریز پیغامات کی تشریح و تعبیر بھی کیا کرتا تھا۔ رومی اساطیر میں ہرمیس کو "Mercury" (مشتری) کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اس دیوتا کی تصویر کچھ یوں کھینچی جاتی ہے کہ اس دیوتا کے پاؤں میں ایسے جوتے ہوا کرتے تھے جن میں پر لگے ہوتے تھے اور اس کے سر پر ہیٹ ہوتا تھا۔ ہرمیس اپنے ہاتھ میں ایک ایسی چھڑی بھی رکھتا تھا جس میں دو سانپ لپٹے ہوتے تھے اور اس چھڑی پر بھی دو پَر لہرایا کرتے تھے۔ یونانی نژاد ہرمیس یا یہ رومن مرکری سائنس کا دیوتا بھی کہلاتا تھا۔ یہ دیوتا تقریر و تحریر کے فن میں بھی اپنا ثانی نہ رکھتا تھا۔ یہ دیوتا طبعاً" عیار اور شاطر تھا۔ ہرمیس دیوتا تجارت اور سرحدوں کا محافظ بھی تھا۔ اس کے علاوہ اس دیوتا کا ایک فریضہ یہ بھی تھا کہ یہ فانی انسانوں

کے مر جانے کے بعد ان کی روحوں کو "Hades" کے مقام تک جو زمین کے اندر تحت الثریٰ میں واقع ہے ان کو ابدی نیند سلائے جانے کے لئے ان کی رہنمائی بھی کرتا تھا۔

غرضیکہ ہرمیس دیوتا چونکہ دیوتاؤں کے غیبی احکامات کو کبھی من و عن تو کبھی ان کی تفسیر و تعبیر کر کے فانی انسانوں تک پہنچاتا تھا اس لئے اسی دیوتا ہرمیس کے نام کی رعایت سے، ہرمینیٹکس کی اصطلاح وضع کی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذکورہ بالا اردو مترادفات ہرمینیٹکس کی اصطلاح کے صحیح صحیح مفہوم کی نمائندہ صورت پیش نہیں کرتے۔

ہرمینیات کی تعریف سیدھے سادھے الفاظ میں یوں کی جاتی ہے کہ یہ کسی بھی متن (خواہ اس متن کا تعلق کسی بھی مصنف یا کسی بھی عہد سے ہو) کے معانی کی عملی تشریح اور عمومی نظریے سے متعلق علم ہے۔ ہرمینیات ابھی حال ہی میں سماجی علوم، فنون لطیفہ، زبان اور ادبی تنقید کی فلسفیانہ فکر کے مرکزی موضوع کی حیثیت سے دنیائے علم و دانش کے سامنے ابھر کے سامنے آیا ہے۔ اس علم کا جدید ترین ماخذ تو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ملتا ہے، تاہم ہرمینیات کی اصطلاح کا اولین استعمال خاص طور پر سترہویں صدی عیسوی میں ہوتا نظر آتا ہے۔ ہرمینیاتی تشریح عمل بجائے خود تو اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ قدیم متون، خصوصاً الہامی مذاہب کے حوالے سے، ہرمینیاتی تشریح کے سلسلے میں کئی سوالات جو آج کی عصری فکری تشریح کے عمل میں بھی بدستور جاری چلے آرہے ہیں، ان سوالات کا سراغ ہم مغربی ہرمینیات کی قدیم تاریخ میں لگا سکتے ہیں۔ مغربی ہرمینیات کے فکری تسلسل میں متنی تشریح کے عمل کو اگر زیر غور لایا جائے تو ہم یہ دیکھیں گے کہ متن کو محققین نے دو واضح خانوں میں تقسیم کیا ہے۔ یعنی کلاسیکی متن اور انجیل کا متن مگر یہ اب ایک الگ بات ہے کہ کلاسیکی متن ہو کہ انجیل کا متن، دونوں ہی متون تمدنی اور تاریخی بعد زمانی اور بعد مکانی کی وجہ سے ہمارے ذہنوں سے محو ہوتے جارہے ہیں۔ پھر بھی ان ہر دو متون کی اپنی ایک قدر اور اپنے ایک معانی ان شارحین کی نظر میں ضرور ہیں کہ جو ان متون میں آج بھی دلچسپی رکھتے ہیں اور جب ہی تو شارحین ان متون کے اصل معانی تک پہنچنے کی سعی مسلسل کرتے آرہے ہیں۔ دینیات کے شعبے میں ایک فلسفی شارح اوریگن نامی (C.185-254 AD) قرون وسطیٰ میں گزرا ہے جس نے متن کی تشریح و توضیح کے لئے سہ طرفہ حکمت و تدبر سے کام لیا ہے اور اس کا سہ طرفہ تدبیری

تشریحی عمل اولاً تو قواعدی، دوم اخلاقی اور سوم علامتی یا مجازی جہات کا حامل ایک ایسا عمل تھا جس کے تحت وہ کسی متن کی اصل روح معانی تک پہنچنے کے لئے مذکورہ بالا تین راہیں تجویز کرتا ہے۔ اس کے بعد سینٹ آگسٹائین نے اوریگن کی مذکورہ تین جہات پر ایک جہت کا مزید اضافہ کیا اور کہا کہ ان تین راستوں کے علاوہ متن کی اصل روح تک پہنچنے کے لئے عارفانہ/ سری جہت کو بھی ملحوظ نظر رکھنا چاہیے تاکہ کسی متن کے رمزیہ پہلوؤں کو بھی پردۂ اخفاء سے نکال کر پیکر جلی کی صورت میں ڈھالا جا سکے۔ دور تحریک اصلاح کے دوران ہرمینیاتی سرگرمی پر بہت زیادہ زور ہونے لگا اور یوں پروٹسٹنٹ ماہرین دینیات نے اس بات کی کوشش کی کہ مذہبی اور غیر مذہبی یا معتبر صحیفوں کی تشریح خود مختارانہ تشکیلی عمل کے تحت کی جانی چاہیے۔ اس کے بعد دور روشن خیالی آیا اور عقلیت پرستانہ فکر کے تانے بانے اس انداز سے بنے گئے جس کے تحت تشریحی طریقہ کار کی تدوین و ترتیب اس طرح سے کی گئی کہ کسی متن میں موجود کوڈز کو ڈی کوڈ کرنے میں سہولت عام بہم پہنچائی جا سکے۔ یعنی کسی متن کی اصل روح تک پہنچنے کے لئے قواعد و ضوابط وضع کیے گئے۔ لہذا انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں فریڈرک شلائر ماخر نے ہرمینیاتی فکری تحریک کو مزید تازہ دم بنانے کے لیے اور کسی متن کی اصل روح تک پہنچنے کے لئے سب سے زیادہ اہم کام کیا اور اس فلسفی نے باضابطہ طور پر ہرمینیاتی فکری تحریک کی پیچیدہ گرہوں کی عقدہ کشائی کے لئے ایک عمومی ہرمینیاتی نظریہ تشکیل دیا۔ اس نظریے کے تحت تمام خصوصی تشریحات کے وضاحت طلب پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا تھا اور یوں اس ہرمینیاتی عمومی نظریے کے تحت تفہیم کا ایک نظام بسیط شارحین متن کو فراہم کیا گیا۔ شلائر ماخر کی مذکورہ ہرمینیاتی فکری تحریک ایک حوصلہ مندانہ فکری تحریک ضرور تھی، جس میں بقول پال ریگو کے جہاں ایک طرف دور روشن خیالی کی عقلیاتی فکر کے علاوہ کانٹ کے تنقیدی فلسفے کی گونج سنائی پڑتی تھی تو وہیں دوسری طرف اس فکری تحریک میں فکر کا رومانوی عنصر یعنی غیر عقلیاتی عنصر (نطشے وغیرہ کے حوالے سے) بھی جاگزیں نظر آتا ہے۔ شلائر ماخر نے قواعدی تشریحی عمل اور تکنیکی تشریحی عمل کے مابین امتیاز قائم کیا ہے۔ اس امتیاز کی اساس اس نے اول الذکر کے حوالے سے تمدن کے عمومی ڈسکورس پر رکھی جب کہ ثانی الذکر امتیاز کی اساس، یعنی تکنیکی تشریحی عمل کے حوالے سے یہ اساس مصنف کی انفرادی موضوعیت پر رکھی

تھی۔ اس کے ساتھ ہی شلائر ماخر نے یہ بھی کہا کہ اس میں کوئی شارح متن اس متن کے مصنف کے متنی مافی الضمیر یا موضوعیت کو خود متن کے مصنف سے کہیں زیادہ بہتر طور پر سمجھ سکتا ہے یا متن کے اصل معانی کو اس کے خالق سے زیادہ بہتر انداز میں گرفت کر سکتا ہے۔ یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ قواعدی طریقہ کار سے متعلق تقابل پسند ماہرین عمرانیات کی فکری تکمیل کے عمل میں وجدانی نفسیاتیت کی نفسی روان کی مددگار ثابت ہوتی نظر آتی ہے۔ اور یوں ہم کو شلائر ماخر کے مشہور زمانہ فکری ورثہ میں، جسے آج ہم ہرمیننگ سرکل کے معروف نام سے جانتے ہیں، وجدانی عمل کو موثر کارفرمائیاں بھی نہایت واضح طور پر نظر آتی ہیں۔

کسی ہرمینیاتی معروض کو سمجھنے کے لئے۔ یعنی مثال کے طور پر کسی متن، کسی جملے کے اصل مفہوم تک پہنچنے کے لئے ہم سب سے پہلے اس متن/جملے کے محیط کل کو ذہن میں رکھ کر، پھر اس کل کے اجزائے ترکیبی کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اس حقیقت کو بالکل فراموش کر بیٹھتے ہیں کہ کسی بھی متن کے کلی محیط تک پہنچنا اس وقت تک ممکن ہی نہیں تاوقتیکہ اس "محیط کل" کے اجزائے ترکیبی کو سب سے پہلے ذہن نشین نہ کر لیا جائے... فکر کے دائرہ کار کے اس گردشی عمل کا اطلاق کسی نامانوس دور اور نامانوس مصنف کے متن پر بھی ہوتا ہے۔ اور ضروری یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نامانوس متنی صورت حال کو مانوس بنانے کے لئے پہلے ہی سے ہمارے پاس کچھ نہ کچھ علم موجود ہونا چاہئے ورنہ اس متن کی اصل روح تک پہنچنا تقریباً محال ہے۔ مگر شلائر ماخر کے نزدیک اس مسئلہ کا حل وجدانی طور پر بالکل اسی طرح ممکن ہو سکتا ہے جس طرح سے کہ ہم ایک نئی عقیدت مندانہ جست لگا کر کسی ایک عقیدے سے ہم آغوش ہو جاتے ہیں بالکل اسی نہج پر ہم کسی متن کی اصل روح تک اس طرح پہنچ سکتے ہیں کہ ہم اس ہرمینیاتی سرکل کے اندر ایک وجدانی جست لگالیں اور وہاں اس جوہر متن کو جا چھوئیں جو ابھی تک ہم پر منکشف نہیں ہو سکا ہے۔ لیکن آج کے اس ترقی پسندانہ دور میں قوی اندیشہ اس بات کا ہے کہ شلائر ماخر کا یہ خیال بڑی حد تک غیر سائنسی نوعیت کا ہو۔ لہذا انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں ویلیم ڈیلتھے نامی فلسفی نے شلائر ماخر کی اس غیر سائنسی فکری صورت حال کے پیش نظر فطری سائنسی علوم کے بڑھتے ہوئے وقار کو تائیدی نظر سے دیکھا اور اس طرح

اس ماہر عمرانیات نے ہرمینیاتی سرکل کو مزید وسعت دینے کے لئے انقلابی گنجائش پیدا کرنے کی سعی کی اور ہرمینیات کی دنیا میں ایجابی طریقہ کار کو روشناس کرایا۔ ڈیلتھے نے اس فکری صورت حال کو دو علاحدہ خانوں میں تقسیم کیا۔ یعنی اس نے فطری علوم کے خارجی معروضات کی توجیہہ و توضیح کے عمل اور انسانی علوم کی داخلی کیفیتوں کے تعامل کے درمیان تفریق کی واضح نشاندہی کی۔ چنانچہ اس امتیازی صورت حال کے پیش نظر ہرمینیات کا اطلاق انسانی علوم کے ساتھ بارپاتا ہے۔ گویا اس طرح ڈیلتھے نے بھی شلائر ماخر کی تقلید میں انسانی نفسیاتی صورت حال پر اصرار کیا۔ ڈیلتھے متن کی تفہیم سے کچھ زیادہ سروکار نہیں رکھتا بلکہ اس کے برعکس وہ متن کے خالق (مصنف) کے زندہ و جاوید جاری تجربے کے سیلان، رواں میں ڈوب کر متن کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ڈیلتھے کہتا ہے۔ کہ ایسا زندہ اور جاری تجربہ اپنی نوعیت میں داخلی طور پر عارضی انداز لیے ہوئے ہوتا ہے۔ لہٰذا جہاں تک متن کی تشریح کا تعلق ہے یہ بجائے خود تاریخی/ عارضی صفت کا حامل ایک تجربہ ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ ہرمینیات میں تاریخ کا کردار ہمیشہ ہی اہمیت و وقعت کا حامل ہوا کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ مزید یہ بھی کہتا ہے کہ انسان کی روحانی زندگی اور انسانی تاریخ کی تفہیم میں ادب/ لٹریچر کو بے حد و حساب اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ تن تنہا زبان ہی وہ واحد وسیلہ اظہار ہے جس کے ذریعہ انسان اپنے جذبہ و احساس کی داخلی دنیا کو مکمل اور پوری وضاحت کے ساتھ ایک معروضی پیکر دلنشیں عطا کرتا ہے۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ ڈیلتھے کے نزدیک ''ادب'' ہرمینیاتی مطالعہ کے لیے ایک قابل ترجیح معروضی آلہ فہم کی حیثیت رکھتا ہے۔

اس کے باوجود کہ ڈیلتھے نے تجربہ کی صداقت کو بطور ایک حل کے دنیا کے سامنے پیش کیا اور وہ اس بات کو بھی بڑی اچھی طرح سمجھتا تھا کہ تجربہ کی صداقت میں ایک ناقابل تحویل تنوع کی صورت حال پائی جاتی ہے، پھر بھی ڈیلتھے بعض دوسرے تجربیت پسندوں کی طرح تجربہ کی اس صورت حال سے مطمئن نہ ہو سکا کہ اس صورت حال میں تو صرف اور صرف انفرادی مسائل کی پرکھ کی جانا ہی ممکن ہو سکتا تھا۔ لہٰذا اس نے حقیقت کی ایک جامع اور بھرپور بصیرت کی جستجو کے کام کو مسلسل جاری رکھا اور خود اس کے اپنے دل میں یہ سوال خلش بن کر چبھتا رہا کہ ایک فلسفی کس طرح سے زندگی کے

لامتناہی تنوعات کو بغیر کسی مطلق اقداری نظام کے انسانی زندگی کو اس سے ہم آہنگ بنا سکتا ہے؟ اور زندگی کو ایک مخصوص نہج پر چلایا جانا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے؟ پھر ڈیلتھے نے خود اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ زندگی غیر مربوط واقعات کا کوئی انبار نہیں ہے... بلکہ زندگی تو پہلے ہی سے منظم ایک تشریحی صورت حال ہے۔ لہٰذا یہ ایک بامعنی چیز ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک فلسفی زندگی کا ہی ایک جز ہے اور اسی واسطے یہ فلسفی بھی ایک انسان ہی ہے کہ جو اپنے عہد کے دوسرے انسانوں کی طرح اپنے چاروں طرف کے حالات سے اثر قبول کرتا ہے اور یوں اس فلسفی انسان کا فکر و عمل دونوں ہی تاریخ کا ایک گراں قدر اثاثہ قرار پاتا ہے اور وہ طریقہ ہائے کار سود و زیاں کہ جس کے ذریعے زندگی منظم اور بامعنی ہو کر اعتبار و اختیار کے سانچے میں ڈھلتی ہے، وہ فلسفی خود اپنے ہی تجربے کی بھٹی میں کندن بن کر اس زندگی سے مانوس و آشنا ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے ذہن کی کارکردگی سے بخوبی آگاہ ہو جاتا ہے۔ اور یوں وہ یہ جاننے لگتا ہے کہ اس کے افکار و تصورات کی شمع فروزاں اس کے احساسات و جذبات کی پوری کائنات کو کس طرح سے منور کرتی رہتی ہے۔ اور پھر ان ہی تازہ دم احساسات و جذبات کی آغوش میں پل بڑھ کر اس کے ارادوں اور منشاؤں کا لشکر کیوں کر توانا ہونے لگ جاتا ہے۔ وہ ہماری زندگیوں کے عبوری وصف سے بھی مانوس ہونے لگ جاتا ہے وہ زندگی میں نمو کر اٹھنے والے تواتر لمحات سے بھی آشنا ہونے لگتا ہے۔ یعنی ہمارے زمانہ حال کی وہ دنیا جو ہمارے رنگارنگ تجربات سے لبریز ہوا کرتی ہے اس پر منکشف ہونے لگتی ہے۔ ماضی کی متنوع یادیں نہ صرف یہ کہ اس کے زمانہ حال ہی کو مثل قوس قزح رنگین بنا دیتی ہیں بلکہ وہ اپنے مستقبل کو بھی اسی حال کے آئینہ میں روشن قیاس کرنے لگتا ہے۔ یہ فلسفی انسان اپنے ہی جیسے دوسرے ساتھیوں کے ساتھ زندگی کرتے ہوئے اپنے تجربے کی تنظیم کے لئے اصولوں کو نہ صرف یہ کہ وضع کرتا ہے بلکہ انہیں زندگی کو منظم و مربوط بنانے کے لئے اپنے استعمال میں بھی لاتا ہے۔ اور ان ہی اصولوں کو ڈیلتھے زندگی کے مقولات حاصل کا نام دیتا ہے۔ ان ہی مقولات حاصل سے متعلق اس کا تجزیاتی عمل اس کے فلسفے کا بنیادی پتھر ہے۔

جونہی انیسویں صدی اختتام پذیر ہوئی اور بیسویں صدی عیسوی کے افق علم و دانش پر نمودار ہوئی، تو اسی دوران ہمارا ایک اور جرمن فلسفی مارٹن ہائڈیگر ہرمینیات کے

حوالے سے دنیائے علم و دانش کے سامنے آیا۔ اس فلسفی نے بیسویں صدی کی ہرمینیات سے نفسیات کو نکال پھینکا اور اس کی جگہ اس نے وجودیات کو داخل کیا۔ یعنی "وجود کی تحقیق" کے مسئلے کو ہرمینیات کے سپرد تحقیق کیا۔ وجود سے اس کی مراد "وجود فی العالم" (Being in the world or Dasein) سے ہے۔ یعنی ایک ایسی دنیا میں موجود ایک ایسا وجود انسانی جس کے لئے وہ دنیا جس میں کہ وہ رہتا ہے خود اس کے لئے ایک اجنبی دنیا ہے۔ جس دنیا میں رہ بس کر یہ انسانی وجود اپنی شناخت سے بے بہرہ ہے اور یہ چاہتا ہے کہ "وہاں" جہاں کہ اس کو اس کی مرضی کے بغیر ایک نامانوس عالم بے پناہ میں لا پھینکا گیا ہے اس کی کوئی نہ کوئی شناخت ضرور ہو۔ گویا اس کائنات میں انسانی صورت حال کی یہ اجنبی و بیگانہ دنیا ہر لحہ اپنے "معانی" کے تعین کا تقاضا کرتی ہے۔ ہائیڈیگر اپنے اسی "وجود فی العالم کو اصطلاحاً "دازائن" (Dasein) بھی کہتا ہے اور اسی کے مقام ممتاز کی جستجو میں سرگرداں ہے۔ غرضیکہ یہاں "دازائن" کے فلسفیانہ مسئلہ سے ہمیں کوئی سروکار نہیں، تاہم ایک اہم بات جو یہاں قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ ہائیڈیگر نے "ہرمینیاتی سرکل" کی ازسرنو تشکیل کے لئے شلائر ماخر کی "وجدانی جست" (intutive leap) کو بطور ایک حل کے مسترد کیا ہے اور اس کے بجائے اس مسئلہ کا حل یہ پیش کیا کہ ایک شارح اور اس کی اس روایت کے درمیان کہ جس کے اندر رہتے بستے ہوئے وہ کسی معاشرے میں اپنے فکری و عملی وجودی پیکر میں نمو کرتا ہے یا وہ جس ماحول میں محصور رہ کر لحہ بہ لحہ پختہ ہوتا رہتا ہے، ان ہر دو جہات میں چونکہ باہمی تعامل کی ایک اٹوٹ فضا جاری رہتی ہے اس لیے کسی متن کے معانی کے تعین میں اس لزوم مسلسل یا باہمی تعامل کو ہرگز نظر انداز نہ کیا جانا چاہئے۔ گویا ہائیڈیگر نے شارح اور روایت کے درمیان موجود جدلیاتی صورت حال کے پیش نظر ایک اپنے انداز کے "ہرمینیاتی سرکل" کی داغ بیل ڈالی ہے۔ ہائیڈیگر کے شاگرد جارج گدامر نے اپنے استاد کی اس جدلیاتی کشمکش کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ کسی معاشرے کی تاریخی صورت حال میں کسی "دازائن" کی دی گئی صورت حال، دو متخالف قطبینی مقناطیسی قوتوں کے زیر اثر سرگرم عمل رہتی ہے۔ یعنی ایک طرف تو کسی دازائن کا وہ روزمرہ حال ہوا کرتا ہے جس میں کہ وہ بس ہوتا ہے، اور اسی "ہونے" کی بناء پر وہ اپنے اس حال سے مانوس ہوتا ہے۔ تو دوسری طرف اس دازائن کے پس پشت ایک پورا ماضی

بطور ایک روائیت کے ہوتا ہے جس سے کہ یہ دازائن تاریخی طور پر بعد زمانی اور بعد مکانی کی وجہ سے کچھ بہت زیادہ مانوس نہیں ہوا کرتا، یعنی یہ ماضی اس کے لئے تقریباً اجنبی ہوتا ہے۔ لہٰذا ''انسیت حال'' اور ''اجنبیت ماضی'' کی ہر دو قطبینی مقناطیسی صورتیں باہم ایک جدلیاتی صورت حال کے تحت اس دازائن کی تشکیل کرتی رہتی ہیں۔ لہٰذا اگر یہی دازائن ایک شارح کے طور پے کسی متن کے معانی کا تعین کرنے پر فائز ہوا تو پھر وہ اس سلسلے میں دو سطحوں پر کام کرے گا۔ یعنی ایک طرف تو یہ شارح اپنے حال موجود کے حوالے میں ایک ایسا علیحدہ وجود ہوگا جو اپنی ''تاریخی منشائیت'' کے تحت تشکیل فکر و عمل کرتا ہے۔ تو دوسری طرف یہی شارح اپنے ماضی کی روایت سے بھی جڑا ہوا ایک وجود ہوگا یعنی اسی کا ایک حصہ ہوگا۔ اور یوں ہائیڈیگرین ہرمینیات تکمیل معانی کے مراحل طے کرتی ہوئی شفاف معانی کی دہلیز کو چھولے گی۔ گویا اس طرح ہائیڈیگر نے ہرمینیات کے شعبے سے ''نفسیات'' کو بے دخل کر کے اس کی جگہ ''وجودیات'' کے پہرے بٹھال دیے اور یوں ہرمینیات کو ایک نیا موڑ مل گیا۔ اس نئے موڑ پر آکر ہرمینیات کے تحت نہ صرف یہ کہ متون اور انسان کی فکری سرگرمیوں کی تشریح ان کے داخلی معانی کو شفاف بنانے کے لئے روبہ عمل آئی بلکہ فی ذاتہ یہ دنیا بھی جو اس طرح کے لکھو کھا معانی سے لبریز ہے اس کی تشریح بھی اسی ہرمینیات کے وسیلے سے ممکن ہو سکی۔ چنانچہ ہائیڈیگر کی اسی ہرمینیاتی فکر کے تحت انسانی علوم اور فطری علوم کی وہ تفریق بھی مسترد قرار پائی کہ جسے ڈیلتھے نے دو خانوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ ہائیڈیگر نے یہ کہا کہ دازائن ایک ایسا وجود فی العالم ہے جس میں ازخود متنوع معانی کی ایک پوری دنیا پوشیدہ ہے۔ ہائیڈیگر کا دازائن بجائے خود ایک ایسا وجود ہے جس میں دنیا میں موجودہ تمام اسٹرکچرز منعکس ہوتے رہتے ہیں جن اسٹرکچرز کے تحت زندگی کے تمام تر امکانات تشکیل پاتے ہیں۔ دازائن میں موجود امکانات کی یہ دنیا اور اس میں موجود اس کے تمام تر ''پیش معانی'' کی صورت حال کوئی ایسی صورت حال نہیں کہ جسے ہم انسان تشکیل دیتے ہیں (جیسا کہ کانٹ، ہیگل اور ہسرل کا خیال تھا) بلکہ اس کے برعکس دنیا کے یہی اسٹرکچرز خود ہم انسانوں کو بامعنی بناتے ہیں۔ غرضیکہ ہائیڈیگر کا دازائن ہی وہ صورت حال ہے جسے ہم ''انکشاف معانی'' کا آئینہ کہہ سکتے ہیں۔

روائیت کا وہ سفاکانہ تصور جس کا تذکرہ ابھی سطور بالا میں گیدامر نے ہائیڈیگر کے

حوالے سے کیا تاریخ کو برتنے کے دوران خود گیدامر کے لئے بہت ہی قابل ثابت ہوا، جسے گیدامر تاریخ سے آگہی کے موثر وسیلے کا نام دیتا ہے۔ اس سلسلے میں گیدامر کا کہنا یہ ہے کہ کسی بھی متن کا شارح خواہ وہ کہیں کا ہو اور کسی زمانے کا ہو اس کی جڑیں ہمیشہ ہی ماضی کی روایت میں بہت اندر کی طرف دور تک گئی ہوئی ہیں لہٰذا اس بات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ وہ تشریحی عمل کا فریضہ انجام دیتے ہوئے غیر جانبدار رہ سکے۔ کیونکہ روایت تو بجائے خود ایک ایسی ظالم چیز ہے کہ متن خود اسی روایت کے جھروکے سے جھانکتا ہے اور ماضی کی گونج اس میں (روایت میں) سے سنائی پڑتی ہے۔ کسی شارح کی روایت آگاہ یہ صورت حال تعصّبات سے خالی نہیں ہوتی اور یہ تعصّبات شارح کے فکری افق سے اپنا ترشح ضرور کرتے ہیں۔ یہ ایک اور بات ہے کہ خود کسی متن کا افق نمو پذیر بلاشبہ اک ذرا مختلف اور بعد زمانی کا حامل ہوتا ہے اور غالبًا اسی وجہ سے یہ ناگریز ہو جاتا ہے کہ ایک شارح ماضی اور حال دونوں قطبین کو کسی ایک ہی فکری افق پر لا کر یکجا کردے اور یوں وہ تاریخی بعد کو منسوخ نہ ہونے دے بلکہ اس بات کو بہرحال تسلیم کرے کہ یہی "تاریخی بعد" اور حال قرب انگیز وہ چیز ہے کہ جس کی ناف مشک بار کے حوالے سے معانی کا غزال تازہ دم قلانچے بھرتا ہوا ہم تک آ پہنچتا ہے۔ آگے چل کر گیدامر پھر کہتا ہے کہ کسی متن کا شارح اس متن کے مصنف سے کہیں زیادہ بہتر طور پر اس متن کی معنی آفرینی کا فریضہ انجام دے سکتا ہے، جبکہ شلائر ماخر کی ہرمینیاتی فکر میں ایسی کوئی بات نظر نہیں آتی۔

گیدامر کی ہرمینیاتی فکر میں روایت آگہی کا یہ ترقیاتی عمل اور وسیع تر اور کھلا ہوا جدلیاتی عمل ہے جس کے تحت فکر کی بند گلی روشن تر ہوتی چلی جاتی ہے اور معانی کا سائبان کشادہ سے کشادہ تر ہوتا چلا جاتا ہے۔

ہائیڈیگر فکر کے ان مذکورہ بالا خطوط پر زیادہ دیر نہ چل سکا۔ کیونکہ اپنی آئندہ فکر میں اس نے دازائن کے تصور پر نسبتًا کم اصرار کی صورت اختیار کی ہے۔ چنانچہ اس کی فکر میں اس تبدیلی کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعد کی فکر میں اس کے یہاں امتیازی انسانی سرگرمی عمل کو بطور تشریحی عمل کے باور کیے جانے کی نسبتًا گنجائش بہت کم نظر آتی ہے۔ لیکن اس کا شاگرد رشید گیدامر جو ماہرین ہرمینیات میں ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہے، اس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ ہائیڈیگر کی تحریروں کے چند انتہائی جامع پیراگرافوں کی معنی خیزی کے لئے طریقہ

ہائے فہم دریافت کرنے کے لئے وقف کر دیا تھا۔ اور اس طرح ہم یہ بات پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ اس نے عصری یوروپی فلسفے کو فرانس اور جرمنی میں وسعت دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے اور اس سلسلے میں یورپ کی دنیائے علم و دانش اس کی مرہون منت ہے۔

گیدامر کی ہرمینیات کی فکر کا بنیادی موضوع اس مسئلے کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ جو مسئلہ ہمیں جدید فلسفہ کی تاریخ کے پورے دورانئے میں جاری و ساری نظر آتا ہے وہ مسئلہ ''صداقت'' کا مسئلہ ہے۔ عمل تشریح کے مسائل اس مسئلہ کو اٹھاتے تو ہیں تاہم مختصراً اور مخصوص طریقہ ہائے فکر کے تحت، مثلاً یہ سوال کہ کافکا کی کسی ایک مجازیہ حکایت کی بالکل درست اور واضح تشریح کیا ہو سکتی ہے۔ لیکن گیدامر کو جس مسئلہ کا سامنا ہے وہ ایک بڑا فلسفیانہ مسئلہ ہے۔ یعنی جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز بالکل صحیح/ یا مبنی برصداقت ہے تو آخر اس سے ہماری مراد کیا ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس سوال کے جواب میں کانٹ اور کانٹ سے پہلے دو طرح کے انتہائی نقطہ ہائے نظر ہمیں ملتے ہیں۔ مثلاً اس سلسلے میں ایک طرف تو کانٹ، ہسرل اور فریگے کے نظریات ہیں جن کے تحت یہ اصرار کیا جاتا ہے کہ اگر لفظ ''صداقت'' کے واقعتاً کوئی معنی ہیں۔ تو پھر گویا کوئی ایسی واحد لازمانی اور معروضی حقیقت ضرور ہونی چاہئے جو مخصوص انداز کے طریقہ ہائے کار اور مخصوص تناظرات سے بالکل ہی آزاد اپنا کوئی وجود رکھتی ہو گی۔ اور دوسری طرف مثلاً نطشے کے نظریات ہمارے سامنے آئے ہیں جن کے تحت یہ اصرار کیا گیا ہے کہ ''صداقت'' نام کی کوئی بھی چیز ہو ہی نہیں سکتی اور اگر یہ ہے تو پھر یہ صداقت بغیر تناظرات کے اپنا کوئی وجود ہی نہیں رکھتی بلکہ سچ تو یہ ہے کہ تناظرات ہی صداقت ہیں۔ اور یہ تناظرات/ صداقتیں صرف اور صرف متبائن صداقتوں کے علاوہ کچھ نہیں کہ جو تاریخ کے ہر موڑ پر تمدنوں کی ہر سطح پر بدلتی رہتی ہیں۔ چنانچہ صداقت کی پہلی صورت (یعنی کانٹ، ہسرل اور فریگے کی صداقت) کو ہم معروضیت (یا ماورائت) کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ یعنی ایک ایسی صداقت معروضی جو دنیا میں ''معانی'' کی تشکیل کے عمل میں موضوع (فرد) کے کردار کو تسلیم کرتی ہے مگر فتحے کے منطقی نتیجے کے تصور کو تسلیم نہیں کرتی کیونکہ اس منطقی تصور کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ معانی مختلف بھی ہو سکتے ہیں اور ''واحد معانی''

اپنے کوئی معنی ہی نہیں رکھتے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ بعدالذکر دعویٰ کے تحت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ "معانی" از خود تشکیل پاتے ہیں اور یہ کہ جو خود ہماری آزادی یا انفرادیت کی ادعائی صورت حال سے مربوط ہوتے ہیں اور یہ نتیجہ برآمد کرتے ہیں کہ "صداقت فی نفسہ" نام کی کوئی چیز ہو ہی نہیں سکتی، ہاں مگر صداقت مختلف اقسام کی ہو سکتی ہے، کیونکہ یہ (صداقت) کسی ایک منفرد فرد یا منفرد معاشرے سے متعلق ایک صورت حال ہوتی ہے اور اسی لئے یہ افراد اور معاشروں کی سطحوں پر بدلتی رہتی ہے۔

مگر مندرجہ بالا دونوں ہی صورتوں کو ہدف تنقید بنایا جا سکتا ہے۔ پہلی صورت ادعائی نوعیت کی ہے جب کہ دوسری صورت کو فکر کا غیر ذمہ دارانہ عمل کہا جا سکتا ہے۔ غرضیکہ گیدامر کی ہرمینیاتی فکر دراصل ہم کو "معروضیت" اور "اضافیت" کے چیستاں (Scylla and Chryhdis) [1] سے باہر نکالنے کی ایک مستحسن کوشش ہے اور ہمیں ایک ایسے تصور سے آشنا کرنا ہے جو مذکورہ بالا دونوں طرح کے نقص سے پاک ہو۔ تاکہ فکر کی سطح پر ان ہردو طرح کے خطرات سے اہل علم و دانش کو بچایا جا سکے۔ کیونکہ اس سلسلے میں معروضی اور اضافی دونوں ہی کے مصداق، معانی کے تفسیری عمل کے دوران سم قاتل ثابت ہو سکتا ہے۔

غرضیکہ گیدامر نے اپنے استاد ہائیڈیگر کی فکر سے جو خاص بات سیکھی وہ اس کا یہ اصرار تھا کہ "موضوع" اور "معروض" کے درمیان امتیاز کیے جانے کی فلسفیانہ کوشش دراصل خود کو انتہائی فکری دشواری میں ڈال دیے جانے کے مترادف ہے اور جس کا نتیجہ بالآخر یہ ہی نکلتا ہے کہ اگر ہم کسی بھی ایک تصور کو اپنا لیے جانے کا انتخاب کریں تو یہ تو ممکن ہے کہ ہمیں ہماری یہ کوشش وقتی طور پر عارضیت سے بچالے جائے۔ تو وہیں دوسری طرف اگر ہم پہلے تصور کے بجائے دوسرے تصور کو اپنا لیے جانے کا انتخاب کریں تو یہ تصور بھی ہمیں "ماورائی مظہریات" جیسے لازمان طریقہ کار کی تشکیل کی طرف لے جاتا ہے، لہٰذا ان ہردو تصورات میں ایک اپنے انداز کی قباحت فکری میں الجھ جانے کا قوی اندیشہ پایا جاتا ہے، گویا دونوں ہی صورتیں ایک طرح کا التباس فکری پیدا کرتی ہیں۔ ہائیڈیگر کی طرح گیدامر بھی یہ کہتا ہے کہ ہماری انسانی صورت حال لازمی طور پر اپنی نوعیت میں تاریخی ہے۔ لہٰذا سیاق و سباق سے فرار علمی کس طرح ممکن ہی نہیں۔ اور ایسی صورت

میں ہم لوگ (انسان) بحیثیت فلاسفر کے آپ اپنی ہی بقایا اپنے ہی وجود کو صداقت کی کسوٹی پر پرکھنے کے قابل نہیں رہ جاتے۔ مگر ایک بات یہ بھی ہے کہ ہمارا یہ احساس ضروری نہیں کہ اس سلسلے میں "صداقت" کو اس کے پایہ اعتبار سے گرادے اور ہمیں ایک ایسے نتیجے کی طرف لے جائے کہ یہ باور کیا جانے لگے کہ "معانی" کی تشریحات کا عمل ناقابل تحویل ہے یا پھر اپنی نوعیت میں متضاد حیثیت کی حامل کوئی صورت حال پیدا کرتا ہے۔ موضوع، اور موضوع کے ہاتھوں معانی کے تشکیل پانے والے تصور کو اگر ترک کردیا جائے تو اکثر ماہرین ہرمینیات کا خیال یہ ہے کہ ایسی صورت میں یہ بات قابل تعریف ہوگی کہ بالآخر "معانی" کا ایک وفور مسلسل خود ہماری اس دنیا میں پہلے ہی سے جاری و ساری چلا آرہا ہے۔ چنانچہ گیدامر کے اپنے الفاظ میں "کلاسیکی تاریخیت" کے بالمقابل فکر کی دنیا میں یہ ایک بالکل ہی "نیا امکان معانی" نہیں تو اور کیا ہے۔" "معانی" کا تشکیلی عمل ہمیں "صداقت" کی راہ بجھاتا ہے، گیدامر اس خیال کو مسترد کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ تو معانی کی تشکیل کے سلسلے میں طریقہ ہائے فہم و ادراک کی کثرت کی صورت حال ہے، نہ کہ صداقت کی دریافت کا کوئی امکانِ غالب ہے اور یہ صورت حال ہمیں ایک بار پھر اضافیت کی طرف لے جاتی ہے صداقت کی طرف نہیں۔ روائتی اضافیت کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ بیشتر خالص نظریاتی اور منہاجیاتی معاملات پر بطور خاص توجہ دیتی ہے۔ مثال کے طور پر فلسفے کے مجرد مسائل اور سائنسی سوالات کا اٹھایا جانا وغیرہ۔ لیکن اگر ہم تصورات کو بہم ایک پیکر واحد میں ڈھال دیں تو ایسی صورت میں ہم ہر دو تصورات کو ایک دوسرے کی مدد سے قابل فہم بنا سکتے ہیں، اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ ہم ایک دوسرے کے ساتھ متصادم تصوارت کی الجھن سے خود کو باہر نکال لے جائیں گے اور نظریہ سازی کے گورکھ دھندے کے بجائے عمل کی دنیا میں قدم رکھ سکیں گے۔ ہم لوگ جس دنیا میں رہتے ہیں وہاں ہم گویا ایک تاریخی صورت حال میں محصور ایک ایسا وجود باہم ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ معاملہ بندی کے رشتے میں بندھا ہوا ہے۔ اور معاملہ بندی کے اس بندھن میں متنوع خیالات کے تشریحی عمل سے گزرتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ اپنے خیالات اور تصورات کا تقابل کرتے ہیں یا پھر یوں کہہ لیجئے کہ اس طرح ہم ایک "تاریخی سیاق" کا دائرہ تشکیل دے لیتے ہیں اور جب یہ تاریخی سیاق تشکیل پا جاتا ہے تو پھر باہمی اختلافات کے

بجائے خیالات و تصورات کا ایک "متحدہ افق" نمو کر اٹھتا ہے۔ گیدامر کے نزدیک ہرمینیات کا قطعی مقصد ہیگلی فکر سے بہت ہم آہنگ ہے اور وہ آفاقی نصب العین یہ ہے کہ:

"انسانیت یا انسانی رشتوں میں استحکام و اتفاق کا شعور از سرِ نو بیدار کیا جانا... تاکہ پوری نوع انسانی "آپ اپنے تئیں" کی شناخت کے سفر پر بتدریج روانہ ہو سکے۔ اور اس کا واضح مطلب صرف یہ ہوا کہ اس سطح ارض (سیارے) پر ہم انسان رہتے بستے ہوئے "زندگی" کے مسائل میں باہم ایک دوسرے کے شریک کار اور مونس و غمخوار سے زیادہ اور کچھ نہیں، یہی ہماری انفرادی عظمتوں کی ایک مشترک "عظمت کاملہ" ہے اور بس!!!"

ہیگل کی اس فکر کی گونج ایک اور ممتاز ماہر ہرمینیات کے یہاں بھی سنائی پڑتی ہے جس کا تذکرہ بھی یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یورگین ہیبرماس (Jurgen Habermas) ہرچند کہ ہائیڈیگر کا شاگرد تو نہ تھا تاہم وہ ہیگل اور مارکس کا شاگرد رشید ضرور رہا ہے۔ ہیبرماس نے ایک طویل عرصے تک یہ ماننے سے انکار کیا ہے کہ اس پر گیدامر کی فکر کی گہری چھاپ ہے۔ اس ماہر ہرمینیات نے بھی خالص نظریاتی مسائل پر ضرورت سے زیادہ اصرار کرنے کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ چنانچہ اس نے بھی نظریہ پر اصرار کے بجائے "انسانی عمل" (human praxis) پر زور قلم صرف کیا ہے۔ انسانی زندگی کے روزمرہ میں وہ رویے جن میں عمل ہی عمل کی کارفرمائیاں نظر آتی ہوں اس کے نزدیک ایک پسندیدہ چیز ہے۔ مگر فکر انسانی کی وہ صورتیں جہاں ہیبرماس اختلاف رکھتا ہے اور صرف اختلاف ہی نہیں بلکہ اعلانیہ طور پر ایک قلمی جنگ بھی کئی عشروں تک لڑتا رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ "عمل تشریح" کے تنقیدی وظائف پر اصرار کیا جائے۔ یعنی زندگی کے وہ "معانی کہ جو زندگی میں ازخود موجود ہیں' نہ نظر رکھتے ہوئے اس نے زندگی کے بعض مفاہیم اور اس سے متعلق بعض اداروں کو بھی مسترد کیا ہے اور اس کی جگہ بعض دوسرے مفاہیم و معانی کا دفاع بھی کیا ہے۔ ہرمینیات کی آفاقیت اور مختلف تصورات کے باہم انضمام کی صورت کو جس کا دعویٰ گیدامر کرتا رہا ہے ہیبرماس اس کے اس دعویٰ کو شک کی نظر سے دیکھتا ہے۔ ہیبرماس گیدامر کے مقابلے میں مختلف سماجی اور عملی عوامل کو زیادہ توجہ

طلب مسئلہ خیال کرتا ہے، کیونکہ یہی تو وہ اہم مسائل ہیں کہ جن کے اصل معانی واضح نہیں ہیں اور جو ضرورت سے زیادہ کجی کا شکار ہیں، ہرمینیات کا کام یہ ہونا چاہئے کہ وہ ان ہی سماجی اور عملی عوامل کے اصل معانی کو واضح کرے۔ اگر ہماری یہ دنیا پوری طرح سے مکمل اور ہم آہنگ ہوتی تو پھر گیدامر کا یہ دعویٰ درست ہو سکتا تھا کہ ہرمینیات کو آفاقی ہونا چاہئے۔ لیکن چونکہ ہماری یہ دنیا جس میں کہ ہم رہتے ہیں وہ سیاسی طور پر کسی بھی جہت سے ہم آہنگ اور مکمل ہے ہی نہیں، تو پھر ہرمینیات کی آفاقیت کا دعویٰ کیونکر کارآمد ہو سکتا ہے۔ ہم تو ایک ایسے معاشرتی نظام کا حصہ ہیں جہاں ابلاغ باہم کا فقدان ہے اور معانی انتشار عام کی زد میں رہتے ہیں، تو پھر ایسی صورت میں ایک آفاقی ہرمینیات اس دنیا کا کیا بگاڑ لے گی۔ گیدامر اور ہیبرماس دونوں ہی ہائیڈیگر سے اتفاق کرتے ہیں کہ اس دنیا میں جہاں کہیں بھی انتشار ہے، اور ہمارے ادارے صورت سے "بے صورت" ہوتے جا رہے ہیں، اس کی واحد وجہ سائنس اور ٹیکنالوجی میں حد سے زیادہ ہمارا یقین راسخ ہے چنانچہ گیدامر اور ہیبرماس دونوں ہی اس سائنسی جنون (scientism) کو ہدف تنقید بناتے ہیں۔

لیکن ہیبرماس نے اپنے پورے کیریئر میں زیادہ وقت صرف اسی جدوجہد میں صرف کیا ہے کہ ان قوتوں کو مزید تنقید کا نشانہ بنایا جائے جو ہماری اس خوبصورت اور انسانی محبتوں سے بھری ہوئی دنیا کو صورت سے بے صورت بنائے جانے پر مصر ہیں۔ اور بالآخر پوری فکری تشخیص کے بعد ہیبرماس نے یہ تجویز پیش کی کہ انسانی معاشرے میں اقوام عالم کے درمیان ابلاغ عامہ کے دوران پائے جانے والے فقدان کو کم سے کم تر کیا جائے انسانی رشتوں میں بندھی ہوئی اس نوع انسانی کو انسانی زندگی کے اصل معانی ذہن نشین کرائے جا سکیں اور ہم انسان اس دنیا میں "اپنے آپ" کا فہم حاصل کرنے کے لئے زندگی کے موودہ رویوں کو اس طرح بدل ڈالیں کہ ایثار و وفا کی ایک مثالی دنیا تشکیل پا جائے۔

گیدامر اور ہیبرماس کے درمیان فکری اختلاف کے موضوع پر گفتگو ہو چکی۔ چنانچہ اب ہم ان کے درمیان پائے جانے والے فکری اتفاق رائے پر مختصراً گفتگو کریں گے کیونکہ موضوع کی مناسبت سے یہی فکری جہت ہمارے لئے مفید ہے۔ گیدامر اور ہیبرماس

دونوں ہی ہائیڈیگر اور ہیگل کی فکری تقلید میں اس بات پر اصرار کرتے نظر آتے ہیں کہ تاریخی شعور اور سماجی سیاق و سباق سے فکری سطح پر مفر نہیں۔ یہ دونوں ہی مفکر انسانی زندگی کے عملی پہلوؤں پر اصرار کرتے ہوئے ضرورت سے زیادہ مجرد اور سائنسی مسائل کو مسترد کرتے ہیں۔ یہ دونوں ہی ماہرین کے استناد اعتبار (سائنسی اور فلسفیانہ مہارت علمی) اور ضرورت سے زیادہ طریقہ ہائے کار پر روائتی اصرار کی فکری صورت حال کی نفی کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کا خیال یہ ہے کہ مذکورہ انداز فکر انسان کی عملی عقل کو اس کے پایہ اعتبار سے گراتا ہے اور اس کے بجائے ٹیکنالوجی کے کنٹرول کو افضلیت دیتا ہے۔ دونوں کار تیزی فکر کی روائتی ثنویت کو مسترد کرتے ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اگر معروضی فکر ناقابل قبول ہے تو پھر فکر کی سطح پر صرف "اضافیت" کو ہی اس کا متبادل قرار دینا بھی درست نہیں۔ دونوں مفکرین انسانی معاشرے میں فکری ہم آہنگی اور آفاقی اتفاق رائے کے رجحانات کو فروغ دینے میں متفق ہیں۔ مگر اس اتفاق رائے کے باوجود گیدامر رومانیت کی طرف مائل نظر آتا ہے جب کہ ہیبرماس روشن خیالی کا بغل بچہ معلوم دیتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہیبرماس کے فکری رجحانات میں ماورائی استدلال کی بھی رمق نظر آتی ہے اور باوجود اس کے مسلسل انکار کے "تاریخیت" کی جانب بھی اس کی فکری رغبت کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ دونوں مفکرین اس اعتبار سے عقلیت پرست قرار دیے جا سکتے ہیں کہ دونوں انسانی مستقبل اور انسانی عقل پر بھرپور اعتماد رکھتے ہیں۔ عقل پر ان دونوں کا یہ "خاموش اصرار" گویا انسانی تاریخ کے بدترین ادوار کی فلاح و بہبود کے جذبوں سے بھرپور ہے۔

ہیبرماس اور گیدامر کے ان افکار سے جو پہلو ہمارے سامنے آیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ گیدامر کی ہرمینیاتی روایت ہمارے لئے جدلیاتی فکر کا ایک کھلا میدان چھوڑتی ہے اور ہمیں یہ بتاتی ہے کہ معانی کے تشریحی عمل کی راہوں کو مسدود نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ معانی کا جو تشریحی عمل جاری رہتا ہے اس سے معانی کا جو فہم ہمیں حاصل ہوتا رہتا ہے وہ اپنی جگہ بہت درست سہی تاہم کوئی بھی معانی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حتمی اور قطعی معانی نہیں ہوا کرتے۔ معنی خیزی کا یہ سفر اپنے اندر ایک دوام مسلسل اور ایک تازہ پن رکھتا ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا مفکرین کے تذکرے کے بعد ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے ہم ہرش جونیر

کے افکار کا جائزہ لیں گے جس نے ان مفکرین کے خیالات کو مزید آگے بڑھایا اور ہرمینیاتی فکر کے لئے باضابطہ اصولوں کا اجراء کیا اور خالق متن کے معانی کے حوالے سے ایک دوسری فکری سطح پر خالق متن کے داخلی معنوں کے تشریحی عمل کو ازسرنو تشکیل دیا۔

ہرش جونیر نے ''معانی'' اور ''معنی خیزی'' کے عمل' دونوں کو علاحدہ علاحدہ' خانوں میں رکھا۔ چنانچہ اس سلسلے میں ہرش نے یہ کہا کہ ''معنی'' اور اس کے علاوہ کوئی سی بھی اور چیز مثلاً۔ ذوق و شوق اور عرصہ زمان وغیرہ کے درمیان موجود ربط کی صورت حال' وہ چیز ہے جسے ''معنی خیزی'' کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ اور جب صورت حال یہ ہو تو پھر ایسی صورت میں ''معانی کی دنیا'' میں تنوع کا پایا جانا ایک امر حقیقت ہے اور اس حقیقت یا صورت حال کو ہدف تنقید بنایا جا سکتا ہے۔ جب کہ دوسری طرف ''تشریحی عمل'' معانی سے سروکار رکھتا ہے۔ معانی کی یہ صورت حال تبدیل نہیں ہوتی کیونکہ یہ تو کسی خالق متن کے ''منشائی معانی'' ہوتے ہیں اور چونکہ یہ معانی خالق متن کے ''منشائی معانی'' کا درجہ رکھتے ہیں اس لیے یہ معانی تاریخی طور پر فعال نہیں معلوم دیتے اور نہ تو یہ معانی لاشعوری طور پر سبب انگیز ہوتے ہیں کہ یہ تازہ تر معنی کے لئے کسی محرک کے طور پر کام کر سکیں۔ بلکہ یہ معانی کسی خالق متن کے منشاء و فکر کا ایک جزو ہونے کے ناتے اس کے ان لفظی معانی کو مخصوص یا متعین کر دیتے ہیں جو خالق متن نے اس متن نے میں ڈالے ہوئے ہیں۔ لیکن اب اگر ''منشائی معانی'' کا تخصیصی عمل فی ذاتہ شارح کے ہاتھوں متعین و مخصوص ہو گا' تو پھر معانی کی توثیق کی عملی کار آوری کی صورت حال ہمیں واقعتاً'' دائرہ گمراہی میں لاپھنسائے گی۔ مگر عصری ہرمینیات کے سلسلے میں اختلاف آراء کی ہنگامی صورت حال کی جڑیں ہرش جونیر کے افکار میں نہیں ملتیں کیونکہ وہ تو خود بھی تباہ کن تنقیدی۔ عمل کے زیر اثر رہا ہے۔ بلکہ اس فکری صورت حال کا اصل تو شلائر ماخر ڈیلتھے اور گیدامر کی فکر سے جا ملتا ہے اور جسے ان کی رجائی فکر سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ مذکورہ ماہرین ہرمینیات بیشتر اختلاف آراء کی زد میں ہی رہے تاہم ہرمینیات کی آفاقیت کے مسئلے میں یہی فلاسفر باہم مخلص بھی نظر آتے ہیں۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ یہ لوگ ایک مشترکہ انسانی فطرت کے بھی قائل ہیں اور اس ضمن میں یہ سب کے سب باہمی ڈسکورس میں باہمی تعاون کے علاوہ تشریحی مکالمہ کے بھی حق میں ہیں۔ یہ عین ممکن ہے

کہ ہرمینیات کے مقاصد میں اختلاف ہو مگر اس اختلاف کے باوجود ان مقاصد کو صداقتوں جیسا وہ اعتبار بھی حاصل ہو جن کی بناء پر یہ صداقتیں "تجلی معانی" کی کیفیت منتظرہ سے منظر عام پر آتی ہیں۔ ریکو نامی ایک ماہر ہرمینیات نے "ہرمینیاتی ایقان" اور اس کے برعکس "ہرمینیاتی تشکیک" دونوں کے درمیان امتیاز قائم کیا۔ "ہرمینیاتی تشکیک" کے مبلغین میں نطشے، مارکس اور فرائیڈ یہاں قابل ذکر ہیں۔ یہ فلاسفر کسی متن کے "شفاف معانی" کو واضح کرنے کے بجائے اس متن کی رد سریت کی مخفی صورتوں کو کھینچ کر باہر لائے۔ ان کے اس عمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ متن کی حرمت و تکریم اور اس کی معتبر حیثیت بری طرح مجروح ہوئی اور اس کے برعکس "متن" بے اعتمادی کا شکار ہو گیا اور روایت کا فکری مخزن "شعور کاذب" کا ایک بھنڈار خانہ سا بن کے رہ گیا۔ چنانچہ ان فلاسفر کے اس طرح کے فکری رجحانات نے قاری کا رخ مخالفانہ طرز ہائے عمل کی جانب موڑ دیا اور قاری کا مفکر ذہن از سر نو فکری وظائف کی تشکیل میں سرگرم عمل ہو گیا۔ ہیبرماس کے نزدیک ایک ایسی ہرمینیاتی فکری صورت حال جو گیدامر نے پیش کی اسے فکری الجھنوں سے پاک ہونا چاہئے تھا اور مخصوص فکری دلچسپی کے وہ "آثارات" یا جھلکیاں کہ جنہیں امتداد زمانہ کے ہاتھوں دبا دیا گیا تھا، نیز ان تنقیدی انعکاسات کو جو واضح نہیں تھے، ان سب صورتوں کو نہایت واضح ہو کر منظر عام پر لایا جانا چاہئے تھا۔ مگر گیدامر کے نزدیک یہ کام غیر متنوع حیثیت میں کچھ اس قدر بنیادی نوعیت کا نہیں تھا۔ لہٰذا اس نے معانی کے تفہیمی عمل اور انکشاف معانی کی ہر دو صورتوں میں خصوصی مساوات پیدا کیے جانے کو زیادہ اہمیت دی... اور اس طرہ اعتبار و اقتدار نیز عقل کے درمیان مخالفانہ صورتوں میں ایک ناگزیر آہنگ کی ضرورت پر زور دیا۔

غرضیکہ ڈیلتھے نے فطری علوم اور انسانی علوم کے درمیان جو امتیاز قائم کیا تھا اسے بھی بالآخر چیلنج کیا جانے لگا۔ اسی امتیاز کو ہائیڈیگر اور گیدامر نے برقرار رکھا اور سائنسی شاہد کے غیر متعصبانہ بیگانہ انداز نظر پر بھرپور تبصرہ بھی کیا۔ جبکہ بہت زیادہ جدید سائنسی رجحانات کے حامل فلاسفہ نے سائنسی شاہد کی اس عدم دلچسپی کو پسندیدہ نظر سے نہیں دیکھا اور یہ توجیہہ پیش کی کہ معروض فکر اپنی نوعیت میں منفعل نہیں ہے۔ کیونکہ فکری تحقیق کا عمل نظریاتی زمرہ کے افقی محیط کے اندر رہ کر ہی پایہ تکمیل کو پہنچتا ہے۔ لہٰذا اسٹیفن ٹالمن

نامی ایک سائنسی مورخ نے اسی باعث یہ دعویٰ بھی کیا کہ... "فطری علوم میں تنقیدی بصیرت علمی کی قدر اندازی کا حتمی عمل جیومیٹریائی نوعیت کا نہیں ہوتا اور تنقیدی تشریحی عمل انسانی علوم کے حوالے سے من مانی نوعیت کا بھی نہیں ہوتا۔ لہٰذا جب فکری صورت حال ہر دو طرف سے ایسی ہو جیسی کہ ابھی بیان ہوئی تو پھر ان ہر دو طرح کے انداز فکر میں موجود اساطیری پہلوؤں سے نجات کی راہ ڈھونڈ نکالنا چاہئے اور ہر اس عمل کو ترک کر دیا جانا چاہئے جو فکری سطح پر الجھنوں کا باعث بن سکتے ہوں۔"

رچرڈ رار ٹری نے اپنی تصنیف Philosophy and Mirror of Nature, 1980 میں یہ تجویز پیش کی ہے کہ علمی تحقیق کے طرز عمل کو ترک کر دیا جانا چاہئے۔ کیونکہ یہ فکری طرز عمل بنیادی اصولوں کی تشکیل کرتا ہے جس کے نتیجے میں ایک ایسا مابعد ڈسکورس فکری سطح پر ابھر کے سامنے آتا ہے جو تمام فکری ڈسکورسوں کو کنٹرول کرنے لگ جاتا ہے۔ رارٹری نے اس فکری امنگ کا نام "علمیات" رکھا اور یہ کہا کہ ہرمینیاتی فکری عمل ایک متبادل فکری طرز عمل ہے۔ اس نے کہا کہ "ہرمینیات وہ ایک چیز ہے جو ہمیں اس وقت حاصل ہو پاتی ہے کہ جب ہم قطعاً "علمیاتی" نہیں رہ جاتے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ ہرمینیات کی اصطلاح ایک ایسی متنازع صورت حال ہے جو ان علوم کو جو پیش گوئی سے کام لیتے ہیں، ان کی طرف سے انسانی تحقیقی عمل کے رخ کو "غیر عملی لزومیت" جیسے طرز عمل کی جانب موڑ دیتی ہے۔ اور یہ کہ جو (غیر علمی لزومی طرز عمل) فکر و عمل کے سوتوں کو سوکھنے نہیں دیتی۔ ہائیڈیگر نے ہرمینیاتی فکری سرکل کا جو ماڈل پیش کیا اس فکری تشریح کے ماڈل نے "تمدنی تصور" کے مکالمے کو فکری جدلیات کے طور پر استعمال کیا ہے، بجائے اس کے کہ وہ "بنیادوں" کو اساس بنا کر اس پر ایک فکری ڈھانچے کی پوری عمارت کھڑی کرتا۔ لہٰذا ہم یہ بات مدلل طور پر کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ہائیڈیگر نے ہرمینیات کا جو ماڈل پیش کیا ہے وہ اب تک کے ہرمینیاتی ماڈلوں کے مقابلے میں سب سے بہتر اور وسیع تر فکری ماڈل ہے۔

اسٹینلے فش نے اس ضمن میں یہ کہا کہ تشریحی عمل ایک منفعل لزومی فکری صورت حال ہے اور اس کے ساتھ ہی اس دانشور محقق نے ایک بالکل ہی دوسرے سیاق و سباق میں اپنا یہ خوبصورت قول بھی دیا کہ

"Interpretation (Hermeneutics) is the only game in town."

یعنی "معانی خیزی کا یہ تشریحی عمل (ہرمینیات) وہ واحد کھیل ہے جو پوری کائنات کے محیط میں موجود "انسانی معاشرے" جیسے، ایک بہت ہی چھوٹے سے "گاؤں" (یعنی سطح ارض) میں کھیلا جا رہا ہے۔" اسٹینلے فش کی اپنے اس قول سے مراد غالباً یہ ہے کہ اگر موجود کائنات کے اس "شہر بے پناہ" (سطح ارض) کا موازنہ "انسانی معاشرے" سے کیا جائے تو یہ انسانی معاشرہ محض ایک چھوٹے سے گاؤں سے زیادہ اور کچھ نہیں اس چھوٹے سے گاؤں (انسانی معاشرہ) میں ہم انسان کبڈی جیسے کھیل کی طرح "ہرمینیاتی تشریحی" کھیل کے میدان میں "معانی" کی اصل دریافت کا کھیل کھیل رہے ہیں، گویا "معانی" کی ٹامک ٹوئیوں میں سرگرم عمل ہیں اور اب تک کسی حتمی نتیجہ تک پہنچنا ہمارے لئے ممکن نہیں ہو پایا ہے۔ تو پھر ایک ایسی صورت حال میں کہ جہاں اس عظیم تر کائنات میں موجود لکھوکھا سورجوں، کہکشاؤں اور ستاروں کی اس ناقابل دریافت دنیا کی اصل حقیقت ہم پر کیوں کر منکشف ہو سکے گی کہ ابھی تک کروڑوں سال گزر جانے کے بعد بھی جن سورجوں اور ستاروں کی تیز رفتار روشنیاں ہم تک نہیں پہنچ سکی ہیں... یعنی معاشرتی سطح پر ہم انسان "ابلاغ معانی" کے فقدان سے سرگرم پیکار ہیں، تو پھر اس عظیم تر کائنات کے معانی کا سراغ ہمیں "ہرمینیاتی تشریحی" عمل کے ذریعے سے بھلا کیوں کر مل سکتا ہے؟ گویا "ابلاغ معانی" کے ضمن میں اسٹینلے فش نے انسان کی فکری بے بضاعتی پر گہرا طنز کیا ہے۔

حواشی

(۱) (Scylla and Charyhids) اٹلی کے مقام پر آبنائے مینا کے کنارے پر ایک خطرناک چٹان واقع ہے جو آبنائے میں دور تک چلی گئی ہے اور آبنائے میں تیز رفتار بھنور چکر کاٹتے رہتے ہیں چنانچہ جہازوں کو ایک طرف (Scylla) نامی چٹان کا خطرہ لاحق رہتا ہے تو دوسری طرف ("Charyhdis") نامی ایک خطرناک بھنور جہازوں کے لئے خطرہ بنا رہتا ہے۔ لہٰذا جہاز راں جہازوں کو بڑی احتیاط و ہوشیاری سے یہاں سے نکالتے ہیں یونانی اساطیر میں (Scylla /Charyhids) نامی دو مادہ اژدھے جن کے چھ سر ہیں جو اس بھنور سے نکل کر جہازوں کو نگل جاتے ہیں۔ یعنی یہ اسطور انگریزی زبان میں دو خطرات میں سے کم تر درجے کے خطرے کو مول لینے یا دو میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنے کے معنی میں محاورتاً استعمال ہوتی ہے۔

باب سوم

وجودیت

EXISTENTIALISM

وجودیت اور ادب

وجودیت اگرچہ ایک طرف "وجود" کے مباحث کو زیر بحث لاتی ہے تو وہیں دوسری طرف یہ طرز فکر "وجود" سے کہیں زیادہ "وجود موجود" کے موضوع کو اپنا موضوع بحث بناتا ہے۔ گویا وجودیت کا فلسفہ "ہستی وجود" کا فلسفہ زیادہ ہے۔ اپنے گزشتہ ابواب میں ہم جو وجودی فکر کی تشریح و توجیہ کے ذیل میں "ہستی وجود" کی اصل ساخت کو اس کے "زمانی مکانی" حوالوں میں سمجھنے کی کوشش کر آئے ہیں۔ اور بالعموم اکثر منفرد وجودی مفکرین کی فکر کی روشنی میں، نیز ہائیڈیگر اور سارتر کی فکر کے پس منظر میں خصوصاً یہ بحث کر چکے ہیں کہ ان تمام وجودی فلاسفہ کی مراد، "ہستی موجود" سے اصالتاً ہے کیا۔ اپنی اسی بحث کے دوران ہم "وجود" "ہے ئیت" "ہستی موجود" کے بنیادی فرق کو بھی "وجود" یا "ہونے" کے قدیم و جدید نیز عصری تصور کے حوالے سے حتی الامکان واضح کرنے کی کوشش کر چکے ہیں۔ چنانچہ یہاں "وجودیت اور ادب" کے اس باب میں اس موضوع کی وضاحت کا اعادہ کرنا محض طوالت بیان کا موجب ہو گا۔ مگر اس موقع پر ہم اس سلسلے میں مختصراً اتنا کہہ دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ وجودیوں کے نزدیک "وجود" ہستی موجود سے عبارت ایک وجود ہے جو اپنے روز مرہ اور اطراف و جوانب کے حصار میں بند یا اپنے ماحولیاتی رشتوں میں گوندھا ہوا ایک ایسا وجود ہے جو ہمہ وقت مصروفیت کار یا معاملت کار کی ایک زندہ جاوید دنیا میں رہتے بستے ہوئے آپ اپنی ایک دنیا تشکیل دیتا رہتا ہے۔ اور بقول ہائیڈیگر "وجود یا ہستی" موجود کا یہ مسئلہ دراصل "کون" کی "کونیت" یعنی "who" کی "whoness" کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ اس مسئلے کا اساسی تعلق دراصل "کیا" کی "کیائیت" یعنی "what" کی "whatness" سے ہے۔ گویا اس مسئلے کو ایک جملے میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ:

"What is being ___ What is what?"

یعنی بہ الفاظ دیگر:

"وجود کیا ہے — نیز یہ کہ "کیا" کیا ہے؟" کا حقیقی ماجرا ہے۔

"وجود" سے متعلق مندرجہ بالا وجودی بیان سے جو اصل حقیقت مترشح نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ وجودی بیانات میں "کون" کا مسئلہ غیر محقق ہی رہتا ہے جب کہ "کیا" کا مسئلہ قابل تحقیق ایک واضح عملی صورت حال ہے جو کچھ نہ کچھ "بنتے رہنے" یا کچھ سے کچھ "ہوتے رہنے" سے مشروط انسانی صورت حال ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ وجودی فکر میں "کونیت وجود" اصل مسئلہ ہے ہی نہیں۔ بلکہ ان کے یہاں "کیائیت وجود" ہی زیر بحث مسئلہ ہے۔ یعنی "خود کو دریافت" کرنا ہی ان کا اصل موضوع اور محبوب مشغلہ ہے۔ اور دریافت کا عمل دیگر موجودات و مخلوقات عالم کے درمیان "اپنی شناخت" سے مشروط عمل ہے جو ایک انفرادی ذمہ دارانہ عمل ہے۔ اور یہ انفرادی ذمہ دارانہ عمل شخصی انتخاب اور ذاتی وابستگی کے بغیر کسی طرح ممکن نہیں۔ جو ایثار و قربانی، جرات اظہار و عمل یا آزادانہ فکر و عمل کا متقاضی ایک عمل ہے اور انسانوں کی "اسی دنیا" میں رہتے بستے ہوئے انجام کو پہنچتا ہے۔ اور انسانوں کی یہ مصروف عمل دنیا انسانی احساسات و جذبات کی دنیا ہے جہاں واردات و واقعات کا ایک تسلسل و تواتر انسانوں کی ایک "تاریخ" بناتا ہے اور تاریخ نام ہے انسانوں کی عمرانی زندگی کا، اور انسانی سماجیات کا پورا دورانیہ انسانی مسائل کا ایک گورکھ دھندا ہے۔ اور اسی گورکھ دھندے سے نبرد آزما ہوتے ہوئے انسانی تاریخ مین انسانوں کی ایک تہذیب و ثقافت، اس کی جمالیات و حزنیات، اس کا فن و ادب معرض وجود میں آتا ہے۔ چنانچہ یہاں اس زیر تحریر بیان میں ہمارا موضوع بھی "وجودیت اور ادب" ہے۔ ذیل کی سطور میں ہم اس اہم موضوع پر اظہار خیال کریں گے۔

یوں تو "وجودیت اور ادب" کا موضوع بڑی وسعت کا حامل ہے اور اس موضوع پر دفتر کے دفتر لکھے جا سکتے ہیں اور دنیا بھر کے علم و ادب نے اس موضوع پر خوب خوب اور بڑی تفصیل سے لکھا ہے مگر ہم یہاں اس موضوع پر کسی قدر اجمال کے ساتھ تصرف قلم کریں گے۔

ہم اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ جب بھی کوئی فلسفہ یا فکری تحریک معرض وجود میں آتی ہے تو اس کے پس منظر میں اس عہد کی تہذیبی و ثقافتی، اخلاقی و معاشرتی نیز

معاشی صورت حال کا ایک ہمہ گیر تاثر انسان کی انفرادی و اجتماعی نفسیات پر اثر انداز ہوتا نظر آتا ہے جس کے باعث انسانی فکر و احساس اور اس کے روز مرہ رجحانات و رویوں میں بھی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں۔ یہ تبدیلیاں کیوں اور کیسے رونما ہوتی ہیں اس کا جواب دینا اتنا آسان نہیں ہے۔ تاہم عمرانیاتی فلسفے کے جدید ماہرین نے اس سوال کے جواب اور اسباب تک پہنچنے کے لئے عصری تقاضوں اور حالات کے پس منظر میں ایک نئے اور اچھوتے انداز سے سوچنا شروع کیا ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ عہد حاضر میں ایک فلسفی کی نئی سماجی ذمہ داریاں کیا ہیں کیونکہ ایک ایسے برق رفتاری کے دور میں جہاں ایک طرف جدید ایجادات کی فراوانی نے عالم انسانیت کے محیط کو سمٹا کر رکھا دیا ہے، وہیں دوسری طرف جدید آتشیں اسلحے کی دوڑ میں آج کی انسانی صورت حال کو خوف و دہشت، بے یقینی و بے چینی، بے اعتمادی و بے اعتقادی کے حصار میں گرفتار کر رکھا ہے اور انسان کے لئے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ وہ اپنی الجھی ہوئی زندگی کے لئے کون سی ایسی سمت کا انتخاب کرے جہاں اسے اپنی نجات اور اپنے سکون کا کوئی ذریعہ، کوئی سامان میسر آ سکے۔ انسان بظاہر تو ایک دوسرے سے بہت قریب نظر آ رہا ہے مگر ان تیز رفتار قربتوں کے باوجود حقیقت یہ ہے کہ اس کے درمیان موجود فاصلوں کی فصیل طویل سے طویل تر ہوتی جا رہی ہے۔ انسان انسان کا ہم قدم اور ہم سفر ہونے کے بجائے ایک دوسرے پر سوار ہو جانے، ایک دوسرے پر دباؤ ڈالے جانے کی مکروہ حکمت عملی سے کام لے رہا ہے۔ گویا بہ الفاظ دیگر آج کا انسان عرف عام میں کلاشنکوف، منشیات کلچر کے تحت اندر سے ٹوٹتا جا رہا ہے۔ اس کی اپنی آواز اس کے اپنے اندر ہی اندر گھٹ کے رہ گئی ہے۔ اس کی اپنی ذات کی نغمگی اور موسیقیت چیخ و احتجاج میں بدل کے رہ گئی ہے۔ اب وہ زندگی کے خوبصورت رنگ و آہنگ کی ہر تصویر سے محروم ہو چکا ہے۔ اب اس کی اپنی تصویر نوحہ گری اور محرومی کا ایک پیکر بن چکی ہے۔ اور اس طرح آج کا یہ بے چارہ انسان افراد کے اجتماع کے بجائے افراد کے ایک ڈھیر، انسانی خباثتوں و شکر رنجیوں کی دلدل میں پھنس کے رہ گیا ہے۔ گویا آج کی برق رفتار دنیا کا یہ انسان ایک تنہا انسان ہے، اس درجہ اکیلا اور تنہا انسان کہ جس کا اپنا رشتہ خود اپنی تنہائیوں سے بھی ٹوٹ (۱) چکا ہے۔ اس کی اپنی تنہائیوں میں بھی اب کوئی مزہ یا لوث باقی نہیں رہا بلکہ اس کی تنہائیوں نے بھی اسے اب ڈسنا شروع کر دیا ہے۔

اور جب عالمگیر انسانی صورت حال کا ماجرا یوں ہو جائے تو پھر صوت و آہنگ کی دنیا ہو یا پھر رنگ و نور کی دنیا، لفظ و بیان کے رشتے ہوں یا پھر اعتقاد و ایمان کی پختگی، شعر و ادب کی فضا ہو یا پھر لطف و الفت کا ماحول — یہ سب ہی کچھ سراسیمگی و حیرانی، سناٹوں اور اندھیروں کی دبیز چادر کے تلے سسکاریاں بھرنے لگ جاتا ہے۔ غرضیکہ وجودی فکری تحریک نے آج کی انسانی زندگی کے ہر ایک شعبے کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے مگر بالخصوص نفسیات، ادب و شعریات نیز دینیات کا شعبہ وجودیت سے بہت زیادہ متاثر ہوا ہے۔ چنانچہ زیر نظر تحریر میں ہم یہ واضح کرنے کی کوشش کریں گے کہ عالمی ادب اس فکری تحریک سے کس درجہ متاثر ہوا ہے۔ اور اس متاثر کن صورت حال کے کیا نتائج مرتب ہو رہے ہیں اور اس کے کیا مضمرات ہیں۔

چونکہ وجودیت حقیقی اور واقعی صورت حال پر زیادہ اصرار کرتی ہے اس لئے اس فکری تحریک کا موثر اظہار بھی فلسفیانہ تحریروں کے مقابلے میں ڈراموں، ناولوں اور کہانیوں پر مبنی تحریری مواد میں کہیں زیادہ بہتر طور پر ہوتا ہے کیونکہ ان تحریروں میں کہانی اور ڈراموں میں پیش کئے جانے والے کرداروں کے ذریعے انسانی زندگی کے روز مرہ حالات و واقعات کی عملی اور حقیقی صورت حال کی منظر کشی کی جاتی ہے۔ گویا وجودی فلسفہ خیالی سے زیادہ ایک عملی چیز ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وجودیت سے متعلق ممتاز فلاسفہ میں سے اکثر فلسفیوں نے خود کو ایک فلسفی سے زیادہ ایک ادیب کی حیثیت میں دنیا کے سامنے پیش کیا ہے اور ان کے ڈرامے دنیا بھر کے عوام میں بہت زیادہ مقبولیت حاصل کر گئے ہیں۔ ان ادیب و فلسفی مصنفین میں سے چند قابل ذکر ممتاز نام کامیو، سارتر اور مارسل کے ہیں جنھوں نے طاعون، متلی اور دروازہ جیسی موثر اور خوبصورت تحریریں چھوڑی ہیں۔ اس طرح ان ادیبوں نے دنیا بھر کے انسانوں کو اپنا مافی الضمیر سمجھانے کے لئے فلسفیانہ تحریروں کا سہارا لینے کے بجائے کہانیوں سے بہتر طور پر کام لیا ہے۔ اور انہیں عملاً بیداری کا پیغام دیا ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ وجودی فکری تحریک پر بہ حیثیت ایک منظم نظام فلسفہ کے تحریری مواد نسبتاً بہت کم ہے اور کہانیاں ڈراموں کی شکل میں وجودی فکری مواد کہیں زیادہ ہے۔ اور یہ ڈرامائی تحریری مواد فلسفیانہ تحریری مواد سے بالکل ایک جداگانہ حیثیت کا حامل مواد ہے۔ یعنی کسی فلسفے سے متاثر ہو کر ان وجودی کہانیوں کو نہیں

لکھا گیا بلکہ سچ پوچھیے تو وجودی ادب کی تخلیق کا اصل ماخذ حقیقی انسانی صورت حال کی واقعاتی نہج کے تحت سامنے آیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ وجودی تحریروں نے خواہ وہ نثری ہوں یا شعری انداز کی، اکثر فلسفیوں کو متاثر کیا ہے اور یہ تاثر اس انداز کا رہا ہے کہ انہیں اپنے طرز فلسفہ میں تبدیلی کرنا پڑی ہے۔ یعنی وجودی ادب کسی فلسفے کے نتیجے میں معرض وجود میں نہیں آیا بلکہ اس کے برعکس وجودی ادب کی بدولت ایک نیا فلسفہ تشکیل پایا ہے۔ مثال کے طور پر خود ایک بہت بڑے فلسفی ہائیڈیگر کو ہی دیکھیے کہ وہ جرمن شاعر ہولڈرلین سے بہت زیادہ متاثر نظر آتا ہے۔

چنانچہ "وجودیت اور ادب" کے موضوع پر قلم اٹھاتے ہوئے ہمیں اس بات کا پورا خیال کرنا چاہئے کہ جب ہم اس موضوع پر بات کریں تو کسی بھی ادبی شہ پارے کو کہ جس میں انسانی وجود کی صورت حال سے وابستہ مسائل کے بطن بطون میں جا کر نشان دہی کرنے کی کوشش کی گئی ہو اسے ایک وجودی ادیب کی حیثیت سے باہم گتھم گتھا کر کے نہ دیکھنا چاہئے۔ اور اگر ہم نے ایسا ہی کیا کہ جیسا اوپر بیان ہوا تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ گویا ہم کسی بھی انسانی صورت حال سے متعلق اس کے اہم ترین مواد کی مشروط حیثیت سے ہاتھ دھولینے کا زبردست خطرہ مول لے رہے ہیں۔ لہٰذا اگر ہم نے ادب پر وجودی فکر کے اثرات کا سراغ لگانے کے لئے ایک اہم ذمہ داری اپنے سر مول لے ہی لی ہے تو پھر ایسی صورت میں ہمارا فرض یہ ہونا چاہئے کہ ہم ادب سے راست تعلق رکھنے والے ادیبوں اور تخلیق کاروں اور وجودی مفکرین کے ہر دو طبقات کے اندر موجود "فہم و ادراک" کی ذو مختلف سطحوں پر ان کی صلاحیت فہم و ادراک کی جانب قطعی اور واضح نشاندہی کریں، بجائے اس کہ ہم ان کے درمیان موجود امکانی، حادثاتی مشابہتوں کی ایک مبہم سی تصویر کشی کر کے بہ زعم خویش یہ سمجھ بیٹھیں کہ جیسے ہم نے تحلیل و تجزیے اور تنقید و تحدید کے میدان میں کوئی بہت بڑا معرکہ سر کر لیا ہے اور بس۔

چنانچہ مندرجہ بالا بیان کی روشنی میں "تنقیدی اعتبار" اور تحلیلی و تجزیاتی دیانت، تحریر و تفسیر کا تقاضا یہ ہے کہ ہم مذکورہ موضوعاتی پرکھ کے سلسلے میں خود کو تنقیدی تحریر کی سطح پر ان ادبی تخلیقات تک ہی محدود اور پابند رکھیں کہ جن ادبی تخلیقات میں خصوصیت کے ساتھ، انسانی صورت حال سے وابستہ وارداتوں کو، ان کی اپنی پوری شدت و حرارت

کے ساتھ ادیبوں نے اپنا موضوع تحریر بنایا ہے اور ان موضوعات یا واردات انسانی میں سے مثال کے طور پر حریت و آزادی کا انفرادی انسانی مسئلہ انفرادی فیصلوں میں جرات اظہار کا مسئلہ، انفرادی انسانی ذمہ داری پر اصرار کا مسئلہ اور ان مذکورہ وارداتوں سے کہیں زیادہ چند وہ مسائل کہ جن میں احساس مغائرت، احساس جرم، احساس ندامت، احساس اکتاہٹ ولا یعنیت نیز کرب ذات اور دہشت موت وغیرہ بطور خاص انسانی انفرادی صورت حال میں داخلی زندگی کے فریم میں وجودی ادب کا حوالہ بنتے ہیں۔ اور غالباً یہ بیش از بیش انوکھی و منفرد انسانی صورت حال کہ جس میں شدت احساس و جذبہ بہت بڑی حد تک ناقابل بیان اور ناقابل گرفت ہی نظر آتی ہے اور یہ شدت احساس و جذبہ کر کیگار سے لے کر اس کے بعد آنے والے ادیبوں اور مفکرین میں سے نطشے، مارسیل، یا سپرز، ہائیڈیگر، سارتر، اریٹگا، نومونو، کامیو، کافکا، دوستو وسکی اور آنسکو سب کے یہاں نظر آتی ہے۔ ولیم شیکسپئر کا تزکرہ ادیبوں اور مفکرین کی اس مختصر سی فہرست میں ہر چند کہ نہیں کیا گیا ہے تاہم یہ تذکرہ یہاں ناگزیر اس لئے ہے کہ کائناتی انسانی صورت حال کا ایک بہت بڑا مصور یہ ڈرامہ نگار بھی ہے۔ تاہم اس موقع پر اتنے بڑے ڈرامہ نگار اور شاعر کے دقیع نام کو نظرانداز کئے جانے کا ایک بڑا سبب لائیل ٹریلنگ جیسے نقاد کے وہ الفاظ ہیں جن کو ہم اپنے الفاظ و انداز میں ذیل کی سطور میں اپنے قارئین کے لئے پیش کر رہے ہیں:

"اگر ہم شیکسپئر اور کافکا کی تحریروں کا موازنہ کریں اور اس بات سے قطع نظر کہ ان دونوں ادیبوں میں سے کون بڑا عبقری ہے صرف یہ دیکھیں کہ دونوں میں سے کس ادیب نے انسانی صورت حال سے وابستہ کلفتوں، اذیتوں، اضطراب و بے چینی اور اس سے وارد ہونے والی کیفیت امتلا و ابتلا کی بہترین تصویر کشی کرتے ہوئے، انسان کے حوالے سے اس کی ازلی کائناتی مغائرت کے موضوع کو کس قدر بہتر اور واضح انداز میں دنیا کے سامنے پیش کیا ہے تو ہمیں کافکا کی ادیبانہ پوزیشن شیکسپئر کے مقابلے میں زیادہ مضبوط اور متاثر کن دکھائی دیتی ہے۔ گویا کافکا ہی وہ ادیب ہے کہ جو "انسان" کی ایک "کامل تصویر" کھینچتا نظر آتا ہے۔ اور اس میں بھی کوئی شک نہیں، یعنی یہ کہ کافکا سے متعلق ہمارے تنقیدی جائزے اور اندازے ان معنوں میں قطعاً" درست معلوم دیتے ہیں کہ اس کے یہاں "بدی یا شر" کا احساس، انسان کے ذاتی تشخص کے آئینے میں اس کی ذات کا حصہ

بن کر سامنے آتا ہے اور اس کی ذات سے متصادم کوئی صورت حال بن کر نہیں ابھرتا۔ (یہ واضح رہے کہ وجودیوں کے یہاں انسان کی کوئی بنیادی فطرت موجود نہیں، یعنی ان کے نزدیک انسان نہ تو بنیادی طور پر "اچھا ہی ہوتا ہے اور نہ ہی برا" ہی ہوتا ہے بلکہ وہ تو وہی کچھ ہوتا ہے کہ جو وہ اپنے آپ کو بناتا ہے۔ وہ ہر لحظہ اپنے امکانات کی ایک کشادہ دنیا میں رہتا ہے اور اس کے "اچھے یا برے ہونے کا انحصار اس کی امکانی صورت حال سے مشروط ایک وطیرۂ زندگی اور معمول حیات ہے۔) شیکسپئر کی پیش کردہ انسانی دنیا اور دیگر کائناتی اشیا سے اس کا تعلق تقریباً ویسا ہی ہے جیسا کہ کافکا کا تصور دنیا ہے، یعنی جبر و استبداد، منافرتوں و مفاقفتوں اذیتوں و کلفتوں سے پر ایک "کال کوٹھری" جہاں انسانی بدبختی کی بدروحیں، انسانی حیات کے آنگن میں ناچتی پھرتی ہیں اور پاسکل کے یہاں بھی یہ دنیا ایک ایسی ہی دنیا ہے جس میں رہنے بسنے والے تمام کے تمام افراد خانہ آپ اپنی موت کے تعاقب میں دیوانہ وار بھاگتے چلے جارہے ہیں۔ چنانچہ یہی انسانی صورت حال ہمیں شیکسپئر کی تمثیلوں میں بھی صاف نظر آتی ہے جو کافکا کی دنیا کے انسانی رویوں سے کسی طرح مختلف نہیں — یعنی شیکسپئر کے نزدیک انسانی زندگی کا پورا ماحول اور ساری کی ساری فضا "ظالمانہ معقولیت" کے انسانی رشتوں میں پیوست "چیختی پکارتی" ایک ایسی زندگی ہے جس کی راوی کوئی ایسی کند و احمق، خبط الحواس بوڑھی ذات ہے جو روز ازل سے یہ داستان بار بار سنائے جارہی ہے اور شاید ایسا اس لئے ہے کہ آسمانوں کی بالکونیوں پر بیٹھے جھانکتے اور مزے لوٹتے رکیک اور سفلے پن کے مارے دیوتاؤں کا ایک اوباش اور غیر ذمہ دار ٹولہ ہم انسانوں کی اس چیختی پکارتی دنیا کو دور سے دیکھتا رہتا ہے اور ان کا یہ "دیکھنا" ہرگز اس واسطے نہیں ہے کہ وہ ہم انسانوں کو گویا ہمارے کسی بڑے گناہ کی پاداش میں سزا" مبتلائے کوفت رکھنا چاہتا ہے بلکہ ایسا یہ دیوتا صرف اپنی لذت نظر کے لئے کرتے ہیں بالکل اسی طرح سے جس طرح سے کہ شریر بچوں کے ہاتھوں میں اتفاقاً مرغی کا کوئی نرم نرم چوزا آجاتا ہے اور وہ اسے کھلونا سمجھ کر کھیل ڈالنے کی لذت و بے فکرے پن سے کام لیتے رہتے ہیں۔ بس کچھ یہی حال ہمارے ان بے فکرے خداوندان مقتدر کا بھی ہے۔ گویا ہم انسانوں کا یہ جہنم ان کی تفریح و لذت کی جنت مدام ہے جو ان دیوتاؤں کے خود غرضانہ قہقہوں کی گونج سے معمور ہے اور ہم انسان ان دیوتاؤں کے مکروہ قہقہوں کے سلگتے ہوئے الاؤ کے گرد بیٹھے ہوئے

اپنی تاریخ کی سیال روشنائی سے اپنی خوش بدبختی کی واردات زندگی پر کبھی بچوں کی سی طفلانہ ہنسی کی زد میں ہوا کرتے ہیں یا پھر منہ بسور بسور کر اپنی تقدیر کی ردائے ظلمت کو اوڑھ کر، زیر زمین حشرات الارض کے لئے ایک لقمہ تر بن جاتے ہیں۔ غرضیکہ خود شیکسپیئر بھی دنیا کی ایک تاریک کال کوٹھری میں رہنے بسنے والے انسانی جنگل کے خلاف ہمیں اپنی تحریروں میں باغیانہ لہجہ اختیار کرتا اور احتجاج کرتا نظر آتا ہے۔ اور اس کا یہ رویہ بھی انسانی حالات کے متعلق کافکا کے جذبہ و احساس سے کسی طرح کم نہیں جہاں ان حالات سے شدید بیزاری اور غم و غصے کا تخیلی سطح پر اظہار ہوتا نظر آتا ہے۔ مگر اب سوال یہ ہے کہ انسان کے ان بیزار کن حالات کے سلسلے میں شیکسپیئر اور کافکا جیسے دو حساس ادیبوں کی فکر کے درمیان وہ نمایاں فرق کیا ہے جس کے تحت ان کو ایک دوسرے سے ممیز کیا جا سکتا ہے تو ان ہر دو ادیبوں اور تمثیل نگاروں کے درمیان وہ فرق ہے کہ شیکسپیئر کے نزدیک بھی ہماری یہ دنیا کسی طرح ایک ایسی کال کوٹھری سے کم نہیں کہ جس میں معاشرتی سطح پر عاشقوں، بادشاہوں، کپتانوں اور مسخروں کے کرداروں کا ایک ہجوم سا نظر آتا ہے۔ مگر شیکسپیئر کی تمثیلوں کے یہ کردار اس سے پہلے کہ وہ موت سے ہم کنار ہوں مکمل طور پر زندہ جاوید کردار کے طور پر منظر عام پر ابھرتے ہیں۔ اور اپنی اسی خوبی کی بنا پر شیکسپیئر کے یہ کردار کافکا کی کہانیوں کے مقابلے میں نسبتاً میل جول اور انسانی کرداروں میں سماجی زندگی کا یہ عمل ایک ذرا مختلف انسانی صورت حال کی منظر کشی کرتا ہے اور وہ تصویر حیات کچھ یہ ہے کہ کافکا کے یہاں انسانی انفرادی زندگی کا عمل، اس سے پہلے کہ اس کو موت کی سزا سنائی جائے مستقلاً" ایک کرب، مسلسل ایک تڑپ اور بے یقینی سے عبارت ایک انسانی صورت حال ہے جس کے دوران فرد مقدمہ کی اکتا دینے والی پیشیاں بھگتتا رہتا ہے اور اپنی ان پیشیوں کے دوران بھی اسے طرح طرح کی اذیتیں اور نفسیاتی آزار کا سامنا رہتا ہے جس کا بالآخر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ مجرم یا متہم فرد، موت تو خیر دور کی چیز ہے، دہشت آزار سے ادھ موا ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور موت سے کہیں بدتر زندگی اس کی تقدیر بن کے اسے رسوا سربازار بنائے رکھتی ہے۔ گویا احساس ذلت و رسوائی، احساس جرم و ندامت کافکا کی کہانیوں کے حقیقی موضوعات ہیں۔ اور شیکسپیئر کے کرداروں کے مقابلے میں کافکا کی کہانیوں کے کردار زندگی کی ارذل ترین اور بھیانک تصویر پیش کرنے والے ایسے کردار ہیں

جو جیتے جی مرجانے کی منزل میں ہیں۔ جب کہ شیکسپیئر کے تمثیلی کردار اس کے برعکس حالات سے مقابلے کی سکت رکھتے ہیں اور اسی لئے زندہ کردار ہیں۔"

ابھی سطور بالا میں ٹریلنگ کے تبصرے کے حوالوں سے جو بیان ہم نے اپنے الفاظ و انداز میں اپنے قارئین کے لئے پیش کیا اس سے یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ کافکا کو کیوں بجا طور پر ایک وجودی ادیب کا درجہ حاصل ہے اور اس کے برعکس شیکسپیئر کیوں ایک وجودی ادیب کے مرتبے پر پورا نہیں اترتا۔ غالباً ایسا اس وجہ سے ہے کہ کافکا کے یہاں انسانی صورت حال کا پورا ڈھانچا وجودی کرب اور زندگی کی لا۔عنیت اور لغویت کی ایک کھلی تصویر کے پس منظر میں ساخت ہوتا نظر آتا ہے جب کہ شیکسپیئر کے یہاں وجودی کرب اور لغویت کے مقابلے میں حسد و انتقام کا ایک الاؤ سا روشن ہے جس کے ارد گرد جمع انسانوں کا ہجوم، ٹونوں ٹوٹکوں کی ایک دھونی سی رمائے بیٹھا ہے اور کافکا کے تمثیلی کردار ہجوم میں تنہا فرد کی حیثیت سے پسپائی و گھٹن کی تصویر نظر آتے ہیں۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے وجودی ادیب، سولہویں صدی کے شیکسپیئر کے مقابلے میں اپنے عہد کے معاشرتی و معاشی، تہذیبی و اخلاقی بحران سے زیادہ بہتر طور پر آگاہ ہیں۔ اور تیزی کے ساتھ بدلتی ہوئی تہذیبی روایات نیز سماجی حالات کی اوٹ سے اٹھتی ہوئی آندھیوں کے اچانک اور شدید خطرے کو بھی بھانپ رہے ہیں۔ اور یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جو طوفانی جھکڑ روایات کے نابود ہونے کی صورت میں انسانی حالات کو درپیش ہونے والے ہیں ان کا نتیجہ بالآخر افراتفری اور انتشار کے علاوہ اور کچھ نہیں اور جب انسانی صورت حال اخلاقی اور تہذیبی سطح پر اس درجہ بگڑتی ہے تو پھر انسان کی انسان سے کبھی کوئی ملاقات نہیں ہوا کرتی اور وہ سرد مہری یا بے مہری کے یخ بستہ موسم میں ٹھٹھر کے رہ جاتا ہے۔ ذات کا یہ اکیلا پن حالات کے سناٹوں میں فرد کو کیا سے کیا بنا دیتا ہے۔ اس زبونی حالات کی تصویر کھینچنی تو بہت مشکل ہے تاہم ٹی ایس ایلیٹ کے الفاظ میں اسے یوں بیان کیا جانا ممکن ہے — وہ کہتا ہے:

"انسان کاغذ کے ان پرزوں کے مانند ہیں جن کو سرد اور یخ ہوائیں ادھر ادھر اڑائے پھرتی ہیں اور بس (۲) —" (ایلیٹ)

ابھی ہم گزشتہ صفحات میں ہائیڈیگر کے فلسفے پر جرمن شاعر ہولڈرلن کی شعری فکر

کے اثرات کے عنوان سے تذکرہ کر آئے ہیں اور اب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ہم وجودیت کے عنوان سے اس کی شعری فکر کے اثرات کی کسی قدر وضاحت کرتے چلیں تو یہ زیادہ بہتر بھی ہو گا اور ہمارے قارئین کو "وجودیت اور ادب" کے موضوع کو سمجھنے میں بھی قدرے آسانی بہم پہنچے گی۔ یہ حقیقت اب تسلیم کی جا چکی ہے کہ جدید وجودی فکر کا اصل نمائندہ، کہ جس نے ادب میں وجودی مزاج اور تیور کو دنیائے ادب سے روشناس کرایا، یہی جرمن شاعر ہولڈرلن ہے۔ ہم اس حقیقت سے بھی اچھی طرح واقف ہیں کہ انیسویں صدی کے آغاز سے ہی ادب میں بدلتے ہوئے لہجے یا تیور کا اصل تاثر ڈالنے والا شاعر یہی ہولڈرلن تھا اور پھر اس کے بعد دوسرا بنیادی شخص، ادیب، شاعر اور فلسفی اپنی تینوں جہتوں کے حوالے سے ایک بڑا نام نطشے کا ہے۔ جس نے واقعتاً اور پوری طرح سے نہایت واضح رخ اختیار کرتے ہوئے، وجودی فکر اور تحریروں کے ذریعے دنیائے فکر و ادب سے روشناس کرانے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ نطشے ہی وہ جرمن شاعر ہے جس نے کائنات کی وسیع و عریض پہنائیوں میں فرد کی مغائرت اور احساس سے بے گانگی کے علاوہ اس کی گم شدگی کی اندوہناک خبر دنیا والوں تک پہنچانے میں پہل کی۔ اور بقول لینگ کے نطشے ہی کی طرح "وجودیاتی عدم تحفظ" یا اسے یوں کہہ لیجئے کہ انسانی صورت حال کی اس کائنات میں بے یقینی کا شدید احساس اگر کسی دوسرے بڑے شاعر میں ہمیں ملتا ہے تو وہ نطشے کا ہم وطن اور ہم عصر (تقریباً) ہولڈرلن تھا جس سال نطشے پیدا ہوا اسی سال وہ اس دنیائے فانی سے کوچ کر گیا۔ مگر اپنی موت سے پہلے وہ دنیا کو یہ پیغام ضرور سنا گیا جس کے لئے اس کی نظم کے چند بند ملاحظہ ہوں، جن سے کہ یہ تاثر ملتا ہے کہ وہ بھی نطشے ہی کی طرح دیوانگی یا جنون کے عارضے میں مبتلا تھا:

"مگر اے دوست! ہم نے یہاں تک پہنچنے میں بڑی دیر کر دی، وگرنہ
یقین جانو کہ خدا (Gods) تو ابھی تک زندہ ہیں اور جاگ رہے ہیں....

ہاں مگر، وہ (Gods) زندہ تو ہیں، دور بہت دور کہیں دوسری دنیا میں، جو
ہمارے سروں پر، آسمانوں میں کہیں آباد ہے۔

یہ ہستیاں (Gods) بے تکان طور پر چاق و چوبند، چست و فعال بھی ہیں۔
مگر ہاں، ایسا لگتا ہے کہ انہوں نے اس کی کوئی پروا کبھی نہ کی — کہ آیا

ہم (انسان) زندہ بھی ہیں کہ نہیں اور پھر یہ آسمانی ہستیاں ہماری پروا کرتیں بھی تو کہاں تک کرتیں — اور کس حد تک کرتیں —

دیکھو نادوست! ابھی کچھ دن ہی کی تو بات ہے، جو ہمیں دور کی اور دیر کی بات لگتی ہے — (کہ ہم نے خود ہی انہیں بھلا دیا) یہ تمام کے تمام خدا ہم (انسان) پر بڑے مہربان تھے، ہمیں ان کی اشیرباد یا خوشنودی حاصل تھی، مگر اب ان خداؤں نے ہماری مدد سے ہاتھ اٹھالیا ہے تو کیوں؟

اور اب جب کہ ہمارے عظیم باپ (عیسیٰ) نے ہماری طرف سے منہ موڑ لیا ہے، تو خیال آتا ہے — کہ یہ کچھ ٹھیک ہی ہوا ہے کہ یہ ہماری روشن روشن پیاری زمین غم کدۂ زندگی بن چکی ہے۔ ظلمتیں ہمارا مقدر بن چکی ہیں —

(ہولڈرلن کی نظم — "روٹی اور شراب" سے اقتباس۔ آزاد ترجمہ)

But Friend.
We have come too late.
To be sure, the-- Gods-- are living.
But in-- another world-- far above our heads.
They are endlessly active, but seem to give heed
As to whether we live.
That's how much the heavenly -- ones-- care.
You see, some time ago-- to us it seems a long
Time-- all those who were favourable to our life
Withdrew themselves above.
When the-- father-- averted his face from
-- man.
And, very properly, mourning begin over the
whole-- earth.

ہولڈرلن کے مندرجہ بالا منظوم تاثرات سے بلاشبہ اس قسم کا کوئی مفہوم نہیں نکلتا کہ "خدا مرچکا ہے"، بلکہ ان سے صرف اتنا تاثر ملتا ہے کہ "خدا محض خاموش" ہے... یا پھر وہ "غیر موجود" اور "غیر حاضر" ہے... یا پھر یہ کہ خدا نے ہم انسانوں کی طرف سے اپنا منہ پھیر لیا ہے اور اب ہم "انسان" اس کی خاموشی یا عدم موجودگی کے باعث خود کو بالکل

"تن تنہا" محسوس کر رہے ہیں، بالکل ایک تاخیر سے پہنچنے والے اس شخص کی طرح کہ جو کسی منظر میں پہلے پہل تو خوش خوش نظر آتا ہے اور پھر جوں ہی اسے اپنے کرم فرماؤں یا میزبانوں کی "خفگی" کا تاثر شدید احساس ندامت کی چبھن بن کر ڈسنے لگتا ہے تو پھر وہ نم دیدہ و رنجیدہ ہو پڑتا ہے اور وہ یہ سوچنے لگ جاتا ہے کہ وہ مہربان نظریں کہ جو کل تک اس پر اپنی رحمتوں اور لطف و عنایت کی بارشیں کیا کرتی تھیں، آج اس سے روٹھی ہوئی ہیں اور کوئی سبیل ایسی نظر نہیں آتی کہ انسان کا معذرت خواہانہ لہجہ ان مہربان نظروں کو از سر نو اپنی جانب ملتفت بنا لے۔ اور مکافات عمل ممکن ہو جائے۔ غرضے کہ ہولڈرلن کی بے شمار نظمیں ایسی ہیں کہ جن میں اسی طرح کے موضوعات کو شعری فکر میں ڈھالا گیا ہے۔ یہ آفاقی و ازلی انسانی کرب ہے جو اس کے احساس جرم اور احساس ندامت کا غماز ہے اور اس احساس ندامت کے ڈانڈے بہرحال "گناہ اول" کی روح فرسا داستان سے جا ملتے ہیں، وگرنہ ہم انسانوں کا بزرگ و بدتر اور مہربان خدائے ذوالجلال کبھی روز اول، اپنے لمحہ تخلیق میں ہم انسانوں پر بہت نازاں بھی ہوا کرتا تھا۔ اعتبار کی بلندیوں سے گر پڑنا اور بے اعتباری کی پستیوں میں آ پڑنا شاید ہم انسانوں کا یہ اپنا انتخاب تھا۔ ایک انسان کا یہ غیر ذمہ دارانہ عمل تمام نوع انسانی کو پچھتاوے کی دلدل میں آج تک دھکیلتا جا رہا ہے۔ ایک معتبر اور مصدقہ وجود بالآخر غیر معتبر اور غیر مصدقہ وجود میں ڈھل جاتا ہے۔ یہ انسان بہت ابتدا ہی سے اپنی پہلی سی پوزیشن کو بحال کیے جانے کی جانب سرگرم عمل ہے اور وہ یہ توقع رکھتا ہے کہ وہ اس خاک دان فکر و عمل میں باوجود ہزار رکاوٹوں کے اپنی "وابستگیوں" کی نئی شمعیں روشن کرنے میں ضرور کامیاب ہو جائے گا۔ اور اس طرح وہ یہ ثابت کر دے گا کہ وہ اتنا برا نہیں کہ جسے آسمانوں سے زمینوں پر پھینک دیا جاتا۔ اور پھر اس پر طرفہ تماشا یہ کہ اس کی گردن میں "موت" کی "دہشت" کا دائمی طوق بھی ڈال دیا جاتا۔ غرضیکہ آج کا انسان اپنی ہستی کو نیستی کے کرب سے نکال لے جانے میں ضرور کامیاب ہو گا۔ وجودیوں کا یہی اصل مقصود حیات، ان کی فکر کا بنیادی پتھر ہے۔ وجودی فکر میں فرد کا ذمہ دارانہ عمل ہی وہ معتبر عمل ہے جو اس کو اس کی سب سے عزیز شے یعنی آزادی اور "مطلق آزادی" سے ہم کنار کرتا ہے۔ چنانچہ تاریخ کا طالب علم یہ بخوبی جانتا ہے کہ جب فرانس کی فوجوں نے جرمن فوجیوں کے ہاتھوں شکست کھائی تو فرانسیسی عوام کے حوصلے پست

ہونے لگے اور فرانسیسی فوجیوں کے یہاں اخلاقی پستی کا کمزور ترین لمحہ ان کے اندر گھر کرنے لگا... تو پھر قومی ادبار کے اس جاں گسل لمحے میں ضرورت اس بات کی تھی کہ فرانس کے ادیب اور دانشور اپنے عوام اور فوجیوں کے حوصلے بلند کرنے کی موثر تدبیریں کرتے۔ چنانچہ اس مقصد کے لئے سارتر ہی وہ پہلا دانشور تھا کہ جس نے اپنے عوام کی بیداری کے لئے اپنا قلم اٹھایا اور انہیں ان کی ذمہ داری کا احساس دلایا اور یہ کہا کہ:

"اگر تمہارا پڑوسی خود اپنے ہی لان کی گھاس کاٹتے ہوئے اپنی کسی ٹانگ کو زخمی کر بیٹھتا ہے تو ایسی صورت میں تم میں سے کسی ایک شخص کو بھی یہ حق نہیں پہنچتا کہ تم اس پر لعن طعن کرو کہ یہ تو اس کا اپنا نہایت ہی ذاتی فعل ہے جس کے لئے وہ مطلقاً آزاد ہے۔ خواہ وہ اپنے لان کی گھاس کو پوری طرح سے کاٹ لینے میں کامیاب ہو سکا ہو کہ نہ ہو سکا ہو — ہاں مگر، میدان جنگ میں لڑتے ہوئے اگر کوئی فوجی سپاہی اپنی ٹانگ زخمی کر بیٹھے تو پھر اس پر یہ لازم ہے کہ وہ فتح کے آخری لمحے تک، خواہ فتح حاصل ہو کہ نہ ہو، اسے جنگ لڑتے رہنا چاہئے تا آنکہ موت اسے آغوش میں لے لے۔ فوجی کی زخمی ٹانگ ہر چند کہ ایک حادثہ ہی سہی تاہم اس فوجی کا میدان جنگ سے پسپا ہونا یا واپس لوٹ آنا کسی بھی حالت میں اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہ ہونے کا، قطعاً کوئی جواز نہیں بنتا۔"

بالکل اسی طرح سے ایک طالب علم کا اپنی کلاس سے باہر نکل جانا دانت کے شدید درد کی تکلیف کے باعث اپنا ایک جواز رکھتا ہے کہ وہ کلاس سے ناغے کر لے... مگر ہاں، کسی قیدی کا اپنے دانت کے شدید درد کے باعث، گستاپو فوجی کی اذیتوں سے بھاگ نکلنا اپنا کوئی جواز یا عذر نہیں رکھتا خواہ اس قیدی کے دانت کے درد کی نوعیت کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو — اسے اذیت کوشی کے کمرۂ تنہائی کا ڈٹ کر مقابلہ کرنا ہی چاہئے کہ یہی تو اصل مقصد حیات ہے کہ "وابستگی اور آزادی" کی حرمت کو آخری سانس تک بحال رکھا جائے۔ (۳)!!"

چنانچہ اگر وجودیوں کی فکر کو بالعموم اور سارتر کے وجودی تصور آزادی کو بالخصوص کسی ایک جملے میں ظاہر کرنا مقصود ہو تو پھر سارتر کا مشہور جملہ یہ ہے کہ "No excuses"

یعنی : "زندگی کے عمل کے دوران، معذرت خواہیوں، عذر داریوں اور کسی بھی طرح کی بہانہ سازیوں کی کہیں کوئی گنجائش نہیں۔" کیونکہ اس ضمن میں سارتر کا اصرار یہ ہے کہ کوئی بھی شخص وہ سب ہی کچھ کہ جو وہ کرتا ہے، اس کا یہ سب ہی کچھ کر گزرنا، اس کا اپنا انتخابی عمل ہے، یہ اس کا اپنا حتمی فیصلہ ہے۔ کسی بھی عمل کو کر گزرنے کے اسباب و علل خواہ کچھ بھی کیوں نہ ہوں، وہ شخص اپنے اس عمل کے لئے "تن تنہا" ذمہ دار ہے۔ سارتر کا کہنا ہے کہ زندگی کے عمل کے دوران، ایسی کسی کہاوت کی کوئی گنجائش موجود نہیں کہ "میں تو اس سے زیادہ اور کچھ کر ہی نہیں سکتا"، یا یہ کہ میں اس سے زیادہ ایک قدم بھی آگے نہیں جا سکتا، کیوں کہ خود یہ فیصلہ کرنا بھی کہ میں ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتا، میرا اپنا ہی فیصلہ قرار پاتا ہے۔ اور جب کوئی فیصلہ اپنا ہی فیصلہ ہو تو پھر اس کی "انتہا" اس کا انجام خواہ کچھ بھی ہو، فرد کو اس انتہا تک پہنچنا قطعی لازم ہے۔ اس امر سے قطع نظر کہ اس انتہا تک پہنچنے کے لئے فرد کی راہ میں کتنی رکاوٹیں حائل ہوں گی، اسے بہرحال اس انتہا کو چھونا ہے اور اگر فرد ایسا نہیں کرتا تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ یا تو وہ مصلحت کا شکار ہے یا پھر انتہا درجے کا بزدل ہے۔ چنانچہ اسے "جینے" کا کوئی حق ہی نہیں — اسے کسی نہ کسی آزادانہ فیصلے سے کبھی بھی کوئی فرار حاصل نہیں ہو سکتا ہے!!!

مطلق آزادی سے متعلق سارتر کا یہ انتہا پسندانہ رویہ کچھ اس درجہ شدید نوعیت کا تھا کہ خود اس کی اپنی ذاتی زندگی پر بھی اس کا اثر ہوا اور وہ اس طرح کی سارتر کی گہری دوستی کامیو اور مارلے پونٹی کے ساتھ تھی مگر اس دوستی میں بھی دراڑیں پڑتی نظر آتی ہیں اور اس کی ایک انتہا یہ بھی نظر آتی ہے کہ سارتر اور سیمون دی براۓ جیسی مخلص دوست کہ جس نے سارتر کے ساتھ پوری زندگی بے نکاحی میں گزار دی اس دوستی میں بھی کہیں کہیں خلل پڑتا نظر آتا ہے۔

ہولڈرلن اور سارتر کی وجودی فکر کے اس تذکرے کے بعد اب ہم دو بڑے روسی ناول نگاروں کا تذکرہ کریں گے۔ ان ادیبوں کا شمار انیسویں صدی عیسوی کے ان معروف ادیبوں میں ہوتا ہے جنھوں نے وجودی انسانی صورت حال کو اپنی ناولوں اور کہانیوں میں موضوع بحث بنایا ہے۔ ٹالسٹائی (Tolstoy) اور ترگینیف (Turgnev) نے علی الترتیب اپنی اپنی تحریروں میں جن میں زیادہ مشہور تخلیقات "آئی وین ایلچ کی موت"

اور "باپ اور بیٹے" کے نام سے موسوم ہیں۔ ان میں "موت" اور "عدمیت" کی انسانی صورت حال کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ موضوع بحث بنایا ہے۔ مگر مذکورہ کہانی کاروں سے علاوہ ایک اور دقیع اور معتبر نام، جو مذکورہ ادیبوں کا ہی ہم وطن ہے، فیڈور دوستوویکی (Fyodor Dostoyevsky) کا ہے جس نے "برادر زکراما زوف" اور "نوٹس فرام انڈرگراؤنڈ" کے عنوان سے دو نہایت خوبصورت تحریریں چھوڑی ہیں۔ ان دو میں سے آخیری تحریر یعنی "نوٹس فرام انڈر گراؤنڈ" (اندر کی آواز) وجودی احساسات و تاثرات کے اظہار کی بہترین مثالوں میں سے ایک مثال ہے۔ اس تحریر کے بارے میں "وجودیت — دوستوویکی سے سارتر" کا مصنف والٹر کاف میں لکھتا ہے کہ "یہ ایک ایسی بے مثال، توانا اور زندگی کی عیارانہ روش سے بھرپور تفصیل پر مبنی تحریر ہے جس میں انسان کی وجودی صورت حال کے بڑے بڑے موضوعات کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ یہ ایک ایسی تحریر ہے جس میں کر کیگار (Kierkegaard) سے لے کر کامیو (A. Kamus) کے دور تک کے وہ تمام موضوعات بتدریج زیر بحث آتے چلے گئے ہیں جن کا تعلق انسانی زندگی کے ہر پہلو سے کم و بیش ہوا کرتا ہے۔

غرضیکہ ابھی سطور بالا میں جن ادیبوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کی تحریریں جونہی منظر عام پر ایک سیل رواں کی طرح آئیں تو ترقی کی اس تیز رفتار صدی میں بیسویں صدی کے وہ اوہام و اندیشے تقریباً کھل کر سامنے آگئے جو سائنس اور تکنیکی ایجادات کے بے جا استعمال اور انسانیت کش استحصالی سامراجی رویوں کے تحت پیدا ہوئے تھے اور اب ان وجودی تحریروں نے ان شکوک و اندیشوں کو یقین میں بدل کے رکھ دیا تھا۔ مگر یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ ادیبوں کی مذکورہ بالا فہرست میں آخری اور غالباً سب سے بڑا اور معتبر نام فرانز کافکا (Franz Kafka) کا ہی ہے کہ جس نے وجودی احساسات و جذبات کی مکمل ترین تصویر کشی کی ہے۔ مثال کے طور پر زوال آمادہ انسانی فطرت یا خود فریبی و منافقت کی ایک بہت ہی سچی اور اچھی تصویر اسی کی تحریروں میں ملتی ہے۔ اس کی تحریوں میں "دی ٹرائیل" (*The Trial*) وہ معرکتہ الآرا تحریر ہے جو ایک ایسے ملزم کی کہانی ہے جس پر کورٹ میں ایک طویل عرصے تک مقدمہ چلایا جاتا ہے مگر خود اس ملزم کو آخری وقت تک یہ پتہ نہیں چل پاتا کہ اس کو کس جرم کی پاداش میں پابہ زنجیر کر کے کورٹ کے چکر پر

چکر لگوائے جا رہے ہیں۔ فرانز کافکا کی دوسری بڑی کہانی "دی کاسل" (The Castle) ہے جس میں انسان کی "وجودیاتی شناخت" کی گم شدگی یا گمراہی اور عہد حاضر کی ترقی کے میدان میں انسانوں یا قوموں کی بے معنی مسابقت سے پیدا ہونے والی وحشت و دہشت کے جدید احساس کا ایک ایسا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جس کا مقصد اس امر کا سراغ لگانا ہے کہ آخر وہ کون سی قوتیں ایسی ہیں کہ جو حقیقتاً اس بحرانی افراتفری کی انسانی صورت حال میں انسان کے ہاتھ لگ جائیں تو وہ اپنی زندگی کی حقیقی جہت کا تعین کرنے پر ازخود قادر ہو سکتا ہے۔ فرانز کافکا کے ساتھ ساتھ بعض دیگر ذہین اور دراک ادیبوں کی ایک طویل فہرست اور بھی ایسی ہے کہ جنہوں نے انسان کے وجودی مسائل پر بہت نہ سہی مگر کچھ نہ کچھ ضرور لکھا ہے۔ چنانچہ ان ادیبوں میں سے چند اہم نام ہم یہاں حوالے کے طور پر پیش کر رہے ہیں۔ ان میں قابل ذکر نام ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ (T.S. Eliot) سیموئیل بیکٹ (Samuel Beckett) اور جیمس جوائس (James Joyce) کے ہیں۔

چنانچہ ناقدین ادب کی ایک معتدبہ تعداد ایسی بھی ہے جو تکنیکی ترقی اور کثرت زر کے پیداواری رجحان کی زبردست حمایت کرتی نظر آتی ہے اور یہ لوگ وجودی ادیبوں کی ان تحریروں سے کہ جن میں انسان کی انسان سے بیگانگی، انسانی صورت حال کی لایعنیت اور انسانی حالات کی انتہائی مایوس کن صورت حال کو موضوع بحث بنا کر انسانی ضمیر کو جھنجھوڑنے کی بدرجہ اتم کوششیں کی گئی ہیں نہ صرف یہ کہ اپنے مستقبل کے ہاتھوں سے نکل جانے سے خائف ہیں بلکہ وہ ان تحریروں سے خاصے برہم بھی نظر آتے ہیں۔ اور ان کا خیال یہ ہے کہ وجودی ادیب غیر ضروری طور پر قنوطیت پھیلانے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں اور عصر حاضر کی اس دنیا میں "خیر" کے نفوذ کے عمل کو بعید سمجھتے ہیں۔ لہٰذا ان کے خیال میں وجودی ادیب ترقی حاضر کا محض ایک ہی پہلو یعنی تاریک رُخ دیکھ رہے ہیں حالانکہ ان کی یہ روش دنیا کے عوامی ضمیر کو جھنجھوڑنے کے بجائے، انہیں پست ہمت یا اخلاقی پستی کی طرف لے جائے گی، وہ اس حقیقت سے شاید واقف نہیں۔ غرضیکہ مذکورہ ناقدین کا وجودی ادیبوں کے بارے میں یہ خیال کہ یہ لوگ یکطرفہ سوچ کے لوگ ہیں اور عام انسانوں کو بزدل بنا دیئے جانے کی طرف مائل ہیں، اپنی جگہ درست تو ہو سکتا ہے، تاہم اس بات سے بھی انکار کسی طرح ممکن نہیں کہ عصر حاضر کے ترقی یافتہ اور ترقی پذیر ہردو

معاشرے اپنے اپنے طور پر ناقدانہ نگاہ کے متقاضی ہیں اور ضرورت اس امر کی ہے کہ ان حالات و کوائف کو حقائق کی کسوٹی پر رکھ کر پرکھا جائے کیونکہ تیزی سے رائج ہونے والی مادی اقدار کا سیلاب بظاہر تو ایک اپنے انداز کی رجائیت، جسے بعض کور چشم لوگ عمومی خوش حالی کا نام دے رہے ہیں، کو جنم دے رہا ہے جس کے دوررس اثرات پوری انسانیت کے لئے مہلک ہو سکتے ہیں۔ وجودی ادیبوں نے ان ہی خدشات کی نشاندہی کر کے ہمارا خیال یہ ہے کہ پوری دنیا کو ایک لمحہ فکر یہ دیا ہے۔ وجودی ادیبوں کا کہنا یہ ہے کہ صرف اور صرف سائنس اور تکنیکی ترقی ہی انسانی مسائل کا حل ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ جدید ترقی کے سیلاب نے انسان اور انسان کے درمیان جو ایک خلیج پیدا کر دی ہے اور دولت اور طاقت کا توازن غیر ضروری طور پر انسانوں اور اقوام کے مابین بگڑتا جا رہا ہے۔ اس مسئلے کو سائنسی ایجادات کی فراوانی کے ذریعے حل کرنا کسی طرح ممکن نہیں کیونکہ یہ تو خالصتاً" وجودیاتی مسئلہ ہے اور اس کا واحد حل صرف اور صرف عالمی سطح پر اقوام اور افراد دونوں کے درمیان ان کی اپنی "شناخت" اور ان کے اپنے اثبات سے نکالا جانا چاہئے۔ ہمارے وجودی ادیب اس درجہ قنوطی بھی نہیں کہ جتنے بعض حقیقت پرست ادیب ہیں کہ جو یہ بات بخوبی جانتے ہیں کہ انسانی وجود کے سوز و گداز کا حل کسی "یوٹوپیا" میں نہیں ڈھونڈا جا سکتا۔ جرمن شاعر گوئٹے (Goethe) نے کسی موقع پر اس ضمن میں گفتگو کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ "وہ زمانہ دور نہیں کہ جب لوگ پہلے سے زیادہ چالاک اور تیز و طرارتو ضرور ہو جائیں گے مگر اس سے یہ خیال کر لینا کہ وہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ بہتر، زیادہ خوش حال اور زیادہ توانا ہو سکیں گے، محض ایک خود فریبی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔" چنانچہ گوئٹے کو یہ کہے ہوئے ایک زمانہ گزر چکا ہے اور وقت جوں جوں گزرتا جا رہا ہے اس کی یہ پیش گوئی ہمارے سامنے کھل کر آتی جا رہی ہے۔ حالات اور واقعات کی ایک طویل فہرست ہماری نظر کے سامنے ہے۔ چنانچہ یہ فرض کر لینا کہ انسانی مسائل کا اب خاتمہ ہونے ہی والا ہے محض ایک خام خیالی سے زیادہ کچھ اور نہیں اور یہ کہ اگر ہم اپنی آنکھیں موندے رکھیں گے تو یہ طوفان گویا ٹل جائے گا اور اس طرح ہمارے مسائل کا حل نکل آئے گا، صرف اور صرف ایک احمقانہ فکر ہے — وجودی ادیبوں نے خام خیالی کے اسی مسئلہ کو پوری شدت کے ساتھ دنیا کے سامنے کھول کر پیش کیا ہے اور یہ بتانے کی کوشش

کی ہے کہ آج کی انسانی زندگی کو ایک بڑا چیلنج درپیش ہے۔ اس سے نبرد آزما ہونے کے لئے آمادۂ کار ہونا تو کیا آمادۂ جنگ بھی ہونا پڑے تو اس اقدام سے کوئی دریغ نہ کیا جائے۔ یوں تو انسان ہمیشہ ہی سے اپنی بقا کی جنگ لڑتا چلا آ رہا ہے مگر وہ جنگ جو وہ کل تک لڑتا رہا ہے وہ دوسروں سے مدمقابل ایک جنگ تھی جسے کبھی وہ جیت لیا کرتا تھا اور کبھی وہ یہ جنگ ہار بھی جایا کرتا تھا۔ مگر آج کے انسان کی جنگ کسی دوسرے سے نہیں بلکہ اس کی یہ جنگ خود اپنے آپ سے ہو رہی ہے، اس کے اپنے اندر ہو رہی ہے۔ لہٰذا وہ اب ہارے تو کس سے ہارے اور جیتے تو کس کے لئے جیتے — ؟

چنانچہ اب جب کہ ذات کے اس کرب و اذیت کا تذکرہ نکل آیا ہے تو اس گھٹن سے پیدا ہونے والے پچھتاووں کا نوحہ بھی یہاں قابل ذکر ہے۔ انسان کی اس نوحہ گری کا سلسلہ تو کم و بیش تقریباً ایک صدی سے چل رہا ہے اور اسے محض کرکیگار، دوستوویکی، نطشے، یاسپرز، ہائیڈیگر اور سارتر تک ہی محدود کر دینا مناسب نہیں بلکہ ان تمام شعراء، فلاسفہ کے ساتھ ساتھ ایک اور معتبر اور دقیع نام رلکے کا بھی ہے جس کی عہد آخر کی شاعری نے ہولڈرلن کے علاوہ ہائیڈیگر کی فکر کو بھی متاثر کیا ہے۔ علاوہ ازیں رلکے کے ایک اور شاندار نثری کام — یعنی، نوٹس آف مالٹے لرِیڈز برگیے" نے سارتر کی فکر کو بہت متاثر کیا ہے۔

ہولڈرلن اور نطشے کے علاوہ تیسرا اہم شاعر رلکے ہی ہے جس نے انسانی وجودی مسائل کے حوالے سے اپنے عہد کے فکر و ادب کو متاثر کیا ہے اور عموماً اس شاعر کا موازنہ نطشے کے جذبہ و احساس سے کیا جاتا ہے۔ ۱۹۰۷ء کے بعد جو شاعری اس نے کی ہے اس میں شاعرانہ پختگی کا عنصر بتدریج بڑھتا نظر آتا ہے۔ رلکے کی اس دور کی شاعری میں جہاں ایک طرف فکری رویوں و رجحانات میں استقامت پائی جاتی ہے تو دوسری طرف شعری اختراعات میں یک رنگی اور ایک مخصوص انداز کا ربط باہم پیدا ہوتا نظر آتا ہے۔ چنانچہ اپنے ان ہی مذکورہ اوصاف کی بنا پر یوروپی فکر کے اس پورے عہد میں یہی فکر اس عہد کی ایک نمائندہ فکر بن کر ابھری۔ یہ عہد نطشے کی فکری بیداری کا زمانہ تھا۔ لہٰذا اس دور میں جو شاعری بھی پیدا ہوئی، خصوصاً رلکے کی شعری فکر میں ایک زبردست تاریخی شعور کی اپج کی واضح نشاندہی ہوتی نظر آتی ہے۔ اور چونکہ ہم سب ایک ایسے عہد میں

سانس لے رہے ہیں کہ جس میں ایک ایسے مذہبی رجحان سے ہمارا سابقہ پڑا ہے کہ جس میں ماورائی عناصر اور خلقی عناصر دونوں اپنے اپنے طور پر جدا ہوتے دکھائی دیتے ہیں اور فکر کی یہ صورت حال زیادہ دنوں باقی رہنے والی شے نہیں ہے۔ چنانچہ رِلکے نے اپنے پہلے نوحے میں اس صورت حال کی عکاسی کرنے کی سعی کی ہے۔ آیئے دیکھیں کہ وہ کیا ہے:

"ہمارا سارے کا سارا طرز بود و باش دو واضح امتیازات کی حد فاصل کھینچتا نظر آتا ہے... اور یہ ایک فاش غلطی ہے اور... فرشتے (یہ کہا جاتا ہے) کہ جو عموماً ہمیں یہ بتانے کے قابل نہ ہو سکیں گے — کہ آیا "وہ" — زندوں کے درمیان متحرک ہیں کہ مردوں کے درمیان۔" (پہلا نوحہ)

ہم اپنے ذہنی افلاس کے اس عالم میں، اس حقیقت سے بخوبی واقف ہوتے جا رہے ہیں کہ ہم توضیحات و توجیہات کی زد میں کھلتی کھلاتی اپنی اس کائنات میں جو تاایں دم ہماری نظروں سے بڑی حد تک اوجھل ہی ہے، یہ یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ ہم اس میں رہتے بستے ہوئے بڑی حد تک اطمینان و سکون کا سانس لے رہے ہیں۔ لہٰذا اگر صورت حال یوں ہو تو پھر ہمیں از سر نو یہ کوشش کرنی چاہئے کہ ہمیں "وہ کچھ" ہاتھ آ جائے کہ جو ہمارے اندر روحیتی اور وجودی جوش و تپش کے ہر دو عناصر کو یکساں طور پر باہم ممزوج کر کے انسانی عقیدت کے تمام ادوار کے اوصاف پر میحط ہو جائے تاکہ ہم نہ صرف یہ کہ اپنے آپ کو بلکہ اس دنیا کو بھی اس نور سے منور کرنے میں کامیاب ہو سکیں۔ (رلکے کے نزدیک "وہ شے" یہ ہے کہ عالم مادی اور انسان کے باہمی تعلقات میں ایک یکسانیت اور ایک توازن کی صورت حال پیدا ہو) اور یہ صرف اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے کہ جب اس عالم مادی کا حسن اور جذبہ و احساس انسان کی بصیرت افروز جرات ہمارے اندر سے باہر کی طرف اور باہر سے اندر کی طرف کی ہر دو دنیاؤں کو وابستہ و پیچیدہ بنانے کی طرف مائل ہو — جیسا کہ دیگر بعض ادوار میں بھی ایسا ہوتا رہا ہے اور اسی وجہ سے ان ادوار میں الوہیت، مسرت اور محبت کا بول بالا رہا ہے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ انسانی دکھ اور آلام کی شدت مزید کو موہوم امیدوں اور معذرت خواہانہ رویوں کے سپرد کر دیئے جانے سے قطعاً گریز برتا جائے بلکہ اس کے برعکس ہونا یہ چاہئے کہ ان انسانی مسائل کو مکمل طور پر بہ حیثیت ایک چیلنج کے قبول کیا جائے اور ان سے نبرد آزما ہونے کی جانب

حتمی وابستگی و عہد کیا جائے اور عملاً ان پر غالب آجانے کی کوشش کی جائے اور چونکہ اب تک ہم خود کو اس قدر توانا اور قوی نہیں بنا سکے ہیں اس لئے ہم اپنے اندر یہ جرات نہیں پاتے ہیں کہ ہم خود کو مکمل طور پر انسان کی محبت کے لئے سرتاپا وقف کر دیں اور ہم میں یہ جرات عمل و اظہار پیدا ہی اس وقت ہو گی کہ جب ہم اپنے سامنے اس عاشق تمام کی مثال رکھیں کہ جسے تاریخ میں "گسپارا اسٹامپا" (Gaspara Stampa) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اور جس کا کمال یہ رہا ہے کہ پہلے اس نے اپنی تمام تر توانائیوں کو جمع کیا اور بغیر کسی جزا اور سزا کی امید و بیم کو خاطر میں لائے ہوئے یا یوں کہئے کہ بغیر کسی نرگسیت کے احساس کے اس نے ایک دوسرا ہی راستہ اختیار کیا اور وہ راستہ یہ تھا کہ اس نے اپنے چاروں طرف کی اس طبعی و فطری کائنات کو ایک ایسے آئینے کے طور پر استعمال کیا کہ جو اس کے جذبہ و احساس کو مہمیز دے کر صرف اپنی ذات کے کینوس تک محدود نہ کر کے اس سے زیادہ بڑے کینوس پر پھیلا کر اس درجہ بلند یا عظیم بنا دے کہ جہاں پوری انسانیت اور کل کائنات اپنا ایک خوبصورت آہنگ تشکیل دے لیتے ہیں۔

اپنے پانچویں نوحے میں رلکے نے ایک ایسے فن کار کی زندگی کا خاکہ کھینچا ہے جس کا نام لیس سالٹی مے بانکے (Les Saltimbanques) تھا اور جو قریہ قریہ گھومتا پھرتا تھا اور پکاسو (Picasso) کے اس دور کی پینٹنگز یا تصویریں بنایا کرتا تھا کہ جس دور کو "بلیو پیریڈ" یا عہد نیلی فام کہا جاتا ہے۔ اپنے اس نوحے میں رلکے نے بڑے بھرپور انداز میں ہمارے عہد کی حالت زار کی عکاسی علامتوں کے ذریعے کی ہے اور یہ کہ ہماری یہ دنیا ایک ایسی دنیا ہے کہ جہاں ہمارے تمام اعمال کبھی مکمل ہی نہیں ہو پاتے اور تشنہ کام ہی رہتے ہیں۔ (حالانکہ ہم اپنی اس دنیا میں کسی ایک ہی چیز یا کسی ایک ہی بات پر مصر یا اڑے رہتے ہیں۔ اور ہم اپنے اس احساس کی قیمت سے واقف ہوا کرتے ہیں اور دوسروں کے اس پر غالب آجانے کے خدشوں سے بھی آگاہ ہوتے ہیں) اور یہ کہ پریشانیاں اور الجھنیں ہی وہ خوبصورت عذاب ہیں کہ جو ذات کے حوالے سے ایک موزوں اور بھرپور امکانی تکملہ ذات کے لئے وہ راہ ہموار کرتی ہیں جو باہر کی دنیا سے ہماری اندر کی دنیا کے صحن میں دکھوں اور اذیتوں کی اس میت کو چپ چاپ اتارتے چلے جاتے ہیں اور عذابوں کے جھیل جانے کا ہمارا یہی رویہ نسبتاً ہماری ایک بہت بڑی خوبی ہے۔ چنانچہ اپنے ایک نوحے میں

رلکے ایک جگہ کہتا ہے کہ :

"ہماری یہ مار دھاڑ، ہمارا قتل عام سب کا سب ہمارے غم آوارہ مزاج سے پیدا ہونے والی فسردگی اور پژمردگی کا ہی ایک لازمی نتیجہ ہے — چنانچہ جو کچھ ہمیں اپنے لئے کرنا ہے وہ جذبہ و احساس کی پاکیزگی ہے... تو پھر آؤ ہم اسے کہیں سے ڈھونڈ لائیں —"

رلکے کے نزدیک تاریخ ایک سماجیاتی مظہر نہیں ہے بلکہ یہ تو صورت حالات اور اشخاص دونوں کے باہم ہجوم کا ایک پر شکوہ نظارہ ہے جس کے اندر رہتے بستے ہوئے انسان کے تکمیلی آدرش اور جذبہ و احساس کی قوت دونوں ہی پایہ تکمیل تک پہنچتے ہیں، بالکل عصر حاضر کی اس دنیا کی مانند کہ جو تمثلات کا ایک ایسا تواتر و تسلسل ٹھہرتی ہے جو ہماری انتہائی محرومیوں اور جوابی اعمال کی ایک ساکت و جامد تصویر پیش کرتی ہے اور کسی شخص کا اس کے اپنے تجربوں کو بروئے کار لانا، زندگی کے عمل کے کسی انتہائی شدید لمحے میں خود کو اور کسی شخص کا اس کی اپنی تقدیر کو سنوارنے کا عمل یا پھر ثبات دینے کا ایک ماجرا ہے۔ بالکل اسی طرح کسی انسان کے لئے سب سے بڑا کام یہ ہے کہ وہ اس موت کو کہ جو اس کے سر پر منڈلا رہی ہے اسے اپنی زندگی میں ایک واردۂ لازم کے طور پر قبول کر کے اس کے اس ارثی عارضی پن کو ایک ایسا وصف دوامی عطا کر دے کہ جس کے تحت اس بات کا اثبات ہونے لگ جائے کہ جیسے کسی شخص کی زندگی اس کی اپنی زندگی ہوا کرتی ہے اور وہ اس پر نازاں و فرحاں ہوا کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے اس شخص کو اپنی اس موت پر بھی فخر ہونا چاہئے اور یہ خیال کیا جانا چاہئے کہ ایک انسان کی موت ہو تو ایسی ہو کہ جس پر ہزار زندگیاں قربان کر دینے کو جی چاہے۔

غرضیکہ رلکے اپنے نوحوں میں مثل ایک پیغامبر کے ابھر کے سامنے آتا ہے جو کہیں کسی اور دنیا سے آیا ہو اور یہ کہ کوئی ایسی ہستی تو ضرور ہے کہ جو "وہاں ہے" اور جس نے اسے "یہاں" بھیجا ہے چنانچہ ماورا سے متعلق اس کی تمثیلات میں سے ایک تمثیل "فرشتہ" کے عنوان سے ہے جس میں وہ لکھتا ہے کہ ایک فرشتہ (؟) خوف زدہ اور لرزاں کر دینے والی پر جلال شخصیت کے ساتھ ہم کمزوروں پر اس طرح نازل ہوا کہ جیسے یہ سب ہی کچھ اختیار و اقتدار اس کا اپنا ہی رہا ہو۔ اپنی اسی انداز کی تمثیلات میں سے بعض

تمثیلات میں رسلکے کے یہاں ایک اپنے انداز کا تضاد فکری بھی پایا جاتا ہے یعنی جہاں ایک طرف رسلکے ماوراء کی تائید و حمایت کرتا نظر آتا ہے تو وہیں دوسری طرف وہ اس "زمین" کے ساتھ اپنی مکمل وابستگی پر مصر نظر آتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارے "وجود" کی اصل بنیادیں دُور تک اسی خاکدان عالم میں گڑی ہوئی ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اسی "زمین" سے وابستگی و خلوص کا رویہ رکھو اور "یہاں اور اب" کے زمانی و مکانی حصار میں رہتے بستے ہوئے اپنے اپنے "قلوب" کے بطن بطون کی گنجائش میں کشادگی پیدا کرتے رہنا چاہئے اور پھر اس طرح سے خود کو ایک "بے آواز و بے صدا" ماورا کی جانب منتقل کرنے کے لئے ایک "چھلانگ" لگا دینا چاہئے اور انسان کی یہ چھلانگ اس بات سے قطع نظر کر کے ہونا چاہئے کہ وہ یہ بھی ضرور جانتا ہو کہ جس "بے آواز ماوراء" کی آغوش میں وہ کود پڑنا چاہتا ہے وہ کون ہے اور کیا ہے۔ گویا اس بیان سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ رسلکے یہ چاہتا ہے کہ انسان اس "زمین" سے بھی وابستہ رہے اور اپنی اس وابستگی کے ساتھ ہی ساتھ اسے ایک "بے آواز ماوراء" کی تلاش میں بھی سرگرداں رہنا چاہئے۔

غرضیکہ ایک ایسی دنیا میں کہ جہاں عقیدے اور ایمان کا عنصر غیر محفوظ ہو اور شدید آرزو بھی پائی جاتی ہو، گویا انسان کو ایک "نظریاتی اساس" کی جستجو بے چین بنائے رکھتی ہو، وہاں رسلکے کے یہ نوحے جن کی ایک صورت پند و نصائح کی بھی ہے، انسانی طرز زندگی کے لئے جہاں ایک طرف محرمانہ ہے وہیں دوسری طرف ان کی نوعیت ان مرغولوں کی سی بھی ہے جو بلندی کی جانب نشاندہی تو کرتے ہیں تاہم چشم زدن میں اسے زمین پر بھی لا پٹکتے ہیں۔ چنانچہ رسلکے کو اگر اس پس منظر میں دیکھا جائے تو اس کی شاعری میں لازمی طور پر کوئی عنصر محرمانہ ذرا کم ہی ملتا ہے۔ انسان سے اس کا یہ تخاطب بہ حیثیت ایک فرد واحد کے ہوا ہے اور اپنی تاثیر میں محرمانہ ہو یا نہ ہو مگر اپنی نوعیت میں یہ تخلیقی ضرور ہے۔ چنانچہ ہماری جدید طرز زندگی کا پورا سماجیاتی ماحول اس کی شاعری کے پس منظر میں فرد کی سطح پر ایک غیر مصدقہ یا غیر معتبر وجود ہستی کا ہی ماجرا نظر آتا ہے۔ اس کے شعری مزاج سے نمو کرنے والے تمام کے تمام محرکات و اعمال کی جو ایک دنیا ہمارے سامنے آتی ہے وہاں "فرار" کی صورتیں زیادہ نظر آتی ہیں اور فرار کی یہ صورتیں اس لئے نظر آتی ہیں کہ غالباً رسلکے ایک توانا اور مستحکم "تصور خودی" تشکیل دینے میں کامیاب نہیں رہا ہے۔

مگر اس نے انسان کے کمزور اور ضعیف ارادے کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبصورتی سے اجاگر کرنے کی سعی کی ہے اور یہ ایک الگ بات ہے کہ وہ ان کمزوریوں پر غلبہ پانے کا کوئی موثر علاج یا تدبیر دنیا کے سامنے پیش نہیں کر سکا ہے۔

اب اس باب کے اختتام پر "وجودیت اور ادب" کے موضوع کے حوالے سے یہاں ایک عمومی تبصرہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اختتامی کلمات کے طور پر ہم یہاں اپنے قارئین کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ رلکے ہو یا کافکا یا پھر کامیو ہو، ان سب نے ہی دوستوویسکی اور سارتر کی کہانیوں اور ڈراموں کے پس منظر میں ان کے اس موقف کی تائید کی ہے اور یہ سوال اٹھایا ہے کہ وجودی انسانی صورت حال کا جتنا بہتر اظہار "فن و ادب" کے حوالے سے ہوا ہے اتنا بہتر اظہار "وجودی مفکرین" کی فلسفیانہ تحریروں سے بہرحال نہیں ہو سکا ہے۔ مگر ہمارے اس مذکورہ بیان سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ کوئی "اصول حتمی" ہی ہے کہ تاریخ فن و ادب میں ایسی کوئی مثال ہی موجود نہیں کہ جس میں اس سے برعکس کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا ہو۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۳۰۰ء میں اٹلی میں دانتے (Dante) کی ایک ایسی قد آور شخصیت ادب کی دنیا میں پیدا ہوئی ہے جس کا موازنہ مائیکل انجیلو (Michel Angelo) جیسے شہرہ آفاق مجسمہ ساز کی فن کارانہ صلاحیتوں سے کیا جا سکتا ہو کہ جو دانتے سے دو سو سال بعد پیدا ہوا تھا۔ جب کہ دوستوویسکی کے عہد کے روس میں ناول نگاری کے فن میں اس کا کوئی ثانی ہمیں نظر نہیں آتا۔ ادھر دوسری طرف اگر ہم ڈنمارک پر نظر ڈالیں تو ۱۸۵۰ء کے دورانیہ میں ہمیں کرکیگارڈ (Kierkegaard) اور اینڈرسن (Andereson of Denmark) جیسی شخصیات ہمارے سامنے آتی ہیں جنہوں نے انتہائی منفرد اور اچھوتے انداز کی نثر لکھی جب کہ جرمنی پر اگر نظر ڈالی جائے تو نطشے جیسا عظیم شاعر و فلسفی ہمارے سامنے آتا ہے جس کے مدمقابل کوئی ایک شاعر یا ناول نگار ایسا نہیں جو اس کا ہم پلہ کہا جائے۔

چنانچہ اگر غور کیا جائے تو رلکے، کافکا، سارتر اور کامیو نے جو تخیلی ادب ہمارے سامنے پیش کیا ہے اور یہ سب کے سب اپنی تحریروں میں جس تخلیقی بلندی پر کھڑے نظر آتے ہیں، بہ حیثیت فلسفی کے ان میں سے ایک بھی جس میں خود سارتر بھی شامل ہے اس درجہ بلند و بالا نظر نہیں آتا۔ اپنی ادبی اور تخلیقی تحریروں میں ان تمام مایہ ناز ادیبوں نے

جس جرات اظہار کا مظاہرہ کیا ہے، اپنی اسی جرات فکر کے باعث یہ لوگ شہرت کی اس بلندی پر پہنچ سکتے ہیں جو آج ہمیں نظر آتی ہیں۔ ہاں مگر اپنی اس بلندی فکر کے باوجود یہ کہہ دینا درست ہرگز نہ ہو گا کہ ان کے یہاں فکری سطح پر کوئی پیچیدگی یا ابہام نہیں پایا جاتا۔ وہ تو بہرحال ان میں سے ہر ایک یہاں کم و بیش موجود ہے اور شاید ان کی تحریروں کی یہی "الجھن" فکری سطح پر الجھن ہو تو ہو اور ایک خامی بھی گردانی جائے تاہم ادبیانہ تخیلی سطح پر ان کی تحریروں کی یہی خامی ان کی تحریروں کا حسن و کمال بن کر ابھرتا ہے اور ان سب کو زندہ رکھنے کے لئے ان کی یہی خوبی بہت کافی ہے۔

اب تک سطور بالا میں جن ادیبوں اور فلاسفہ کا تذکرہ آیا ہے ان میں سے علاوہ ایک کر کیگار کے (کہ جس کی فکر کے بڑے گہرے اثرات یاسپرز، ہائیڈیگر اور خود سارتر نے قبول کئے ہیں) سب ہی کا تعلق دہری وجودی فکر سے تھا۔ لہٰذا یہاں پر بعض ان اہم ادیبوں اور فلسفیوں کا تذکرہ بھی ناگزیر ہے کہ جن کا تعلق مذہبی وجودی فکر سے بڑا گہرا رہا ہے اور ان شخصیات میں قابل ذکر نام باردیو، مارٹن بوبر، بلٹ مان، ٹیلچ اور مارسیل کے ہیں۔ ہم نے اب تک ان مذہبی وجودی ادیبوں یا مفکرین کا تذکرہ کیوں مناسب نہ سمجھا تھا اس کی تین بنیادی وجوہات ہیں۔

اس کی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ "مذہب" تو خود بہت ابتدا ہی سے انسان کا وہ رجحان فکر رہا ہے کہ جس میں وجودی عنصر موجود چلا آ رہا ہے اور اس رجحان فکر کا شروع ہی سے یہ اصرار رہا ہے کہ محض مکاتیب فکر اور عقائد کی ایک تنظیمی صورت ہی کافی نہیں ہے کیونکہ مذہبی فکر میں انسانی سوچ کے رشتے انسان کی روزمرہ زندگی میں در آنے والے واقعی معاملات سے بہت بعید کا تعلق ہی رکھتے نظر آتے ہیں... لہٰذا ہمیں اپنی زندگی کی نہج کو کسی نہ کسی طور پر بدلنا ہو گا تاکہ فرد کی حقیقی صورت حال کو پورے طور پر محسوس کیا جانا ممکن ہو سکے۔ اس رجحان فکر میں بہت شروع ہی سے دکھوں، دہشت، تشویش، احساس جرم، موت اور مایوسی کے احساسات کا رونا رویا جاتا رہا ہے اور محض پچھتاتے رہنے یا نوحہ کناں رہنے سے ہی انسان کے دکھوں اور اس سے پیدا ہونے والی ابتری کا کوئی حل نکال لیا جانا ممکن نہیں ہوتا۔ چنانچہ کر کیگار کے زمانے سے جو ایک نئی بات سامنے آئی ہے وہ یہ ہے کہ خود کر کیگار نے بھی "مذہبوں" کو مطعون اور ملعون ٹھہراتے ہوئے اپنے طور پر

ایک آواز احتجاج بلند کی اور یہ کہا کہ انسانی مسائل کا حل "روایتی عیسائیت" کے نام نہاد علمبرداروں کے پاس بھی نہیں ہے کہ انہوں نے تو حقیقی عیسائیت کا چہرہ ہی بالکل مسخ کر کے رکھ دیا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ کر کیگار نے اپنے طور پر ایک فکر دی اور ایک مکتبہ فکر ایسا وجود میں آیا جس کے باعث ہماری شاعری اور ادب بھی متاثر ہوئے۔

اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کر کیگار کے علاوہ اس کے بعد آنے والے دوسرے مذہبی وجودیوں میں سے کوئی ایک ادیب اس پایہ کا نہ تھا جس نے بطور خاص ہمارے ادب یا فلسفے کو اس درجہ اثر انداز کیا ہو (کر کیگار کے علاوہ) جتنا کہ دہری وجودیوں نے کیا ہے۔ ان میں سے بعض ادیبوں کو کہ جنہیں مندرجہ بالا ادیبوں نے جن کا تذکرہ ہم کر آئے ہیں متاثر کیا ہے ان میں سے چند اہم نام ہائیڈیگر، یاسپرز اور شیلنگ (Schelling) کے ہیں جنہوں نے علی الترتیب بلٹ مان، مارسیل اور ٹیلچ (Tillich) کو متاثر کیا ہے۔ جن میں سے شیلنگ ہرچند کہ وجودی نہیں ہے تاہم ایک پایہ کا جدید ادیب و مفکر ضرور ہے اور اپنے اندر دوسروں کو متاثر کرنے کی صلاحیت ضرور رکھتا ہے۔

اور اس کی تیسری اور سب سے بڑی وجہ ایک وہ ضرب المثل ہے کہ جس کے فریم میں رکھ کر ان کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے ادب کے میدان میں جو گل بوٹے کھلائے ہیں ان کی حیثیت کبھی اس گل دستہ کی سی نہیں رہی ہے جس میں یہاں وہاں سے چند خوبصورت اور رنگا رنگ کے پھول منتخب کر کے لگا دیئے جاتے ہیں اور پھر یہ گل دستہ چمن زار ادب میں اپنی ایک نئی اور منفرد بہار دکھاتا ہے — کیوں کہ وہ وجودی فکر تو بس داستان سرائی کی ایک کوشش ہے۔ اور اس کوشش کے نتیجے میں جو ایک راہ سجھائی دیتی ہے اس راہ پر پائے استقامت کے ساتھ مستقلاً چلتے رہنے کا نام ہے۔ اور چونکہ ہمارے مذہبی وجودی ادیبوں نے داستان سرائی کے اس پورے عمل کے دوران کوئی اہم معرکہ انجام نہیں دیا ہے اس لئے ہم یہ بات پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی پوری کائناتی صورت حال کی اس داستان کو ان ادیبوں کے تذکرے کے بغیر بھی جاری رکھا جا سکتا ہے۔

اب یہاں اس مرحلے پر یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ وہ ایک "کہانی کہ جو ہم انسانی حوالے سے سنا رہے ہیں، اس کے دوران کوئی ایسا موڑ بھی نظر آتا ہے کہ جسے انسانی زبوں

حالی کی اس پوری صورت حال میں انسان کی اپنی "اخلاقی پستی یا بلندی" کو ایک وجہ جواز کے طور پر اشارتاً بیان کیا جانا ممکن ہو سکتا ہو۔" تو اس سوال کا سیدھا سادہ سا جواب بس یہ ہے کہ ہمارے وجودی ادیب علاوہ اس کے اور کوئی آرزو یا مقصد اپنا نہیں رکھتے کہ وہ ہماری سوچ کے دھارے کا رخ موڑ دیں اور ہمیں ان مسائل پر سوچنے کے لئے آمادہ کر دیں کہ جن مسائل پر آج تک ہم نے کبھی سوچا بھی نہیں تھا۔ انسان کی یہ کہانی صرف اور صرف احتجاجات کا ایک طویل سلسلہ ہے جو انسان صدیوں سے کرتا چلا آ رہا ہے اور اس کے نتیجے میں اسے جن چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے ان سے نمٹنے کی سعی بھی بہرحال انسان ہی کو کرنی ہو گی۔ چنانچہ ایک موقع پر نطشے کر کیگار سے تخاطب کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"کر کیگار تم ایک عیسائی تو بن گئے ہو، مگر مجھے اس میں کوئی عذر نہیں، لیکن میں تم سے صرف اتنا ہی کہوں گا کہ تم میری تقلید کرو یا نہ کرو — ہاں مگر تم "آدمی" ضرور بن جاؤ!!"

نطشے کے اس مذکورہ بیان سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نوحہ گری اور پچھتاووں کے عمل کو بے عملی کے مترادف قرار دیتا ہے اور اپنے حق کے حصول کے لئے طاقت کے استعمال کو جائز تصور کرتا ہے اور اس طرح وہ انسان کو عمل کی طرف راغب کرتا ہے۔ دوسری طرف اگر ہم ہائیڈیگر کی فکر کی جانب نگاہ ڈالیں تو وہ بھی ہمیں "وجود کے سناٹوں" میں قلابازیاں کھانے کے عمل سے روکتا اور بیدار کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ "وجود" کہیں اور نہیں، بلکہ یہ تو تمہاری اپنی مصروفیت کی دنیا ہی تمہاری شناخت کا ایک ماجرا ہے۔ یعنی انسان کی "حقیقی پہچان" کا حوالہ ہماری یہی دنیا ہے جس میں ہم رہتے بستے ہیں۔ غرضیکہ تمام کے تمام وجودی ادیب ہمیں مصدقہ اور غیر مصدقہ زندگی کے تضاد کو ختم کرنے کی کھلی دعوت دیتے نظر آتے ہیں۔

چنانچہ اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے "وجودیت دوستوویکی سے سارتر تک" کا مصنف کاف مین لکھتا ہے کہ ایک فلسفی کے لئے جو بات اس ضمن میں سب سے زیادہ قابل توجہ ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ عملاً تمام کے تمام وہ انگریزی دان فلسفی بھی کہ جو وجودی نہیں بھی ہیں پھر بھی وہ انسان کے غیر مصدقہ وجود کی مذمت کرتے نظر آتے ہیں جب کہ

وجودی تحریروں کی صورت حال کچھ یوں ہے کہ خواہ ہم دوستوویسکی، کر کیگار، نطشے، رلکے، کافکا، یاسپرز، ہائیڈیگر سارتر اور کامیو، ان میں سے کسی بھی ادیب کی وجودی تحریر کا مطالعہ کیوں نہ کریں تو نہ تو یہ تحریریں ہمیں بالکل ہی مبہم اور سطحی انداز کی نظر آئیں گی اور نہ ہی ان کے بارے میں یہ رائے قائم کی جا سکے گی کہ ان میں یک رُخہ پن پایا جاتا ہے۔ ہاں مگر جب ہم ان تحریروں کا مطالعہ کرتے ہوئے انگریز اور امریکی مفکرین یا ادیبوں کی تحریروں کو پیش نظر رکھیں گے اور ان کا ایک دوسرے سے موازنہ کریں گے تو پھر اس صورت میں وہ انسانی مسائل کہ جن کو ان ہر دو طرح کے ادیبوں نے اپنے اپنے طور پر زیر بحث رکھا ہے، پہلی نظر میں تو وجودی ادیبوں کی یہ تحریریں ہمیں کہیں کہیں تو بازی گری کے تماشے معلوم دیں گی تو کبھی یہ نہایت بے ہودہ اور اکتا دینے والی نظر آئیں گی۔ چنانچہ وہ دوستوویسکی ہو کہ کر کیگار، نطشے ہو کہ رلکے خواہ کوئی بھی ادیب ہو اپنی تحریروں کے اعتبار سے بالکل بے جان نظر آئے گا۔ بلکہ اس فہرست میں سے صرف نطشے کو چھوڑ کر ان میں سے کوئی بھی فلسفی کہلائے جانے کا مستحق ہی نہیں قرار پاتا اور جب ہم اپنے فلسفیوں کی تحریروں کا مقابلہ یاسپرز، ہائیڈیگر اور سارتر کی فلسفیانہ تحریروں سے کرتے ہیں تو یہاں ہمیں نقشہ ہی بالکل بدلا ہوا نظر آتا ہے۔

غرضیکہ ادب میں وجودی رویوں اور رجحانات کی یہ کہانی اس انسان کی کہانی ہے جو بعید ماضی میں اپنے تمام تر اوہام و اصنام کے ساتھ زندگی کرتا تھا اور یہ کہانی آج عصر حاضر کے اس انسان کی کہانی بھی ہے جو منافرتوں اور منافقتوں کے درمیان اپنوں سے بیگانہ ایک وجود بھی ہے اور خود سے ماورا ہو جانے والی وہ ہستی بھی ہے جس کا تذکرہ اسپین کے وجودی فلاسفہ اور ادیب اونو مونو، ارٹیگا کرتے رہے ہیں اور بلاشبہ یہ کہانی مستقبل کے اس انسان کی کہانی بھی ہے جو اتنا مایوس ابھی نہیں ہوا ہے اور بہرحال بقول علامہ اقبال چاند تاروں پر کمندیں ڈالنے کا حوصلہ رکھتا ہے۔ گویا اس پورے بیان سے معلوم یہ ہوا کہ انسان کا رشتہ اس کی روایات سے ابھی ٹوٹا نہیں ہے بلکہ وہ اس کوشش میں لگا ہوا ہے کہ وہ اپنے نئے مستقبل کی تاریخ مرتب کرتے ہوئے اپنے ماضی کی روایات کو بھی زندہ جاوید بناتا جائے۔ اور یہ کام وہ کچھ اس نہج پر کرنے کی مساعی کر رہا ہے کہ جہاں ویدانت کی روایت ہو کہ یہودیت کی، نصرانیت کی روایت ہو کہ اسلام کی، یہ سب کے سب انسان اپنی اپنی

منفرد شناخت کو بھی برقرار رکھیں اور "کائناتی کلیت" کے منظرنامے پر ایک انسانیت بن کر ابھریں۔ مگر یہ مستحسن کام صرف اسی وقت پایہ تکمیل کو پہنچے گا کہ جب ہماری عہد کا یہ المیہ کہ جسے ہم دورُخہ پن، دوغلہ پن کہہ سکتے ہیں وہ کسی نہ کسی طرح ختم ہو جائے۔ ہمارے انسانی معاشرے میں یہ دورُخہ پن کچھ ضرورت سے زیادہ ہی در آیا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں ایک طرف ہمارے وہ دانشور ہیں کہ جن کا فکری کھلاپن آپ اپنی ایک مثال ہے اور جو چھوٹے سے چھوٹے مسائل پر بھی غور و فکر کا سلسلہ اپنے پورے انہماک کے ساتھ جاری رکھے ہوئے ہیں۔ اس گروپ کے برعکس دانشوروں کا وہ طبقہ ہے جس کا سب سے بڑا نمائندہ عالم ٹو این بی (Toynbee) جیسا مورخ ہے جس نے "انسان اور کائنات" سے متعلق بڑے بڑے اور دلچسپ مسائل کو ہی اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہے اور وہ بھی اس طرح سے کہ ان کے پیش نگاہ اثباتی نقطۂ نظر ہی رہا کرتا ہے اور اپنے اسی نقطۂ نظر کو وہ انسانی مسائل کے حل کے طور پر ایک واضح اور جیتا جاگتا ثبوت متصور کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اگر ان مسائل کو اس نقطۂ نظر (اثباتی) کے علاوہ کسی اور طرح سے حل کرنے کی کوشش کی گئی تو پھر سوائے ناکامی اور محرومی کے اور کچھ بھی ہاتھ نہ آسکے گا۔ غرضیکہ دانشوروں کے یہ دونوں طبقے اپنے اپنے طور پر اپنے حریف کی غلطیوں سے بھی پوری طرح آگاہ ہیں اور ان کی یہ آگہی اس درجہ انتہا پسندانہ نوعیت کی ہے کہ دونوں کے درمیان کسی طرح کی مفاہمت کی کوئی صورت تو نکلتی نظر نہیں آتی۔ ہاں مگر ان کی اس انتہا پسندانہ روش کی بنا پر ان کے درمیان موجود خلیج پر ہونے کے بجائے خوفناک حد تک اور زیادہ ہی بڑھتی جا رہی ہے۔ چنانچہ اس کا نتیجہ یہ ہو رہا ہے کہ ایک عام مگر ذہین آدمی ان ہر دو پاٹوں کے درمیان کچھ اس طرح پستا جا رہا ہے کہ وہ شدید اکتاہٹ کا شکار ہو کر اب ان ہر دو طبقات سے نہ صرف یہ کہ بے پروا اور غافل ہوتا جا رہا بلکہ وہ انہیں مسترد بھی کر رہا ہے۔

غرضیکہ وجودی ادیبوں اور مفکرین کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے ایک بار پھر فلسفے کو اس کی سحر سامانیوں کے باوجود آسمانوں سے زمین پر لا کر ذات اور زندگی کی ہمراہی میں اسے اس کی لذتوں اور ہزیمتوں دونوں سے روشناس کرانے کی کامیاب کوششیں کی ہیں۔ مگر یہاں اس موقع پر ہم اپنے قارئین سے اس بات کی وضاحت کر دینا چاہتے ہیں کہ یہ سب

کچھ درست اور بجا سہی، تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ وہ تحلیلی فلاسفہ ہوں کہ وجودی فلسفہ ہوں دونوں ہی اپنے اپنے فکری مزاج اور تنوع کے اعتبار سے صرف اور صرف "آدھے سقراطی" کہلائے جانے کے مستحق قرار پاتے ہیں اور یہ بات ہم اس لئے کہہ رہے ہیں کہ وجودی فلاسفہ نے زندگی سے پیدا ہونے والے ان ہی سوالات سے اپنا سروکار رکھا ہے کہ جو اپنی ساخت میں جذباتی اور ہیجانی نوعیت کے ہیں اور زندگی کے سوز و گداز، ایمان کی پختگی اور حالات و کوائف کی اس سنجیدہ نہج سے متعلق سوالات کے جوابات کے متلاشی ہیں جن کے تحت ایک فلسفیانہ زندگی کو گزارا جانا ممکن ہو سکتا ہو جب کہ اس کے برعکس وہ فلاسفہ کہ جن کا تعلق تحلیلی مکتبہ فکر سے ہے اور جو سقراط کی طرح اس بات پر مصر نظر آتے ہیں کہ خواہ وہ اخلاقی گدازی عمل ہو یا پھر یہ کہ روایت ہو، یا پھر یہ کہ کوئی سے بھی نظریات ہوں اور انہیں خواہ کتنی ہی وضاحت سے کیوں نہ پیش کیا گیا ہو۔ بہرکیف یہ غیر تحلیل شدہ تصورات کے لئے اپنا کوئی بھی قطعی جواز پیدا نہیں کرپاتے اور ان میں فکری جھول یا پیچیدگی باقی ہی رہ جاتی ہے تاوقتیکہ ان تصورات یا نظریات کو "جدلیاتی منہاج" کی کسوٹی پر رکھ کر نہ پرکھ لیا جائے۔ ادھر نطشے کی فکر میں بلکہ ہر بڑے فلسفی کے یہاں بھی وہ ایک فکری صورت حال کہ جو موجود نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ فلسفہ تو دراصل پیدا ہی ایک ایسی صورت حال کے تحت ہوتا ہے کہ جہاں ہر دو بے وقتی رجحانات کے درمیان تضاد یا تناؤ کی کوئی نہ کوئی صورت ضرور موجود پائی جاتی ہو۔ گویا فلسفہ گومگو یا تذبذب یا پھر ایک ذرا اور آگے جاکر تشکیک کی انسانی صورت حال سے معرض وجود میں آتا ہے۔

چنانچہ آج کا ہمارا یہ معاشرہ، ہماری یہ دنیا بھی، دوہرے ورثے کی اسی انتہا پسندانہ منافقانہ روش کی زد میں آ چکی ہے۔ کوئی طبقہ ہو یا کوئی مسلک فکر ہو، ہر ہر جگہ منافقت کا دور دورہ ہے اور ان میں سے ہر طبقہ اپنے اپنے طور پر روایتی فلسفے کی اندھیری خندق کے مکروہ عذاب سے ہم کو آگاہ بھی کر رہا ہے اور ایسا کرتے ہوئے یہ تمام طبقات روایتی فلسفے کے عذاب سے تو کم، ہاں مگر ایک دوسرے میں کیڑے نکالنے کے عمل میں بڑی شتابی و عجلت سے کام لے رہا ہے اور یہ نہیں جانتا کہ ان سب کا یہ عمل بجائے خود ان پر عذاب بن کر مثل برق تپاں گرنے ہی والا ہے اور وہ دن ہرگز دور نہیں کہ جب آج کا یہ انسان آپ اپنی ہی آگ میں جل کر راکھ ہو جائے گا۔

چنانچہ اگر سقراطی انداز نظر کو از سر نو انسانوں کی فلاح و بہبود کے لئے رائج کیا جانا مقصود ہو اور یہ مقصود ہو کہ فلسفہ محض اکادمیوں کی سطح پر ہی محدود ہو کر نہ رہ جائے بلکہ اس کا نفوذ عام انسانی رویوں کو بھی متاثر کرے اور اس سے پیدا ہونے والی خوش آئند تبدیلیاں انسانی کردار و سیرت کو جلا بخشیں اور اس طرح انسان کی تقدیر سنور جائے تو پھر اس کے لئے ضروری یہ ہے کہ ہمارے تمام فلاسفہ خواہ وہ تحلیلی مکتبہ فکر سے متعلق ہوں یا وجودی مکتبہ فکر سے وابستہ ہوں، دونوں کو اپنے اپنے تضادات کو ختم کر کے ایک پلیٹ فارم پر آنا ہو گا تاکہ "انسانیت" کو زندہ رکھا جا سکے۔

حواشی

۱- نوٹ: آج کے انسان کی تنہائی حضرت آدم کی تنہائیوں سے کہیں زیادہ جاں گسل اور کربناک ان معنوں میں ہے کہ اس وقت آدم کے لئے کائناتی ماحول اجنبی تھا مگر آج کے انسان سے تو خود اس کے اپنے بیگانہ ہو چکے ہیں۔ (مصنف)

2- "Existentialism as a Symptom of Man's Contemporary Crisis" --- W. Barret.

3- "Continental Philosophy" -- by R.C. Solomon

۴- نزول وحی کی طرف واضح اشارہ ہے۔ اس سے رلکے کا اسلامی مطالعہ سے شغف ظاہر ہوتا ہے

وجودیت اور لاعینیت کا مفہوم

امتلائے ذات یا کراہیت، انسانی وجود کی ایک ایسی ذاتی و داخلی کیفیت کا نام ہے جو اس کے اندر سے، اپنی ذات کی بے معنویت کے شدید داخلی احساس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی اکتاہٹ کے دوران امنڈ کر سامنے آتی ہے۔ یہ ایک ایسا داخلی انسانی، انفرادی احساس ہے جو اندرون ذات اور بیرون ذات کی پوری فضا کی بے معنویت کے شعوری احساس سے پیدا ہونے والی انتہائی ناگواریت کے ماحول میں، کسی بھی انسانی فرد کو اس کی محض صورت حال میں مبتلائے امتلا بنائے رکھتا ہے۔ زندگی میں در آنے والے انتہائی اکتا دینے والے ناگوار لمحات کی یلغار کے ہاتھوں انفرادی بے بسی و بے چارگی نیز بیزاری کا عالم، جبر و اکراہ اور امتلا کی متنوع حالتیں پیدا کرتا رہتا ہے۔

جبر و اکراہ تنفر و تنغض، دہشت و وحشت کے علاوہ امتلا و ابتلا کی ان تمام داخلی وارداتوں کو اگر بخوبی سمجھنا مقصود ہو تو پھر اس کے لئے ہمیں چاہئے کہ ہم کر کیگار اور ہائیڈیگر کی تحریروں سے بالعموم اور سارتخ کی تحریروں سے بالخصوص رجوع کریں۔ یہاں ہم جبر و اکراہ، امتلا و ابتلا، تنفر و تنغض کی کیفیات کو سمجھنے کے لئے خاص طور پر سارتخ کی ناول "ناسیا" کے ماحول کو پیش نظر رکھیں گے۔ کیونکہ سارتخ نے اپنی اس ناول کے ہیرو روکوئن تائن کے حوالے سے ایک روزنامچے کی صورت میں انسانی روزمرہ پر گزرنے والی لمحہ بہ لمحہ وارداتوں کو بالتفصیل بیان کرنے کی کوششیں کی ہیں۔ مندرجہ ذیل سطور میں سارتخ کی اسی ناول سے ایک اقتباس کا "آزاد ترجمہ" ہم اپنے قارئین کے لئے پیش کر رہے ہیں۔ اس اقتباس سے ہمارے قارئین کو یہ اندازہ بخوبی ہو جائے گا کہ سارتخ نے عالم فطرت اور انسانی فطرت کی تمام تر جزئیاتی تفاصیل اور شدت احساس کی ایک پوری تصویر کس طور پر کھینچی ہے اور اس تصویر کشی سے اس کا اصل مقصد کیا ہے؟ اب تک اکثر روایتی فلسفوں

نے عالم فطرت کو عقل و منطق اور اسباب و علل کی کسوٹی پر پرکھا ہے اور انسانی فطرت کو نفسیات کے ساختہ سانچوں کے محیط کے اندر رکھ کر واضح کرنے کی۔ بے شمار کوششیں کی ہیں تاہم وجودی فکر نے دنیا اور انسان کو سمجھنے کے لئے تمام روایتی منطقی و سائنسی، نیز نفسیاتی اصولوں کو ایک طرف ڈال دیا ہے اور یہ کوشش کی ہے کہ اس انسانی اور کائناتی صورت حال کو براہ راست انسانی داخلی وارداتوں کے حوالے سے سمجھا جائے۔ چنانچہ سارتر کی ناول ''ناسیا'' کا پورا ماحول دنیا اور انسان کو اس کے اسی شدت احساس کی روشنی میں سمجھنے کے لئے ہمیں ایک وسیع و کشادہ اسٹیج مہیا کرتا ہے۔ تو آیئے ہم بھی دیکھتے ہیں کہ زندگی کو زندگی کی اپنی فضا میں دیکھنے کے لئے ''ناسیا'' کا ہیرو رکوئن ٹائن کس طرح سے احساس کے کونوں کھدروں میں گھستا ہے اور پھر وہاں سے اس عالم فطرت کا نظارہ کرتے ہوئے اشیاء کے پرت در پرت کھردرے زینوں سے ان کے اندر کی جانب کچھ اس طرح سے اتر جاتا ہے کہ پھر اسے ان کی بے معنویت کا احساس ہونے لگتا ہے۔ اور اس صورت حال میں وہ ازخود دہشت و وحشت کا شکار ہو کر امتلائے ذات سے دو چار ہونے لگتا ہے۔ امتلا و تنفر کی اسی کیفیت کی وضاحت کے لئے ہم یہاں سب سے پہلے سارتر کی خود نوشت ''الفاظ'' کا ایک جملہ یہاں پیش کرنا مناسب سمجھتے ہیں:

> ''مجھے اپنے بچپن سے نفرت ہے اور صرف یہی نہیں بلکہ مجھے ہر اس چیز سے نفرت ہے جو میرے اس مکروہ ماضی سے ابھر کر آج بھی میری زندگی سے چمٹی ہوئی ہے۔''

''ناسیا'' سے اقتباس کا یہ ''آزاد ترجمہ'' — امتلائے ذات کی داخلی کیفیت کے اظہار کی ایک بھرپور اور مکمل تصویر پیش کرتا ہے۔ اکراہ و امتلائے ذات کی اس داخلی انسانی صورت حال سے ناول کے ہیرو رکوئین ٹائن کا سابقہ جس انداز سے پڑتا ہے وہ پیش خدمت ہے:

> ''امتلائے ذات کی اس کیفیت نے تو مجھے کہیں کا بھی نہیں رکھا۔ اس نے تو مجھے بالکل ہی نچوڑ کے رکھ دیا۔ اور میرا خیال یہ ہے کہ یہ کیفیت کہ جواب مجھ میں پیدا ہوئی ہے، شاید یہ سب ہی کچھ قبل از وقت ہوا ہے۔ خیر جو کچھ ہوا سو ہوا۔ اب میں مزید اس صورت حال سے دوچار نہیں ہو سکتا، کیونکہ مجھ میں

اب نہ تو امتلائے ذات کی کیفیت کا کوئی عارضہ ہی رہا ہے اور نہ ہی اس کی صورت کسی دورے کی سی ہے۔ یہ تو بس ''میں'' ہی ہوں اور کچھ نہیں — !

میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ اپنے اول ہی دن سے میرا تو ''وجود'' ہی سرتاپا ایک کیفیت امتلاء ہے، ایک اکراہ ہے، ایک جبر مسلسل اور ایک عالم ابتلا ہے۔ اب یہی دیکھئے نا — مثلاً یہ کہ ابھی ابھی میں ایک پبلک پارک میں تھا اور جس بنچ پر میں وہاں بیٹھا تھا اس کے بالکل نیچے سے شاہ بلوط کے درخت کی جڑیں دور تک زمین میں دھنسی ہوئی تھیں۔ مجھے اس دوران بالکل یہ پتہ ہی نہ لگ سکا کہ وہاں میری بنچ کے نیچے کوئی جڑ بھی ہے۔ خود فراموشی کا یہ ایک عالم تھا کہ جس کے دوران شاہ بلوط، اس کی جڑ اور بنچ کے نیچے زمین کی تہہ میں اس کا دور تک اترنا — یہ سب ہی الفاظ اور ان کے تمام تر معنی و مفہوم اور ان کے محل استعمال کی تمام تر صورتیں اور ان تمام صورتوں سے متعلق ان کے وہ تمام غیر اہم حوالے جو لوگوں نے ان اشیاء اور ان سے متعلقہ ناموں اور الفاظ کے بارے میں سطحی انداز سے گڑھ رکھے تھے، یہ سب کے سب یکسر میرے ذہن سے محو ہو کے رہ گئے — میں وہاں اس پارک میں نیچے گردن جھکائے، سر نیوڑائے شاہ بلوط کی سیاہی مائل سرخ گانٹھ دار جڑ کے بالکل سامنے بیٹھا ہوا تھا اور شاہ بلوط کی یہ ڈراؤنی جڑ مجھ میں لرزہ پیدا کر رہی تھی۔ خوفزدگی اور دہشت کے اس تن تنہا سناٹوں میں میرے ذہن میں اچانک ایک کوندا سا چمک اٹھا — مگر جب میرے شعور کے نہاں خانوں میں بجلی کی ایک روشن لکیر سی پھیل گئی تو معاً مجھے یہ خیال گذرا کہ ابھی چند روز پہلے تک تو مجھے یہ گمان تک نہ گزرا تھا کہ میں یہ خیال کروں کہ — ''موجود ہونے'' یا ''ہونے'' سے آخر کیا مطلب ہوا کرتا ہے؟ کیونکہ اس خیال سے پہلے تو خود میں بھی بعض دوسرے لوگوں کی طرح ایک عام سا آدمی ہی تھا۔ بعض ایسے عام لوگ کہ جن کے اکثر شب و روز تو موسم بہار میں نئے سے نئے لوازمات کا لطف اٹھاتے گزر جاتے ہیں اور میں بھی کبھی ان ہی لوگوں کی طرح یہ کہا کرتا تھا کہ ''اخاہ! دیکھو تو سہی سمندر ہرا ہے اور یہ کہ اس ہرے سمندر کے اوپر دور کہیں آسمانوں میں ایک وہ چمکتا

ہوا دھبہ سا "بحری بگلا" واقعتاً ایک ایسا "بحری بگلا" ہے جس کا اپنا کوئی وجود بھی ہے؟ غرضیکہ عموماً ہر عام آدمی کی طرح میری نظر میں بھی وجود کا معاملہ ایک مخفی اسرار ہی بنا رہا اور ان تمام چیزوں کا وجود کہ جو ہمارے چاروں طرف پھیلی پڑی ہیں سچ پوچھیۓ تو ایک ایسا وجود ہے جو نہ صرف یہ کہ ہمارے اردگرد ہے بلکہ یہ تو ہمارے اندر بہت اندر تک رچی بسی ہیں۔ ہم ان کے بغیر دو لفظ تک بولنے اور کہنے کے قابل نہیں پاتے۔ تاہم ان تمام موجودات سے اس درجہ قربتوں کے باوجود بھی، اے میرے بھائی، اے میرے ساتھی رکوئین ٹائن تم انہیں چھو تک نہیں سکتے۔ مجھے مگر پھر بھی ان تمام اشیائے عالم کا یقین کرنا ہی پڑتا ہے۔ گویا یوں سمجھو کہ جس لمحے، میں ان اشیاء کو اپنے یقین کا حصہ بنا رہا ہوتا ہوں۔ ٹھیک اسی لمحے اس کے بارے میں سوچ بھی رہا ہوتا ہوں اور جس لمحے میں کچھ بھی نہیں سوچ رہا ہوتا ہوں اس وقت میرا ذہن ہر قسم کے خیالات سے بالکل خالی اور مکمل طور پر عاری ہوا کرتا ہے، ہاں مگر جز اس ایک خیال کے اور سوائے اس ایک لفظ کے، کہ جو میرے ذہن میں اس وقت بھی ہوا کرتا ہے — وہ یہ ہے کہ "ہو جانا" یا "ہونا" ایک واقعی صورت حال ہے، اور بس!! مگر ٹھیک اسی لمحے علاوہ اس "خیال" کے ایک دوسرا خیال جو میرے ذہن میں اور ہوتا ہے۔ وہ یہ فکر ہے کہ آخر میں اس لفظ "ہونا" کو کس طرح برتوں؟ چنانچہ پھر میں نے "ہونے یا ہو جانے" کے متعلقات کے بارے میں سوچنا شروع کر دیا اور اسی ادھیڑ بن میں "اپنے تیئں" دل ہی دل میں یہ کہتا رہا کہ سمندر کا تعلق ان اشیاء سے ہے جو ہرے رنگ کی ہوتی ہیں — یا پھر یہ کہ ہرا رنگ سمندر کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ یہاں تک کہ جب میں نے ان اشیاء کی طرف دیکھا تو اس وقت بھی میں اس سوچ سے کوسوں دور تھا کہ یہ اشیاء اپنا کوئی وجود بھی رکھتی ہیں کیونکہ یہ اشیاء مجھے کسی اسٹیج کے منظر کی مانند لگ رہی تھیں۔ چنانچہ جب میں نے ان کو اپنے ہاتھوں میں اٹھایا تو ان کی حیثیت مجھے محض ایک "آلہ کار یا اوزار" کی سی لگی کیونکہ مجھے ان اشیاء میں موجود قوت مزاحمت کا اب بخوبی اندازہ ہو رہا تھا۔ مگر یہ سب ہی کچھ کہ جو مجھے اس لمحے

پیش آ رہا تھا۔ اس کے دوسرے ہی لمحے یہ سب میرے لئے بالکل سطحی بن چکا تھا۔ چنانچہ اسی صورت میں اگر کوئی شخص مجھ سے یہ پوچھ بیٹھتا کہ بتاؤ بھئی "وجود" کیا چیز ہے — تو اغلباً میں اسے بڑے اعتماد سے یہی جواب دیتا کہ یہ وجود بھلا کیا شے ہوتی ہے — یہ تو بس ایک ایسی ہی خالی خولی سی صورت حال ہے جو ان خارجی و معروضی اشیاء پر مستزاد ہوا کرتی ہے۔ تاہم اس ایزاد اور اضافے سے ان خارجی اشیاء کی ماہیت میں سرمو کوئی فرق نہیں آنے پاتا۔ مگر اس تمام صورت حال کے دوران جو ابھی میں نے بیان کی ہے اچانک مجھے ایسا لگا کہ نہیں، "وجود" ایک شے تو بالکل روز و روشن کی طرح ایک کھلی ہوئی حقیقت، جس سے انکار ممکن ہی نہیں۔ اور یہ کہ یہ حقیقت یعنی "وجود" اب مجھ پر قطعاً منکشف ہو چکا تھا اور اس کی تجریدی شکل و صورت اب میری نگاہوں کے سامنے سے بالکل اوجھل ہو چکی تھی۔ یعنی وجود کی یہ حقیقت منکشفہ میرے سامنے ٹھوس اشیاء کے روپ میں میری نظر کے سامنے آ موجود ہوئی تھی۔ چنانچہ جس لمحے شاہ بلوط کی اس بھیانک جڑ نے وجود کا روپ دھارا — یا پھر دوسری جانب اس صورت حال کے برعکس یہ ہوا کہ خواہ وہ شاہ بلوط کی جڑ ہو کہ پارک کو گھیرنے والی تاروں کی باڑھ ہو، کہ پارک میں پڑی ہوئی تنہا بنچ ہو، کہ لان پر اگنے والی گھنی گھاس ہو۔ یہ تمام کی تمام اشیاء میری نظروں کے سامنے سے غائب ہو گئیں۔ اشیاء کے حوالے سے صورت حال کا یہ تنوع، اشیاء کی تفرید کا یہ عالم مجھے محض ایک دھوکا لگا۔ صورت حال کا ایک ایسا دھوکا جس پر پہ درپہ ملمع کیا جا رہا ہو — اور وہ ملمع بھی ایسا کہ جو اپنی چمک دمک اور اپنی وقعت کھو بیٹھا ہے۔ جس پر سے اس ملمع کے بھدے بھدے سے پیڑ اکھڑتے رہتے ہیں اور اس شے کا وجود پلپلا پڑنے لگ جاتا ہے۔ یہ وجود بے ہنگم سے ایک کھردرے بے ڈول سے وجود میں ڈھل جاتا ہے — تا آنکہ نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ یہ وجود پھر بے غیرتی اور بے حیائی کی حد تک عریانیت کا اس درجہ شکار ہو جاتا ہے کہ دل دہل اٹھتا ہے۔ بس یہ وجود میرا ہی تو نہیں — اور پھر امتلا، امتلا اور امتلائے ذات کے علاوہ کچھ نہیں۔ ہاں ہاں یہ امتلا

یہ اکراہ "خود میں ہوں۔" جو میرے چاروں طرف پھیلی ہوئی دنیا اور خود میری ہی ذات کی لاعینیت سے میرے وجود میں در آیا ہے۔ یہ میرے وجود میں در نہیں آیا بلکہ یہ تو ازل سے میرے وجود کا حصہ ہے۔

سوچ کے اس دورانیے میں میں نے ذرا سی حرکت سے بھی گریز کیا اور پھر مجھے ضرورت ہی کیا پڑی تھی کہ میں اپنے آپ کو برابر اس پوزیشن میں رکھتا کہ میں وہاں پیڑوں کے پیچھے اس طرف نیلے نیلے ستونوں کے پاس جہاں مدھم مدھم چراغ دانوں کی ایک قطار سی نظر آ رہی تھی، دیکھ سکتا۔ ابھی یہ سلسلہ جاری ہی تھا کہ میرے ذہن میں معاً یہ سوال ابھرا کہ میں ان تمام اشیاء کو جو میرے تخیل کے عمل میں مخل ہو رہی ہیں آخر کس طرح برتوں — ؟ پھر میں نے یہ چاہا کہ یہ اشیاء میری نگاہوں میں اس درجہ نہ چبھیں تو بہتر ہے۔ میرے لئے یہ قدرے مجرد انداز میں ایک فاصلے کے ساتھ ابھر کے سامنے آئیں تو کیا ہی اچھا ہو۔ ابھی میں اسی ادھیڑ بن میں لگا ہوا تھا کہ کیا کروں اور کیا نہ کروں کہ وہی شاہ بلوط کا پیڑ میری آنکھوں میں آ چبھا اور میں نے دیکھا کہ اس کا نچلا نصف حصہ کہ جو سبزی مائل سیاہ پھپھوندے سے بُری طرح اٹا ہوا تھا میرے شوق نظارگی پر مسلسل بار ڈال رہا تھا۔ اس کی چھال جس پر سیاہی کے ساتھ ساتھ دھبے دھبے سے پڑے تھے، ابلے ہوئے چمڑے کی مانند ایک مکروہ منظر پیش کر رہے تھے اور قریب ہی موجود بوسیدہ فوارے کی کیچڑ نما گندگی سے میرے کان ٹھس گئے تھے اور مجھے ایسا لگا کہ جیسے سائیں سائیں کرتی سیٹیاں، بجاتی مکروہ آوازوں کی ایک چیخ نے وہاں بسیرا سا کر لیا ہے۔ میرے کانوں کے پردے چٹخنے لگے، میرے نتھنے پھول کے کپا ہو گئے اور پھر دیکھتے ہی دیکھتے ان سے گاڑھی گاڑھی غلیظ متعفن رطوبتیں نکل پڑیں۔ اور اس واردات کے بعد میں نے دیکھا کہ اس ماحول کی ہر ہر چیز نہایت آہستگی کے ساتھ وجود کے پیکر میں ڈھلتی جا رہی تھی۔ اشیاء کے وجود میں ڈھلنے کا یہ منظر تھکن سے چور ان عورتوں کی مانند ایک ایسی صورت حال تھی جو خود کو بھیانک قہقہوں کی بے لگام ڈوریوں سے کس کر باندھ لیتی ہیں اور پھر ایک وحشیانہ رقص بھی اس انداز سے کرتی ہیں کہ جیسے ان کے تھکے

ہوئے جسموں کی از سرِ نو شادابی کی کوئی سبیل زندگی کے اسی انداز میں مضمر ہو۔ زندگی کے بوجھ تلے دبی ہوئی یہ عورتیں ایک دوسرے کے سامنے آلتی پالتی مارے بیٹھی ہوئیں، اپنی اپنی زندگیوں کا ایک انتہائی حقیر و سفلہ انداز پیش کرتی نظر آتی ہیں۔ ان کے اسی طرزِ زندگی میں ان کے وجود کے بھدے اور مکروہ اسراران کی سیاہ متعفن باہوں پر ناچتے اور ایک دوسرے کو منہ چڑاتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ پھر میں نے یہ بھی دیکھا کہ "غیر وجود" اور فروانی وجود کی بتدریج تقلیل و تفریط کی ان ہر دو صورتوں کے مابین کوئی اوسط صورت حال وجود کی موجود ہی نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ یہاں اگر وجود نام کی کوئی شے موجود ہے بھی تو پھر اس ناگزیر موجودگی کا یہ عالم زبونی حالات اور خستصائی وجود کی کسی ایسی صورت حال سے کسی طرح بھی کم نہیں ہو سکتا کہ جہاں وجود کے عریاں اور برہنہ بدن پر سرتاپا رستے ہوئے زخموں کی سڑاند سے زندگی کی پوری فضا اور ماحول کا ہر دریچہ داغ داغ ہو کر مہک اور دہک نہ پڑتا ہو۔

اور جہاں تک خود میں اور میرے وجود کا تعلق ہے تو یہ بھی پلپلے سے مریل ٹٹو زخمی اور برہنہ پاوجود سے کم نہیں کہ جو زندگی کی عیارانہ بود و باش کے سفلانہ طرزِ عمل میں لپٹا ہوا اپنی بے عملی اور بے مقصدیت کا جنازہ اپنے ہی کاندھوں پر اٹھائے یونہی ادھر ادھر اپنی آوارہ خرامی کی مدہوش راہوں پر، اپنے افسردہ خیالات کی یخ بستہ فضاؤں میں، بے یار و مددگار بھٹکتا پھرتا ہے — گویا خود میں کیا اور میرا وجود کیا، یہ تو محض بے ڈول، بے رنگ، بے آہنگ اور بے سود سا ایک وجود ہے اور بس — !! میں تو مگر بڑا خوش قسمت ہوں کہ مجھے اپنی اس حالت کا احساس اب تک نہیں ہے۔ میں اپنی اس حالت کو محسوس کئے جانے سے اگر خوفزدہ نہ ہو گیا ہوتا، بے آرامی نہ محسوس کر رہا ہوتا، تو شاید میں اپنی اس حالت زار کے بارے میں اس سے بھی کہیں زیادہ واقف ہوتا۔ مگر نہیں مجھے تو اب بھی کسی ایسی صورت حال سے خوف ہی آتا ہے۔ مجھے یہ ڈر ہے کہ کہیں پھر یہ صورت حال مجھے گدی سے پکڑ کر میرے سر کو سمندروں میں آنے والے بلاخیز طوفانوں میں بہتے کوڑے کرکٹ اور کھوجڑ کی مانند بہت

بلندیوں سے میلوں دور پر لے جا کر نہ پھینک دے۔ پھر میں نے بڑی بیزاری اور مبہم انداز سے یہ سوچنا شروع کر دیا کہ کیوں نہ میں اپنے آپ سے بالکل ہی پیچھا چھڑانے کی کوئی تدبیر کروں، تاکہ زندہ اشیاء کی اس بے ہنگم اور بے مصرف بھیڑ سے کم از کم، ایک بے سود وجود تو کم ہو جائے اور اس طرح میں خود کو مکمل طور پر تہس نہس(۴۱) کرنے میں کامیاب ہو سکوں۔ مگر جونہی میں نے اپنے آپ کو تباہ کر لینے کا یہ منصوبہ باندھا تو مجھے معاً یہ خیال بھی آیا کہ میری موت کی یہ صورت حال کیا میری زندگی ہی کی طرح محض ایک فضول اور بے کار سا واقعہ نہ ثابت ہو گا — !! فضول اور بالکل بے کار سا ایک واقعہ جہاں میری نعش اور اس سے رسنے والا یہ لہو کہ جو ان تمام بے مصرف پودوں کے درمیان یہاں گھاس پھوس کے اس ضو فشاں لان پر پڑا اپنی بدبو اور سڑاند بھرے چربیلے گوشت سے اس پوری فضا کو چرائند سے بسائے ہوئے ہے اور یہ زمین کہ جس پر یہ متعفن نعش چیتھڑے چیتھڑے پڑی ہے کچھ دیر نہیں گزرنے پائے گی کہ اس کے گوشت کو مکروہ چونچوں والے گدھوں کی فوج اور حشرات الارض چٹ کر جائیں گے۔ پھر یہاں اس میدان میں باقی ہی کیا رہ جائے گا سوائے میری ان ہڈیوں کے جن کا گودا تک بجبجاتے مہین کیڑوں کی لذیذ غذا بن چکا ہو گا۔ یہ ہڈیاں اندر سے اس درجہ کھوکھلی اور صاف ستھری ہو چکی ہوں گی کہ پھر ان کے آرپار دیکھنا ممکن ہو سکے گا اور پھر ہماری یہ ہڈیاں، یہ ھنکنیاں دور اندیشیوں اور مصلحت بینیوں کے حوالے بن کر صرف تاریخ ہی کے چھجوں پر، مکڑی کے جالوں کی طرح اپنا وجود قائم رکھ سکیں گی — چمگادڑوں کی پھڑپھڑاہٹ اور کوؤں کی کائیں کائیں میں گم، انسانوں کی یہ تاریخ — لغو، محض فضول سے وجود کی ایک بے نام سی تاریخ کا ایک بے اصل ماجرا — !!!
گویا میں — تادم ابدیت محض بے سود اور بے وقعت ہستی یا وجود کا حامل ایک وجود ہوں۔

یہ لفظ "لاعینیت یا لغویت" میرے قلم کی نوک سے ٹپک پڑنے والا چھچھا سادہ لفظ ہے جو ابھی ابھی معرض وجود میں آیا ہے۔ ورنہ ابھی جب میں اس

پارک میں تھا تو اس وقت میری ملاقات اس سے نہ ہو سکی تھی اور پیچھے سے اس لفظ سے میری ملاقات ہوتی بھی تو کس طرح ہوتی کہ نہ تو مجھے اس وقت اس کی کوئی جستجو تھی اور نہ ہی اس کی کوئی ضرورت تھی۔ میں نے تو یہاں اس موقع پر پارک میں چیزوں کے بارے میں، ان کی ہمرہی کے ماحول میں رہ بس کر سوچا تھا اور نہ ہی چیزوں کے بارے میں میری سوچ کا یہ سلسلہ الفاظ کا محتاج کوئی ایسا لزوم تھا جس کی کوئی منطق ہوا کرتی ہے۔ جس کے اندر موجود تنظیم و ترتیب اور قواعد کے کچھ اصول انسان اور اس کے چاروں طرف موجود اشیاء کے براہ راست رشتوں کو مضبوط و مربوط بنا دیا کرتے ہوں۔ یہ تو بس ایک "لایعنی" صورت حال ہے۔ غیر محکم اور غیر مربوط صورت حال — !!! یہ "لایعنیت" میری استخوانی کھوپڑی کے قیدخانے میں بند کوئی ایسا تصور ہرگز نہیں، جسے انسانی لب و لہجے کی مطلق آوازوں سے تعبیر کیا جانا ممکن ہو سکے۔ مگر میرے پیروں میں پڑا وہ لمبا مردہ سانپ، جڑیلی لکڑی کا سانپ — ایک لایعنی صورت حال کو ضرور پیش لے آتا ہے۔ غرضیکہ اسے سانپ کہیں کہ جڑیلا پنجہ، یا پھر اسے موذی چمر گدھ کا نام دے لیں، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ سب ہی مثالیں، یہ سب ہی چیزیں، اپنی اپنی جگہ ایک لایعنیت کو ضرور جنم دیتی ہیں۔

اور پھر جب صورت حال کچھ یوں ہو تو پھر کسی بھی شے کو کسی واضح تصور میں ڈھالے بغیر میرے لئے پورے طور پر یہ تسلیم کر لینا ممکن ہو جاتا ہے کہ میں نے "وجود" کی کنجی کا سراغ لگا لیا ہے۔ میں نے اپنی امتلائے ذات کی کیفیت کا راز پا لیا ہے اور جب "ابتلائے امتلا" سے میری ہستی میں لرزہ پیدا ہو گیا تو پھر مجھے یہ یقین بھی آ گیا کہ میرا اپنا ایک وجود ہے، میری اپنی ایک زندگی ہے تو امتلا ہے اور امتلا ہے تو زندگی ہے۔ مجھے اپنے "ہونے" کا ثبوت اپنی کیفیت امتلا سے ملتا ہے۔ غرضیکہ ہر وہ شے کہ جس کا میں فہم حاصل کرنا چاہتا ہوں۔ اس شے کے حصول فہم کی میری یہی کوشش، مجھے میرے ماضی میں بہت دور تک دھکیلتی لئے چلی جاتی ہے۔ میرا وہ ماضی کہ جہاں میرے وجود کی

"مطلق بنیادی لاعینیت" عرش کی کھڑکی سے فرش کے آنگن میں مجھے گھورتی، اور مجھے منہ چڑاتی نظر آتی ہے — چنانچہ "اب اور ابھی" میں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ میں اپنی اس "بنیادی یا مطلق لاعینیت" کے پیش نظر، جس کا ادراک مجھے وہاں اس پارک میں ہوا تھا، اور اس ادراک کے دوران مجھے ایک خاص کیفیت امتلاء سے گزرنا پڑا تھا۔ مکروہ سانپ کا وہ واہمہ، استعارہ بھیانک اور دل دہلا دینے والا واقعی واہمہ کہ اسی واہمے نے تو مجھے یہ حوصلہ دیا کہ میں اب اور ابھی "الفاظ" کے خلاف اعلان جنگ کردوں۔ کیونکہ الفاظ کی دنیا، توضیحات اور توجیہات کی دنیا، تعقل و تدارک کا عالم، اسباب و علل کا عالم — ان میں سے کوئی ایک "دنیا" بھی ایسی نہیں کہ جسے "وجود" کی دنیا کے مدمقابل لا کھڑا کیا جا سکے۔"

غرضیکہ ناول کے ہیرو رکوئین ٹائن کی ڈائری نویسی کا سلسلہ جیسے جیسے آگے بڑھتا گیا اس پر اس حقیقت کا انکشاف ہوتا چلا گیا کہ "وجود" کی صورت حال میں کوئی تعقل و منطق، کسی بھی طرح کی تنظیم و ترتیب موجود نہیں اور یہ کہ عالم فطرت کے اندر کوئی ایسے اٹل قوانین موجود نہیں کہ جن کے مطابق اس کائنات کے اندر موجود اشیاء کے درمیان پائے جانے والے باہمی ربط کو ٹھیک طور پر بیان کیا جا سکے۔ ہر طرح کا تعقل و معقولیت، تمام کی تمام سائنس، ہر طرح کے اصول و قوانین کہ جو ہمیں اس عالم ہست و بود میں نظر آتے ہیں۔ یہ سب کے سب خود ہم انسانوں کے ساختہ ہیں اور چونکہ انسانی ذہن نے ان کا اختراع کر کے انہیں اشیاء سے مستزاد وابستہ کر کے ان کو مخصوص ناموں سے موسوم کر دیا ہے اس لئے ان اشیاء کے برہنہ اور بے لاگ وجود اور ان کے ناموں کے درمیان کوئی داخلی تعلق و وابستگی موجود نہیں اور یہ کہ یہ تمام صورت حال محض ایک ظاہری صورت حال ہے۔ گویا "وجود" ایک ایسی شے، ایک ایسی صورت حال ہے جس کے پس پشت کوئی مقصدیت پوشیدہ نہیں۔ یہ وجود لایعنی اور بے صورت ایک ایسا وجود ہے جہاں امکان در امکان کی صورت گری کا عمل جاری و ساری رہتا ہے۔ یہ بیک لمحہ و بیک دم استقبال سے

عبارت ایک ناگزیر امکان کا ماجرا ہے۔

ایک موقع پر رکوئین تائن ڈائری لکھتے لکھتے اپنے قارئین کو چونکا دینے والے لہجے میں مخاطب کرتے ہوئے پھر کہتا ہے۔

"اشیاء سے ان کے مخصوص ناموں کے پیراہن اتار پھینکو۔ ان پر سے ان کی شناخت کے رنگ برنگ چھلکوں کو بالکل چھیل کر ان اشیاء کو ان کے برہنہ وجود کے حوالے سے جاننے کی کوشش کرو۔ اگر تم ایسا کر لینے میں کامیاب ہو گئے تو پھر تم یہ دیکھو گے کہ ان اشیاء کی بے لاگ نظارگی سے تم پر ایک لرزہ طاری ہو چکا ہے۔ وجود کی مکروہ بسائند تم میں امتلاء و اکراہ کی حالت پیدا کر دے گی۔ تم اس سے خوفزدہ ہو رہو گے۔ یہ ایک کیفیت جلال و جبروت ہے جس سے ہم میں حزن وملال اور خوف ودہشت کی ہزار صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔"(۱)

اس کارخانہ قدرت میں صناع عالم کی صنعت و حرفت کے بے شمار نمونے، حسن و جمال کی صورت میں موجود ہیں۔ مگر حسن و جمال کی کاریگری کے ساتھ ساتھ قدرت کے پھوہڑپن کی بھی لکھوکھا مثالیں، بدصورتی اور بدہیئتی کی شکل میں جس کا ذکر ابھی سطور بالا میں "ناسیا" کے حوالے سے ہوا۔ اگر اس بدصورتی و بدرنگی کو دیکھنا مقصود ہو تو پھر کبوتر کے اس نوزائیدہ بچے میں دیکھیے جو ابھی ابھی انڈے سے باہر آیا ہو۔ "وجود" کی بدصورتی اور معذوری کا یہ عالم اس کی پیدائش کے اولین دن سے وجودی تحریروں کا محبوب موضوع ہے۔ اور خوف و دہشت اور حزن و ملال، نیز جلال و جبروت کی کیفیت کو مندرجہ ذیل مثال سے اس طرح سے سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ بھی وجودیوں کے وارداتی موضوعات میں سے چند ہیں۔ تو آئیے دیکھتے ہیں کہ کیا یہ تاثرات راقم الحروف کی درج ذیل وجودی عبارت کی طرح کے نہیں۔

"یہ شام کا وقت ہے۔ میں سمندر کے کنارے بالکل تن تنہا ڈوبتے ہوئے سورج کا منظر دیکھ رہا ہوں۔ میں اپنے اطراف و جوانب سے بالکل غافل، دور سمندر کے پانیوں میں جہاں آسمانوں کا آخری سرا کسی باریش بوڑھے کی سفید جھریوں سے بھرے چہرے کی طرح جھکا ہوا ہے۔ اس نکتے پر اپنی نظریں جمائے ہوئے ہوں جہاں سورج دہکتے انگارے کی ٹکیہ کی مانند، سمندر کے کھولتے

پانیوں کے کراہناؤ میں تھوڑی دیر بعد ہی ایک چھناکے کی آواز کے ساتھ غروب ہونے والا ہے۔ مجھ پر لرزہ سا طاری ہو چکا ہے۔ دور افق پر شفق رنگ آسمان پر رات کے اندھیرے اور ماحول کے تاریک سناٹوں کی چیخ میں کفن اوڑھے کھڑا ہے۔ لوبان اور کافور کی دھواں دھواں فضا میرے دہشت زدہ نیم مردہ وجود کی میت اپنے کمزور کاندھوں پر اٹھائے آہستہ آہستہ آگے کی طرف بڑھ رہی ہے۔ مجھے اب میری اپنی ہی محرومیوں کی چتا پر رکھ کر جلایا جانے والا ہے۔ اس رسم کو ادا کرنے کے لئے نفرتوں و کدورتوں کا ایندھن استعمال کیا جائے گا۔ میں اپنا یہ بھیانک انجام اپنی ہی پھٹی پھٹی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں۔ مجھ پر وحشت و دہشت کے دورے پڑ رہے ہیں۔ میرا پورا "وجود" "متلی" بن کر سمندر کے غصیلے جھاگ میں ملنے ہی والا ہے۔ تو سنو، یہ "امتلا" ہی میری اصل حقیقت ہے۔ جو میں اوپر آسمانوں سے اپنے ساتھ لے کر نیچے اترا ہوں۔ میری ہمیشہ کی طرح یہ ہی کوشش آج بھی ہوگی میں اس "امتلا" کو بوڑھے آسمان کے منہ پر انڈیل آؤں۔ شاید یہ مہربان سمندر میرے اس ارادے میں میری کچھ مدد کرے۔ میں آپ اپنا نگہبان ہوں۔ اور چرواہوں کی روایتی نگہبانی سے سختی سے انکاری ہوں... انکاری ہوں۔ انکاری ہوں۔" (۲)

امتلا و کراہیت اور لغویت و لاعینیت کے مفہوم کی وضاحت کے لئے اپنے اسی ناول "ناسیا" کے ہیرو رکوئین ٹائن کے حوالے سے سارتر نے خود کلامی کی داخلی صورت حال کا سہارا لیا ہے اور ان مذکورہ احساسات کی شدت کو درج ذیل اقتباس میں ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ یہاں اس ناول کا ہیرو کس طرح سوچ رہا ہے۔ سوچ کا ماحول اور پس منظر کچھ یہ ہے کہ رکوئین ٹائن بوائیل کے مقام کی جانب عازم سفر ہے۔ وہ کار پر بیٹھا ہے اور سوچ کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ وہ زیر لب بڑبڑاتا ہے۔

"یہ ایک چیز (کار) جس پر میں بیٹھا ہوں اور میرا یہ سر جس چیز پر ٹکا ہوا ہے اس چیز (سیٹ) کو عرف عام میں کار کی سیٹ کہا جاتا ہے — کچھ لوگوں نے اس چیز (کار کی سیٹ) کو عام و خاص تمام لوگوں کے بیٹھنے کے واسطے بنایا ہے۔ سیٹ کو بنائے جانے کا یہ معاملہ کوئی لمبا چوڑا منصوبہ نہیں ہے۔ انہوں نے تو بس چمڑا

لیا، کچھ اسپرنگ اور کپڑا لیا اور اپنے ذہن میں موجود بندھے ٹکے تصور کے مطابق اس سیٹ کو مکمل طور پر بنا ڈالا۔ گویا انہوں نے وہ چیز تخلیق کر ڈالی کہ جو وہ بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے جیسا چاہا ویسا بنا لیا۔"

رکوئین ٹائن کے ڈائری لکھنے کا سلسلہ ابھی جاری ہے وہ آگے چل کر مزید لکھتا ہے اس کی یہ سوچ بھی خود کلامی کا ایک انداز ہے — وہ کہہ رہا ہے۔

"ہونہہ!! میں بڑبڑایا۔ "یہ ایک سیٹ ہے۔" زیر لب جو لفظ ابھی میں نے بکا، وہ ایک لفظ ہی تو تھا جو میرے ہونٹوں پر آکر رک گیا اور ایسا ہرگز نہیں ہوا کہ یہ لفظ (سیٹ) اور وہ ایک چیز یعنی "سیٹ" بھی اپنی ہی جگہ رہی۔ اپنی تمام تر صورتوں کے ساتھ۔ یہ سرخ رنگ کا ملائم روئیں دار مخملی کپڑا، مخملی روئیں دار پنجے کی مانند ایک چیز، اپنی جگہ پر منجمد بالکل بے حس و حرکت مردہ ایک شے۔ جسے سیٹ کہہ لیجئے اور اس سیٹ میں دھنسا ہوا میرا بھیانک توندیلا یہ وجود، جو کچھ عجب نہیں کہ کسی لمحے اندوھا ہو کر اوپر کو اٹھ جائے۔ اس میں سے خون رسنے لگ جائے اور یہ غبارے کی طرح پھول کر کپا ہو جائے اور پھر میرا یہ کپا سا وجود اپنے تمام تر مردہ، بے حس پنجوں کے ساتھ اور یہ میرا توندیلا وجود کار کی محدود فضاؤں میں تیرنے لگ جائے یہاں تک کہ یہ سرمئی آسمانوں میں اڑنے لگ جائے۔ اور پھر اچانک ایسا لگے کہ جیسے میرا یہ توندیلا وجود، یہ سرمئی آسمان، اور یہ ایک چیز جسے سیٹ کہتے ہیں کچھ بھی باقی نہ رہے — اور یہ کہ اب میں اور میرا وجود، یہ سب ہی کچھ مُردہ گدھا بن چکے ہیں جس کی پھولی ہوئی نعش پانی میں ادھر ادھر اچکتی پھر رہی ہے۔ مگر نہیں، ایسا بھی تو ممکن ہے کہ یہ مردہ گدھا خود میرا اپنا وجود نہ ہو بلکہ میں پھولے ہوئے مردہ گدھے کی پیٹھ پر بیٹھا ہوا، پانی میں اپنے عریاں پاؤں کو چھپاچھپ کر رہا ہوں۔"!!

ہم یہاں وجودی فکر کے اس مرحلے پر وجودیوں کے اپنے خالق سے گلے شکوے کے غیر محسوس لہجے کا تذکرہ بھی کریں گے۔ فلسفی شاعر علامہ اقبالؒ نے بھی "شکوہ/جواب شکوہ" لکھ کر نہایت خوبصورت انداز میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ دنیا میں موجود انسانی حالات کی کہاں تک ذمہ داری اللہ اور اس کے بندوں پر عائد ہوتی ہے۔ اور اس کے حل

کے طور پر کیا کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برعکس ایک ایسا ہی شکوہ وجودیوں نے بھی کیا ہے۔ تاہم ان کا انداز علامہ اقبال سے بہت مختلف ہے۔ اقبال کی فکر میں اگر عاجزی و انکساری کا لہجہ، پرسش احوال کا شکوہ اور مفاہمت کا رویہ پایا جاتا ہے تو وجودیوں کے یہاں غم و غصے، تحقیر و تنفر اور باغیانہ تیور پائے جاتے ہیں چنانچہ آئیے دیکھتے ہیں کہ ان کے یہاں شکوے کا یہ انداز کیا ہے۔ چنانچہ اس صورت حال کو راقم الحروف کی تحریر کردہ درج ذیل وجودی عبارت کے حوالے سے دیکھئے۔

"مجھے اب اپنی محرومیوں کی چتا پر رکھ کر جلایا جائے گا۔" دیوتاؤں نے شاید آگ اسی لئے تخلیق کی تھی کہ انہیں مجھے اس میں جلانا مقصود تھا۔ مگر نہیں دیوتاؤں نے یہ زحمت ہی کیوں کہ —— کہ میرے جل مرنے کے لئے اپنے ہی مدمقابل "غیر" کا جہنم ہی بہت ہے۔ اور پھر یہ کہ دنیا بنانے کے بعد ساتویں دن سکھ کا سانس لیا یعنی آرام بھی کیا۔ اے لوگو! میں بھی اپنی دنیا بنا رہا ہوں۔ لیکن دنیا بنانے کے اس پورے عمل کے دوان میری زندگی میں کوئی ایک دن بھی ایسا نہیں کہ جو میرے آرام کا چھٹا یا ساتواں دن ہو —— اور ایسا اس لئے ہے کہ میری دنیا تو مشاغل کار کی دنیا ہے۔ محنت و عمل کی دنیا ہے، یہ مسلسل و متواتر مصروفیت کا عالم ہے۔ زندگی کی اسی روش میں انسانی مسرتوں اور کامیابیوں کا راز پوشیدہ ہے۔ اس کے برعکس ادھر عالم بالا میں دائم خوشگواری کی فضا ہر چند کہ تھکن و ناآسودگی سے عاری ایک فضا ہے۔ تاہم یکسانیت و اکتاہٹ کی یہ فضا بے عملی کی ایک ایسی فضا ہے جہاں پورے چھ دن کام کرنے کے بعد ساتویں دن آرام کا التزام کیا جاتا ہے جو میرے اور میرے ساتھی انسانوں کے لئے ناگواری کا ایک عالم ہے۔ فرشتے اس فضا میں خوش ہوں تو ہوں، مگر ایک "باعمل وجود" ایسی کسی فضا کا متحمل ہو ہی نہیں سکتا۔"

"تو پھر آؤ میرے دوستو! میرے ہم نفسو —— ! کہ ہم اسی زمین کو عرش بنائیں۔ یہیں اپنی پسند اور اپنے مزاج کے مطابق ایک خوبصورت جنت تخلیق کریں!! ایک ایسی پسندیدہ جنت کہ جہاں ہم اور تم سب اپنی مرضی اور اپنے منشاء سے زندگی کا تاج محل تعمیر کرنے کے لئے آزاد ہوں۔ جہاں مجھے میری

مرضی کے خلاف کسی دوسری زمین پر ڈھکیلنے والا کوئی "جبر" وہاں موجود نہ ہو۔ جہاں میرا احساس جرم مجھے مزید نادم نہ کر سکے۔ اور یہ کہ جہاں کوئی موت کی دہشت میرے تعاقب میں نہ آ سکے۔ میں وہاں مروں بھی ضرور، مگر اس طرح سے کہ میری یہ موت میرا اپنا خوشگوار انتخاب ہو اور یہ کہ جب میں چاہوں تو اس کے "بلاوے" کا دعوت نامہ بھی میں خود ہی اپنے قلم سے لکھوں۔ اور پھر ہماری یہ ہردلعزیز "موت" بلا کسی لمحے بھر کی تاخیر کے میرے لئے یہاں آ موجود ہو۔ اور جب کبھی دنیا میری نئی تاریخ لکھے تو یہ بھی ساتھ ہی لکھ دیا جائے کہ موت ان پر ہرگز بھاری (عذاب) نہ تھی بلکہ یہ تو ان کے مسکراتے ہوئے انتخاب کا دوسرا نام ہے۔ یہی انتخاب ان کی "آزادی" ہے تمام دکھوں سے رستگاری کے لئے موت کا ایک آزادانہ انتخاب ان کی پسندیدہ موت کا لمحہ — ان کی جہد مسلسل کا ایک انمول تحفہ ہے!!!۔ " !!

غرضیکہ کراہیت و امتلاء، لغویت و لاعینیت کے داخلی شدت احساس کے موضوع پر "ناسیا" کے حوالے سے جو تفصیلی بیان ابھی گزشتہ صفحات میں گزرا۔ اس سے ناول کے ہیرو رکوئین ٹائن کی زیر لب بدبداہٹ کے پس منظر میں انسانی صورت حال کی وحشت ناک، دہشت ناک اور اذیت ناک حالت کا پتہ چلتا ہے اور سارتر اپنی مذکورہ تحریر میں یہ دریافت کرنا چاہ رہا ہے کہ اشیائے عالم اپنے واقعی وجود میں، اپنی اصل اور عریاں حقیقت میں کیا ہیں۔ سارتر کا اصرار ہے کہ اشیاء اور ان کے "وہ نام" کہ جو ہم نے ان کے اصل وجود پر تھوپ رکھے ہیں ان دونوں صورتحال کے مابین کوئی "جھوٹا یا سچا" کسی بھی طرح کا کوئی تعلق سرے سے موجود ہی نہیں۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہم نے خواہ مخواہ اپنی طرف سے ان اشیاء کے بے صفت اور بے جوہر وجود کے ساتھ ان پر اپنے مفروضہ اوصاف کی ایک طویل طویل فہرست اوپر سے چسپاں کر رکھی ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ان اشیاء کا وجود بالکل برہنہ، قطعی عریاں اور کھلا کھلا واضح موجود ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ ایک چیز کہ جس پر رکوئین ٹائن بیٹھا ہے۔ کیا وہ "شے" واقعی ایک کار ہے جو سڑکوں پر بھاگتی پھرتی ہے۔ کیا اس شے (کار) کا یہ نام اس کے اس جوہر یا وصف کی کھلی کھلی اور پوری پوری تصدیق کرتا ہے؟ کیونکہ یہ سب ہی کچھ یوں بھی تو ہو سکتا ہے کہ یہ شے (کار) وہ کچھ نہ ہو، کہ جو اسے

ہم نے اس پر ایک مخصوص نام کی چھاپ لگا کر اسے بنا رکھا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس یہ شے صرف ایک کار ہونے کے بجائے چھوٹے چھوٹے ہزاروں سرخ مخملی پنجے ہی ہوں یا پھر یہ بھی نہ ہو بلکہ یہ صرف مردہ گدھے کا سرخ کپا جیسا توندیلا وجود ہی ہو... اور بس!!

سارتر کہتا ہے کہ اشیاء جیسی کہ وہ اس عالم فطرت میں واقعتاً" موجود ہیں۔ مکمل طور پر واضح اور صاف طور پر ظاہر ہیں۔ ان کا اس کے علاوہ اور کوئی جوہر یا صفت موجود ہی نہیں۔ ان اشیاء کا وجود اپنے ہونے کے ثبوت کے طور پر کوئی ایسا پابند یا مشروط وجود ہے ہی نہیں جن کی تصدیق، توجیہات و الفاظ کے ذریعہ سے کی جا سکے۔ کیونکہ الفاظ و اوصاف کی مہر تو ہم خود ان پر لگایا کرتے ہیں۔ چنانچہ اب سے دو سو سال قبل ڈیوڈ ہیوم بھی کچھ اسی نتیجے پر پہنچا تھا جس پر کہ آج سارتر پہونچا ہے۔ اس نے بھی یہی کہا تھا کہ وجودات، واقعات و معاملات کی اس متنوع اور رنگارنگ دنیا کا الفاظ و توضیحات، تعقل و منطق کی دنیا اور ریاضیاتی اصولوں کی دنیا سے کوئی تعلق موجود نہیں۔ وجود کا معاملہ تعقل کا معاملہ ہے ہی نہیں۔ چنانچہ اس کی کوئی منطق موجود نہیں کہ اشیاء جیسی کہ "وہ ہیں" اس سے مختلف کیوں نہیں ہوا کرتیں اور اس بات کی بھی کوئی معقول توجیہہ نہیں کی جا سکتی کہ اگر یہ دنیا موجود ہے تو آخر کیوں موجود ہے یا اس کے بجائے یہاں کوئی "عدم" کیوں موجود نہیں وغیرہ۔

سوال یہ اٹھتا ہے کہ آخر سارتر "وجود" کی غیر معقولیت کو ہیجان، خوف و دہشت" اور امتلاء کی کیفیت اور اکراہ کے شدید احساس کے وسیلے سے ہی ظاہر کرنے پر کیوں مصر نظر آتا ہے — ؟ تو اس سوال کا سیدھا سا جواب یہ ہے کہ ایک سارتر ہی کیا، اس سے پہلے کے بعض دوسرے فلاسفہ بھی مثلاً سورن کر کیگار اور نطشے جیسے حساس اور دراک فلاسفہ نے بھی کھل کے یہ بات کہی کہ وہ ایک فکری صورتحال کہ جسے عموماً "فلسفوں" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے صرف اور صرف عقلی گدے لگانے کا نام نہیں، یہ محض منطقی موشگافیاں اور زیرکی کے کھیل تماشے نہیں جو وجود کی بساط پر محض تفریحاً" اور بحث برائے بحث کے مصداق پر کھیلے یا برتے جاتے ہوں۔ جیسا کہ آج عصر حاضر میں بھی بعض مکاتیب فکر فلسفے کے بارے میں یہی خیال کرتے ہیں۔ مگر اس سلسلے میں وجودی یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ نقطۂ نظر ہرگز درست نہیں بلکہ یہ کوتاہ بینی پر مبنی ایک خیال ہے۔ وہ

کہتے ہیں کہ فلسفے تو وہ فکری صورتیں اور خدوخال ہیں کہ جن کے درمیان ہم اور آپ، بلکہ ایک دنیا رہتی بستی ہے۔ فلسفہ تو زندگی کرنے کا نام ہے۔ وجودیوں کا خیال ہے کہ فلسفے انسانی نفسیات پر اپنا بہت گہرا اثر چھوڑتے ہیں۔ یہ انسانی نفس و روح کے لئے موت و زیست کا معاملہ بھی ثابت ہوتے ہیں۔ چنانچہ روائتی فلسفوں کے علی الرغم اگر وجودیوں کی اس فکر کو درست تسلیم کر لیا جائے کہ عالم فطرت میں نہ تو کوئی معقولیت پائی جاتی ہے اور نہ ہی اس میں کوئی نظم و ترتیب ہی موجود ہے۔ نہ اس میں کوئی سائنسی اصول اور نہ ہی کوئی فلسفیانہ جواہر پر مبنی اس کی کوئی ساخت ہوا کرتی ہے۔ اور یہ کہ یہ تو بس ایک دنیا ہے جہاں کسی وقت بھی کچھ بھی رونما ہو سکتا ہے، کچھ بھی پیش آ سکتا ہے وجودیوں کی یہ دنیا ایک ایسی دنیا ہے کہ جہاں وجود کے کھانچے میں اوصاف و جواہر کی کوئی بھی تصویر، خواہ وہ کتنی ہی صاف و واضح کیوں نہ ہو فٹ ہو ہی نہیں سکتی، اور یہ کہ اس دنیا میں اسباب و علل کا کوئی بھی سلسلہ نہ تو پہلے کبھی تھا، نہ اب ہے اور نہ ہی آئندہ کبھی ہو گا۔ اس کی کوئی بنیادی ساخت" نام کی کوئی چیز موجود ہی نہیں چنانچہ یہ تو بس کسی وقت بھی ریزہ ریزہ ہو جانے والی چیز ہے کہ جو بالآخر تحلیل و فنا ہو جائے گی — اور میں بھی یعنی خود "میں بھی" اسی کے ساتھ ہی فنا ہو جاؤں گا کہ میں بہرحال اس سے جڑا ہوا ہی ایک وجود ہوں۔ یہ تو بس ایک ایسی شاخ کی مانند ہے کہ جو ناپائیدار ہے اور میں بہرحال اسی شاخ پر بیٹھا ہوا ایک احمق ہوں۔ چنانچہ جب یہ شاخ ہی نہ رہے گی تو اغلب امکان یہی ہے کہ میں بھی نہ رہوں۔ گویا یہ دنیا اور "میں" دونوں ایک غیر یقینی صورت حال کی زد میں ہیں۔ چنانچہ "وجود" کی یہ "غیر یقینیت" لغویت نہیں تو اور کیا ہے۔ وجود کی اصل حقیقت کی کلید اس کی لغویت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور لغویت کی تعریف یہ ہے کہ یہ اشیاء کے وجود میں معقولیت کا اساسی فقدان ہے۔ چنانچہ ابھی وجود کی اس پوری کہانی میں جو منظر بھی گذشتہ صفحات میں ہماری نظر سے گزرا ہے وہ ایک ایسی ہی لغو اور فضول اور بے سروپا صورت حال کا مظہر ہے۔ وہ منظر شاہ بلوط کی جڑ ہو کہ سانپ کا واہمہ ہو، سرخ مخملی پنجہ ہو کہ اڑیل چمرگدھ کے بھونڈے پاؤں کی مثال ہو۔ سمندر گھڑیال کی جھریاں بڑی سخت اور گھناؤنی کھال ہو کہ بدصورت پنجوں والا اودھ بلاؤ ہو، عریانیت کی ترشی ہوئی سیاہ مورتی ہو کہ برہنگی کا لجلجہ لجلجہ لیس پن ہو، کچھ ہی کیوں نہ ہو — یہ سب کے سب مناظر، وجود کے ہی مناظر

ہیں جن میں توجیہہ و تعقل کا کہیں کوئی گزر نہیں ہوا کرتا۔ یہ تعقل و توجیہہ کی سطح سے بہت نیچے کی چیزیں ہیں۔ جن کے لئے صرف اتنا کہہ دینا ہی کافی ہو گا کہ یہ چیزیں بس وہاں ہیں اور بس کیوں ہیں؟ کیسے ہیں؟ کس طرح ہیں؟ بس یہی نہ پوچھو۔ ہاں صرف اتنا سمجھ لو کہ یہ ایک شعور کی رو ہے جس کی تہہ میں منظر در منظر بہت ہی نچلی سطح پر وہ کچھ پیش آتا رہتا ہے۔ جو "چوں و چرا" سے آزاد اپنا ایک دائرہ بنتا رہتا ہے۔ اس دائرے میں عقل کی مکڑی اپنا شکار پا ہی نہیں سکتی۔ اس لجلجے جالے کے تاروں کو اگر چھونا ممکن ہو سکتا ہے تو اس کے لئے احساس کی مضراب سے ہی کام لینا ہو گا۔ یہ کیفیت و احساس کی دنیا ہے اس کو عقل کے کھرپے سے کریدنا چاہو گے تو تمہیں وہاں سوائے راکھ کے بھوبھل کے اور کچھ ہاتھ نہ آسکے گا۔ اس کے عرفان کے لئے تمہیں خود کو کرب و اذیت کے الاؤ میں جھونکنا ہو گا۔ پھر کہیں تمہیں اس چنگاری کا پتہ لگ سکے گا جس کی تمہیں واقعی تلاش ہے — یہ چنگاری "وجود" کی چنگاری ہے۔ بالکل برہنہ اور روشن روشن چم چم کرتے "وجود" کی چنگاری —

سارتر کہتا ہے کہ مگر یہ وجود لغو ہے اور لغو اس لئے ہے کہ یہ محض ایک "امکان" ہے کہ جس کے لئے یہ ہرگز ضروری نہیں کہ "یہ ہو کہ نہ ہو"۔ یہاں نہ عقل کا گزر ہو سکتا ہے اور نہ یہ وصف سے متصف ہے۔ یہ تو محض اپنے "ہو جانے" کی راہ امکان کے بین بین، بس کہیں ہے!! یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ یہ ہے تو کہاں ہے، کس منزل پر ہے اور کیا ہے۔ یہ تو بس مکرر ہے؟ زاید اور فاضل ہے۔ اسی لئے یہ لغو ولایعنی ہے۔ ہر وہ چیز کہ جو موجود ہے وہ بس پیدا ہوتی ہے اور اپنی نحیف و نزاری نیز لاغری کے باوصف خود کو برقرار رکھنے کی جدوجہد میں مبتلا رہتی ہے اور پھر ایک وہ دن بھی اس چیز پر آن پڑتا ہے کہ یہ اتفاقاً موت کی زد میں آ جاتی ہے۔

اور اب اس مرحلے پر پہنچ کر رکوئین ٹائین اپنی کیفیت امتلا کے راز کو پا لیتا ہے اور کہتا ہے کہ:

> "امتلا" کی کیفیت کسی انسان کا وہ شدت احساس ہے جو اسے اپنے چاروں طرف کی دنیا سے گھرے ہونے پر اس دنیا کی لغویت و بے ثباتی نیز اس کی نامعقولیت کے ذاتی تجربے کے دوران بری طرح سے کوفت پہنچاتا ہے اور جب

اس کو اس انسانی صورت حال سے فرار کی کوئی صورت نہیں نظر آتی تو پھر یہ وحشت زدہ ہو کر "کیفیت امتلا" کا شکار ہو جاتا ہے۔"

یہاں سارتر "ناسیا" کے حوالے سے یہ بتانے میں تو کامیاب نظر آتا ہے کہ اشیاء کے وجود میں اساسی فقدان اگر کسی چیز کا ہے تو وہ ان کی معقولیت کا ہے اور یہی نامعقولیت اشیاء کی لغویت ان کی لاعینیت ہے — مگر اپنی فکر کے اس مرحلے پر سارتر کی "ناسیا" کا ہیرو رکوئین ٹائن ابھی تک جس چیز کا سراغ نہیں پا سکا ہے وہ فقط اشیاء کی معقولیت کا مسئلہ ہی نہیں ہے بلکہ یہ ماجرائے فکر اس کی اپنی ذات کی معقولیت، -عینیت اور بامعنی ہونے کا بھی ہے۔ یعنی ایک وہ ذات کہ جو اس کی اپنی ایغو کا راست حوالہ ہے کہ خود "وہ کیا ہے؟" یہ ذات کہ جو ایک شخص ہے اور صفت تفکر و تعقل کی حامل ذات ہے اور اپنی اس صفت کی بنا پر یہ ذات، یہ شخص، یہ آدمی کبھی ایک مورخ ہے تو کبھی ایک سوانح نگار ہے۔ غرضیکہ قدم قدم پر یہ ہستی، یہ ذات اپنی حکمت و دانش کے لکھو کھا کمال دکھاتا نظر آتا ہے۔ خود اس کی اپنی یہ ذات بھی اپنے اوپر تھوپی جانے والی توصیفات و توضیحات کا ہی معاملہ ہے۔ یعنی انسان نے خود اپنی ذات کو بھی معنی و مفہوم سے آراستہ کیا ہوا ہے چنانچہ انسان کی معنی و مفہوم سے آراستہ و پیراستہ، اس کی خود ساختہ شخصیت، اس کے اس واقعی اور کھلے ہوئے عریاں وجود سے سرمو کوئی مناسبت اور تطابق نہیں رکھتی، جو پیدائش کے اولین دن سے اس کا مقصد ہے — اور یہ کہ اسی وجہ سے اس کا وجود اس کے اس جوہر پر مقدم ہوتا ہے جس کا اضافہ انسان خود بتدریج اپنی ذات میں کرتا رہتا ہے۔ انسانی وجود بھی اشیاء کے وجود کی مانند، اوصاف و جواہر سے عاری ایک کھلا کھلا دھلا وجود یا ایک وجود محض ہی ہوا کرتا ہے اور چونکہ اس وجود میں بھی کوئی صف موجود نہیں ہوتی اس لئے اس کی بھی کوئی توضیح و توجیہہ ممکن نہیں۔ سارتر کہتا ہے کہ کوئی بھی جوہر یا صفت ایسی موجود نہیں کہ جو انسانی ذات سے مناسبت و موزونیت رکھتی ہو۔ لہٰذا جب صورت حال یہ ہو تو پھر ڈیکارٹ کا "کاگیٹو" (cogito) یا "اندیشم" (میں سوچتا ہوں) کا تصور یا کوئی وجود متفکر اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ کوئی ایسا وجود فکر موجود ہی نہیں کہ جو کوئی ایسا جوہر تشکیل دے سکتا ہو جو میرے وجود سے مکمل مناسبت رکھتا ہو چنانچہ کوئی مجسم شخصی، یعنی انسانی جسم وہاں سرے سے باقی ہی نہیں رہ جاتا، اور وہاں صرف ذات ہی بہ حیثیت "شعور" کے باقی

رہتی ہے جو یکے بعد دیگرے اشیاء کے "ظہور مسلسل" اور "نمود متواترہ" کا وقوف کرتی رہتی ہے۔ گویا یہ انسان کی ایک ایسی شعوری صورت حال ہے جسے شعور کی رو سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ شعور کی رو کی اس انتہائی تہہ میں "آنی جانی اشیاء" کا ایک تواتر مسلسل جاری رہتا ہے۔ کبھی "یہ" تو کبھی "وہ" شے نمود کی سطح پر ابھرتی اور ڈوبتی رہتی ہے۔ چنانچہ اس طرح سے ڈیکارٹ کا وجود (حاوی وجود) کہ جو کائنات میں موجود میکانکی قوانین کا تابع وجود ہے — اس وجود کے ساتھ ہی ساتھ ڈیکارٹ کا وجود مفکر یا شعور وجود یا کاگیٹو بھی یعنی یہ ہر دو وجودات "شعوری اور مادی" یکسر ناپید ہو کے رہ جاتے ہیں۔

غرضیکہ بحث کے اختتام پر سارتخ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کیفیت امتلا اس کی اپنی ذات کا ایک اٹوٹ انگ ہے یعنی یہ "کیفیت" اور "وہ خود" دونوں ایک ہی چیزیں ہیں۔ مگر تماثل ذات کا یہ ماجرا بھی اشیائے دیگر اور افراد دگر کی اضافت کے حوالے سے ہی وابستہ ایک انسانی صورت حال ہے۔ سارتخ کہتا ہے کہ امتلائے ذات کی کیفیت دنیا کے بارے میں ہمارے اپنے اساسی بدائی احساسات کا ماجرا ہے۔ کیونکہ ہم اس امتلائے ذات کے تجربے سے گزرے بغیر، دنیا میں موجود کسی بھی شے کا تجربہ کر ہی نہیں سکتے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ عموماً ہوتا ہے کہ ہم امتلا کی اس داخلی کیفیت میں مبتلا ہونے کے خوف کو بعض مخصوص خواہشات و مصروفیات کے تابع رکھ کر صورت حال کو ٹال دیئے جانے کے "جھوٹ یا خود فریبی" کا سہارا لے کر وہ اپنی اس مخصوص کیفیت حال کو چھپانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر اس میں ہم اکثر ناکام ہی رہتے ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری "ابتلائے امتلا" کی یہ داخلی صورت حال ہماری بنیادی کیفیت حال ہے۔ یہ ہمارا آپ "اپنے تئیں" کے بارے میں بنیادی شعور ہے جس میں خود ہمارا جسم بھی برابر کا شریک ہے۔ کیونکہ اگر ہمارا یہ جسم موجود نہ ہو تو پھر ہماری یہ داخلی صورتحال یعنی ہمارا یہ "جی کا متلانا" بھلا کیونکر اور کہاں ممکن ہو سکتا ہے۔ گویا سارتخ کے نزدیک ہمارا جسم "جی متلانے" کا ایک آلہ ہے۔ اس کے ہونے کی بنا پر ہی ہمارا "جی متلاتا" ہے۔ ہماری داخلیت کی نازک ترین اور حساس شہزادی ہماری خارجیت کے رہوار پر سوار ہو کر ہی "ابکائی" چکر اور امتلاء کے عارضے میں مبتلا ہوتی ہے۔ سارتخ کہتا ہے کہ "کیفیت امتلا" ڈیکارٹ کے "کاگیٹو یا اندیشم" و ناگزیر طفیلی حصہ ہے چنانچہ اگر مجھے اپنی چاروں طرف کی دنیا کا شعور ہو گا۔ تو پھر اس شعور کی کم سے کم

صورت یہ بھی ہو گی کہ مجھے اپنے جسم کا بھی وقوف ہو۔ چنانچہ اگر ایک طرف میرا جسم مجھے میری چاروں طرف کی مادی دنیا سے عمل ادراک کے ذریعے روشناس کراتا رہتا ہے۔ تو وہیں دوسری طرف میرا ادنیٰ درجے کا یہی "شعور" مجھے میری داخلی "کیفیت امتلاء" سے شناسا بناتا رہتا ہے اور ہماری "کیفیت امتلاء" کی یہ صورت ہماری مخصوص انسانی صورت حال کی "لغویت" سے جنم لیتی ہے۔

حواشی

۱- *From Socrates to Sartre*, T.Z Lavine

۲- *From Socrates to Sartre*, T.Z Lavine

۳- "*An Explainatory Impressive Writing*" By an expert's pen

ارٹیگا وائی گاسے

ارٹیگا (Jose Ortegay Gasset) (۱۸۸۳ء- ۱۹۵۵ء) سپین کا ایک عظیم ادیب اور اہم فلسفی ہے جو اسپین کے شہر میڈرڈ میں پیدا ہوا- اس کا تعلق اسپین کے ایک امیر گھرانے سے تھا- اس نے اپنی ابتدائی تعلیم میلے گا کے جیسوٹ کالج (Jesuit College of Malaga) میں حاصل کی- اس کے بعد میڈرڈ یونیورسٹی سے ادب اور فلسفے کے مضامین کے ساتھ ۱۹۰۶ء میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی- میڈرڈ یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ ۱۹۰۵ء میں جرمنی چلا آیا جہاں اس نے برلن لیپزگ اور ماربرگ کی یونیورسٹیوں میں اپنے تعلیمی شغف کو جاری رکھا- یہیں اس کو اس وقت کے مشہور نوکانتی (Neo-Kantian) فلسفی، ہرمین کوہین (Hermancohen) سے شرف تلمذ حاصل ہوا- ۱۹۱۰ء میں میڈرڈ یونیورسٹی نے اس کو مابعد الطبیعیات کی پروفیسری کا اعزاز بخشا جس کو اس نے قبول کیا اور ۱۹۳۶ء تک وہیں تدریس کے پیشے سے منسلک رہا- یہ زمانہ اسپین میں سیاسی بحران اور قومی ادبار کا زمانہ تھا- ہر طرف خانہ جنگی اور بغاوت کے شعلے بھڑک رہے تھے- ان حالات کے پیش نظر ایک وطن پرست اور حساس فلسفی ہونے کے ناتے ارٹیگا بھلا کیوں کر خاموش بیٹھ سکتا تھا- چنانچہ اس نے اپنے قومی فریضے کو محسوس کرتے ہوئے ایک سیاست نواز صحافی کی حیثیت میں اپنی صحافیانہ زندگی کا آغاز اس طرح سے کیا کہ ۱۹۲۳ء میں "ریوسٹاڈی آکسی ڈینٹا" (Revista-De-Occidenta) کے نام سے ایک اشاعتی سلسلہ شروع کیا جس کا اصل مقصد یہ تھا کہ اسپین میں عوام کے سیاسی شعور کو بیدار کیا جائے اور انہیں مغربی دنیا، بطور خاص جرمن افکار سے روشناس کرایا جائے- ایک مدبر ادیب اور زیرک مدیر کی حیثیت سے اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے فرانس اور اسپین کے پہاڑی سلسلے کے درمیان آباد باشندوں (ان باشندوں کو

اصطلاحاً ("Pyrenees" کہا جاتا تھا) کے باہمی افکار و خیالات میں ایک آہنگ و توازن پیدا کرنے کی مسلسل کوششیں کیں اور اس کی ان ہی مساعی کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسپین نے فساد و انتشار کی ثقافتی دوڑ سے الگ اپنی ایک راہ نکال لی اور ہسپانوی قوم کا شمار دنیا کی بڑی اقوام میں ہونے لگا۔

ارٹیگا نے جنرل پرامودی رائیویرا کی آمرانہ حکومت کے خلاف چلنے والی ۳۰-۱۹۲۳ء کے دورانئے میں جمہور پسند دانشوروں کی تحریک کی قیادت بھی کی اور اس کے بعد اس نے اسپین کے شاہنشاہ الفانسو سیزدہم کو تخت سے معزول کئے جانے کی تحریک میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا جس کے نتیجے میں ارٹیگا کو صوبہ لیون (Leon) کے نائب نگران کے طور پر پارلیمانی گرپ کی قیادت کا شرف بھی حاصل ہوا۔ اور بالآخر اس کو میڈریڈ کا سول گورنر بھی مقرر کیا گیا۔ تاہم جب اسپین کو خانہ جنگی کا سامنا کرنا پڑا تو ارٹیگا کو حکومت وقت نے اس کی سیاسی وابستگیوں کی پاداش میں ملک بدر کر دیا اور اسے مغربی یورپ اور ارجنٹینا کے علاقوں میں جلاوطنی کی زندگی گزارنا پڑی۔ ۱۹۴۵ء میں وہ پرتگال میں قیام پذیر رہا اور وہاں سے وہ اسپین کی طرف آتا جاتا رہا اور بالآخر ۱۹۴۸ء میں وہ ایک بار پھر میڈریڈ واپس لوٹ آیا۔ اب کی بار اس کے جوین ماری (Juuan Martas) نے سرک سے میڈریڈ میں ہیومینیٹیز انسٹی ٹیوٹ قائم کیا جہاں اس کے لیکچروں کا سلسلہ جاری رہا۔ جب اس کا انتقال ہوا تو اس وقت تک وہ اسپین کے ان چند مشہور مفکرین میں شمار ہونے لگا تھا جو گزشتہ تین سو سال میں اسپین نے پیدا کئے تھے اور جنھوں نے ہسپانوی قوم کو بیدار کرنے میں نہایت فعال کردار ادا کیا۔ اور ان میں زندگی کی ایک تازہ روح پھونکی، گویا ہم یہ بات پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حیثیت ہسپانوی قوم کے حوالے سے ایک ایسے فلسفی اور ادیب کی سی ہے جیسے کہ برصغیر پاک و ہند میں سرسید احمد خان، حالی و اکبر اور علامہ اقبال کی رہی ہے۔ چنانچہ ارٹیگا کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے اسپین میں فلسفے کو اس مقام پر پہنچا دیا جہاں وہ مخالفتوں اور تنقیدوں کی بے جا بھرمار سے ماورا ہو گیا۔ اور ایک ایسی بے جا تنقید و مخالفت کا رجحان جو برسوں سے فلسفے کا مقدر بنا رہا تھا اور جو ہسپانوی فکری مزاج اور قومیت کی مکمل نفی کرتا رہا تھا اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ فلسفہ دشمنی کے غیر ملکی رجحانات اور اندیشوں سے بھی اسپین کو نجات حاصل ہو گئی۔

اریگا کے اسلوب تحریر میں ایک اپنے انداز کی فراوانی اظہار اور نتیجہ خیزی پائی جاتی ہے۔ اس کی تحریریں متعدد جلدوں پر محیط ہیں، جن میں اخبارات میں شائع ہونے والے مضامین اور مختلف ادبی رسائل میں طبع ہونے والے وہ مقالات بھی شامل ہیں جو اپنے موضوعات کے اعتبار سے عمومی ثقافتی و تہذیبی دلچسپیوں کے حامل ہیں چنانچہ اگر ہم اس کی تحریروں میں خالص فلسفیانہ نہج فکر کا سراغ لگانا چاہیں تو یہ بڑی مشکل ہی سے نظر آئے گا۔ تاہم اس کی فکر نے ہسپانوی فلسفے کو بہت متاثر کیا ہے۔ اریگا کی تقریباً تمام کی تمام تحریریں خوبصورت نثری شاہکار کا درجہ رکھتی ہیں۔ اس کا انداز تحریر نہایت واضح اور مردانہ خوش فکری کا حوصلہ پسندانہ نمونہ ہے۔ اور یہ ذرا مشکل ہی سے ہوتا ہے کہ اس کا قلعہ بند طرز ادا (Castilian Mastery) اس کے جوش خطابت کے باعث اپنے حصار سے تجاوز کر جائے۔ مذکورہ طرز تحریر کے برعکس اس کے انداز تحریر کا ایک دوسرا رخ یہ بھی ہے کہ جب وہ کسی موضوع سے متعلق استدلال و توجیہہ کے انتہائی حساس اور نازک مراحل سے گزرتا ہے تو ایسی صورت میں اس کے یہاں طوالت تحریر اور لفاظی کا عنصر پیدا ہونے لگتا ہے۔ پھر بھی اس کی تحریروں میں ادبی فطانت و ذہانت کے علاوہ استعاروں اور اشاروں کے نازک و لطیف رنگ و آہنگ سے انکار کیا جانا بہت مشکل ہے۔

اریگا کے ادبی نمونے وہ عمدہ تحفے ہیں جنھوں نے بہت ہی اہم نتائج اور اثرات مرتب کئے ہیں۔ ان ہی نمونوں کی مدد سے اس نے نہ صرف یہ کہ ایک فکری اسلوب تشکیل دیا ہے بلکہ ان ہی تحریروں نے ہم کو ایک ایسی تکنیکی اصطلاحی زبان بھی عطا کی ہے جو اس سے پہلے جدید تصورات کی وضاحتوں کے لئے یا پھر فلسفیانہ مفاہیم کی تشریح کے لئے میسر نہ تھی۔ اس کی تحریروں کی خوبی نے بیشتر ہسپانوی زبان بولنے والے لوگوں کے ناقدانہ رجحانات کے منہ پر یکسر تالے لگا دیئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے اکثر مقلدین نے اس کی بہترین تحریروں اور جذباتی تقریروں کو بھی اس کے فلسفے سے گڈمڈ کرنا شروع کر دیا۔

اریگا کا خیال ہے کہ فلسفہ "عقل فعال" یا "عقل لازم" کی ایک اساسی مابعد الطبیعیاتی فکری صورتحال ہے۔ اور مابعد الطبیعیات سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ ایک ایسی حقیقت کی تلاش ہے جس میں ہر وہ وجود یا شے کہ "جو ہے" دور بہت دور اپنی جڑیں پھیلائے ہوئے ہے اور ہر منفرد شے اسی اصل حقیقت میں اپنا جواز پاتی ہے اور اس مطلق

حقیقت کا سراغ اس نے زندگی میں لگایا ہے گویا "زندگی یا حیات" ہی وہ واحد شے یا صورتحال ہے جسے حقیقت قطعی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ "زندگی یا حیات" ایک ایسا لفظ ہے جس کو ارٹیگا نے پہلی بار حیویئت پسندوں کی طرح ہی حیاتیاتی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ مگر جلد ہی اس لفظ "زندگی" نے اپنے معنی بدل دیئے اور اس لفظ سے "میری زندگی" یا "آپ کی زندگی" مراد لی جانے لگی۔ اور بالآخر اس مفہوم نے کسی معاشرے میں فرد کی انفرادی حیات کے حوالے سے، اس کی "تقدیر" یا اس کے "کیریر" کے معنی دینا شروع کر دیئے۔ اور اس طرح ایک فرد کی زندگی اس کے معاشرے سے وابستہ، یا ان تاریخی حوالوں کے محیط پر پھیل کر ایک مشروط عمل بن گئی، جو وہاں موجود تھے۔

غرضیکہ ارٹیگا کی ادبی اور فکری شخصیت اتنی عظیم اور قابل قدر حیثیت کی حامل ہے کہ پورے اسپین کی ادبی تاریخ میں ایسا کوئی شخص موجود نہیں۔ اس نے اہل اسپین کو علم و بصیرت کی اصل روح سے روشناس کرانے میں اپنا بھرپور کردار ادا کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ "مکتبہ میڈریڈ" (Madrid School of Thought) کے نام سے پورا ایک اسکول معرض وجود میں آ گیا جس میں بڑے بڑے جید علمائے فکر و نظر میں سے بعض کے نام درج ذیل ہیں:

۱۔ مانویل گریشیا مورنیٹے (Manuel Garcia Morente)

۲۔ زیویئر زوبیری (Xavier Zubiri)

۳۔ ماریا زمبرینو (Maria Zambrano)

۴۔ لوئس ڈیز ڈیل کورال (Luis Diez Del Corral)

۵۔ جولین ماریاس (Julian Marias)

ان کے علاوہ بھی بہت سے معتبر نام مفکرین اور ادیبوں کی اس فہرست میں شامل ہیں جنہوں نے اسپین کی فکری و ادبی تاریخ کو ایک نیا آہنگ عطا کرنے میں بڑا فعال کردار ادا کیا ہے۔ ارٹیگا کی تصانیف کے بطور خاص اور اس مکتبہ فکر سے متعلق دیگر زعمائے فکر کی تصانیف کے ترجمے بالعموم دنیا بھر کی مختلف زبانوں میں ہو چکے ہیں جس سے اس مکتبہ فکر کی عالمی اہمیت و مقبولیت کا اندازہ بخوبی کیا جا سکتا ہے۔

ارٹیگا کی فلسفیانہ فکر کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا انداز تفکر ہائیڈیگر

سے مختلف نوعیت کا ہے، کیونکہ اُرٹیگا نے اصطلاح سازی اور الفاظ تراشی کی تکنیک کو عموماً مسترد کیا ہے اور اس بات کا اعادہ کیا ہے کہ گہرے احساسات کے عام فہم ابلاغ کے لئے سلاست بیان سے کام لیا جانا چاہیے اور یہاں تک کہ محاورات کے استعمال سے بھی گریز برتا جانا چاہئے کیونکہ اس کے بغیر فکر کی اصل تخلیقی نوعیت کا فہم عام قارئین کو کرایا ہی نہیں جا سکتا اور یہ کہ فلسفیانہ تہہ دار عبارت کا نفوذ شکوہ علمی کی دلیل تو ہو سکتا ہے تاہم اس سے عبارت گنجلک اور ناقابل فہم ہی رہتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ استعارے اور تشبیہات کا استعمال عبارت کو خوبصورت اور رنگ دار تو بنا سکتا ہے تاہم اس کی قدر و قیمت مابعد الطبیعیاتی ہی ہو گی۔ ارٹیگا کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ فلسفیانہ فکر میں صاف ستھرا انداز بیان فہم و ابلاغ کے حوالے سے واقعی انکسار و خوش خلقی کی دلیل روشن ہے۔

چنانچہ ارٹیگا اپنی تحریروں اور تقریروں دونوں کے دوران اس بات کی حتیٰ الامکان کوشش کرتا رہا ہے کہ اس کی عبارت گنجلک نہ ہونے پائے اور قابل فہم رہے اور اس کی اس کوشش کی انتہا یہ رہی ہے کہ وہ خود کہتا ہے "میں اپنے قارئین کو تفہیم کی ایک ایسی آسانی فراہم کر دینا اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ وہ بے ساختہ یہ کہہ اٹھیں کہ ادھر ارٹیگا کی زبان سے حرف نکلا اور ہم نے اسے بغیر کسی الجھن کے سمجھ لیا — یہ ہوئی نا بات!"

لہٰذا اگر ارٹیگا کے آخری زمانے کی بعض تحریروں کو دیکھا جائے تو ہم یہ دیکھیں گے کہ اس کا طرز بیان مکمل طور پر تخلیق ہوگیا ہے اور زبان و بیان کی حقیقی روح اپنی پوری صحت و صفائی کے ساتھ ایک انتہائی نیا اور تازہ اسلوب بیان تشکیل دیتی نظر آتی ہے۔ اور صرف اتنا ہی نہیں کہ اس کی زبان میں صاف ستھرا پن موجود ہے بلکہ اس کے اس طرز بیان کے ساتھ ساتھ تعقل و تفکر کا ایک بالکل ہی نیا آہنگ بھی اپنی تمام تر رنگا رنگی کے ساتھ پہلو دار طرز ادا لے کر سامنے آتا ہے، اور اس کا فکری منہاج ان ہر دو عناصر پر مشتمل ایک خوبصورت صورت حال ہے۔ اس کے اسی فکری منہاج کو ہم اس کے عقل فعال یا "عقل لازم" کے تصور کا نام دے سکتے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر ارٹیگا یہ لکھتا ہے کہ اگر فلسفیانہ مسائل کی جانب اپنے قارئین کو متوجہ کرنا مقصود ہو تو انداز بیان میں شعر و نغمہ (غنائیہ) کی سی تر و تازگی اور دریا کا سا نرم بہاؤ اپنی تحریروں میں پیدا کرو اور یوں نہ ہو کہ انہیں "تمہاری کتاب" کا پہلا صفحہ پلٹنے کی مہلت ہی نہ ملے اور وہ اسے بند کر

دیں۔ ایک اچھی عبارت اپنی ملتیں اور اپنی فرصتیں خود پیدا کر لیتی ہے۔ کسی کتاب کا پہلا جملہ ہی اس کتاب کو پڑھے جانے کی سب سے بڑی سفارش ہوا کرتا ہے۔ ادیب کا یہ کام نہیں کہ وہ اپنے قارئین کو آزمائش میں ڈالے کہ اس کے اور بھی بہت سے مواقع ان کے یہاں آتے ہی رہتے ہیں۔ ہمیں اور تمہیں تو لکھنا ہی اس لیے چاہیے کہ ان میں "جینے کا حوصلہ" بڑھے۔

یہی وجہ ہے کہ ارٹیگا نے اپنی تحریروں کو فلسفیانہ مسائل کی گتھیوں کو سلجھاتے رہنے کا پابند نہیں بنایا، بلکہ اس نے اپنے فلسفیانہ نقطۂ نظر کو زندگی کے کھلے پن پر پھیلا دیا اور کائنات سے لے کر حیات تک کے وسیع و عریض صحن میں "جو کچھ بھی ہے" اور "وقوع پذیر" ہوتا ہے اسے زندگی سے وابستہ رکھ کر ہی دیکھا ہے۔ وہ ادب ہو کہ فن، سیاست ہو کہ تاریخ و عمرانیات ہو، ان تمام موضوعات کا حوالہ اس کے یہاں "زندگی" کے علاوہ کچھ نہیں۔

انتہائی اہم اور سنجیدہ مسائل کو بیان کرنے کے لیے دوسرے جہاں ضخیم کتابوں کے انبار لگا دیا کرتے ہیں، اس نے ان مسائل کو کبھی ایک جملے اور کبھی چند صفحات میں واضح کرنے کی مستحسن کوششیں کیں ہیں۔ غرضیکہ ارٹیگا کی تمام تحریریں ہر چند کو فلسفے کے بوجھل مسائل سے بہت دور نظر آتی ہیں، تاہم ان کی تہہ میں ایک نہ ایک فلسفیانہ مقصد ہی پوشیدہ ہوتا ہے اور ان کو ایک نظام میں رکھ کر سمجھا جانا بہت آسان ہے اور غالباً ارٹیگا کا فلسفے سے اس درجہ گہرا شغف ہی وہ واحد عنصر ہے جس کی وجہ سے سواریز (Suarez) کے صدیوں بعد اور آج کے اسپین میں بھی، ارٹیگا کا نام مابعد الطبیعیات اور ادب کے حوالے سے ایک معتبر نام ہے جس کی فکر کے اثرات آنے والی صدیوں تک محسوس کیے جائیں گے۔ یہ وہ قابل قدر اور تاریخی حوالہ ہے جس نے اسپین میں فلسفے کو نہ صرف یہ کہ ممکن بنایا بلکہ اس کو واقعتاً ایک علمی نہج بھی عطا کی ہے۔

ارٹیگا کی تصانیف کی ایک طویل فہرست ہے جن میں چند اہم تصانیف کے نام بطور ذیل میں دیے جا رہے ہیں۔ ان تصانیف کے موضوعات، فلسفہ و ادب، سیاسیات و عمرانیات، فنون لطیفہ اور لسانیات، تاریخ و بشریات کے علاوہ مذہبیات ہیں۔ ان تصانیف میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح دینا ذرا مشکل تجزیاتی عمل ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی

اپنی جگہ فکر و ادب کا ایک عظیم شاہکار ہے اور بجا طور پر اس کی تحریروں کو عالمی ادب عالیہ میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ کوئزے پر تفکرات کا سلسلہ (Meditations on Quixote -1914)

۲۔ تماشائی (The Spectator -1916-1934,eight volumes)

۳۔ مجہول اسپین (Invertebrates Spain -1921)

۴۔ اوصاف انسانی سے عاری فن اور ناول سے متعلق تصورات

(De-Humanization of Art and Ideas on the Novel -1925)

۵۔ عوام کی بغاوت (The Revolt of the Masses)

۶۔ ولیم ڈیلتھے اور تصورِ حیات (W.Dilthey and the Idea of Life -1933)

۷۔ جذب ذات اور تغیر (Self-absorption and Change -1939)

۸۔ تصرف غیبی اور آفرید گار (Theurgy and its Demiurgy)

۹۔ ابن حزم کی کتاب پر مقدمہ (The Ring of the Dove by Ibn-Hazm)

۱۰۔ آدمی اور عوام (Man and People)

۱۱۔ نوجوان نسل پر لمحہ فکریہ (Meditations on a Young People)

۱۲۔ آج کے انسان کا ماضی اور مستقبل (Past and Future for the Man of Today)

ارٹیگا نے ۱۹۲۹-۳۶ء کے دوران یونیورسٹی میں جو لیکچر دیے ہیں وہ بڑی اہمیت کے حامل ہیں اور اگر اس کے افکار کا ایک مکمل جائزہ مقصود ہو تو ان کا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔ اس کے ان لیکچروں کا مربوط تعلق اس کی دوسری تمام تحریروں سے ہے جس میں اس کی مابعد الطبیعاتی فکر کی تفصیلی جہتیں شامل رہی ہیں۔ علاوہ ازیں اس کی فکر میں تصوریت اور اس پر انتقاد بھی شامل ہے جو اس کے تاریخیاتی ماحول اور معاشرتی حیات کا ایک پورا ڈھانچہ تشکیل دیتا ہے، چنانچہ ارٹیگا کی فکر کا ایک اجمالی جائزہ لینے کے لیے ہم ذیل کی سطور میں اس کے نظام افکار پر روشنی ڈالیں گے —

ارٹیگا کے فلسفے کی اصل اور اس کے ماخذ پر ہم اپنی بحث کی ابتدا ہی اس کے انتقاد تصوریت سے کریں گے تو آئیے دیکھتے ہیں کہ تصوریت پر تنقید کے لیے وہ کیا طرز فکر

اختیار کرتا ہے۔

ارٹیگا کے فکری نظام پر اگر غور کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کے دور اول کی فکر کا پورا ڈھانچہ "نوکانتی فکر" پر استوار ہوا ہے کیونکہ یہ وہ ابتدائی دور ہے کہ جب ماربرگ میں اپنے قیام کے دوران اس نے کانٹ کے نظام فکر کا غائر مطالعہ کیا تھا اور ہم یہ بات بھی بخوبی جانتے ہیں کہ کانٹ کا نظام فکر وہ نظام تصورات ہے جس میں "مدرسیت" کی فکر کی قطعی صورت اپنی داخلی بصیرت کے ساتھ، ایک تصوریتی نظام فکر میں آکر ضم ہو جاتی ہے۔ جیساکہ ہم ارٹیگا کی اولین تحریروں سے اندازہ کرسکتے ہیں کہ باوجودیکہ اس کی اس دور کی فکر پر کانٹ کے اثرات نمایاں ہیں، تاہم اس کے یہاں بہت جلد ہی یہ فکری رد عمل شروع ہوگیا کہ اس نے ذاتی طور پر اپنا ایک فکری نقطۂ نظر بھی تشکیل دینا شروع کر دیا، اور اس کی فکر کا یہ چربہ مکمل طور پر موضوعی فکر اور تصوری فکر پر اس کی مضبوط گرفت کے تحت ساخت ہوا ہے۔ اور ایسا کرتے ہوئے وہ قدیم حقیقیت کے مفروضے کی طرف مراجعت کرتا نظر نہیں آتا۔ ارٹیگا کو ایک بالکل ہی نئے اور اچھوتے انداز کی اس نجی فکر کی طرف رغبت اس لیے پیدا ہوئی کہ ایک طرف تو اس کے اردگرد کے معروضی حالات اس سے ایک موثر فکری نظام کا مسلسل تقاضا کر رہے تھے تو دوسری طرف مابعد الطبیعیاتی فکر کا ایک مطلق غلبہ اس کے خیال کے تحت، فرد کی اپنی زندگی کو غیر اہم بنانے کا باعث ہوتا جا رہا تھا، چنانچہ یہی وہ واضح اسباب تھے جن کے باعث اس کی فکر کا ایک مستقل ارتقاء بلا کسی مزاحمت کے ہوتا چلا گیا اور بالآخر اس نے اپنا ایک مابعدالطبیعیاتی نظام تشکیل دے لیا جس کی بنیاد اس نے اپنے تصور "عقل فعال" یا "عقل لازم" کے مفروضے پر رکھی اور دوسری طرف اس نے تصوریت پر قطعی تنقید کی جس سے اس کو "عقل فعال" کے نظریے کی تشکیل میں بڑی مدد ملی۔ ارٹیگا نے "عقل فعال" کے تصور کی تشکیل سے پہلے کانٹ اور ڈیکارٹ کے افکار کا مطالعہ کیا اور اس طرح "تصوریت" اور "حقیقیت" کے ہر دو نظریات پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ حقیقت کا نظریہ ایک دعویٰ یا مفروضے سے زیادہ ایک انسانی رویہ ہے جس کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ "اصل حقیقت" اشیاء کی حقیقی صورت حال پر مشتمل ہے۔ حقیقی وجود سے مراد ہی "وجود فی نفسہ" (Being-in-Itself) سے ہے، یعنی ایک ایسا وجود جو مجھ سے علیحدہ (میرے فہم و

ادراک سے جدا) اپنا ایک حقیقی وجود رکھتا ہے۔ یہ ایک نظریہ ہے جسے تقریباً دو ہزار سال تک پورے وثوق سے تسلیم کیا جاتا رہا ہے اور فکر و نظر کی ایک پوری دنیا اس نظریے کو تنقید و تجزیہ سے بالا ہی سمجھتی رہی ہے۔ مگر ڈیکارٹ کے زمانے سے لے کر ہسرل کے دور تک فلسفے نے ایک بالکل ہی نیا موقف اختیار کیے رکھا جو حقیقت کی ترمیم شدہ شکل ہے اور جسے "تصوریت" کہا جاتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ڈیکارٹ نے یہ کہا کہ ہمارے چاروں طرف کی دنیا میں پھیلی ہوئی تمام اشیاء کی موجودگی کی صورت حال قطعاً کوئی یقینی صورت حال نہیں ہے۔ یعنی میرا فہم و ادراک غلط نتائج بھی برآمد کرسکتا ہے، کیونکہ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ خواب اور توہمات کی صورتیں بھی بہرحال اپنا ایک وجود رکھتی ہیں اور جب ہم خواب یا واہمے کی دنیا سے گزر رہے ہوتے ہیں تو اس وقت خواب کو بالکل سچ سمجھ کر ہی تسلیم کر رہے ہوتے ہیں اور صرف اور صرف واحد ایغو "میری ذات" ہی ایک ایسی چیز ہے جو کسی بھی شک و شبے سے بالاتر ہے۔ یعنی "میں سوچتا ہوں اس لیے موجود ہوں ("I think," therefor. "I am") گویا میری موجودگی کی تمام صورتیں میرے ہونے پر موقوف و مشروط ہیں۔ میں دنیائے معروضی کے بارے میں اس کے علاوہ اور کچھ جانتا ہی نہیں کہ "میں ہوں" تو یہ بھی ہے، وگرنہ نہیں۔ اس نے کہا، جس کمرے میں، میں ہوتا ہوں، یہ کمرہ بھی وہاں صرف اس لیے موجود ہوتا ہے کہ میں اس میں ہوتا ہوں اور جونہی میں اس کمرے سے نکل جاتا ہوں تو پھر کیا ایسی صورت میں "وہ کمرہ" وہاں موجود ہوا کرتا ہے؟ اپنے آخری تجزیئے میں ہمیں اس سوال کا جواب یہی ملتا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ ایسا ہوسکتا ہے۔ میں تو صرف اتنا جانتا ہوں کہ کمرہ وہاں اس لیے موجود ہے کہ میں اس میں موجود ہوں۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ اشیاء فی ذاتہٖ (things–in–themselves) اپنا ایک جدا وجود رکھتی ہیں کہ نہیں، اس حقیقت سے میں بالکل ہی لاعلم رہتا ہوں۔ اشیاء وہاں موجود بھی ہیں کہ نہیں، میں اس کے بارے میں کچھ نہیں جانتا، لہٰذا نتیجتاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ اشیاء میرے لیے اور مجھ سے وابستہ ایک صورت حال ہیں یا یوں کہ لیجئے کہ اشیاء میرے ہی تصورات ہیں۔ یہ کمرہ، یہ دیوار اور کمرے میں موجود کرسیاں سب کی سب وہ اشیا ہیں جن کا وہاں پر موجود ہونا میرے عمل ادراک سے مشروط ہے۔ گویا میری ذات، میری ایغو ہی وہ بنیادی اور اولین حقیقت ہے جس پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے اور جو کسی بھی

شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ ڈیکارٹ نے کہا کہ ایغو یا میری ذات ایک ایسا بنیادی جوہر ہے جو دنیا موجود ہو یا نہ ہو، یہ بنیادی جوہر بہرحال اپنا ایک وجود رکھتا ہے، اور اشیاء کا وجود یا ان کا "ہونا" میری اسی "ایغو" کے ہونے پر موقوف ہے، چنانچہ یہی وہ تصوریتی دعویٰ ہے جو ہسرل کی مظہریاتی تصوریت کی صورت میں اپنے معراج کمال کو پہنچتا ہے۔ مگر اریگا نے ان تمام دعووں کو درج ذیل اندیشوں کے تحت مسترد کیا ہے تو آیئے دیکھتے ہیں کہ اس کا اپنا موقف کیا ہے۔

ایغو اور اشیاء — کے حوالے سے، اریگا تصوریت کے نظریے پر اپنے وضاحتی خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس امر کے اثبات میں تصوریت کا نظریہ مکمل طور پر درست ہے کہ میں اسی حد تک اپنے چاروں طرف کے عالم اشیاء کا وقوف کرپاتا ہوں جس حد تک کہ میں ان اشیاء کے روبرو، یا ان کے درمیان رہ کر، ان کا مشاہدہ کرتا ہوں، چنانچہ اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی اس دنیا کی حقیقت پر میرا رائے زنی کرنا، اسی حد تک بامعنی اور مفید مطلب عمل قرار دیا جاسکتا ہے، جس قدر کہ اس کا وقوف کیا جانا میرے بس میں ہے، لہٰذا یہ اشیاء مجھ سے جدا اور بالکل ہی الگ تھلگ اپنا کوئی وجود نہیں رکھ سکتیں۔ مگر اریگا کہتا ہے کہ تصوریت اپنے مذکورہ بالا موقف کے برعکس اپنے اس موقف میں ہرگز درست نہیں کہ میں یا میری ذات یا میری موضوعی حیثیت ایک بالکل ہی آزاد اور جدا صورتِ حال ہے، یعنی عالم اشیاء موجود ہو یا نہ ہو، میں بصورت "ایغو" بہرحال اپنا ایک منفرد اور جداگانہ وجود رکھتا ہوں۔ اریگا کہتا ہے کہ یہ موقف درست نہیں، کیونکہ عالم اشیاء میرے بغیر، اور میں عالم اشیاء کے بغیر، کہیں اور کبھی ہوتا ہی نہیں ہوں۔

میں اس دنیا سے الگ تھلگ بالکل تن تنہا کبھی نہیں ہوا کرتا۔ میں کہیں بھی چلا جاؤں، اشیاء کا ایک وسیع و عریض تناظر میرے ساتھ ساتھ چلتا رہتا ہے۔ آسمانوں اور زمینوں میں، کائناتوں کی کائنات میں، کتنی ہی دور کیوں نہ نکل جاؤں اشیاء کا ایک ماحول ایک منظر، سر پر ناچتا ہوا میرے ساتھ ہی ساتھ رہتا ہے۔ میں اسی عالم اشیاء کے درمیان ہمہ وقت رہتے بستے ہوئے کچھ نہ کچھ کرتے رہنے کے عمل سے گزرتا ہوں۔ یعنی کچھ نہ کچھ کرتے رہنا اشیاء سے عاری کسی "خلاء یا جوف" کے اندر ممکن نہیں۔ گویا "کچھ نہ کچھ کرنا" "کچھ نہ کچھ ہونے" پر ہی موقوف ایک معتبر عمل ٹھہرتا ہے۔ "میرا ہونا" باہم دگر

ایک لازم و ملزوم صورت حال ہے۔ لہٰذا اس لزومی صورت حال میں سے کسی ایک کو بھی خارج کر دیا جائے تو دوسرا اپنا وجود کھو بیٹھتا ہے۔ یعنی اگر دیکھا جائے تو نہایت حقیقی اور اولین صورت حال جو مساویانہ طور پر ہمہ وقتی اور ہمہ جائی انداز میں میرے سامنے ہوتی ہے، اور جسے ایک ''بنیادی حقیقت'' بھی کہا جا سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ میں آپ اپنے تئیں یا ایغو کے ساتھ ساتھ ایک ''غیر ایغوئی'' دنیا سے گھری ہوئی مصروف کار ذات کا مظہر ایک وجود ہوں۔ گویا اُرٹیگا اس پوری متلازم صورت حال کو اپنے اس مشہور مقولے کے حوالے سے کچھ یوں بیان کرتا ہے کہ میں ''وہ ہی کچھ ہوں'' جو میرے اطراف و جوانب کے حالات نے مجھے ''بنا رکھا ہے۔'' مجھ کو میرے ماحول سے اور میرے ماحول کو ''مجھ'' سے جدا کر کے دیکھا جانا کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ میں ''ماحول'' کو اور ماحول ''مجھ'' کو بناتا رہتا ہے، ہم ایک دوسرے کی نہ صرف یہ کہ تعبیر ہیں بلکہ ہم ہی ایک دوسرے کی تعمیر بھی کرتے ہیں۔

اُرٹیگا مزید کہتا ہے کہ میں یا میری ایغو اور میرے چاروں طرف کی یہ دنیا محض اتفاقاً آ موجود ہونے والی کوئی صورت حال نہیں ہے۔ بلکہ میں اور میرے اطراف کی یہ دنیا، دونوں باہم مل کر میری مصروفیت کار کا ایک عالم تشکیل دیتے ہیں۔ میری مصروفیت کار کی یہ دنیا مانند اس ایک ''کھیل'' کے ہے جس کے کھیلے جانے کے لیے، کھلاڑیوں کے علاوہ تماش بینوں کا ایک ہجوم، ایک میدان، بلا اور گیند، ایک ایمپائر، اس کھیل سے متعلق تمام تر لوازمات اور کچھ متعین اصول و ضوابط اور ایک مقررہ وقت، یہ سب کے سب لازم عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگر کھیل کے ان ''لوازمات'' میں سے کسی ایک چیز کو بھی نکال دیا جائے تو پھر کھیل وہ کھیل نہیں رہتا ''جو وہ ہے۔'' غرض یہ کہ ''زندگی'' بھی ایک ایسے ہی کھیل کی طرح ہے جسے ہم سب اپنے اطراف کی دنیا کے میدان عمل میں ''رچ بس'' کر اس کے اتمام تک پہنچاتے ہیں۔ چنانچہ زندگی کو معمولات زندگی سے جدا کیا جانا کسی طرح ممکن نہیں، لہٰذا زندگی کوئی ایسی صورت حال نہیں ہے جسے بقول تصوریت پسندوں اور حقیقت پرستوں کے روایتی اور مادیتی ڈھانچوں میں قید کر کے دیکھا جائے اور ڈیکارٹ کا ''وجودِ ممتد'' اور ''وجودِ مفکر'' ہرگز دو علیحدہ علیحدہ ہستیاں نہیں ہیں، بلکہ یہ دونوں باہم ''تفاعل کا ایک ہی انداز ہیں، جو ''زندگی کے آہنگ'' کی صورت میں ہمارے سامنے رہتے

ہیں۔ بہ الفاظ دیگر اریٹگا کے نزدیک "زندگی کرنا" اپنے اطراف و معمولات کی دنیا سے وابستہ رہنا، اسی میں سرگرم عمل رہنا ہے۔ جہاں ہم انسان ان ہی سرگرمیوں سے پیدا ہونے والے حالات و نتائج سے بھی تو بے پروا گزر جاتے ہیں اور کبھی تشویش و اندوہ میں گھر جاتے ہیں، چنانچہ ایغو کو اشیاء پر، اور اشیاء کو ایغو پر، فوقیت دینا بالکل درست استاج و عمل نہیں۔ اریٹگا کے نزدیک وہ اولین اور بنیادی حقیقت کہ ایغو اور اشیاء جس کے دو "مجرد آنات" ہیں اپنی ماہیت میں قطعی حرکتی و اصولی صورتیں ہیں، جن کے اشتراک و عمل سے ہی ہماری مصروفیت کا یہ عالم، یا بقول غالب "یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے" اپنی اَن گنت جہات کے ساتھ رونما اور برپا ہوتا رہتا ہے۔ گویا مندرجہ بالا بیان سے یہ ظاہر ہوا کہ "زندگی" اریٹگا کے یہاں ایک اپنے انداز کی "برپائیت یا فعالیت" کا نام ہے۔

ایغو اور اشیاء سے متعلق ارٹیا کے مذکورہ بالا بیان کے بعد، اس سے پہلے کہ ہم اس کے "تصورِ شعور" پر روشنی ڈالیں۔ یہ بہت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس بات کی بھی تھوڑی سی وضاحت کرتے چلیں کہ تصوریت کا نظریہ اگر کہیں اپنی لطیف ترین شکل میں پوری طرح اجاگر ہو کر سامنے آتا ہے تو وہ ہسرل کی مظہریاتی تصوریت کا نظریہ ہے۔ ہسرل کا یہ تصوریتی نظریہ، موضوعی تصوریت کے نظریے سے کوئی دور کی بھی مماثلت نہیں رکھتا ہسرل مظہریاتی تصوریت سے متعلق اپنے وضاحتی بیان کے دوران، تصورات کی بابت کوئی گفتگو نہیں کرتا اور نہ وہ "تجربی ایغو" کے تجربات کے موضوع پر ہی کوئی بیان دیتا نظر آتا ہے، بلکہ وہ خالص شعوری تجربات کو ہی اپنا موضوع بحث بناتا ہے۔ گویا اگر ہسرل کی فکر کو بغور دیکھا جائے تو وہ جہاں ایک طرف مابعدالطبیعیاتی نظام تشکیل دیا ہے، تاہم ہسرل کی مظہریاتی مابعدالطبیعیاتی صورت کچھ ایسی صورت حال ہے کہ جہاں عمل تفکر" جسے ہم عرف عام میں عمل شعور یا پھر "شعور" کا نام دے سکتے ہیں، کسی نہ کسی شے کی جانب اشارہ کیے جانے یا کسی نہ کسی موضوع پر تفکر کیے جانے کے عمل سے مشروط ہے — یعنی فکر کرنا یا سوچنا، دراصل کسی شے کی جانب اشارہ کرنا، اس شئے کو اپنا مہدوف تفکر بنانا یا پھر اسے اپنا مہدوف نظر اس طرح بنانا ہے کہ جیسے وہ بالکل میری نظر کے سامنے ایک موجود شے یا موجودہ صورت حال ہے۔ مثلاً یہ کہ — سامنے والے کمرے میں ایک "میز" پڑی ہے، میز پر ایک کتاب کھلی پڑی ہے، تیز ہوائیں اس کتاب کے اوراق کو اڑا

رہی ہیں اور یہ سب کچھ میری اپنی نظروں کے سامنے ہو رہا ہے۔ یہ سب کچھ کہ جو میں دیکھ رہا ہوں، گویا وہاں کمرے میں بعض اشیاء یعنی میز پر کتاب کی موجودگی اور اس کے اوراق کے اُڑنے کی آواز، وہاں موجود صورت حال کی ایک کھلی دلیل ہے اور میرا شعور عمل، موجودگی کی اس پوری صورت حال کو مجھے دکھا رہا ہے۔ میرے شعور کا مجھے یہ سب ہی کچھ دکھاتے رہنا گویا میرا ایک اسنادی یا عمقی فعل (intentional act) ہے۔ یعنی کوئی نہ کوئی "شے" ہے جسے میں دیکھ رہا ہوں۔ کتاب کے اوراق کے الٹنے پلٹنے سے پھڑپھڑاہٹ کی جو آواز پیدا ہو رہی ہے وہ بھی میں سن رہا ہوں۔ سننے اور سنانے کا یہ عمل بھی میرے شعور عمل ہی کا نتیجہ ہے۔ میرا یہ فعل بھی عمقی نوعیت کا ہے۔ میں اپنے ایک دیرینہ دوست احمد کے بارے میں اس وقت سوچ رہا ہوں جو دس سال قبل امریکہ جا چکا ہے اور وہ اب میرے سامنے یا ہمارے درمیان موجود نہیں، تاہم احمد کو اپنے خیال کے وسیلے سے اپنے تخیل میں لے آنا وغیرہ، یہ سب اعمال میرے اپنے شعور کے آوردہ افعال ہیں اور کسی نہ کسی عمقیت یا اسنادی صورت حال کا تقاضا کرتے ہیں۔ میرے شعور کے یہ سنادی یا عمقی افعال "دیکھنے"، "سننے" اور "تخیل" میں لانے کی صورت میں، کسی نہ کسی شئے یا صورت حال کی جانب اشارہ کئے جانے سے مشروط اعمال ہیں۔ اب جو ایک اور بات ہسرل یہاں کہتا ہے وہ یہ ہے کہ میرے اسی عمقی شعوری عمل کے ساتھ ساتھ یا اس کے تعاقب میں ایک اور شعوری عمل بھی معرض وجود میں اس وقت آ کھڑا ہوتا ہے جب میں اپنے ان ہی اعمال کے (یعنی میرا میز پر کتاب کو دیکھنا، پلٹتے ہوئے اوراق کی آوازوں کو سننا، اور احمد کو اپنے حیطہ تخیل میں لے آنے کی یہ تمام کی تمام صورتیں) بارے میں یہ خیال کرنے لگ جاتا ہوں کہ اچھا تو گویا میں میز پر رکھی کتاب کو دیکھ رہا ہوں، اس کے اوراق کی آوازوں کو سن رہا ہوں۔ یا پھر یہ کہ میں اپنے دیرینہ دوست کو اپنے دھیان میں لا رہا ہوں وغیرہ، میرے اسی شعور عمل کے دوران میں ہی ایک دوسرا عمل شعور ہے۔ گویا کتاب کو دیکھنا آواز کو سننا اور احمد کو تخیل میں لانا، میرا شعوری عمل ہے، اور میرا یہ خیال کر گزرنا کہ میں کتاب کو دیکھ رہا ہوں، آوازوں کو سن رہا ہوں اور احمد کو سوچ رہا ہوں، میرے پہلے شعوری عمل کے دوران میرا بالکل ہی دوسرا عمل شعور ہے۔ ہسرل عمل شعور کی اس دوسری صورت حال کو اپنی مخصوص اصطلاح میں تلسیق وجود یا تحویل وجود (جسے قدیم

روایتی "ایپاخے" (Epokhe) کا نام دیتے رہے ہیں) کی صورت حال کا نام دیتا ہے۔

ہسرل کے پیش کردہ تصور عمقیت اور تلسیق وجود یا مظہریاتی تحویل کی ان ہر دو صورتوں کو پیش نظر رکھ کر اب ارٹیگا اس پر اپنا تجزیہ کرتے ہوئے، اپنے تصور شعور کی وضاحتیں کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ جب میں کسی عمل کے تجربے سے گزرتا ہوں تو مجھ کو اس تجربے کے دوران اپنے اس عمل کا کوئی شعور نہیں ہوا کرتا۔ وہ مزید وضاحت کرتا ہے کہ میرے سامنے اس وقت صرف اور صرف "وہ ہی کچھ" ہوتا ہے کہ جو مجھے نظر آ رہا ہوتا ہے، اور یہ کہ میں "وہ ہی کچھ" سوچ رہا ہوتا ہوں کہ جو میری سوچ میں آ رہا ہوتا ہے۔ میں کیا سوچ رہا ہوں، میں کیا دیکھ رہا ہوں اس سے میرا کوئی سروکار ہی نہیں ہوتا — اور اسی صورت حال کو ہم شعور کا نام دیتے ہیں اور اس شعوری عمل میں جو کچھ بھی شامل ہوا کرتا ہے وہ ایسی صورت حال کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا کہ میں بہ ہمہ "اشیاء و ذات" ایک ہی ہوں۔ یعنی "ذات فاکرہ" (thinking self) اور "شئے مفکورہ" یا معروض مفکورہ، (object thought about) دونوں صرف اور صرف ایک ہی صورت حال ہے۔ ارٹیگا اپنے اس خیال کی، مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ جب میں چند لمحے پہلے کسی "شے" کو دیکھ کر محسوس کر چکتا ہوں کہ میں نے فلاں فلاں شے دیکھی ہے تو پھر کہیں میں اس قابل ہو جاتا ہوں کہ یہ کہہ سکوں کہ مجھے فلاں فلاں شے کا شعور ہے۔ مگر اس شے کو دیکھنے سے ذرا قبل مجھے اس شے کا کوئی شعور ہوتا ہی نہیں۔ اور جب مجھے اپنے ان تجربات کا شعور ہو چکتا ہے تو گویا میں ان تجربات سے گزر نہیں رہا ہوتا ہوں بلکہ ان کا تجربہ تو مجھے پہلے ہی ہو چکا ہوتا ہے۔ لہذا تجربہ کر چکنے کی اس صورت حال میں، میں جو کچھ کر رہا ہوتا ہوں وہ صرف اور صرف اتنا ہے کہ میں اس سابقہ کیے گئے تجربہ کی زد میں آنے والی اشیاء یا معروضات کا عکس ہی اپنے ذہن میں لا رہا ہوتا ہوں اور معروضات کے عکسوں کا اس طرح پر میرے ذہن کے پردے پر ابھر کے آنا، دراصل میرے سابقہ تجربوں کے مناظر کی "یادیں" یا اس کی "بازیافت" کا ایک عمل ہے۔ اب اسے تلسیق کہہ لیں یا پھر مظہریاتی تحویل کا نام دے لیں، کچھ بھی کہہ لیں۔ حقیقت صرف اتنی سی ہے کہ ایسی صورت میں نہ تو میں عمل شعور کے پہلے مرحلے سے گزرتے ہوئے اس کا کوئی براہ راست تجربہ کر رہا ہوتا ہوں، اور نہ میں اس شعوری عمل کے کسی دوسرے مرحلے سے گزرتے

ہوئے، اس عمل کی تلسیق وجود یا مظہریاتی تحویل ہی کر رہا ہوتا ہوں۔ ارٹیگا بحث کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے گویا کہنا یہ چاہتا ہے کہ ہم نہ تو اپنے کسی تجربے کے شعوری عمل کے دوران اس عمل کی کوئی مظہریاتی تحویل (Phenomenological reduction) یا تلسیق وجود کر پاتے ہیں اور نہ اس شعوری عمل سے ملحقہ کوئی دوسرا شعوری عمل ایسا ہے کہ جسے ہم مظہریاتی تحویل کہہ سکتے ہوں۔ مگر ہاں یہ تمام کا تمام مظہریاتی تحویل کا عمل اگر کسی طرح کیا جانا ممکن ہے تو پھر اس کا انحصار صرف ہماری یادوں کی بازیافت کے عمل پر ہے۔ مظہریاتی تحویل کا عمل ہو کہ تلسیق وجود کا عمل، یہ سب ہی کچھ ہمارا "زندہ" اور جاری تجربی عمل نہیں ہوا کرتا بلکہ یہ ہماری "یادوں کا عکس" اور ان کی "بازیافت" کی ایک مفروضہ صورت حال ہے جسے ہم اپنے متخیلہ کے پردے پر لا کھڑا کرتے ہیں۔ وہ صورت حال کہ جسے ہم خالص شعور کا نام دے دیتے ہیں، اپنی تمام تر تحویلی تجربی صورت حال کے بشمول، حقیقت سے بہت بعید صورت حال ہے جو محض ہمارے ذہنی یا نفسی عمل کا نتیجہ ہے جو ہم انجام دیتے رہتے ہیں۔ گویا بہ الفاظ دیگر یہ حقیقت کی ضد ہی ہے۔ یہ صورت حال جو محض ایک تعقلی تشکیل کا عمل ہو کہ تلسیق وجود کی صورت حال ہو یہ محض محال اور ناممکن صورت حال ہے۔ (گویا ارٹیگا نے ہسرل کی فکر کو مسترد ہی کیا ہے۔)

آگے چل کر ارٹیگا کہتا ہے کہ عمل، تفاعل یا واقعیت پر دلالت کرتا ہے اور یہ عمل ایک ایسا عمل ہوتا ہے جو کسی لمحہ میں "اب اور ابھی" کے حیطہ زمان کے اندر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یعنی یہ خالص "لمحہ حال" میں حضوری کی صورت حال ہے، جو ہمارے سامنے ہوتی ہے اور زمانہ یا وقت ایک ایسی شے یا صورت حال ہے جو کسی عمل اور اس عمل کی مظہریاتی تحویل کے مابین دخیل رہتا ہے اور یہ کہ یہ زمانہ بھی دراصل انسانی زندگی ہی کی واضح شکل ہوا کرتا ہے، لہٰذا اس بحث سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ہمارا کوئی بھی رابطہ نہ تو کبھی خالص ایغو ہی سے ہو پاتا ہے اور نہ ہمارا سابقہ شعور محض سے ہو پاتا ہے، جب صورت حال کچھ یہ ہو تو پھر تحویل شدہ تجربات سے ہمارے رابطے میں آنے کا کوئی سوال پیدا ہی نہیں ہوتا اور ہمارے تجربات کی تحویل پذیری کی یہ پوری کی پوری صورت حال دراصل ہمارے "سابقہ افعال" کی نفسی کارروائیوں کا ہی لازمی نتیجہ قرار پاتی ہے، جو حقیقت کا برعکس نتیجہ ہے، چنانچہ افعال کا اصل جوہر ہی یہ ہوا کرتا ہے کہ وہ محض

ایک تجربی صورت حال ہوتے ہیں اور کسی بھی شخص میں اس کے تجربوں کی یہ صورت حال ایک دوسرے عمل کی نسبتاً زیادہ بہتر برتری کی شکل میں ابھر کر سامنے آسکتی ہے، خواہ یہ افعال لمحہ حال میں جاری عمل کے طور پر موجود ہوں یا نہ ہوں یا ان افعال کا تجربہ ہو رہا ہو یا نہ ہو رہا ہو، اور یہ کہ افعال محض ہماری یادداشت کا حصہ ہی کیوں نہ ہوں۔" چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ اریٹگا کے نزدیک مظہریات کا نظریہ بجائے خویش اولین حقیقت کی ایک غلط تعبیر پر مبنی نظریہ ہے جس کی پہلی اینٹ ہی ٹیڑھی رکھی گئی ہے۔

اریٹگا اس ضمن میں مزید کہتا ہے کہ سچ تو یہ ہے کہ مجھے اپنے افعال کا تجربہ ہوتا رہتا ہے اور یہ کہ ہمارے یہ افعال عمقی یا اسنادی نوعیت کے حامل افعال ہوتے ہیں۔ اریٹگا ایک موقع پر لکھتا ہے — "میں کسی نہ کسی چیز کو دیکھتا ہوں، کسی نہ کسی چیز کے بارے میں سوچ رہا ہوتا ہوں، مجھے کسی نہ کسی چیز کی طلب ہوتی ہے — مختصر یہ کہ کسی نہ کسی طور پر میرا رابطہ کسی نہ کسی چیز ہی سے رہتا ہے اور اس چیز سے میرا یہ رابطہ نہایت حقیقی اور موثر انداز کا ہوتا ہے۔ زندگی کے عمل کے دوران، میرا یہ رابطہ، بغیر کسی مزاحمت' یا کسی گریزاں عمل کے، براہ راست ہوا کرتا ہے۔" چنانچہ جب ہم مظہریات کے نظریے پر اس کی تہہ میں جا کر غور کرتے ہیں تو ہمیں اس کی خطاکاری عمل کا انداز بخوبی ہو جاتا ہے اور ہم خود کو اس کے حصار سے باہر ہی پاتے ہیں اور ہم اپنے آپ کو شعور کے اس پٹارے کے اندر بند نہیں پاتے جسے ہسرل نے مظہریاتی تصوراتی تحویل کی ڈوریوں سے بن رکھا تھا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ واقعتاً وہاں اس انداز کا کوئی پٹارا کہ جسے "خالص شعور" کے پٹارے کا نام دیا جاسکے، ہوتا ہی نہیں اور یہ کہ اساسی شعوری حقیقت سوائے "زندگی" کے بھرپور عمل کے اور کہیں ملتی ہی نہیں۔

ابھی جو بیان اریٹگا کے حوالے سے اوپر گزرا ہے اس بیان کا تعلق اس کے انتقاد تصوریت سے ہے جس میں اس نے تصوریت کے نظریے کی محض اتنی ہی اثباتی صورت کو تسلیم کیا ہے جس کے تحت ایغو کے عنصر کو لازمی اور حقیقت کے عنصر ترکیبی کے طور پر تسلیم کیا جاتا رہا ہے۔ اریٹگا نے تصوریت کی حد سے تجاوز کر جانے کی ان تمام صورتوں میں اصلاح کرنے کی کوشش کی ہے جس میں صرف اور صرف "ایغو" کو ہی اصل اور بنیادی حقیقت کے طور پر باور کرایا گیا ہے۔ اس کے برعکس اریٹگا نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ

نہ تو ایغو ہی تن تنہا کوئی اولین حقیقت کا درجہ رکھتی ہے، نہ صرف اشیاء ہی اصل حقیقت کے مرتبے پر فائز ہیں، بلکہ ان ہر دو عناصر کے اشتراک عمل سے "زندگی" کا پورا عمل عبارت ہے۔ گویا "ایغو" اور "اشیاء عالم" دونوں ہی کے باہمی تعامل کے نتیجے میں "مصروفیت کار" کی ایک دنیا جنم لیتی ہے — بہ الفاظ دیگر یہی "زندگی" ہے اور اسی کی رونقوں سے یہ خاکدان عالم بقعہ نور و شعور بنا ہوا ہے۔ انسان اور اس کی یہ دنیا، دونوں ایک دوسرے کی پہچان کا حوالہ ہیں، اور کتاب حیات و کائنات اس حوالے کے بغیر نامکمل اور ناقابل فہم ہے۔

ارٹیگا نے "آدم جنت الفردوس میں" (Adam in Paradise) کے عنوان سے ایک نہایت دقیع مضمون تحریر کیا ہے جس کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی ہے، جیساکہ اس مضمون کی "شہ سرخی" ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ زندگی کا ایک استعارہ ہے۔ اپنے اس مضمون میں ارٹیگا نے سب سے پہلے لفظ "زندگی" استعمال کیا ہے جس سے اس نے "انسانی حیات" کے محدود معنی ہی مراد لیے ہیں جسے وہ "سوانحی حیات" (biographical life) سے بھی موسوم کرتا ہے۔ اپنی فکر کے دوسرے مرحلے میں ارٹیگا نے انسانی ماحول، یعنی اس کے چاروں طرف پھیلی ہوئی نہ صرف یہ کہ پوری طبعی دنیا کو، جس سے کہ وہ براہ راست رابطے میں آتا ہے۔ بلکہ اس کی اس بعید ترین دنیا کو بھی درخود اعتنا قرار دیا ہے جس میں ایک منفرد انسان تاریخیاتی اور روحانیاتی طور پر اپنا ایک ماضی بعید و قریب رکھتا ہے اور جو اس کے حالات کو بنانے سنوارنے اور انہیں بگاڑنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا کرتے ہیں۔ ارٹیگا انسان کو زندگی کا ایک ایسا مسئلہ قرار دیتا ہے جس کی اپنی ایک ٹھوس حقیقت ہے اور اسی لیے یہ "انسانی حقیقت" اپنی ماہیت میں منفرد اور اچھوتی ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ منفرد انسان کی ان انفرادی حقیقی حیثیتوں کا ایک دوسرے سے موازنہ کیا جانا قطعی درست نہیں۔ اس طرح سے ارٹیگا کے نزدیک "زندگی گویا ایک انفرادیت ہی قرار پاتی ہے، تاہم انفرادی انسانوں کی ہستیوں کا یہ ماجرا، اس کے خیال میں ایک ایسا طرز بود و باش ہے، جسے وہ ان انسانوں کی "ہم موجودیت" سے تعبیر کرتا ہے۔ اس صورت حال کی وضاحت کے لیے ارٹیگا اپنے مخصوص استعارے سے کام لیتے ہوئے کہتا ہے کہ "آدم جنت الفردوس میں" ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مگر خود یہ آدم کون ہے؟ سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا یہ کوئی منفرد

شخص ہے؟ کیا یہ کسی مخصوص فرد کے بجائے صرف اور صرف زندگی کا ایک ایک استعارہ ہے؟ آگے چل کر وہ مزید سوال کرتا ہے کہ — اور ہاں یہ جنت الفردوس کہاں ہے؟ کہاں ہے؟ کیا یہ شمالاً جنوباً کسی خطہ ارض کا نام ہے؟ اور پھر خود ہی جواب دیتا ہے کہ مگر اس سے فرق بھی کیا پڑتا ہے، کیونکہ انسانی حیات تو ایک ایسا دائم اور ہر جگہ موجود "المیہ" ہے کہ یہ انسان خواہ جنت الفردوس میں ہو یا ہماری اس دنیا میں، کہیں بھی ہو، اسے اپنی اس ناگزیر المناک صورت حال کا سامنا بہرحال ہرگاہ اور ہر جا کرنا ہی پڑتا ہے۔ جنت الفردوس میں بھی انسان کو حکم عدولی بغاوت اور خود سری کے الزامات کا سامنا کرنا پڑتا تھا اور یہاں اس دنیا میں بھی اس کی یہ صورت حال مختلف نہیں ہے۔ گویا جنت الفردوس میں آدم کی موجودگی کا استعارہ، یہاں اس خطہ ارض پر میری موجودگی سے بہت مشابہ ہے۔ کیونکہ یہ دنیا جس میں ہم سب رہتے بستے ہیں محض چیزوں کا ایک بے ہنگم ڈھیر نہیں ہے، بلکہ یہ تو زندگی کے تلخ حقائق پر مبنی ایک ایسا ڈرامہ ہے جس میں ہم میں سے ہر شخص اپنا اپنا منفرد کردار ادا کرتا رہتا ہے اور انسان پر جو کچھ بھی گزرتی ہے اس کی اس "بپتا" میں اشیائے عالم بھی اس کی شریک ہوا کرتی ہیں۔ مثلاً جب سیلابوں اور زلزلوں کی مصیبت فطرت ہماری طرف بھیجتی ہے تو اس وقت ان کا نقصان جہاں ایک طرف انسان کو پہنچتا ہے تو وہیں دوسری طرف اشیاء عالم بھی تباہی و بربادی کا شکار ہوتی ہیں۔ جنگ و جدل کی صورت میں انسان کی اپنی آوردہ مصیبتیں بھی انسان ہی کو نہیں اس کے ماحول کو بھی بارودی دھوئیں سے بھر دیا کرتی ہیں اور اس طرح گویا انسان اور ماحول دونوں ایک دوسرے کو مثبت یا منفی طور پر متاثر کرتے رہتے ہیں۔ لہٰذا انسانی انفرادی صورت حال سے متعلق "آپ اپنے تئیں سے انسان کا فرار" اور "انسان آپ اپنے تئیں کے لیے" ('Escape from Himself' and 'Man for Himself') کا مصنف ایرک فرام ماسٹر ایکارٹ کا ایک قول بیان کرتا ہے۔

"میرا انسان ہونا، اپنے ساتھی انسانوں کے ساتھ اٹھ بیٹھ کر، معاملہ بندی کرتے ہوئے، انسان ہونا ہے۔ میرا دیکھنا، سننا اور کھانا پینا، میرے یہ تمام کے تمام افعال بالکل دوسرے حیوانوں ہی کی طرح ہیں —

مگر یہ صورت حال کہ میں "میں" ہوں خالصتاً میری اپنی ہے، اور صرف

مجھ سے ہی وابستہ ایک صورت حال ہے جس میں کوئی میرا شریک نہیں نہ کوئی "شئے" اور نہ کوئی "انسان" اور نہ کوئی فرشتہ یا پھر کوئی "خدا ہی — سوائے اس ایک صورت حال کے کہ میں ہی اس کے" "توحد ذاتی" کا شریک ہوں۔ "میں ہوں" "تو" "وہ ہے —"

(ماسٹرایکارٹ)

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا ایراک فرام کی ہمنوائی میں ارٹیگا بھی یہی کہتا ہے کہ انسانی فرو ہی وہ وجود ہے جو نسل انسانی کی نمائندگی کرتا ہے۔ ایک فرد گویا نوع انسانیہ کی واحد اور منفرد مثال ہوتا ہے۔ جو بہ حیثیت ایک نوعی فرو ہونے کے اس میں لازماً ہوا کرتی ہیں۔ منفرد خصوصیات کے حوالے سے وہ منفرد تو ہے ہی، تاہم نوعی فرد ہونے کی حیثیت سے وہ اپنے تمام تر نوعی خواص کا بھی ایک نمائندہ ہوتا ہے۔ گویا اس کی انفرادی خصوصیات کا تعین بھی تمام نوعی افراد میں مشترکہ انسانی وجود کی خوبیوں کے باعث ہی ہوا کرتا ہے، لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ کل انسانی صورت حال کی بحث انفرادی شخصیت کے مباحث پر بھاری یا مقدم ہوتی ہے۔ چنانچہ انسانی وجود یا ہستی کا ماجرا اپنی اصل ماہیت کے اعتبار سے "دو طرفہ یا دو قسمی" اوصاف کا مجموعہ ہے، یعنی وہ ایک طرف تو منفرد وجودیاتی ہستی کا حامل ہے، تو دوسری طرف وہ اپنے تاریخیاتی پس منظر پر محیط ایک ایسی ہستی ہے جو اپنے ماضی سے اثر قبول کرکے اپنے حال میں ڈھلتی ہے اور اس حال سے گزر کر وہ اپنے اوصاف کو مستقبل کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "خود آگہی" قوت تخیل و تعقل وہ اوصاف ہیں جو انسان کو حیوان سے ممیز کرتے ہیں تاہم اپنے ان ہی اوصاف کے باعث انسانی زندگیوں میں موجود توازن کی صورتحال میں ایک طرح کی لغزش و لرزش پیدا ہوئی ہے۔ اپنے ان ہی خواص کی بنا پر انسان اس کارخانہ فطرت میں ایک انمل اور بے جوڑ وجود سہی، تاہم نمود و ارتقاء کے مراحل سے مسلسل گزرتا رہتا ہے ہر چند کہ انسان عالم فطرت کے ایک جزو لازم کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کی میکانکی قوانین کے تحت ہی زندگی گزارتا ہے اور ان قوانین کو بدل دیے جانے پر کوئی قدرت نہیں رکھتا مگر وہ خود کو پورے عالم فطرت سے ماوراء لے جا کر اپنا ایک مقام ضرورت بنا لیتا ہے۔ وہ فطرت کا جزو لازم ضرور ہے مگر اس سے الگ تھلگ بھی ایک وجود ہے۔ وہ بے گھر و بے در ہے تاہم وہ

دوسری مخلوقات کے ساتھ ساتھ آب و آتش، خاک و باد کے اس کائناتی قلعے میں بند زندگی کر رہا ہے۔ اسے اس جہان غیر (estranged world) یا اجنبی دنیا میں، زمان و مکان کے کسی لمحے میں پھینک دیا گیا ہے۔ وہ اپنے پھینکے جانے کے اس حادثاتی عمل سے بخوبی واقف ہے۔ وہ اپنی تحدیدات انسانی اور زندگی کی بے بضاعتی سے بھی اچھی طرح آگاہ ہے۔ اسے اپنا وہ انجام بھی معلوم ہے جو موت کے مہیب سناٹوں کی صورت میں بہرحال اس کا ناگزیر مقدر ہے اور وہ اپنے وجود کے اس "دو طرفے پن" سے کبھی چھٹکارا حاصل نہیں کر پاتا۔ وہ اگر چاہے بھی تو اس کو اپنی سوچ سے کوئی چھٹکارا نہیں مل سکتا اور نہ وہ اپنے جسم کے زندان سے ہی آزادی حاصل کر سکتا ہے تاآنکہ موت اسے نہ آ لے۔ اس کے بدن کے اسی اضطراب و حرارت نے ہی اسے جینے پر مجبور بنائے رکھا ہے۔ تعقل و تفکر کی صلاحیت جہاں انسان کے لیے ایک نعمت ہے، وہیں یہ ایک لعنت بھی ہے۔ کیونکہ یہی صلاحیت انسان کو اس بات پر مجبور کرتی رہتی ہے کہ وہ اپنی زندگی کے اس "دو طرفے پن" سے نجات پا لینے کے لیے کوئی حل تلاش کرتا رہے۔ انسانی وجود ایک ایسا وجود ہے جو باقی تمام وجودات سے کہیں مختلف ہے۔ وہ ہمیشہ ہی ایک اپنے انداز کی "ناہمواری حیات" کی زد میں رہا کرتا ہے۔ جہاں وہ ہے وہاں مغائرت کا ماحول ہے، اور مغائرت کی اسی فضا میں وہ مانوس چہروں کی اپنی تصویریں تراشتے رہنے کے حسن سلوک اور نرمی خلوص سے کام لیتے رہتا ہے۔ انسانی زندگی کو کسی ایسی نہج پر گزارتے رہنا انسان کے لیے ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اپنے ہی جیسے بعض دیگر نوعی افراد کے طرز حیات کے تحت بار بار اسی طریق پر زندگی کا سفر طے کرتا چلے۔ ہر منفرد انسان کو ایک اپنے انداز کی زندگی گزارنی ہوتی ہے اور وہ گزارتا ہے۔ انسان ہی وہ واحد حیوان ہے جو بوریت یا اکتاہٹ کا شکار ہوتا رہتا ہے۔ وہ ناآسودہ بھی ہوتا رہتا ہے اور اسے اپنا وہ ماضی بھی مسلسل یاد آتا رہتا ہے کہ کبھی اسے جنت الفردوس سے بے دخل کر دیا گیا تھا۔ جس کا بھگتان اسے آج تک بھگتنا پڑ رہا ہے جس سے کبھی راہ فرار ممکن نہیں اور اگر وہ خود کو قبل از تاریخی دور کی اس فضا کی جانب واپس نہیں لوٹا سکتا ہے کہ جہاں اس میں اور فطرت میں ایک آہنگ زیست موجود ہوا کرتا تھا تو پھر اسے آگے ہی کی طرف دیکھنا ہوگا۔ اسے اپنے مستقبل میں ہی سفر کرنا ہوگا۔ ارتقائے تعقل و تفکر کا ایک ایسا سفر کہ جہاں وہ اپنی اسی عقل و ذہانت کے بل بوتے پر پورے عالم

فطرت کا مالک و مختار بن سکتا ہو اور یہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے کہ جب انسان اپنے اندر کے اس وصف کو پہچان لے جو عقل و بصیرت اور ذہانت و فراست کی صورت میں ایک تاریخی مرکباتی عمل کے روپ میں اسے آگے بڑھانے کی طرف حوصلہ و ہمت عطا کرتا رہتا ہے اور یہ کہ اپنے ماضی پر پچھتاتے رہنا، اس پر کڑھتے رہنا ہرگز کوئی دانشمندانہ اقدم نہیں، لہٰذا انسان کو چاہئے کہ وہ آپ اپنی ایک دنیا پیدا کرے اور اسی دنیا کو قابل اعتماد خیال کرتے ہوئے اسے اپنے لیے قابل رہائش بنائے۔ جہاں وہ اپنے نوعی افراد اور ساتھیوں کے ساتھ آسودہ حال قلب و نظر کی رہنمائی میں اپنی "مسرتوں" کی چھاؤں اور ٹھنڈک میں زندگی بسر کر سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان میں ارتقاء کے لیے اپنا کوئی فطری رجحان موجود نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کے اندر موجود تضادات کی صورت حال اسے آگے کی طرف بڑھاتی رہتی ہے۔ وہ تضاد کے ان ہی زینوں کو پھلانگ کر اپنا اگلا قدم مستحکم کرتا ہے۔ اس انسان نے اگر بہشت کو اپنے ہاتھوں کھو نہ دیا ہوتا تو گم کردہ جنت پہ ہستی، کبھی اس قبل نہ ہو پاتی کہ اس عالم فطرت کے اجنبی ماحول سے کوئی آہنگ پیدا کر سکتی، اور معاشرت و مغائرت کے اس سنگم پر کبھی کوئی اوڈیسیس اوڈیپس کوئی ابراہم اور فاؤسٹ (Odysseus, Oedipus, Abraham, Faust) زندگی کے اس اسٹیج پر ایک خانماں برباد انسان کبھی اس قابل نہ ہو سکتا کہ اپنی انتھک کوششوں سے اپنی کتاب زندگی کے اوراق کے حواشی میں موجود ان خالی جگہوں کو پر کر سکتا جو محرومیوں اور دکھوں کی صورت میں اس سے وابستہ چلی آ رہی ہیں اور پھر کہیں وہ اس طرح "نامعلوم" کے انجانے کرب کو "معلوم" کی حیرت آسا مسرتوں سے بدل کر، اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہوتا ہے اور آپ اپنے تئیں جواب دہ ہوتا ہے اور پھر کہیں انسانی ہستی کا اپنا کوئی بھرپور مفہوم بھی ابھر کے سامنے آتا ہے اور انسان کا یہی مقام وہ مقام ہے جہاں وہ تمام عالم فطرت سے بلند ہو کر "مطلق" (Absolute) کی دائمی خواہش کے مناروں کو چھو لینے میں کامیاب و کامران ہو جاتا ہے۔ پچھتاووں اور لعنتوں میں پھنسا ہوا اس کا وجود اچانک ہمواری ذات کی پگڈنڈیوں پر چل پڑتا ہے، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ اب اس کی "دو طرفیت" ختم ہو چکی ہے۔ یہ کبھی ختم نہیں ہوتی کہ یہ تو اس کے وجود میں تہ نشیں ایک ایسی صورت حال ہے جس سے پیدا ہونے والے تضاد کے ہاتھوں ہی وہ متحرک رہتا ہے۔ زندگی ایک عارضیت

ہے جس کی سرحدیں موت کے سنسان علاقوں سے جا ملتی ہیں۔ زندگی کے سارے ہنگامے، تمام شور و غوغا یہیں پہنچ کر بے ساز و آواز عدمیت کے کھوکھلے پن میں دفن ہو جاتے ہیں۔ یہ حقیقت کہ ہم کو ایک نہ ایک دن مرجانا ہے ایک ایسی ناقابل بدل حقیقت ہے کہ جس سے انسان ازل سے واقف ہے اور اس کی یہی آگہی اس کی زندگی کو بھی متاثر کرتی رہتی ہے۔ موت سے متعلق ہمارا سارے کا سارا علم خواہ کتنا ہی جدید کیوں نہ ہو اس حقیقت کو بہرحال نہیں بدل سکا کہ موت موت ہے اور اسے زندگی پر بہرحال غالب آنا ہے۔ لہٰذا ایک ایسی حقیقت کہ جس کا بدلا جانا ممکن نہ ہو اس کو تسلیم کر لیے جانے میں کیا قباحت ہے۔ یہ زندگی سے وابستہ ایک ایسی شکست ہے کہ جس کو جیت لیے جانے کا راز ہی اس طرز انسانی میں ہے کہ اسے خوشدلی سے قبول کر لیا جائے اور اگر انسان ایسا کر لینے پر خود کو آمادہ بنالے تو پھر جو کچھ بھی انسان کے پاس ہے اسے چاہیے کہ ان تمام نعمتوں کو وہ اپنے زندگی کے سنوارنے میں صرف کر ڈالے۔ جیسا کہ سپائی نوزا (Spinoza) کہتا تھا کہ عقلمند انسان وہ ہے جو موت کے بارے میں نہیں بلکہ زندگی کے بارے میں سوچتا ہے۔ انسان بہت ابتدا ہی سے اپنے اس دو طرفے پن کی نفی کرتا چلا آ رہا ہے اس کے لیے اس نے متعدد نظریات بھی گھڑ لیے ہیں، مثلاً لافنائیت اور ابدی روح کا تصور وغیرہ — مگر اس سے بھی تو ہمارا "المیہ" آج تک ختم نہ ہو سکا اور ہمارے روزمرہ کا عام مشاہدہ یہ ہے کہ انسان ایک خاص لمحے میں پیدا ہوتا ہے اور پھر ایک خاص لمحے میں مرجاتا ہے تو پھر کیوں نہ ہم اپنی اس شکست کو فتح میں بدل ڈالنے کے لیے اس حقیقت کو خواہ وہ کتنی ہی تلخ کیوں نہ ہو تسلیم کر لیں کہ تسلیم و رضا کی یہی منزل اصل وجود و ہستی ہے۔ زندگی اگر ایک لطف ناپائیدار ہے تو موت کی بھی اپنی ایک چاشنی ہے اور اس چاشنی سے گریز پا ہونا ایک اپنے انداز کی محرومی ہے اور یہ محرومی، یہ تلخی، موت سے کہیں بڑی تلخی ہے۔ جس انسان نے اس تلخی کو زندگی جانا، اس نے گویا خود اپنے ہی ہاتھوں اپنی زندگی کو جہنم بنا ڈالا۔ دہشت موت کا ایک ایسا جہنم جس کے اندیشوں اور وسوسوں کے بھوبھل میں وہ جل بجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بہشت سے نکالے جانے کا کرب تو انسان کے لیے اس قدر جاں یوا نہیں ہوا کرتا جتنا کہ اپنے "وجود موجود" کو دہشت موت کی نوکیلی تلوار سے لمحہ لمحہ زخمی بناتے رہنا ہے۔

ارٹیگا نے ڈان کیوزے (Don Quixote) سے متعلق اپنے تفکرات میں بہشت و آدم کا جو استعارہ استعمال کیا ہے اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ انسان وہ ہی کچھ ہوتا ہے کہ جو اس کے حالات و اطراف و جوانب ہوا کرتے ہیں یعنی حقائق کی وہ پوری دنیا جو اس کے چاروں طرف پھیلی ہوئی ہوتی ہے اس فرد کی شخصیت کا نصف لازم ہوا کرتی ہے اور ان ہی حالات و کوائف میں خود کو ملوث کر دینے کے باعث اس کی اپنی ایک ٹھوس تقدیر سامنے آ کھڑی ہوتی ہے۔ ارٹیگا کہتا ہے کہ تجربے کی کوکھ میں "ذات اور اشیاء" کی ہر دو دنیائیں بہ یک وقت اپنا وجود رکھتی تو ہیں تاہم اس کے بیک وقت ہم موجود ہونے سے کام نہیں چلتا، بلکہ یہ دونوں دنیائیں ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتی ہیں اور اس طرح یہ دونوں اپنا آپ منواتی رہتی ہیں۔ اسی تفاعل باہم کا نام زندگی ہے اور جب یہ حرکیاتی تفاعل جاری ہو جاتا ہے تو پھر ذات کی تسکین ہو جایا کرتی ہے۔ گویا زندگی ارٹیگا کے نزدیک ایک صریح تحریک باہم ہے۔ اسی صریح تحرک باہم کو وہ اصل صداقت کا نام بھی دیتا ہے جو انسان کی معاشرتی تہذیبی زندگی میں صاف جھلکتا نظر آتا ہے اور جب ایک تہذیبی معاشرت وجود میں آ جاتی ہے تو پھر انسان خود کو محفوظ و مامون سمجھنے لگتا ہے۔

ارٹیگا اسی تحریر میں آگے چل کر ایک اور تصور پیش کرتا نظر آتا ہے اس کے اس تصور کو "تصور تناظریت" کہا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تناظر کا مظہر ایک ایسا کھلا اور صریح مظہر ہے کہ جو حقیقت کی تشکیل میں ایک اہم جزو ترکیبی کی حیثیت رکھتا ہے۔ دنیا کا قطعی وجود نہ تو مادے کا مرہون منت ہے اور نہ روح کا ہی محتاج ہے اور نہ وجود دنیا کسی اور ہی متعین شئے سے ملوث و مشروط وجود ہے بلکہ دنیا تو نام ہے ایک صریح تناظر ہستی کا، جو ہمارے سامنے کھلا پڑا ہے — "میں" سے لے کر "مجھ" تک کا فاصلہ ایک کھلا منظر ہے، جو "ذات" اور "غیر ذات" کے درمیان ایک کشیدہ خط مستقیم بناتا ہے اور اسی خط مستقیم کو ہم "تناظر" کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ اپنی بعد کی کسی تصنیف میں ارٹیگا نے تناظریت کے اسی نظریے کو "صداقت و تناظر" کے نظریے سے بھی موسوم کیا ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر وہ لکھتا ہے کہ مجھے کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انفرادی نقطہ نظر ہی وہ واحد وسیلہ نظر ہے کہ جسے معتبر کہا جا سکتا ہے۔ اسی کے سہارے ہم دنیا کو اس کی تمام تر صداقتوں کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں۔ حقیقت صریح طور پر ایک ایسی حقیقت ہے جو ہمارے انفرادی اذہان سے

خارج میں اپنا وجود رکھتی ہے اور اس کے ہمارے اذہان تک پہنچنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ یہ خود کو اپنے ہزارہا پہلوؤں اور ہزارہا چہروں کے ساتھ منکشف کر کے ہمارے سامنے لائے۔ اریٹگا کہتا ہے کہ حقیقت کو ایک ایسے مقام بلند پر پہنچ کر دیکھا جانا ممکن ہو سکتا ہے جو اس کائنات میں ہر انفرادی شخص کو مقدر کیا گیا ہے۔ حقیقت اور یہ مقام ارفع دونوں ہی ہم رشتہ صورتیں ہیں، اور جس طرح سے حقیقت کو ایجاد کیا جانا ممکن نہیں ہو پاتا، بالکل اسی طرح سے اس مقام ارفع کو تراش خراش کے بنایا جانا ممکن نہیں ہوا کرتا۔ ہر شخص کے یہاں صداقت کا اپنا ایک مشن جاگزیں ہوا کرتا ہے اور وہ اس کو اپنے شخصی حوالوں کے زاویوں سے ہی تشکیل دیا کرتا ہے۔ اریٹگا کہتا ہے "جس مقام پر میری نظر پڑتی ہے، ضروری نہیں کہ وہ مقام دوسروں کو بھی نظر آسکے، یعنی حقیقت کے جس زاویے کو میری نگاہیں چھو رہی ہوتی ہیں، اسی نقطے پر دوسرے کی نظر پہنچ ہی نہیں پاتی، لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ اریٹگا کے نزدیک ہم میں سے کوئی ایک شخص بھی دوسرے کا بدل نہیں بن سکتا اور یہ کہ ہم میں سے ہر شخص اس دنیا میں ناگزیر ہے۔ اریٹگا کے نزدیک ہر انفرادی زندگی ایک کائناتی نقطۂ نظر یا ایک کائناتی احساس پیدا کرتی ہے۔

اپنی تصنیف "ڈان کیوزے" (Don Quizote) پر تفکرات پر مقالے" میں اریٹگا نے اپنے ایک اور اہم موضوع پر بحث چھیڑی ہے۔ وہ موضوع عقل و حیات کے مابین تعلق یا نسبت کا موضوع ہے۔ اریٹگا کا خیال ہے کہ "عقل محض" زندگی کا متبادل نہیں بن سکتی۔ عقل و زندگی کے درمیان یہی تضاد ایک ایسا تضاد ہے جسے فی زمانہ بڑی اہمیت حاصل رہی ہے، خصوصاً ان حضرات کے یہاں جو کام کرنے کی طرف کوئی رغبت نہیں رکھتے، اب وہ حضرات بھی اس صورتِ حال کو شک و شبے کی نظر سے دیکھنے لگتے ہیں۔ اریٹگا کہتا ہے کہ چونکہ عقل اس قدر فی الفور عمل مرتب کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی جتنا موثر وظیفہ حس بصارت اور حس لمس ادا کیا کرتے ہیں لہٰذا اگر عقل کو اس کے منصب سے اتار پھینکا جائے تو پھر اسے اس کے موزوں مقام پر از سرنو پہنچانے کے لیے نہایت ہوشیاری اور احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ چنانچہ اریٹگا کا یہی نظریہ بالآخر آگے جا کر اس کے تصورِ عقل فعال میں تبدیل ہو جاتا ہے، جس کے تحت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ عقل صرف اور صرف زندگی کا ایک وظیفہ ہے اور بس۔ لہٰذا عقل محض کو عقل فعال پر کوئی فوقیت حاصل نہ ہونی

چاہئے اور عقل محض کو عقل فعال سے بدل دیا جانا چاہیے۔ یعنی وہ عقل فعال جس میں عقل محض خود کو محدود کرکے مثل ایک قوت سیال (fluidity) کے اپنا مقررہ وظیفہ ادا کر سکتی ہے۔ چنانچہ آئندہ سطور میں ہم اسی "عقل فعال" کے تصور کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے اور یہ دیکھیں گے کہ عقل فعال سے ارٹیگا کیا مراد لیتا ہے۔

عقل فعال یا عقل ناگزیر کے حوالوں میں سب سے بڑا حوالہ ارٹیگا نے "بنیادی یا اساسی حقیقت" کا دیا اور کہا کہ اس بنیادی حقیقت کو اس کے محدود معنی میں سمجھا جانا چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ بنیادی حقیقت سے مراد کوئی کامل حقیقت نہیں ہے جسے سب سے زیادہ اہمیت دی جانی چاہیے، اور یہ کہ جسے تمام دوسری حقیقتوں کی "اساس" (basis) کہا جاسکتا ہو۔ ارٹیگا کہتا ہے کہ اشیاء کی حقیقت ہو کہ ایغو کی حقیقت، دونوں زندگی کے عمل کے دوران وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ ارٹیگا اس مسئلے سے متعلق اپنی تصنیف "تاریخ بہ حیثیت ایک نظام" (*History As a System*) کے اندر اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ صرف اور صرف "انسانی حیات" ہی وہ واحد حقیقت ہے جو ہمیں حیرت و استعجاب میں ڈال دیتی ہے۔ چنانچہ اس کے بارے میں جو سب سے پہلی بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ یہی حقیقت، یعنی انسانی زندگی، "بنیادی حقیقت" ہے اور یہ حقیقت بنیادی اس لیے ہے کہ دیگر تمام حقیقتیں اسی ایک حقیقت سے وابستہ اور پیوستہ یا پھر اسی سے مشروط ہیں، چنانچہ دوسری تمام حقیقتیں بھی خواہ وہ واقعی حقیقتیں ہوں یا خیالی حقیقتیں ہوں، بہرحال یہ سب کی سب حقیقتیں کسی نہ کسی طور اس بنیادی حقیقت (انسانی حیات) کے دوران ہی اپنا اظہار کرتی ہیں۔ ارٹیگا کہتا ہے کہ حقیقت بعینہٖ یا یہ کہ حقیقت بہ حیثیت حقیقت کے اگر کہیں اپنے صحیح رنگ و روپ کے ساتھ تشکیل پاتی ہے تو وہ میری اپنی زندگی کا دوران عمل ہے۔ گویا حقیقی ہونے سے مراد ٹھیک طور پر یہی ہے کہ اس کی اصل جڑیں کہیں نہ کہیں انسانی زندگی یعنی میری اپنی ہی زندگی کے اندر ہونی چاہئیں اور ہر حقیقت کا رشتہ انسانی حیات سے ہونا چاہیے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ ہی کچھ جو حقیقی ہے کسی نہ کسی طور میری زندگی یا انسانی حیات سے ماورا بھی اپنی ایک حیثیت رکھتا ہے۔ گویا بہ الفاظ دیگر حقیقت کو میری اپنی زندگی یا انسانی حیات کے نقطۂ نظر یا حوالے سے ہی قابل فہم و ادراک ہونا چاہیے، لہٰذا اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ "حقیقی" کی اصطلاح کو بنیادی

طور پر میری اپنی زندگی یا یوں کہیے کہ انسانی حیات کے قطعی حوالوں میں ہی کوئی معنی پہنائے جاسکتے ہیں۔

ارٹیگا مزید کہتا ہے کہ ہم کو یہ بات فراموش نہ کر دینا چاہیے کہ جب ہم کسی حقیقی شئے کے بارے میں کچھ کہہ رہے ہوتے ہیں اور خود اپنی زندگی (انسانی حیات) سے اس شئے کی حقیقت سے متعلق کوئی پہلو نکال رہے ہوتے ہیں، تو ایسی صورت میں میری زندگی کے ساتھ اس شئے کا کیا رشتہ یا تعلق ہے۔ یہ سوال بہرحال ایک کھلا سوال ہی رہتا ہے اور اس پر گفتگو کے دروازے کھلتے ہی رہتے ہیں اور اس سوال کو مختلف انداز سے پوچھا اور اٹھایا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک سوال تو یہی اٹھتا ہے کہ اگر میں حقیقت کا ایک جزو لازم ہوں بھی تو اس سے اس بات کی وضاحت بہرحال نہیں ہوتی کہ میں حقیقی اشیاء یا ذوات کا بھی ایک لازمی جزو ہوں، لہٰذا اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ان اشیاء کی حقیقت کی موثر نوعیت کا انحصار ان کے اس وجود پر ہوا کرتا ہے جو وجود کہ ان اشیاء کا میرے لیے ہوتا ہے، کہ ان کا وجود میری اپنی زندگی کی بنیاد میں تہ نشین ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ایسی صورت میں بھی کہ جہاں وہ شئے جو حقیقی ہے اور میری زندگی سے ماورا بھی اپنی کوئی حیثیت رکھتی ہے یا یہ کہ میری حیات سے برتر ہے، یا یہ کہ میری زندگی سے علیحدہ اپنا ایک وجود رکھتی ہے — مثلاً ''خدا'' کو ہی لے لیجئے جو خود میری اپنی حیات کا سرچشمہ یا ماخذ ہے، اس خدا کی بعینہ حقیقت کا ماجرا ہے (اگر ہم اس لفظ ''خدا'' کو کوئی بھرپور مفہوم دینا چاہتے ہوں اور اسے صرف ایک خالی خولی لفظی صورتحال یا ابہام کا درجہ نہ دیتے ہوں تو) یہ خود میری اپنی زندگی کی بنیادوں میں ہی پوشیدہ ہے۔ یعنی ایک ایسی زندگی جس سے یہ تصور یا شے ''خدا'' متعلق ہے یا پھر اسی زندگی کے حصار میں گھرا ہوا ایک وجود ہے جو خود کو پابند اور بند کر لیتا ہے اور اس کی حقیقت بھی وہ ہی ہو جاتی ہے جو میری اپنی ہے۔

ارٹیگا کی تصنیف ''ڈان کیوزے سے متعلق تفکرات پر مقالہ'' کو اگر دیکھا جائے تو اس کی فکر کا دھارا حیوئیت کے مکتبہ فکر سے بہت مشابہت رکھتا ہے اور ان ہر دو افکار میں اگر کوئی فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ ارٹیگا نے حیوئیتی فکر کے غیر عقلی عنصر سے اتفاق رائے نہیں کیا ہے بلکہ کسی حد تک یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ ارٹیگا نے تصوریت اور ''حقیقت'' کے نقطہ ہائے نظر کے درمیان ایک اپنے انداز کا توازن پیدا کرنے کی کوشش کی

ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی تجویز کیا ہے کہ "عقلیت" اور "حیوئیت" کے نظریوں میں بھی ایک آہنگ پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ ارٹیگا نے حیوئیت پرستوں سے اس بات میں بھی اتفاق رائے کیا ہے کہ عقل کی بالادستی کو ختم کر کے "مجردِ عقل" یا "عقل محض" کے تصور کو بالائے طاق رکھ دیا جائے اور اس کا جو اصل و واقعی فریضہ ہے اس سے وہ ہی کام لیا جائے، یعنی عقل زندگی کا محض ایک وظیفہ ہے۔ چنانچہ اس سے صرف یہی کام لیا جانا چاہیے، تاہم اپنی مندرجہ بالا فکر کے ساتھ ہی ساتھ اس کی فکر کا انداز کچھ یہ بھی نظر آتا ہے کہ جیسے وہ انسانی فکر کی سطح پر "جوشِ حیات" یا "ایلان ویتال" (Elan Vital) کے عقلیتی عنصر کی بھرپور تائید کر رہا ہو اور یہ چاہتا ہو کہ زندگی کے مسائل سے احسن طور پر نمٹنے کے لیے انسان کو عقل پر پورا پورا انحصار کرنا ہی چاہیے اور صرف اسی کو اپنا آلہ کار بنانا چاہیے۔ گویا اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غالباً ارٹیگا عقل کو از سرنو بالادستی دلانے کی طرف مائل ہے۔ ہر چند عقل کی بالادستی کا تاج تو وہ اسے ضرور پہنانا چاہتا ہے تاہم بھیس وہ حیوئیت کا ہی رکھنا چاہتا ہے۔ ارٹیگا نے "زندگی" اور "قوتِ حیات" کی ہر دو اصطلاحوں کو استعمال کر کے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ علم و فہم اور روحانی تسکین کی جستجو کے لیے انسان کے اضطراب کا ماجرا ان ہی دو چیزوں سے وابستہ ایک صورت حال ہے۔ ان ہی صورتوں کو بعض دوسرے مفکرین نے "ذہانت" و فطانت یا پھر "عقل عملی" کا نام بھی دیا ہے۔ ارٹیگا نے عقل اور قوتِ حیات کے تشخص کو بھی برقرار رکھا ہے اور اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ زندگی کرنے سے مراد دشوار ترین حالات میں ان حالات کا ڈٹ کر مقابلہ کرنا ہے۔ لہٰذا "حیوئیت" کے مقابلے میں "عقلی حیوئیت" کا نظریہ زیادہ کار آمد اور توانا ہے۔

تاریخ فلسفہ کا طالب علم یہ بخوبی جانتا ہے کہ قدیم یونانی فکر سے لے کر تقریباً کانٹ کے عہد تک، عقل کو عقل محض کا مرتبہ دیا جاتا رہا ہے۔ اور یہ باور کیا جاتا رہا کہ یہ وہ شے ہے جو اشیاء کے جوہر نیز ابدی اور لافانی تمام صورتوں کو اپنی گرفت میں لے آنے کی پوری صلاحیت رکھتی ہے، اور یہ کہ اشیاء کا جوہر اور یہ لافانی و ابدی صورتیں حیطہ زمان سے ماورا ہیں، چنانچہ عقل محض کے اسی تصور نے سترہویں صدی عیسوی کی عقلیت پسندانہ فکر تک پہنچ کر جس میں کانٹ کی فکر بھی شامل ہے اپنے معراج کمال کو چھو لیا اور طبعی سائنسوں کی

دریافت کے حوالوں میں بطور خاص کانٹ کی فکر میں اس عقل نے کانٹ کے عقل محض یا عقل خالص کے تصور کا روپ اختیار کر لیا اور اسے فطرت کی اصل ماہیت کا سراغ لگانے کے لیے استعمال کیا جانے لگا اور بالآخر عقل خالص کے اس تصور کو ریاضیاتی عقل کے نام سے بھی موسوم کیا جانے لگا۔ مگر اریٹگا نے اس سلسلے میں یہ کہا کہ اشیائے فطرت چونکہ اپنی ایک اٹل حقیقت رکھتی ہیں اور اس کے بندھے ٹکے ٹھوس پیمانے ہیں اس لیے ریاضیاتی عقل ہو کہ عقل خالص یہ عقل اس میدان میں تو کار آمد ثابت ہوتی ہے مگر انسانی معاملات و حالات کی یہ غیر یقینی دنیا، جس کے مباحث ہمیں عمرانیات، سیاسیات اور تاریخ کے مضامین میں ملتے ہیں ہر دم بدلتی ہوئی ایک دنیا ہے، جس کے بارے میں کسی قسم کی کوئی پیش گوئی کرنا ممکن ہی نہیں، چنانچہ ایک ایسی دنیا جو قطعی عارضی نوعیت کے حالات کی دنیا ہو وہاں عقل محض یا ریاضیاتی عقل بھلا کس کام آسکے گی۔ قوانین فطرت اٹل ہیں اور انسان حالات کی ہر دم بدلتی ہوئی صورت حال سے قطعاً کوئی سروکار نہیں رکھتے لہٰذا ریاضیاتی عقل اشیائے فطرت کی دنیا سے متعلق تو نتائج اخذ کر سکتی ہے، مگر انسانی مزاج و طبائع کا تنوع ہر لمحہ تغیر پذیر ہے اس لیے یہاں عقل ریاضی بے اثر ہی رہے گی، چنانچہ اس کے ساتھ ہی اس نے یہ بھی کہا کہ عقل محض یا ریاضیاتی عقل تو صرف ایک مخصوص و محدود انداز کی عقل ہے بلکہ یہ تو عقل کی مختلف صورتوں میں سے صرف ایک خاص شکل ہے اور اپنے مرتبے میں بھی عقل فعال یا عقل ناگزیر سے کم تر حیثیت کی حامل ہے۔ اریٹگا آگے چل کر اپنی اسی عقل فعال کو "تاریخیاتی عقل" کے نام سے بھی موسوم کرتا ہے اور اس طرح اس عقل فعال کو وہ فرد کی سطح سے اٹھا کر سماج اور اجتماع کی سطح پر لاکھڑا کرتا ہے اور اس کے افق کو کشادہ تر کرتا ہے اور یہیں سے اریٹگا کا عمرانیاتی فلسفہ جنم لیتا ہے۔ تو آیئے دیکھتے ہیں کہ فکر کے اس میدان میں وہ کیا کہتا ہے۔

ابھی مندرجہ بالا بیان میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ اریٹگا ریاضیاتی عقل اور عقل محض پر عقل فعال کو فوقیت دیتا ہے اور حیوئیت کے شدید رجحان کے ساتھ ساتھ غیر عقلیت کی جانب بھی اس کا جھکاؤ معلوم ہوتا ہے۔ وہ ایک ایسی عقل قطعی کی تائید کرتا نظر آتا ہے جو "زندگی" کی عارضی حقیقی صورت حال کو پوری طرح سے اپنے ادراک میں لاسکتی ہو۔ غرضیکہ اس کی فکر میں کہیں تو عقلیت کے خلاف احتجاج پایا جاتا ہے اور کہیں عقلیت کی

تائید ملتی ہے اس طرح اس مفکر کی فکر میں بھی تضاد کا ایک رنگ ملتا ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر وہ لکھتا ہے کہ "زندگی کرنا" اور "عقل فعال" ایک دوسرے کے مترادفات ہیں یا یہ کہ زندگی بذاتیہ عقل فعال ہے۔ زندگی کے عمل کے دوران رونما ہونے والے کٹھن حالات اور لمحات سے برسرپیکار رہنا ہی اصل زندگی ہے جسے عقل فعال کے ذریعہ ہی سہل اور آسان بنایا جانا ممکن ہے۔ گویا اس سے ارٹیگا کی مراد یہ ہے کہ زندگی کرنا، زندگی کی سمجھ بوجھ سے کام لیتے رہنا ہے۔ اور کسی صورت حال یا کسی شئے کو سمجھ لینا یا اس کا فہم حاصل کرلینا، دراصل انسان کی اپنی ترقی پذیر زندگی کی کلیت کے ساتھ اس کا وابستہ ہو جانا ہے۔ یہ زندگی ہی ہے، جو بجائے خود کسی بھی شئے یا صورت حال کو قابل فہم و ادراک بناتی رہتی ہے۔ زندگی کے اسی عمل کے دوران فہم و ادراک کے حوالے سے ہی ایک وسیع تر تناظر وجود تشکیل پاتا ہے۔ زندگی ہی ایک آلہ فہم و ادراک ہے یا اسے یوں کہہ لیجئے کہ عقل فعال ہی انسانی زندگی ہے۔ عقل فعال کو زندگی کا مترادف کہہ کر ارٹیگا نے عقلیت کی اہمیت کو پوری طرح تسلیم بھی کیا ہے مگر دوسری طرف عقل محض کو عقل فعال کے مقابلے میں کم تر درجہ دے کر اس نے زندگی کے معمولات کی غیر معقول صورت حال کو بھی بڑی اہمیت دی ہے اور اس طرح اس کی فکر میں دو متضاد فکری صورتیں یکجا ہو کر اپنا ایک نیا آہنگ تشکیل دیتی ہیں چنانچہ یہی آہنگ وہ موڑ ہے جہاں سے اس کی عمرانی فکر کا آغاز ہوتا ہے۔

ارٹیگا کہتا ہے کہ "انسانی حیات" کا افق، فرد کے حصار سے نکل کر پوری انسانی تاریخ پر پھیلا ہوا ہے اور انسانی تاریخ انسان کے ان حالات اور رویوں کا نام ہے جس سے وہ یا تو گزر چکا ہوتا ہے یا پھر گزر رہا ہوتا ہے۔ انسان اپنے "لمحہ موجود" میں جو کچھ بھی ہے، اس کا اس طرح ہونا، اس کے کچھ نہ کچھ "ہو گزرنے" سے وابستہ ایک لمحہ حال ہے۔ ماضی اور مستقبل کے درمیانی فاصلے یا راہ داری کو لمحہ حال سے موسوم کیا جاتا ہے۔ انسان اپنے لمحہ حال میں جو کچھ بھی ہے "وہ اتنا ہی نہیں ہے جتنا کہ وہ ہے" بلکہ اس سے ایک قدم آگے کی جانب بھی اپنی اڑان رکھتا ہے۔ سب سے پہلے وہ ماضی ہوتا ہے، پھر حال سے گزرتا ہے اور اسی نقطہ زمان سے وہ مستقبل کی جانب بڑھتا ہے۔ اس کا یہ پورا سفر ایک تاریخ کو تشکیل دیتا ہے اور تاریخ لوگ بناتے ہیں۔ لوگ ہی تاریخ ہیں، لوگ ہی معاشرت

ہیں اور لوگ ہی تہذیب ہیں اور یہ ایک اجتماعی عمل ہے جو بغیر تاریخیاتی عقل کے وارد نہیں ہوتا۔ گویا ارٹیگا کے نزدیک عقل فعال ہی دراصل تاریخیاتی عقل کا باعث ہوتی ہے۔ ارٹیگا مزید لکھتا ہے کہ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب تاریخ کے بطن بطون میں جھانک کر دیا جانا ہی ممکن ہے اور اس کے لیے ہم کو تاریخ کے قدیم ترین تناظر میں یا پراچین یگوں (Auto Chthonous Reason of History) میں اترنا ہوگا۔ لہٰذا اس "تاریخیاتی عقل" کے مفہوم کو بخوبی سمجھنے کے لیے انتہائی توجہ و انہماک کی ضرورت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تاریخیاتی عقل صرف اور صرف اصل واقعہ و حقیقت کو ہی تسلیم کرتی ہے۔ وہ اصل حقیقت کہ جس کی جڑوں میں بعید ترین تاریخ کا جوالا مکھی تند و تیز حالات کا لاوا اگل رہا ہوتا ہے اور جب یہ لاوا بعید ترین ماضی کی بوجھل وادیوں سے حال کے میدانوں کی طرف بڑھتا ہے تو ہماری یہی "تاریخیاتی عقل" حالات کے اسی سیالے سے حقائق کو چھان پھٹک کر ہمارے سامنے لے آتی ہے اور پھر یہ دیکھتی ہے کہ جو کچھ بھی پیش آچکا ہے یا پیش آرہا ہے اس کے پس منظر میں اصل ماجرا کیا ہے اور ایسا کیوں ہوا۔ گویا ارٹیگا کے خیال کے مطابق انسان آج تک جو نظریات تشکیل دیتا رہا ہے، ان نظریات میں اس کے اپنے ہی رویوں اور رجحانات کی تیز و تند آندھی چلتی نظر آتی ہے۔ اس آندھی پر قابو پانا کسی ایک فرد کے بس کی بات نہیں ہوا کرتی۔ اسے تو اجتماعی تحریکی مزاج کی چٹانوں سے بند باندھ کر ہی ایک مثبت رخ پر لگایا جاسکتا ہے۔

اس سلسلے میں ارٹیگا بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے لکھتا ہے کہ زندگی ہمیشہ سے ایک مسئلہ بنی رہی ہے۔ زندگی ایک غیر یقینی اور غیر محفوظ صورت حال کا نام ہے۔ جسے ایک ایسے بحری جہاز سے تعبیر کیا جاسکتا ہے جو کھلے سمندروں میں طوفان بادو باراں کی تاریک رات میں، غضیلی سمندری موجوں کے رحم و کرم پر ہچکولے کھا رہا ہو اور امید کی کوئی کرن تک ایسی نظر نہ آتی ہو جو اسے ادبار کی اس گھڑی میں راہ سجھا سکتی ہو۔ چنانچہ مایوسیوں اور شکستہ حالیوں کے ان ہی اندھیروں میں، معاشرہ، انسانی زیست کی زبوں تر اور مسلسل انہدام پذیر عمارت کو بچانے کے لیے جو تدابیر عمل میں لاتا ہے اس کے اسی عمل کے دوران "انسانی ثقافت" گزشتہ حالات کی باقیات کے ڈھیر سے انگڑائی لیتی ہوئی بیدار ہوتی ہے اور یوں اس معاشرے کو سب سے پہلے بین الاقوامی سطح پر اعتبار حاصل ہوا کرتا

ہے۔ آگے چل کر ارٹیگا اس سلسلے میں اپنے انتہائی اندیشوں کا بھی اظہار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میرا یہ ایمان ہے کہ یہ معاشرتی ثقافتی عمل اپنی نوعیت میں ہمیشہ ہی عارضیت کی زد میں رہنے کے باعث نہایت غیر محفوظ اور غیر معتبر صورت حال ہوا کرتا ہے اور اس امر کا متقاضی ہوتا ہے کہ اس کی صحیح اور مثبت صورت کی بقاء کی خاطر موثر اور محتاط تدابیر کی جائیں تاکہ ثقافت کی یہی رو کہیں کسی غلط راہ کی طرف نہ نکل جائے اور ثقافت کے نام پر انسانوں کے درمیان نفرت و انتقام، ظلم و استبداد، غنڈہ گردی، آوارگی اور لوٹ کھسوٹ کا ایک کبھی نہ تھمنے والا سیلاب امنڈ پڑے اور انسان انسان کے ہاتھوں رسوا سربازار ہوکے نہ رہ جائے، مگر ثقافت کے اس گھوڑے کو لگام دیے رکھنا عموماً انسانوں کے بس کی بات نہیں ہوا کرتی اور لوگوں کی اکثریت صرف اتنا ہی کرپاتی ہے کہ وہ ایک آزاد خیال اشرافیہ کی قیادت کو تسلیم کرتے ہوئے ان مقتدر حضرات کی طرف اپنا دست تعاون بڑھاتے رہیں، چنانچہ مقتدر حضرات ان ہی لوگوں کے تعاون سے انسانیت کی فلاح و اصلاح کے تمام کام سرانجام دیتے رہتے ہیں۔

ارٹیگا کہتا ہے کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ چونکہ انسانوں کی کوئی ایک اٹل فطرت یا جوہر نہیں ہوا کرتا، لہٰذا ہر منفرد انسان اپنے اپنے طور پر انتخاب اور فیصلہ کرنے کا مجاز ہوتا ہے اور اس کا یہی آزادانہ انتخابی عمل اسے اس کے دوسرے ساتھیوں سے جدا کرتا ہے اور ان میں باہم ایک ناہموار روش کا پایا جانا ان میں طبائع کا اختلاف پیدا کرتا ہے۔ انسان کی یہی خصوصیت اسے دیگر تمام حیوانوں سے ممتاز کرتی ہے۔ اب چونکہ انسانوں کا یہی وجود یا ہستی ایک غیر متعین صورت حال ہے اس لیے اس نوعِ زندگی میں تخیلی امکانی جہتوں کا پایا جانا ضروری ہے جس کے باعث یہ ہستی ایک متنوع حالت زندگی سے دوچار رہا کرتی ہے — ارٹیگا کہتا ہے کہ گزشتہ دو صدیوں سے انسانوں کے بارے میں مساویانہ نقطۂ نظر کے حامی مفکرین، اور اس موجودہ درمیان کسی مطابقت کو پیدا کرنے میں جو ناکام رہے ہیں اس کی واحد وجہ انسانوں کے انفرادی رویوں میں "تضاد و بعد" کی وہی صورتیں ہیں جو فرد کے مزاج کا لازمی جزو ہیں اور ان کا یہی بعد انہیں باہم ایک دوسرے کے قریب نہیں آنے دیتا اور انسانی معاشرے میں مساوات کا خواب کبھی شرمندہ تعبیر نہیں ہو پاتا۔ گویا ارٹیگا کے اس بیان کے تحت کسی "یوٹوپیا" یا "مثالی ریاست" کا قیام محض ایک افسانوی صورت حال

سے زیادہ کچھ نہیں۔

ارٹیگا نے مابین الافرادی تعلقات اور معاشرتی تعلقات کے درمیان امتیاز کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ افراد کے درمیان تعلقات کی جو صورت موجود ہوتی ہے اس میں انس و محبت اور رفاقت جاگزیں ہوا کرتی ہے جس کے دوران افراد اپنے اپنے طور پر ذمہ دارانہ عمل کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ جب کہ معاشرتی تعلقات کا عمل، ریاست اور اس میں مروج رسم و رواج اور قوانین و ضوابط پر مشتمل صورت ہے، جہاں غیر ذاتی اور غیر معقول سی ایک گمنام صورت حال کا راج ہوا کرتا ہے، جس کے دوران افراتفری پھیل جاتی ہے۔ انفرادی آدمی اور عوام کے مابین موجود اس تضاد کے نتیجے میں ارٹیگا کی اشرافیہ کے یہاں سے فرد اور اجتماع کے اسی بعد کے باعث، جمہوریت اور عصری عوامی معاشرے پر سے اعتماد و اعتبار کے اٹھ جانے کی کیفیت پیدا ہونے لگ جاتی ہے۔ ارٹیگا کہتا ہے کہ گویا کسی اجتماعی روح کا اپنا کوئی علیحدہ وجود نہیں، کیونکہ معاشرہ یا اجتماع شئے یا حالت ہے جسے سب سے بے روح شئے کا نام دیا جاسکتا ہے اور یہ ایک ایسی بے روح انسانیت کا پیکر اجتماعی ہے جسے فطرت میں ڈھلا ہوا ایک میکانکی معدنی عضویہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ ارٹیگا کے نزدیک ہر وہ شئے جو اپنی نوعیت میں معاشرتی یا اجتماعی ہوتی ہے وہ خود ایک انسانی صورت حال نہیں ہوا کرتی بلکہ یہ تو ایک ایسی "تحت انسانی صورت وجود" ہے جو حقیقی انسانیت اور فطرت کے درمیان ایک اوسط رابطے یا فاصلے کے طور پر اپنا وجود رکھتی ہے۔ اسی صورت وجود کے توسط سے حقیقی انسانیت اور فطرت کے ہر دو وجود ایک دوسرے میں اپنی "پہچان" کا سراغ لگاتے ہیں۔ گویا یہ "تحت انسانی" صورت وجود جسے "معاشرے" یا "اجتماع" کا نام دیا جاتا ہے فی الحقیقت اپنا کوئی وجود ہی نہیں رکھتی۔ یہ تو بس ایک "پیکر رابطہ" یا مظہر مجرد ہے، جو بظاہر تو ہے مگر واقعتاً نہیں ہے۔ ہاں مگر اس کے باوجود ان معاشرتی تعلقات یا روابط کی اپنی ایک "کار آوری" یا افادیت ضرور موجود ہوا کرتی ہے۔ ان ہی معاشرتی روابط کے باعث کسی معاشرے میں لوگوں کے کردار و عمل کے بارے میں رائے زنی یا پیش گوئی کرنا ممکن ہو پاتا ہے۔ یہی معاشرتی روابط کسی معاشرے میں لوگوں کے درمیان "ارثی روایات" کا ایک جال سا بن دیا کرتے ہیں اور اس طرح یہ ہماری زندگیوں میں ایک خود کار جزو لازم کا کردار بھی ادا کیا کرتے ہیں۔ یہی معاشرتی روابط مابین الافرادی اہمیت کی ایک دنیا میں رہتے بستے

ہوئے، ہم کو تخلیق کے آزادانہ عمل کی جانب مائل رکھتے ہیں۔ لہٰذا ان ہی معاشرتی روابط کے عمرانیاتی و تہذیبی اثر اور رسوخ کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان سے حاصل ہونے والے فوائد کو جاری اور ساری رکھنے کے لیے ضروری یہ ہے کہ ان کا مستقلاً دفاع کیا جاتا رہے کیوں کہ اس عمل کے بغیر انسانوں کی غیر معاشرتی اور غیر مہذب ناپسندیدہ سرگرمیوں پر قابو پانا کسی بھی طرح ممکن نہیں ہوتا۔ وہ ایک شئے جسے ہم معاشرہ کہتے ہیں، وہ نہ تو ازخود کوئی طبعی یا فطری وجود رکھتا ہے اور نہ یہ کوئی قائم و دائم بالذات وجود ہے جو اپنے اندر رہنے بسنے والے افراد کے بغیر قائم رہ سکتا ہو۔ نفی افراد کی صورت میں کسی معاشرے کا تصور کرنا قطعاً ممکن نہیں ہوا کرتا۔ کسی معاشرے کی تشکیل کا عمل، عوام کے تعاون سے، کہ جو اکثریت میں ہوتے ہیں محض چند ایسے ذی قدر و شان افراد کے ہاتھوں سرانجام پاتا ہے کہ جنہیں اس آبادی میں ایک اعلیٰ مقام حاصل ہوا کرتا ہے۔ یہ ہی اعلیٰ انسانوں پر مشتمل طبقہ معاشرے کی ایجادگری اور تشکیل نو کرتا رہتا ہے۔ کسی معاشرے میں اشرافیہ کا یہی طبقہ اس معاشرے کا ایک لازمی حصہ ہوا کرتا ہے، جو افراد کی اس اجتماعی اکثریت کے لیے ان کی بود و باش کے لیے منصوبہ بندی بھی کرتا ہے اور افراد کی یہی اکثریت ان ذی قدر حضرات کی رہنمائی میں زندگی کے عمل سے گزرتی رہتی ہے — اور اشرافیہ ان پر حکمرانی کرتی ہے۔

ارٹیگا مزید کہتا ہے کہ چونکہ عوام الناس کے پاس وہ ذہن نہیں ہوتا کہ وہ خود کوئی منصوبہ بندی کر سکیں اور نہ ان کے پاس اتنے وسائل ہی موجود ہوتے ہیں کہ وہ کسی منصوبے پر عمل درآمد کر سکیں اس لیے "اشرافیہ" کی طرف ہی ان کی نگاہیں لگی رہتی ہیں، مگر تاریخ کے عمل کے دوران کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہی عوام اشرافیہ سے بغاوت پر اتر آتے ہیں اور یہ دعویٰ کر بیٹھتے ہیں کہ حکمرانی ان کا بھی حق ہے اس لیے یہ حق انہیں ملنا ہی چاہیے۔ چنانچہ یہ عوام جب اپنے استحقاق کو منوانے کے لیے شدت و جبر پر اتر آتے ہیں تو ایسی صورت میں اس معاشرے کا وجود معرضِ خطر میں پڑ جاتا ہے، جیساکہ آج کے اکثر جمہوری معاشروں میں ہو رہا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ یہ معاشرے اشتراکی ہیں یا یہاں پارلیمانی جمہوریت رائج ہے ہر جگہ یہی تماشہ دیکھنے میں آ رہا ہے۔ اجتماعی منصوبے کے طور پر "قومیت" کا نعرہ ان معاشروں میں عام ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ وقت آجائے کہ

جب ایک اعلیٰ تر قومیت کا مطالبہ انسان کا ہدف سیاست بن جائے۔ ارٹیگا اسپین میں یورپی سیاسی انداز نظر کی ترویج کو مستحسن قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اس طرز سیاست میں اسے ایک اعلیٰ تر قومیت کا عنصر غالب نظر آتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یورپی سیاسی طرز فکر میں ایک غیرمذہبی دانش و عمل پر مبنی اشرافیہ کی حکمرانی کے باعث ایک نسبتاً اعلیٰ تر قومیت بہ حیثیت ایک سیاسی ادارے کے ابھر رہی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کیتھولک مسلک کے غلبے کو ختم ہونا ہی چاہیے مگر یہ عمل نہایت احتیاط کا متقاضی ہے، جسے بتدریج اور غیر محسوس طور پر آگے بڑھتے رہنا چاہیے۔ جس کا پہلا مرحلہ یہ ہوگا کہ ایک روشن خیال مذہبی فکر کا رواج عام ہو جائے، پھر بتدریج ایک غیرمذہبی معاشرہ قائم ہو سکے گا۔ ارٹیگا کہتا ہے کہ انتہائی حساس اور دانشمند طبقہ تو خیر امور حکمرانی میں برائے نام ہی کوئی دلچسپی لیا کرتا ہے کیونکہ اس طبقے کے خیال میں سیاسی عمل میں ملوث ہونا گویا دریا میں اتر کر اپنے دامن کو تر ہونے سے بچائے رکھنے کی ایک کوشش لاحاصل اور سعی محال ہے۔ اس عمل کے دوران حساس طبع لوگوں کے مخلصانہ عزائم تو خیر پورے ہوسکتے ہیں تاہم "عزت نفس" سے بھی ہاتھ دھونا پڑتا ہے۔ خصوصاً انسان دوستوں کو تو یہ سودا بہت مہنگا پڑتا ہے۔ ارٹیگا کا خیال ہے کہ صحت مند سیاسی ماحول کا حصول کسی بھی حکومت کے لیے اس وقت تک ممکن ہی نہیں ہوسکتا تاوقتیکہ اکثریتی طبقے اس سے تعاون نہ کریں اور یہ طبقات تعاون کریں تو کیسے کہ ان میں سے ہر متنفس "آقا" بن جانے کا خواب دیکھ رہا ہوتا ہے۔ ماتحت رہ کر عجز و انکسار کے ساتھ انسانوں کی خدمت کرنا ان کے عملی منصوبوں کا حصہ ہوتا ہی نہیں ہے اور جب لفظی جمع خرچ اور بلند بانگ دعووں اور نعروں سے کام چل سکتا ہو تو پھر خدمت خلق چہ معنی دارد؟ غرضیکہ ارٹیگا کی ذاتی رائے یہ ہے:

> "میرے خیال میں سیاست کا پیشہ، دوسرے درجہ کا پیشہ ہے — جسے اختیار بھی وہ ہی لوگ کرتے ہیں جو دوسرے درجے کے ہوا کرتے ہیں — اس پیشے کو کامیابی کے ساتھ اختیار کیے جانے کے لیے ضمیر فروشی اور بے حسی شرط اول ہے۔"

ارٹیگا کی فکر کی پوری تفصیل جاننے کے بعد اب ہمارے قارئین کو یہ اندازہ بخوبی ہوگیا ہوگا کہ ارٹیگا کی وجودی فکر کا اپنا ایک الگ رنگ و آہنگ ہے۔ اس کی فکر فرانسیسی

وجودی مفکرین کے افکار سے ان معنی میں مختلف ہے کہ فرانسیسی وجودی افکار میں جذبات و احساسات کا عنصر غالب ہے اور "غیر عقلیت" ان کا اصل جوہر ہے جب کہ اڑیگا نے عقل محض پر نہیں، عقل فعال یا عقل ناگزیر کے تصور پر اپنے فلسفیانہ نظام کی پوری عمارت تعمیر کی ہے۔ اگرچہ یہ بات بھی درست ہے کہ اڑیگا نے اپنی فکر کے آخری مرحلے پر "عقل فعال" کو "تاریخیاتی عقل" کے نظریے سے بدل دیا ہے۔ یعنی اس نے انسانی حیات کے "تاریخیاتی افق" کو زیادہ روشن کیا ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ نوع انسان کا تاریخی اور تہذیبی تناظر ہی انسان کو وہ کچھ بنا دیتا ہے کہ جو وہ ہوتا ہے۔ گویا اس طرح سے اڑیگا کے نزدیک زندگی سے مراد حیاتیاتی زندگی نہیں ہے بلکہ سوانحی زندگی ہے، یعنی کسی شخص کی زندگی کا ماجرائے کلی ہی اس کی پوری شخصیت کو بناتا ہے اور یہی شخصیت جس معاشرے کا فرد ہوتی ہے، اس سے اس کا قومی تشخص ابھر کر سامنے آتا ہے اور یوں وہ شخص "تکمیل ذات" کے علاوہ "تشکیل معاشرہ" بھی کرتا رہتا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ وہ لکھتا ہے —

"انسان کی اپنی کوئی اٹل فطرت نہیں ہوا کرتی ہاں مگر وہ ایک تاریخ کا حامل وجود ضرور ہوتا ہے۔ انسان کوئی "شے" نہیں ہوتا بلکہ یہ تو ایک "ڈرامہ" ہے۔ زندگی کا، جس کا خود "وہ" بھی ایک کردار ہے۔ اس کردار کو ادا کرتے ہوئے وہ انتخاب و فیصلے کے عمل سے گزرتا ہے جس سے اسے کبھی فرار نہیں حاصل ہو پاتا۔ فیصلے تو اسے کرنے ہی ہوتے ہیں اس لیے کہ وہ اس عمل کے بغیر زندگی کی شاہراہ پر چلتے ہوئے اگلی منزل پر قدم رکھ ہی نہیں سکتا۔ اس کو نئی سے نئی راہیں تلاش کرنی ہوتی ہیں۔ آج وہ "کچھ ہے" تو کل اسے "کچھ سے کچھ" بن جانا ہے — انسان خود اپنا سوانح نگار ہے، اسے اپنی کہانی خود ہی سنانا ہے، وہ آپ ہی اپنا ناول نگار ہے۔ اپنی کہانی کے ہر موڑ پر اس کا سابقہ تلخ و شیریں سچائیوں سے بہرحال پڑتا ہے۔ زندگی میں در آنے والی ہر تمازت، ہر قباحت اسے قبول کرنا ہے۔ ان ہی حالات کا مردانہ وار مقابلہ کرکے وہ چاہے تو خود کو حقیقی معنی میں تخلیق کار اور قلم کار بنا لے یا پھر ایک "سرقہ نگار" (plagiarist) کی حیثیت سے خود کو سربازار رسوا کر دے۔ انسان سزاوار

آزادی ہے۔ اسے اپنی آزادی کو حاصل کرنے کے لیے اپنے آپ سے لڑنا ہوگا۔ غیروں سے جنگ کرنا ہوگی۔ ان جنگوں کے دوران اس کو کبھی شکست تو کبھی فتح ہوگی، کبھی شرمندگی تو کبھی تابندگی کو اپنا مقدر بنانا ہوگا۔ آزادی کے حصول کا یہ سارا عمل کسی شئے کا تفاعل نہیں ہے۔ یہ تو افراد کی بلند حوصلگی کے نتیجے میں بروئے کار آتا ہے۔ کچھ بن جانے کے لیے کچھ نہ کچھ کھونا بھی ضرور پڑتا ہے۔ نیند سے بوجھل آنکھیں، محبتوں سے بھرا دامن، دولت سے خالی ہاتھ اور شہرتوں سے محروم ذات — یہ سب ہی "کچھ بن جانے" کے لیے ایثار کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان قیمتوں کو ادا کیے بغیر ایک دوامی حیات کا سودا کیا جانا کبھی ممکن نہیں ہوتا۔ غرضیکہ مابعدالطبیعیات کی دنیا ہو کہ معاشیات کی دنیا، ہر جگہ انسان کو اس کا یہ مول تو ادا کرنا ہی ہوگا — زندگی کرنا اس عمل کے بغیر محال ہے۔ انسان کو انسان ہی رہنا چاہیے۔ خود کو شئے نہ بنا دینا چاہیے، کیونکہ اس کے بغیر اس کی ہستی معتبر و مصدق ہو ہی نہیں سکتی — اور اس کا معقول فیصلہ و انتخاب ہی اس کی پوری شخصیت کی تعمیر کرتا ہے۔"

اریگا کی فکر سے متعلق اس کے مذکورہ بالا تفصیلی بیان کے دوران ہم نے اس کی وجودی فکر کے مختلف پہلو، اس کا فلسفہ زیست، اس کی عمرانیات و سیاسیات اس کی بشریات اور اس کی اخلاقیات پر روشنی ڈالی ہے اور اب اس مضمون کے اختتام کے ساتھ ساتھ ہم اریگا کی فکر سے متعلق اس کے اتمامی کلمات پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ تو آیئے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس نے سائنس و فلسفے اور ریاضی کے موضوعات پر کیا خیال آرائی کی ہے۔

فلسفے و سائنس نیز ریاضی پر اظہار خیال کرتے ہوئے اریگا کہتا ہے کہ یہ وہ موضوعات ہیں جن کو ایک "خیالی شبیہہ" سے تعبیر کیا جانا چاہیے، مگر اس خیالی شبیہہ کی نوعیت قطعی محض خیالی شبیہہ کی ہے۔ ان موضوعات کی پوری عمارت کا ڈھانچہ ایسے اصولوں پر استوار کیا گیا ہے جو روایتاً ہماری من گھڑت فکر کا نتیجہ ہیں۔ اریگا کے نزدیک یہ علوم بھی ہماری واہماتی فکری شبیہہ کے ہی مرہون منت ہیں چنانچہ ان کی حیثیت بھی کسی شاعرانہ خیال آرائی سے زیادہ نہیں۔ جس طرح شاعری ہماری تخیلی کاوش کا نتیجہ ہوا کرتی

ہے بالکل اسی طرح ان علوم سے متعلق اصول و ضوابط بھی محض فرض کیے جاتے ہیں۔ شاعری میں کوئی تخیل جس طرح ایک "شعر" میں ڈھل جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح ان علوم میں بھی فرضی تخیل کاری کا عمل بالآخر ایک نظریئے کی صورت اختیار کر جاتا ہے۔ یہ علوم عقل و ذہانت کی اعلیٰ مرتبی فہم و فراست کے کمال شرف اور مقتدرت عالیہ کی نہایت نفیس و لطیف صورتیں یا نتائج ہیں، جن سے شرف و کمال ذہانت کے تمام تر خواص چھلک پڑتے ہیں۔ یہ علوم اپنی ماہیت میں تماشائے عقل و فرد کا اصل جوہر ہیں۔ ان علوم میں زندگی کیے جانے کے دوران، سنجیدہ کاری احساس اور ذات کے کرب و اذیت کے بجائے ایک عشق تمام کا پہلو، شوق بے پناہ اور توجہ و انہماک کی گُل کاری عمل کی اٹل صورتیں موجود ہوا کرتی ہیں۔ اریٹگا کے نزدیک منطق اور سائنس وہ علوم ہیں جن پر خیال آرائی کرنا مثل ایک ایسے کھیل کے ہے جسے طے شدہ قوانین کے تحت کھیلا جاتا ہے جس کا نتیجہ بھی محض ہار اور جیت کے علاوہ اور کچھ نہیں نکلا کرتا اور پھر جب کسی کھیل کو کھیلے جانے کا نتیجہ یہی کچھ نکلتا ہو تو پھر اس کھیل کو کھیلے جانے کا کیا فائدہ — غالباً مٹھی بھر زیرک و دانشمند لوگوں نے "تفکر و تعقل" کے اس کھیل کو اس لیے اپنائے رکھا تھا کہ وہ زندگی کی اذیتوں اور حالات کے کرب سے فرار حاصل کرنا چاہتے تھے، اور ان کا مقابلہ کرنے کا حوصلہ و ہمت اپنے اندر نہیں پاتے تھے۔ چنانچہ وہ ان علوم کو محض افیون کے طور پر استعمال کر کے اپنی ذمہ داریوں سے چشم پوشی اختیار کرتے رہنا چاہے تھے۔ ان دانشمندوں کا خیال تھا کہ انہیں عقائد کی دنیا کی روح فرسا سنجیدگی اور نغویت سے چھٹکارا شاید اسی صورت میں مل سکے گا اور سچ تو یہ ہے کہ ہم کبھی بھی سائنس اور فلسفے پر ایمان نہیں رکھتے کیونکہ یہ آج بھی ہمارے لیے محض تصورات و نظریات کے انبار سے زیادہ کچھ نہیں، جس سے ہم کھیلتے رہتے ہیں۔ ان علوم کی تو اتنی بھی حقیقت نہیں جتنی کہ ہمارے ان عقائد کی جن سے ہم باطنی طور پر بہت شروع سے ہی چمٹے ہوئے ہیں اور جن پر ہمارا کوئی بس نہیں چلتا۔ اریٹگا کہتا ہے کہ آخر یہ "نظریہ" کیا چیز ہے؟ جز ایک واہمے کے یہ اور ہے کیا؟ نظریہ ہمیشہ ہی ایک قابل منسوخ شے ہے۔ نیا نظریہ پرانے نظریات کو کالعدم قرار دے دیتا ہے، لہٰذا اریٹگا ہمیں یہ مشورہ دیتا ہے کہ ہمیں فلسفے سے اس طرح کھیلنا چاہیے جس طرح بچے اپنے باغوں میں قلانچیں بھرتے پھرتے ہیں اور وقت آنے پر اپنے ہنڈولوں میں آنکھیں موند کر

سو جاتے ہیں، بے فکر و لاپرواجہاں کوئی غم نہیں ہوتا۔ زندگی کرنے کا عمل اردیگا کے یہاں ایک ایسا عمل ہے جسے ہنس کھیل کے گزارے جانے میں عافیت ہے۔ لہٰذا زندگی کے عمل کو صرف اور صرف اتنی اہمیت دی جائے جتنا کہ کھیل کے میدان میں اس کھیل کے اصول و ضوابط کو تسلیم کرتے رہنا ہے۔ کھیل جونہی ختم ہوتا ہے کھلاڑی میدان سے باہر آجاتے ہیں اور یہاں ان پر کسی قسم کی کوئی قدغن نہیں ہوا کرتی۔ وہ جس طرح اور جس رخ چاہیں جائیں وہ بالکل آزاد ہیں اور اسی آزادی کے وہ سزاوار ہیں۔

اردیگا کے فلسفے کا یہ مختصر خاکہ اس کی فکر کی تخلیقی اہمیت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کا پورا فلسفہ اپنی اساس کے اعتبار سے ہمارے عصری مسائل کی عقدہ کشائی کی جانب مائل ہے، جو بتدریج انسانی حیات کی بامعنی اور بامقصد منزل کی نشاندہی کرتے ہوئے ارتقائے انسانی کا مژدہ سناتا ہے اور اس بات کا تعین کرتا نظر آتا ہے کہ عہد حاضر کے انسان کی تقدیر، اور اس کی تعمیر نو اس کے اپنے ہاتھوں میں ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب انسان خود کو "عقل محض" کی تجرید سے باہر نکال لائے اور "عقل فعال" کی رہنمائی میں عہد حاضر کے تقاضوں کے مطابق اپنے پر عزم و باحوصلہ سفر کا آغاز کرکے، اس منزل کو چھونے کے لیے آگے بڑھے جس کے لیے اسے "شرف انسانیت" تفویض کیا گیا ہے۔ اردیگا کی آخری تصنیف "انسان اور عامتہ الناس" کا اصل موضوع بھی یہی ہے کہ انسان کو چاہیے کہ وہ صرف اپنی ہی نہیں بلکہ پورے "معاشرے" کی اساس کو باعمل اور بامقصد رویوں کے تحت از سرنو استوار کرکے ایک "زندہ جاوید عمرانیات" کی داغ بیل ڈالے، چنانچہ اردیگا اختتامی کلمات کے طور پر ایک موقع پر لکھتا ہے۔

"ایک فرد کو چاہئے کہ وہ انفرادی زندگی کے ساتھ ساتھ اجتماعی حیات انسانی کی بھی تشکیل نو کرے، کیونکہ جو کچھ "اجتماعی یا معاشرتی" طور پر پیش آتا ہے، یا وقوع پذیر ہوتا ہے، اسی کے نتیجے یا بڑے سانچے خود اس کی "ذات" پر بھی اثرانداز ہوتے ہیں، لہٰذا عقل فعال ہی وہ اصل تخلیقی صلاحیت انسانی ہے جس پر عمل پیرا ہو کر پوری "حیات انسانی" کو خوشگوار اور خوشحال بنایا جا سکتا ہے۔ اس انسانی رویے کے بغیر نہ تو کوئی "انسانی فرد" اصل مسرت حاصل کر سکتا ہے، اور نہ کوئی متوازن معاشرہ یا تاریخ ہی تشکیل پا سکتے ہیں —"

مائگل اونامونو

زندگی کا فلسفی، اونامونو ہسپانوی فلسفی ہے جو بل باؤ کے شہر باسکے میں پیدا ہوا۔ اس نے میڈ ریڈ یونیورسٹی میں اَدبِ عالیہ اور فلسفے کی تعلیم حاصل کی اور پھر ۱۸۹۱ء میں سلامانکا چلا آیا جہاں اس نے یونیورسٹی میں یونانی زبان کے پروفیسر کی حیثیت سے پڑھانا شروع کر دیا، اور پھر تقریباً ساری زندگی وہیں رہا۔ ۱۹۰۱ء میں اُسے یہیں ریکٹر کے اعزاز سے نوازا گیا جہاں وہ تاحیات اس عہدے پر فائز رہا۔ اس کی پہلی مطبوعہ کتاب جو ''زبان کی صفائی میں غلو'' کے موضوع پر تھی ۱۸۹۵ء میں منظر عام پر آئی۔ اس کے اس علمی کام کی نوعیت تاریخی اور سیاسی ہے جس میں اس نے جدید اقوامِ عالم کے درمیان ہسپانوی قوم کے مقام کا تجزیہ اور تعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ ۱۸۹۷ء میں اس کا پہلا ناول ''جنگ میں امن'' کے نام سے شائع ہوا جسے عموماً پہلا وجودی ناول کہا جاتا ہے۔ اس ناول کے پس منظر میں اونامونو نے قلعہ بل باؤ کی اپنی زندگی سے متعلق یادداشتوں کی بنیاد پر کہانی کا خاکہ لکھا ہے، جہاں اسے قید و بند کی صعوبتیں جھیلنا پڑی تھیں۔ ۱۹۰۲ء میں اس کا دوسرا ناول ''محبت اور فن تعلیم'' کے عنوان سے شائع ہوا۔ اپنے اس ناول میں اس نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ انسان اور اس کے مسائل کے حل کی جستجو میں سائنس کیوں بُری طرح ناکام رہی ہے۔ اس نے یہ کہا کہ ایک شخص اپنے پورے کنبے کو بڑے سائنٹفک انداز میں تعلیم و تربیت کرتا ہے مگر اس کے باوجود اسے اپنی اس محنت و دراکی کا نتیجہ کچھ نہیں ملتا ہے تو آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ اونامونو کا تیسرا ناول جسے اَدبِ عالیہ میں اس کا شاہکار سمجھا جاتا ہے ۱۹۰۵ء میں ''ڈان کیہوتے اور سانکو کی زندگی'' کے نام سے منظر عام پر آیا۔ اپنے اس ناول میں اونامونو نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ گوشت پوست کا یہ انسان اضطراب و کرب کے تجربے کے دوران اپنی نجات کے لیے اس عالم کربِ زیست کو کیوں کر ایک

جواز کے طور پر استعمال کرتا رہتا ہے۔ اوناموںو کی چوتھی تصنیف "زندگی کا المناک مفہوم" کے عنوان سے ۱۹۱۳ء میں شائع ہوئی اس تحریر کے اصل موضوعات میں سے تین بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ یعنی یہ کہ انسان زندہ رہتا ہے اور بہرحال اسے مرجانا ہوتا ہے، پھر بھی ایک دائمی زندگی کی خواہش اس کے سینے میں خلش بن کر چبھتی رہتی ہے گویا وہ ایک ابدی حیات کا طالب ہمیشہ سے رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ عقل و عقیدے کے درمیان جو ایک تناؤ اور تصادم کی صورت نظر آتی ہے اس تضاد کو دُور کر کے طمانیت قلب و نظر کیوں کر حاصل کی جا سکتی ہے اور تیسرے یہ کہ ہم اپنے ظاہر و باطن کے بعد یا خلیج کو کیوں کر پاٹ سکتے ہیں۔ اس نے کہا کہ ہم انسان کربِ زیست اور اضطرابِ موت کی دلدل میں مسلسل دھنستے ہی جا رہے ہیں اور غالباً اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ہم نے زندگی کو زندگی ہی کے حوالوں میں دیکھنے کے بجائے اپنی شناخت کا محور غیر ذی حیات معروضات کو بنا رکھا ہے۔ ہماری پہچان کا سب سے بڑا حوالہ "خود ہم" ہیں نہ کہ وہ "مادی کائنات" جس میں ہم رہتے بستے ہیں۔ کائنات ہم سے ہے۔ ہم کائنات کے لیے نہیں ہیں۔ کائنات تو صرف وہ کشتی ہے جس میں ہم سب بیٹھ کر "وجود" کے سمندر میں اپنا سفر ہستی طے کرتے ہیں۔ ہم ہی اس کے مسافر ہیں اور ہم ہی اس کے ملاح بھی ہیں۔ اور اس کشتی کے بادبانوں کی طنابیں کھینچ کر رکھنا ہمارا اولین فریضہ ہے۔ شاید ہم اس فرض کو بھلاتے جا رہے ہیں، جب ہی تو ہم ہستی کے بلبلوں سے خوفزدہ رہتے ہیں۔ ہستی کو سرمستی وجود کے تناظر میں دیکھو، موت ازخود مسکراہٹوں میں بدل جائے گی۔ گویا اوناموںو کے یہاں زندگی کے قنوطی رویوں کے ساتھ ساتھ اس کے رجائی پہلو بھی نظر آتے ہیں۔ اوناموںو کا ایک اور ناول "نبیلہ" ۱۹۱۴ء میں منظر عام پر آیا۔ اپنے اس ناول میں اس نے ہابیل و قابیل کے انجیلی قصے کا تفسیری بیان، عصر حاضر کے حالات و تقاضوں کے تحت پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ گویا اس کی یہ کوشش سارتر کے کھیل "مکھیاں" جیسی ہی ہے جس کو اس نے ایک قدیم یونانی اساطیری کہانی کے تناظر میں عہد حاضر کے تقاضوں کے پیش نظر لکھا ہے۔ ۱۹۲۴ء میں اوناموںو کو جرنل پرامو ڈی ایروارا کے کلیت پسندانہ طرز حکومت کے خلاف شدید حملوں کی پاداش میں فیورٹی وینچرا کے جزائر کنیاری میں ملک بدر ہونا پڑا۔ وہاں سے وہ کسی نہ کسی طور فرانس کی طرف بھاگ نکلا اور ۱۹۳۰ء تک وہیں رہا مگر جب جرنل پرامو کی حکومت کو

زوال ہوا تو اسے دوبارہ سلامانکا یونیورسٹی میں اس کے سابقہ عہدے پر بحال کر دیا گیا۔ اس کے بعد ۱۹۳۱ء سے لے کر ۱۹۳۳ء تک اونامونو نے ہسپانوی جمہوریت کی دستور ساز اسمبلی کے ایک خود مختار نائب نگراں کی حیثیت سے کورٹیس کے مقام پر اپنے فرائض منصبی انجام دیئے۔ ۱۹۳۳ء میں اس کا آخری اور سب سے بڑا شاہکار ناول "سینٹ عمانول شہید" کے عنوان سے منظر عام پر آیا۔ اپنے اس عظیم الشان ناول میں اس نے ایک ایسے سینٹ عمانول شہید کی سوہانِ روح داستان کا خاکہ کھینچا ہے جس کے لیے اپنے ایمان پر قائم رہنا تقریباً ایک کارِ محال نظر آتا تھا۔ بالآخر اونامونو کی ان تمام عملی و نظری کارروائیوں کا نتیجہ یہی برآمد ہوتا تھا کہ ۱۹۳۶ء میں اس کو آزاد خیالی، انفرادیت اور وطن پرستی کے جذبات کی پاداش میں ریکٹر کے منصب سے محروم کر دیا گیا۔ اس عہدے سے محروم ہونے کے بعد اس نے پہلے تو ہسپانوی قوم پرستوں کی خانہ جنگی کی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، تاہم جلد ہی اسے یہ احساس ہو گیا کہ خواہ وہ اقتدار پرست طبقات ہوں یا قوم پرست ہیرو ہوں، ان میں سے کوئی بھی نہ تو ہسپانوی قوم کے ساتھ مخلص ہے اور نہ ہی بنی نوع انسان کی فلاح و صلاح کے لیے مثبت اقدام اُٹھانے میں مخلص ہے۔ چنانچہ ہر چند وہ ان سب سے کنارہ کش ہو کے بیٹھ چکا تھا پھر بھی اسے اس کے ملک ہی کے گندم نما جو فروشوں نے اس کی پیری و ضعیفی کا خیال کیے بغیر تادمِ مرگ، سلامانکا کے مقام پر نظربند کیے رکھا۔ یہاں تک کہ اس ولی صفت انسان نے ایک تنگ و تاریک کمرے میں درندہ صفت انسانوں کے ظلم و تعدی کے ہاتھوں دم توڑ دیا۔

اونامونو کی اس مختصر سی داستانِ حیات اور اس کے تاریخی و سیاسی پس منظر کے بعد اب ہم اس کے ادیبانہ اسلوبِ تحریر اور اس کے فکری طرز اظہار پر روشنی ڈالیں گے۔ اونامونو کے تحریری طرز اظہار اور فکری نقطۂ نظر کا کوئی تعلق لسانیاتی مسائل کی توضیحات اور اس کے متعلق تجزیاتی عمل سے نہ تھا اور نہ ہی اس کا تعلق مابعدالطبیعیاتی قیاس آرائیوں کی فکری تشکیلات سے تھا، بلکہ اس کے برعکس اس کی تمام تحریروں میں خواہ وہ اس کے ناول ہوں، نثری شاہکار ہوں یا اس کی فکری مطبوعات یا اس کی مذہبی تحریریں ہوں، ان سب میں انسانی حیات کے ہر دو تعلق اور جذباتی پہلوؤں کی رنگارنگی کا ایک سیل بے کراں اُمڈتا نظر آتا ہے۔ اونامونو کی تحریروں میں جو علامات ہمیں نظر آتی ہیں ان میں

سے بیشتر کا تعلق ہسپانوی زندگی اور تقدیر کے تصورات سے ہے۔ اس کا طرز تفکر اس میں کوئی شک نہیں کہ ہسپانوی ہے تاہم اس فکر میں اس نے جو پیغام دیا ہے وہ پوری نسل انسانی کے لیے ہے۔ اونامونو کا یہ علامتی طرز اظہار ہمیں نہ صرف اس کی شاعری میں نظر آتا ہے بلکہ اس کی مذہبی تحریروں میں اور نثری مضامین کے علاوہ اس کے ناولوں اور کہانیوں میں بھی علامتوں کی یہی بہار جگہ جگہ اپنے رنگ بکھیرتی نظر آتی ہے۔ چنانچہ اس کے اسی طرز تفکر اور اندازِ تحریر کی وجہ سے جس میں اس نے زندگی یا ہستی سے متعلق اپنے مضطرب خیالات، نیز وجود کے اَسرار کو کھولنے کی کوششیں کی ہیں۔ اسے ایک ناول نگار اور شاعر سے زیادہ ایک فلسفی ہونے کا کافی جواز مہیا کرتا ہے۔ اس کا اسلوبِ فکر جہاں کہیں بھی دیکھیے، وہ ہمیشہ ہی کل عالمی صورتِ حال کے ساتھ ساتھ ایک فلسفی کی منفرد فکر کا اظہار کرتا نظر آتا ہے۔ اور اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ محض اس کی تحریریں ہی نہیں بلکہ اس کی اپنی انفرادی زندگی بھی عملاً وہی کچھ رہی ہے جیسی کہ اس کی فکر نے اسے بنایا ہے۔ اور اس کا عملی ثبوت ہمیں اس کی اس سیاسی زندگی میں ملتا ہے۔ جب کبھی اسپین کو کسی شدید بحران کا سامنا رہا ہے اس نے کسی مصلحت سے کام لیے بغیر یا کسی منافقانہ طرز عمل کے بجائے راست سیاسی اقدام کیے جانے کی جانب واضح اشارہ کیا ہے تاکہ ہسپانوی قومی زندگی میں ایک توازن قائم کیا جاسکے۔

زندگی سے متعلق اس کے مندرجہ بالا نقطۂ نظر کی روشنی میں اس کو وجودی کہنے کا نہایت موزوں جواز مہیا ہو جاتا ہے۔ یعنی اول تو یہ کہ اونامونو کی اپنی شخصی زندگی کا وہ طرز عمل جو وہ اس کائناتی زمان و مکان کے محیط میں رہتے ہوئے اپنے روزمرہ معمولات اور مسائل سے سرگرم پیکار رہ کر گزارتا رہا ہے، اس بنا پر اس کا ایک فلسفہ حیات تشکیل پاتا ہے۔ اس کی زندگی کا دوسرا رُخ اس کی تحریروں کے حوالے سے ہمارے سامنے آتا ہے جس میں فکری پہلوؤں کے بجائے جذباتی اور محسوساتی رنگ زیادہ غالب نظر آتا ہے۔ اور یہ کہ ان میں منطقی جواز کی جستجو کرنا اس کی فکر کو سمجھنے میں ہماری کوئی بہت زیادہ مدد نہیں کرتا۔ تیسرے یہ کہ اس کے تحریر کے موضوعات کے طور پر جو روزمرہ حقائق ہمارے سامنے آتے ہیں ان میں خاص طور پر قابل ذکر، موت و اضطراب، لافانیت و احساسِ جرم اور تشکیک و ایقان کے وہ موضوعات ہیں جن کے بارے میں انسان ازل سے

سوچتا رہا ہے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ اس کی فکر میں ہمیں جہاں ایک طرف پاسکل اور کرکیگار کے افکار کے غالب اثرات نظر آتے ہیں، وہیں وہ ہمیں شاپنہاور، نطشے اور ولیم جیمس کے تصورات سے بھی متاثر نظر آتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم نے اس کے فلسفے کو سمجھنے کے لیے اسے کسی بندھے ٹکے حوالوں کے فریم میں رہ کر دیکھنے کی کوشش کی تو پھر گویا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم اس کے فکری تجربوں کو یا تو مسخ کر دینا چاہتے ہیں یا پھر اس کی تکذیب کا خطرہ مول لے رہے ہیں۔

مندرجہ بالا بیان کی روشنی میں یہ بات بجا طور پر کہی جا سکتی ہے کہ بنیادی طور پر اونامونو کے غیر مربوط فلسفے کی صحیح سمت کا تعین کیا جانا اگرچہ محال نہیں تاہم دشوار ضرور ہے۔ پھر بھی ہم درجِ ذیل سطور میں اس کی فکر کے چند پہلوؤں کو ان کی جدا جدا، حیثیتوں میں عمومی اوصاف کے طور پر کسی حد تک واضح کرنے کی کوشش کریں گے تاکہ ہمارے قارئین اس فلسفی کی فکر سے کماحقہ واقف ہو سکیں۔

۱۔ بنیادی طور پر اوناموںو کی فکر کا رجحان فردیت کی طرف ہے اور اجتماعی حقیقی فکر کے پہلو کو وہ درخورِ اعتنا نہیں جانتا۔ اور یہی وجہ ہے کہ یہ فلسفی فرد کی انفرادیت و اہمیت کے علاوہ اس کی ذات کی گھٹن یا کوفت کی انتہائی داخلی صورتِ حال کو اپنا موضوعِ بحث بناتا ہے۔ اوناموںو کی فکر کے اسی سیاق و سباق میں اس کا ہسپانوی طرزِ احساس اس کی اپنی انفرادیت کے پیکرِ لطیف میں اُبھر کے سامنے آتا ہے اور یہ کہ اس کا یہ طرزِ احساس کسی معاشرتی آدرش کا رُوپ نہیں دھارنے پاتا۔

۲۔ اوناموںو نے شخصی توقیر و استحکام کی اہمیت پر سب سے زیادہ اصرار کیا ہے اور کہا ہے کہ زندگی کے آدرشوں میں مکمل دیانت کا عنصر محکم اور آپ اپنی ذات کی صداقت سے آگہی کی یہ دو صورتیں انفرادی شخصیت کی تکمیل میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور جس شخص نے ان دونوں اوصاف کو اپنے اندر تلاش کر لیا وہی صحیح معنی میں مفکر کہلائے جانے کا مستحق ہے۔

۳۔ اوناموںو نے اپنے کردار و عمل کو پیشِ نظر رکھا اور اسی عمل کو اس نے عمومی طور پر تمام فلاسفہ کا حقیقی وصف قرار دیا ہے۔ یعنی کسی معاشرے میں یا طبقے میں "سقراطی بڑ مکھی" جیسے کردار و عمل کو ہی اس نے مستحسن قرار دیا ہے۔ چنانچہ اس نے کہا ہے کہ

ضرورت اس بات کی ہے کہ ہمارے فلاسفہ نہ صرف یہ کہ ہمارے اندر بیداری شعور کا فریضہ انجام دیں بلکہ انہیں یہ بھی چاہئے کہ وہ ہماری اصل فطرت اور ہمارے حقیقی مسائل کی جانب نشاندہی کریں اور ان کے موزوں ترین حل کے لیے اپنی تمام تر مخلصانہ کوشش بھی کرتے رہیں۔

۴۔ اونامونو کی زندگی کا بیشتر حصہ اسی اُدھیڑ بن میں گذرا کہ وہ عقل و ایمان کے مابین پائی جانے والی نزاعی صورتوں کو کسی نہ کسی طرح ہم آہنگ کر سکے۔ اور صرف اور صرف عمل تعقل ہی جس سے اونامونو اپنی پوری زندگی تشکیک کی صورت میں وابستہ رہا' اس کے نزدیک کوئی ایسا موثر عمل تھا جس کی بنیاد پر علم کی کوئی انتہائی امید افزا شکل تشکیل دینے میں ہماری مدد کر سکتا ہے تاہم یہ ایمان بھی صرف مایوسی و اضمحلال کی صورت میں ہی اُبھر کے سامنے آتا ہے۔ مگر مایوسی و اضمحلال کی یہ صورتِ حال بھی چونکہ تعقل کا ہی نتیجہ ہے۔ اس لیے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ خود "ایمان" کی کیفیت کوئی ایسی صورتِ نہیں جس کا اپنا کوئی آزادانہ اور مثبت وجود ہو۔ مگر کیفیت ایمانی بھی کوئی ایسی چیز نہیں جو مکمل طور پر عقل و استدلال کو خارج از امکان کر سکتی ہو۔ اور جب عقل انفرادی کو مکمل طور پر خارج از امکان کیا جانا ممکن ہی نہ ہو تو پھر مایوسی و اضمحلال کی صورتوں سے نجات پانا بھی ہمارے لیے ممکن نہیں۔ اس نے کہا کہ دِل کی اپنی ایک منطق ہوا کرتی ہے جو ہمیں پر اُمید بنائے رکھتی ہے اور گویا اسی کے باعث ہماری زندگی میں کوئی معنی پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے ہماری زندگی میں معنویت تو ضرور پیدا ہو جاتی ہے' تاہم زندگی کے یہ معنی و مفہوم کبھی بھی اس قدر بھرپور اور توانا نہیں ہوا کرتے جس کی روشنی سے عقل کی منطق سے پیدا ہونے والے اندھیرے، جو ہماری مایوسیوں کی صورت میں ہمیں ہمہ وقت گھیرے ہوئے ہوتے ہیں، چھٹ سکیں۔

۵۔ مذہب سے متعلق اونامونو کا تصور عقل و ایمان کے مابین کشمکش سے عبارت ایک صورتِ حال ہے۔ ہر چند کہ کیتھالک مسلک کے مختلف پہلوؤں نے اونامونو کو نہ تو عقلی طور پر مطمئن بنایا تھا اور نہ ہی اس کی جذباتی زندگی کو یہ طمانیت بخش سکے تھے پھر بھی وہ انسانی حیات کے لیے مذہب کو ضروری تصور کرتا تھا۔ چنانچہ اونامونو کا خیال تھا کہ ہمیں ایمان کو بالکل اسی انداز میں معرض خطر میں نہ ڈال دینا چاہیے جس طرح پاسکل نے اسے

مشروط بنائے رکھا، ولیم جیمس نے اس کی آرزو کی اور کر کیگار نے اس مسئلے میں موجود خلیج کو ایک ہیجانی فکری جست کے وسیلے سے عبور کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ اس نے کہا کہ ہمیں اپنی زندگیوں کو عملاً متحرک بنائے رکھنے کے لیے ضروری یہ ہے کہ ہم زندگی اس طرح گزاریں جیسے خدا واقعی موجود ہو اور ہمارے اچھے اور بُرے کے لیے جزا اور سزا پر قادر ہو اور اس طرح گویا ہماری زندگیوں کا کھیون ہار ہو۔ مندرجہ بالا نکات سے یہ نظریہ سامنے آتا ہے کہ ایک معتبر و مصدقہ انفرادی زندگی کی مکمل اساس ہی "وابستگی" کی زندگی گزارتے رہنا ہے۔ اوناموno کہتا ہے کہ ایک معتبر اور مصدقہ طرز حیات ہر شخص کے بطن بطون میں جنم لیتا ہے اور پھر وہیں سے نمو کر کے اس کے کردار و عمل میں جھلکنے لگتا ہے۔ تاہم یہ ممکن ہی اس وقت ہے جب افراد معاشرہ خود کو نصب العینی زندگی پر عمل پیرا ہونے کی جانب مائل رکھیں۔ وہ کہتا ہے کہ مذکورہ نوعیت کی "وابستگیوں" کی صداقت و اعتبار کا ماجرا، صداقت سے مشروط ہے مگر چونکہ عقل و ہوش کے تانے بانے اس صداقت پر مستقل شکوک و شبہات کی چادر پھیلائے رکھتے ہیں اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ انسان ایک پُر عزم اور پُر اعتماد فکری جست کے ذریعے خود کو ایک اندھے ایمان کے سپرد کر دے اور اس طرح چاہے تو اپنی ہستی یا وجود کو معتبر و مصدقہ بنانے میں کامیاب ہو سکتا ہے۔

۷۔ لہٰذا اس سے معلوم یہ ہوا کہ ہماری زندگیاں 'ہستی و نیستی' کے درمیان پائی جانے والی حسرتِ مدام اور ناقابل فہم و ادراک تجربوں کی کوفت اور تلخیوں سے عبارت محض ایک بے ہنگم سی ہی صورتِ حال ہے جسے ہم ہستی و نیستی کی اصطلاحوں کے بجائے عرف عام میں لمحہ پیدائش اور لمحہ موت کا نام بھی دے سکتے ہیں، چنانچہ اوناموno لکھتا ہے کہ اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہمیں عارضی طور پر ہی سہی مگر اپنی ناکامیوں اور مایوسیوں سے نجات مل جائے تو ہمیں چاہئے کہ "ہم اپنی وابستگیوں کے شوقِ بے پناہ سے رشتہ جوڑے رکھیں۔"

۸۔ اوناموno کو اپنے وطن اسپین سے بڑا گہرا قلبی لگاؤ تھا اور یہی وجہ تھی کہ وہ ہسپانوی مزاج و طبائع کا ایک غیر جانبدار ناظر و تبصرہ نگار تھا۔ چنانچہ ایک جگہ وہ لکھتا ہے کہ اگرچہ ایک ہسپانوی باشندہ ڈان کوہتے کے افسانوی کردار کی طرح ایک مہم جویانہ خصلت و عادات

کا حامل شخص نہیں ہوا کرتا جو کسی مثالی معاشرے کے قیام اور اس کے قیام کے بعد اس کے استحکام کے عمل میں رضاکارانہ طور پر انقلابی اقدام کرنے میں کبھی کوئی تامل و پس و پیش سے کام نہیں لیتا۔ تاہم وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اگرچہ ایک ہسپانوی ڈان کوہتے کی طرح باعمل تو نہیں ہوا کرتا۔ مگر اس میں سانکو پانزا کے کردار کی سی ایک ایسی عملیت ضرور ہوا کرتی ہے جس کے تحت وہ اکثر اوقات ایک اندھی روایت، بے صبرے پن اور مذہبی تعصب، نیز ایک کاروباری بے اصولی پن سے کام ضرور لیتا ہے۔

اپنی ہی قوم کی طبیعت و مزاج پر اوناموںو کا یہ بے لاگ تنقیدی رجحان اس کی صاف گوئی اور اپنے ملک و قوم کے ساتھ اخلاص و مُحبّت کا ایک کھلا ثبوت ہے۔ اور سچ پوچھیے تو اسپین کے اجتماعی حالات و کوائف پر اس کا یہ تبصرہ خود اسی اجتماع کے ایک فرد ہونے کی حیثیت سے، خود اپنے آپ پر اور اپنی قوم پر ایک کرب انگیز اور گہرے طنز کی حیثیت رکھتا ہے۔

اپنے وطن اور قوم کے ساتھ اوناموںو کی یہ وابستگی و خلوص ہی ایسا شدید احساس تھا جس نے اسے جہاں ایک طرف کیتھالک کلیسا سے قریب تر کر دیا تھا، وہیں دوسری طرف عقل و ہوش کی دُنیا اسے بارہا اپنی طرف کھینچتی رہی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ "عقل و جذبہ" کی ہر دو کشتیوں پر سوار ہو کر کبھی تو خدا کی تائید کا طالب نظر آتا تھا تو کبھی لافانیت کا ایک ایسا خواب دیکھتا نظر آتا ہے جس کی طلب تو اس کے یہاں ضرور پائی جاتی ہے مگر اس کے حصول کے لیے وہ اپنی خودی اور اپنے عزت و وقار کو داؤں پر لگا دیئے جانے کے لیے ہرگز آمادہ نہیں۔ اور سچ تو یہ ہے کہ وہ ایک ایسی دُنیا کی تصویر کی تکمیل سے مایوس نظر آتا ہے جو اس کی معقولیت کے پردے پر ذرا مشکل ہی سے اُبھرتی نظر آتی ہے۔

انسانی ہستی یا وجود کے مسئلے پر اوناموںو نے اپنی مشہور تصنیف "زندگی کا المناک مفہوم" میں بڑی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے اور یہ کہا ہے کہ غم و آلام ایک ایسی انسانی صورتِ حال ہے جس سے گلوخلاصی کا کوئی امکان موجود نہیں اور نہ ہی بدی یا شر کوئی ایسی چیز ہے جس سے کفارے کی صورت میں کوئی نجات حاصل کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ ہم کو اپنی اس انسانی صورتِ حال پر کوئی واویلا اس لیے نہیں کرنا چاہیے کہ ہماری یہ روشِ زندگی شدتِ غم واندوہ میں کسی کمی کا امکان تو خیر کیا پیدا کر سکے گی، بلکہ اس کے برعکس ہو گا کچھ

یوں کہ یہ صورتِ حال ہمیں بتدریج نیستی کے قعرِ بے پایاں میں دھکیلتی چلی جائے گی۔ اور جب ہمارے ایسے طرزِ عمل کا کچھ حاصل ہی نہ ہو تو اس پر حرفِ تاسف بلند کرنا اور کفِ افسوس ملتے رہنا یا پھر خود کو ہدفِ ملامت بنائے رکھنا بھلا کہاں کی دانشمندی ہے۔ لہٰذا اگر ہم نااُمیدی اور مایوسی کی نفوذ پذیری کی اس ناگزیر صورتِ حال کو بہ صدقِ دِل قبول کر لیں تو کم از کم اس سے اتنا تو ممکن ہو سکے گا کہ ہم ادبار کے ان جاں گسل لمحات و حالات میں باہمی اخوت و بھائی چارگی کے احساسات و جذبات کی گنجائش تو اپنے اپنے طور پر اپنے دلوں میں پیدا کر سکیں گے۔ اور اس طرح گویا ہم ایک دوسرے کی دل آزاری سے گریز کی روش اختیار کر کے اس کے برعکس ان کی دلداری اور دلنوازی کا سامان بہم پہنچانے کے قابل ہو سکیں گے اور بے یقینی کی ایک ایسی فضا جس کے باعث ہم لوگ اس دُنیا میں اضطراب و مایوسی کی زد میں رہتے ہیں بڑی حد تک ختم ہو کر، ایک خاص تناسب کے ساتھ ہمیں طمانیت قلب و نظر عطا کر سکے گی، اور یوں گویا نہ صرف یہ کہ ہماری زندگیاں ہی ہمارے لیے پر کیف بن جائیں گی بلکہ ہماری موت کا لمحہ بھی ہم پر نسبتاً آسان ہو جائے گا۔ لہٰذا جتنا کچھ کیا جانا ہمارے اپنے ہاتھوں میں ہے، اس کو کر گزرنے میں ہمیں کسی پس و پیش سے کام نہ لینا چاہیے اور کر گزرنا چاہیے کہ یہی تو اصل ہنرِ زیست ہے، جو ہماری نیستی کی لازمی صورتِ حال کو تھوڑی ہی دیر کے لیے سہی بہرحال ہست تو بنا دیتی ہے۔ چنانچہ اوناموںو کہتا ہے کہ بندروں جیسی نحیف و نزار نوعِ حیوانی سے نمو کر اُٹھنے والے انسان کے ہاتھوں، بعید ماضی میں گناہ کا وہ ارتکاب عمل میں نہ آیا ہوتا، تو اس کی اس مریضانہ ذہنیت کے نتیجے میں، آج یہ خوبصورت حیات و کائنات جو بہ صورت تخلیق و شاہکار ہمارے سامنے آموجود ہوئی ہے اس کا کوئی امکان تک معرضِ وجود میں نہ آتا۔ اوناموںو کے خیال میں کامل صحت و رحمت کا وجود بھی گناہ اور مرض کے امکان کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا اور یہ کہ ارتقاء کا خواہ کوئی بھی عمل کیوں نہ ہو اس کے دوران مزاحمت کا پایا جانا گویا ایک زینے کی حیثیت رکھتا ہے اور اگلے زینے پر قدم رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ مزاحمتی زینے پر سب سے پہلے قدم رکھا جائے۔ یعنی مزاحمت کو زحمت تصور کیے جانے سے بہتر یہ ہے کہ اسے رحمت و قبولیت کا ہی درجہ دیا جائے۔

غرضیکہ اوناموںو کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فلسفہ انسان کے لیے واضح طور پر ایک عمل

ہے چنانچہ ایک موقع پر وہ لکھتا ہے کہ انسان زندہ رہنے کے لیے تفکر سے کام لیتا ہے، یا پھر خود کو زندگی سے دستبردار کیے جانے کے لیے عمل تفلسف کو اختیار کرتا ہے، یا پھر وہ زندگی کی قطعیت اور حتمیت کا سراغ لگانے کے لیے فکر کے نہاں خانوں میں اُترتا ہے۔ علاوہ ازیں اس کی ایک صورت یہ بھی ہوا کرتی ہے کہ وہ زندگی کے غم و آلام کی انسانی صورتِ حال کو اپنے ذہن سے محو کر دیئے جانے کے لیے وقتی سیر و تفریح یا لہو و لعب کا سہارا ڈھونڈتا ہے اور اس طرح گویا وہ گمراہیوں میں خود کو گم کر کے زندگی کی تلخ اور سنجیدہ حقیقتوں سے آنکھیں چرائے جانے کی خود فریبی کا شکار ہو جاتا ہے۔

اونامونو اپنی کتاب "زندگی کے المناک مفہوم" میں لکھتا ہے کہ انسانی ہستی یا وجود میں در آنے والے مسائل کا سب سے دلکش اور دلنشین حل اس ایک انسانی رویے میں ہے کہ وہ کسی ابدی حیات کو اپنی زندگی کا اولیں مطمحِ نظر بنا لے، جس کا اظہار بنیادی طور پر انسان میں اس کی "لافانیت" کی آرزو میں ہوا کرتا ہے۔ انسان کی اس آرزو یا طلب کی دو واضح جہتیں ہیں۔ پہلی جہت تو اس کی یہ ہے کہ انسان چاہے تو اپنی رُوح کو افسردگی اور پژمردگی کی ژولیدہ نگہی کے شعلوں کے الاؤ میں ڈال دے اور بھسم ہو کے رہ جائے یا پھر اس کی دوسری جہت یہ ہے کہ وہ اپنی رُوح کو ہستی یا وجود کی کائناتی کلیت میں ضم کر کے واصل بہ حقیقت ہو جائے۔ مذکورہ ان ہر دو جہتوں کے حلسلے کی پہلی جہت کے بارے میں اونامونو یہ موقف اختیار کرتا نظر آتا ہے اور کہتا ہے کہ انسانی شعور کی تباہی و بربادی کا ماجراء، اس لیے ایک قبل از تجربی محال صورتِ حال ہے کہ ہم شعور کی عدم موجودگی یا اس کی معدومیت کو کسی بھی مرحلے پر کسی بھی طرح سے متصور کر ہی نہیں سکتے کیونکہ عمل تعقل یا عمل تصور بجائے خود بھی ایک شعوری عمل ہے اور جب تک یہ عمل جاری و ساری ہے اس وقت تک ہمیں اپنے احساسِ کربِ ذات سے کوئی چھنکارا مل ہی نہیں سکتا لہٰذا اس آگ میں جل بجھنا گویا ہمارا مقدر ہے۔

اس سلسلے کی دوسری جہت سے متعلق اونامونو یہ کہتا ہے کہ انسان اس وقت تک کچھ بھی نہیں ہے جب تک اس میں سب کچھ بن جانے کا ہر ممکن امکان موجود نہ ہو۔ یعنی اس سے اونامونو کی مراد یہ ہے کہ انسان نام ہے ایک ایسی آرزو یا محرک (لگن) کا جو تمام کے تمام زمانی و مکانی علامتوں پر محیط ہے اور اسی باعث اس کی ہستی ایک ایسی ہستی ہے

جو تمام تر وجود و ہستی پر غالب آ جانے کی بدرجہ کمال صلاحیت و قدرت رکھتی ہے۔ گویا انسان کا انسان ہونا یا اس کا انسان بن جانا دراصل خدا بن جانے کی جانب اس کی آرزو سے مشروط ایک ماجرائے کمال ہے اور تاوقتیکہ وہ خدا نہیں بن جاتا وہ صحیح معنی میں انسان بھی نہیں ہے۔ انسان یا تو منتہائے کمال کی صورت، ایک وہ صورتِ ہستی ہے کہ جسے خدا کہیں...... یا پھر اگر وہ یہ نہ بن سکا تو پھر گویا وہ "کچھ بھی نہیں" ہے لہٰذا اونامونو کے نزدیک انسان کا خدا بن جانا یا خدا کا انسان کے پیکر مجاز میں ڈھل جانا' دونوں ہی صورتیں مترادف "وجود یا ہستی" کی صورتیں ہیں۔

غرض یہ کہ کیتھالک مسلک فکر جو لافانیت کو سراہتا بھی ہے اور اس کا وعدہ بھی کرتا ہے اور اس کے برعکس جدید عقلیت پرستانہ فکری صورتِ حال لافانیت سے قطعی انکار کرتی ہے' یہ دونوں ہی اندازِ نظر تشکیک کے لیے اساس فراہم کرتے ہیں۔ گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ تشکیک کی صورتِ حال میں جذباتی اور عقلی دونوں ہی پہلو موجود ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک ایسی فکری کشمکش میں اپنے انداز کی ایک پختہ بصیرت کا رجحان بھی پایا جاتا ہے جو بہرحال ہم کو تسکین اور آسودہ خاطری کی جانب اُڑائے لیے پھرتا ہے اور فکر کی یہی منزل وہ منزل ہے جہاں اس کے بطن بطون میں ہمارے دل مضطرب کی بے قراری اور ہماری قوتِ ارادی کی ناکام بادیہ پیمائی کے علاوہ عقل عیار کے پیدا کردہ ہمارے متشکک سلسلے، یہ سب مل جل کر یکجا ہو کر، ایک دوسرے کے دوبدو آکر مثل دو بھائیوں کے ہم آغوش ہو جایا کرتے ہیں، اور جب اتنی تمام صورتیں بہ یک وقت باہم یکجا ہو جاتی ہیں تو گویا یہ سمجھنا چاہیے کہ مایوسیاں' اذیتیں اور شکوک و شبہات سب مل جل کر ہمیں ایک ایسی بنیاد فراہم کر دیتے ہیں جس کے قلب سے امید کی کرن پھوٹنے لگتی ہے۔ مزید برآں یہ کہ جب ہماری روحانی اذیتوں کا ایک طویل سلسلہ ہمارے اندر عقلی و جذباتی دونوں سطحوں پر شکوک و شبہات پیدا کرنے لگتا ہے تو پھر اس وقت ان دونوں کے زیر اثر ہم ایک ابدی زندگی کے مسئلے پر غور و فکر شروع کر دیتے ہیں اور فکر کے اسی موڑ پر ہمارے لیے عملی و اخلاقی سطح پر ایک ایسی بنیاد فراہم ہو جاتی ہے جس پر ہم اپنے یقین کی عمارت از سرِ نو تعمیر کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔

اونامونو کے نزدیک تناؤ یا کشمکش کی صورتِ حال زندگی کا اصل جوہر ہے' ایک ایسا

جوہر اصلی کہ جو فرد میں سوہانِ روح پیدا کرتا ہے اور جب وہ اس اذیت ناک صورتِ حال کا شکار ہونے لگتا ہے تو ٹھیک اسی لمحے اسے اپنے ہونے یا اپنی ہستی کا احساس ہونے لگتا ہے۔ اور شعور کی ایک ایسی صورتِ حال جسے خالص شعور کا نام دیا جاتا ہے دراصل یہ فرد کے لیے خودکشی کی ایک فضا تیار کرتا ہے۔ اونامونو کہتا ہے کہ وہ ایک شے جسے زندگی کہا جاتا ہے یہ ایک ایسا سچا احساسِ ہستی ہے کہ "جو ہے" یا وجود رکھتا ہے، ایک ایسا وجودِ موجود جو جذبہ و احساس سے معمور زندگی کا غماز ہے۔ زندگی کا یہی سچا اور حقیقی احساس اگر کہیں اپنے بھرپور انداز میں اُجاگر ہو کر سامنے آتا ہے تو وہ بے پایاں محبت کی گھڑی ہے۔ اور بے پایاں محبت کا یہ لمحہ شدید لمسِ جنسی کے بغیر پایہ تکمیل کو پہونچتا ہی نہیں۔ عشق و محبت کے لمحات کے دوران تناؤ اور تضادات کی یہ کیفیت شدید تلطف و ترحم کی یہ فضائے لطیف انسان کا ایک ایسا بھرپور تجربہ ہے جس کے دوران ایک شخص اپنے وجود یا ہستی کی کامل لذتوں سے ہمکنار ہو کر آشنائے ذات و غیر ذات ہوتا ہے اور یوں دو محبت کرنے والے اپنی اپنی رُوحوں اور جسموں کے سنگم پر کھڑے ہو کر، علم و عمل کے مکمل اشتراک کے مابین موجود تضاد و فصل کے اس شگاف کو ہر دو جانبین کی "ہم موجودیت" کے وسیلے سے بہ ہمہ جذبہ و احساس پر کر دیتے ہیں۔

اونامونو کہتا ہے کہ لافانیت کی توقع، خدا کے تصور کی مرہونِ منت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کے وجود کی روایتی دلیل ہمیں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں بتاتی کہ ہم خدا کا تصور رکھتے ہیں۔ خدا جو ایک محرکِ اول علوئیت کا تصور ہے، یہ محرکِ اول بے گوشت و پوست اور جذبات سے عاری ایک مجرد تصور سے زیادہ کچھ نہیں جو انسانی وجود یا ہستی کے قلب مضطرب کو کبھی آسودہ نہیں بنا سکتا۔ یہ وجودِ مجرد وہ کچھ ہے ہی نہیں جس کی تشنگی کو ایک انسانی قلب شدت سے محسوس کرتا رہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل کے ہاتھوں بھی ہمیں جو سب سے زبردست نتیجہ برآمد ہوتا نظر آتا ہے، وہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ خود عقل بھی خدا کے وجود کو محال ثابت کرنے میں ناکام رہی ہے۔ خدا کا عقیدہ صرف اور صرف انسان کی آرزو کا پیدا کردہ ہے جو انسانی وجود یا ہستی کے ایک ٹھوس تجربی مظہر کو سامنے لے کر آتا ہے، اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ عقیدہ اسے جینے کا حوصلہ عطا کرنے کے ساتھ ساتھ اس میں عمل کی ایک تڑپ بھی پیدا کرتا رہتا ہے۔ انسان میں کسی الوہی ذات کی ایک

مضطرب آرزو جو ہر وقت اس کے سینے میں کروٹیں لیتی رہتی ہے، اس کے باوجود بھی وہ خود کو اس سے آسودہ نہیں پاتا اور اسی باعث وہ خود کو کبھی امید و رجا کے خوبصورت باغ کی طرف، تو کبھی وہ اپنے آپ کو یقین و سخاوت کی درخشاں دہلیز پر لا کھڑا کرتا ہے۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر وہ حسن و خیر کے چمن زاروں کی جانب نکل جاتا ہے..... کہ بالآخر کہیں نہ کہیں تو اسے قرارِ واقعی سکونِ قلب میسر آ سکے گا۔

اونامونو کے فلسفے کے بعض دیگر انوکھے موضوعات میں سے کچھ اور ذیل میں دیئے جا رہے ہیں۔ جن سے اس کی فکر کی وسعت و اہمیت کا بخوبی اندازہ ہمارے قارئین کو ہو سکے گا۔

۱۔ انسان کو اپنے وجود کی امکانی صورتوں کا ایک دردمندانہ وقوف بھی ہوا کرتا ہے۔

۲۔ انسان اپنے اضطرابِ قلبی کی شدت کو کم کرنے کے لیے اپنی ہستی و وجود کو محسوس کرتے رہنا چاہتا ہے خواہ اسے اپنے اس احساس ذات کے ہاتھوں کچھ اور زیادہ ہی مبتلائے اذیت کیوں نہ ہونا پڑے تاہم اس کا یہ عمل برابر جاری رہتا ہے۔ دُنیا کے ادراکات کے حوالے سے وہ اپنی خود آگہی کے دائرے کو کچھ اور وسعت دے کر، اپنی منفرد حیثیت کے گوناگوں تجربوں سے گزرتا ہے۔

۳۔ اونامونو کہتا ہے کہ تمام کا تمام ہستی و وجود کا ماجرا ایک اَسرار ہے۔ شعور بھی ایک اَسرار ہے، امکان کی تمام صورتیں بھی اَسرار ہیں۔ انسانی وجود کی نوعیت بھی ایک اَسرار ہے اور خود میرے قلب کی یہ بے چینی بھی اَسرار ہے۔

۴۔ محبت کا جذبہ وجود انسانی کی سب سے بڑی قوت ہے۔ یہی جذبہ عشق انسانی رشتوں کی تمام ترارادی قوتوں پر محیط ہے اور انسان کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنے وجود کے خوشگوار احساس کے وسیلے سے اپنے امکانی اضطراب قلبی پر قابو پا سکے۔

۵۔ انسانی وجود کی مرکزی زمانی جہت، اس کا وہ مستقبل ہے، جو ایک طرف تو لافانیت کے شوقِ بے پناہ سے پیوستہ ہے، تو دوسری طرف دہشت موت کے سناٹوں میں گم، کبھی لرزاں تو کبھی فرحاں نظر آتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان کا مستقبل حیاتِ ابدی کے مستقل کیف و انتظار کا عالم ہے جہاں امید و بیم کے ہر دو پرندے اپنی آنکھیں موندے کھڑے ہیں کہ نہ جانے کب اور کہاں اس کے لیے حکم قضا و قدر صادر ہو جائے اور اسے

رختِ سفر باندھنا پڑے۔

۶۔ انسان کے مقاصدِ زندگی اس کے اپنے خود ساختہ ہیں جہاں مستقل وابستگیوں کی ایک دُنیا آباد ہے، جسے وہ روشن دیکھنا چاہتا ہے مگر بے یقینیوں کی مغائرت کا سونا سونا ماحول اس کے آڑے آتا رہتا ہے اور ہر دم اس سوچ میں رہتا ہے کہ ایسا ہو تو سکتا ہے، لیکن اگر ایسا نہ ہو سکا تو کیا ہو گا، شاید ان ہی "اندیشوں" میں زندگی کرنا انسان کا مقدر ہے۔

اوناموںو نے اپنی فکر کے حوالے سے زبان کی ماہیت پر بھی بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اس کے نظریات مارلے پونٹی اور ہائیڈیگر کے تصورات سے اثر قبول کرتے نظر آتے ہیں۔ اس کا بھی یہی کہنا ہے کہ زبان ایک طرزِ ہستی و وجود ہے۔ انسانی طرزِ زندگی صرف جان لینے یا وقوف حاصل کر لینے سے ہی عبارت ایک صورتِ حال نہیں ہے بلکہ اس کا اظہار بعض دوسری صورتوں میں بھی ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں سے ایک سب سے موثر ذریعہ اظہار "زبان" ہے۔ زبان محض "علامت" کا ہی نام نہیں ہے بلکہ یہ تو تصور کو پیکرِ اظہار و ادا کی رنگینی و شگفتگی بھی عطا کرتی ہے۔ اگر زبان موجود نہ ہوتی تو پھر تصور کا بھی اپنا کوئی وجود نہ ہوتا...

اوناموںو کے علمیاتی اور مابعد الطبیعیاتی نظریات میں سے صداقت کا تصور بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صداقت ایک موضوعی یا داخلی صورتِ حال ہے جو معتبر و مستند عقیدے کے دوران ہی اپنا بھرپور اظہار کرتی ہے اور عقیدہ انسان کی پوری ہستی کا مکمل اظہار ہے اور جب اس کا اظہار ہوتا ہے تو یہ عمل کی صورت میں اُبھر کر سامنے آتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ موضوعی صداقت کے برعکس معروضی یا خارجی صداقت محض ایک بے معنی تصور ہے اور جب عقیدہ و عمل دونوں یکجا ہو کر اپنی عینیت قائم کرتے ہیں تو بالآخر یہیں سے ارادی عمل جنم لیتا ہے یہ ارادی عمل سب سے پہلے تخلیقی ارادی عمل کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ یہی تخلیقی ارادہ بہ حیثیت ایک خالق و صانع کے بہ یک وقت خواہش و محبت کے عملی جذبے سے سرشار ہوتا ہے۔ صداقت میں اسی شخصی ارادی عمل کے سبب سے، اس کی جو ضد سامنے آتی ہے وہ سہو یا غلطی کی صورت نہیں کہی جا سکتی ہے بلکہ اس کی ضد یا مدِمقابل تو واضح طور پر "جھوٹ" ہے۔ اوناموںو کا نظریہ صداقت اپنی ماہیت میں موضوعی اور سِرّی انداز کا ہے۔ اوناموںو کا خیال ہے کہ انسان اور دُنیا کے بارے میں ہمارا

سارے کا سارا علم ان معنوں میں موضوعی نوعیت کا ہے کہ اس کی تو ابتدا ہی شخص واحد کے انفرادی تجربے سے ہوتی ہے اور اگر ہم صداقت کو شخص واحد کے تجربی عمل سے ماوراء کر کے دیکھنے کی کوشش کریں بھی تو پھر تضاد لازم آئے گا۔ اور وہ اس لیے کہ شخص واحد کے تجربی عمل سے ماورا ہو کر اس منصوبے کو دیکھنا اس لیے ممکن نہیں ہو سکتا کہ خود یہ منصوبہ ہی اس شخص واحد کے انفرادی مشاہدے کا ایک جزو لازم ہوا کرتا ہے یعنی شاہد کو اس کے مشہود سے ماورا لے جا کر، یا مشہود کو اس کے شاہد سے کاٹ کر دیکھا جانا گویا ایک محال عملی صورت حال ہے۔ یعنی "متصور معروض" اور "متصور معروض" باہم متشکل صورتیں ہیں، ان میں جدا جدا کچھ نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہاں صداقت کی ایک اور شکل بھی ہے جس کی مثال ہمیں علم ریاضی کے فارمولوں کی صورت میں ملتی ہے مگر یہ صداقت صرف اور صرف عقل کا کارِ نمایاں ہے جب کہ سچا عقیدہ انسان کی کل ہستی کا وظیفہ ہے۔

اونامونو نے بھی قدیم یونانی مفکر ہراقلیتس کی طرح حقیقت کو ایک "سیل مسلسل" یا "سیل گزراں" سے موسوم کیا ہے یعنی کسی ایک ہی صورتِ حال کا تجربہ صرف اور صرف ایک ہی لمحہ زمان میں کیا جانا تو ممکن ہے تاہم بہتے ہوئے ایک ہی پانی کو ایک وقت میں دو بار چھونا کسی طرح ممکن نہیں۔ اونامونو کا خیال ہے کہ دو مابعد الطبیعیاتی متبادل صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں۔ یعنی یہ کہ حقیقت ہمارے شعور کا ایک بحرِ بے کراں ہے جہاں کہیں اس کے مرکز میں ہماری موضوعیت محوِ خواب ہے جس خواب کو میں خود ہی دیکھ سکتا ہوں دوسرے اسے کبھی دیکھ ہی نہیں سکتا۔ اس شعور کو محض خواب کی سی صورتِ حال سے کسی بھی طرح سے جدا کیا جانا بچوں کا کھیل نہیں۔ اس کی اصل "اساس" یہ حقیقت ہے کہ میں اس کا تجربہ کرتا ہوں اور اسی تجربے کے ہاتھوں ہی یہ حقیقت حقیقت بن کر سامنے آتی ہے مگر بالآخر اونامونو نے اس مذکورہ نقطۂ نظر کو مسترد کر دیا اور حقیقت کے بارے میں ایک دوسری بات یہ کہی کہ ہماری ہستی یا وجود کا عکس ہماری اپنی ذات سے باہر کی دنیا میں بھی نظر آتا ہے۔ ہم خود اپنے آپ کو دوسروں کے حوالے سے بھی پہچانتے اور جانتے ہیں اور صرف دوسرے اشخاصِ عالم ہی نہیں بلکہ دیگر اشیائے عالم بھی مثلاً پہاڑ، دریا، پھول، پتے وغیرہ بھی ہماری "پہچان" کا ذریعہ بنتے ہیں۔ اونامونو کا یہ نقطہ نظر جس کی وہ خود بھی بھرپور وضاحت کرنے میں ناکام رہا ہے، پہلے تصورِ حقیقت کے مقابلے میں زیادہ

ہمتر ہے اور "معروضی تصوریت" نیز "فطرتیت" کے نقطۂ نظر سے بہت مشابہ ہے۔ غرض یہ کہ حقیقت سے متعلق اس کے ہر دو نظریات میں انسان اور عالم دونوں ایک دوسرے میں ضم ہوتے نظر آتے ہیں۔

سورن کر کیگار

کر کیگار کی فکر کا مکمل دائرہ اُن اقدار سے مخصوص ایک صورتِ حال ہے جن اقدار کے درمیان ایک انسانی فرد بچپن سے لے کر تادم آخر، سانس لے رہا ہوتا ہے۔ گویا کہ فرد کی جمالیاتی زندگی کا دور لذتوں اور مسرتوں کے حصول کے لیے سرگرداں و پریشاں رہنے کی ایک عمر پیچ و تاب ہے۔ فرد انسانی کا اخلاقیاتی دور اپنے فرائض منصبی سے بہ حسن و خوبی عمدہ برآ ہونے کا متوازن دور ہے جب کہ مذہبی زندگی کا دور اپنے خالق حقیقی (خدا) کے ساتھ اطاعت و فرماں برداری نبھانے کا عہد ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں کر کیگار کہتا ہے کہ کسی شخص کی زندگی بسر کرنے کے عمل کے دوران، اُس کی مذہبی باطنیت کے بنیادی خدوخال، ابتلائے زیست اور ایقانِ قلب کے معاملات واردہ کے ہیں اور ان ہی معاملاتِ واردہ کے تینوں مراحل سے گذرتے ہوئے ایک شخص اپنی "خودی" کے "مرکز موثر" کا حصول ممکن بناپاتا ہے۔ غرض یہ کہ اس پوری انسانی صورتحال کے پیش نظر یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ انسانی خودی کا معاملہ کسی مقررہ انسانی فطرت کا ودیعت کردہ کوئی لزوم واتعیہ نہیں ہے، بلکہ یہ تو انسانی زیست کا ایک ایسا واقعاتی معاملہ ہے، جسے فرد خود اپنے لیے ممکن الحصول بناتا ہے۔ لہٰذا ایک فرد اپنی خودی کی تشکیل سے بہت پہلے، محض ایک "وجودِ موجود" کے طور پر ہی ظہور کرتا ہے، یعنی ایک انسانی فرد انسانیت کے وصف سے متصف ہونے سے پہلے، فقط ایک وجود محض ہوتا ہے، یعنی یہ ایک ایسا وجود ہے کہ جو اوصاف سے بالکل خالی وجود ہوتا ہے، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا، اور جوں جوں یہ وجود اپنی موجودگی کا سفر طے کرتا ہے، ویسے ویسے اس کے اندر تنوع انسانی اوصاف کا ایک بے کراں امکانی عالم بتدریج اس کی اپنی کوششوں کے نتیجے میں روشن ہوتا چلا جاتا ہے — یا پھر جیسا کہ بعد میں ژاں پال سارتر نے اس مفہوم کو اپنے مقولے — یعنی

"وجود جوہر پر مقدم ہے" میں بھرپور انداز سے ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔

کرکیگار کا خیال ہے کہ یہ فرد کی مذہبی زندگی کا ایک ایسا مرحلہ ہے جہاں اُس کے بقیہ دو مراحل حیات، یعنی "جمالیاتی اور اخلاقیاتی" ادوار، اپنے ارتقاء کے بام عروج پر پہونچ جاتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ انتہائی مایوسی میں ڈوبا ہوا ایک فرد جمالیاتی دور سے اخلاقی دور کی جانب پیش رفت کرتا چلا جاتا ہے بالکل اسی طرح ایک بیگانہ حال شخص اخلاقیاتی دور سے مذہبی دور کی جانب پیش قدمی کرتا ہے اور پھر یہ شخص حضرت ایوبؑ کی طرح دُکھ اور اذیت کی کڑی دھوپ سے گزر کر، صبر و تحمل کی بلند ترین مثال قائم کرتے ہوئے، اپنی ذات کے بطن بطون میں اُتر کر اپنے لیے تسکین و نجات کا سامان فراہم کرلیتا ہے۔

اِمتلائے مرگ آسا : The Sickness unto Death

کرکیگار کہتا ہے کہ ایمان و ایقان کی ضد "گناہ" ہے اور مایوسی گناہ ہے، اور گناہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے خدا یا اپنے تصورِ الٰہ کے سامنے مایوسی کا شکار ہو جائے۔ وہ آپ اپنے تئیں پر راضی بہ رضا نہ رہتا ہو۔ اپنی ذات پر سے اس کا بھروسہ بالکل اُٹھ جائے۔ مذکورہ بالا تشریح سے معلوم یہ ہوا کہ "گناہ" دراصل مایوسی میں ڈوب جانا ہے اور ساتھ ہی اپنے خدا کی کریم النفسی اور رحمت و غفاری سے مایوس ہو کر اعلانِ بغاوت کر دینا ہے۔ گناہ گویا کرکیگار کے نزدیک جذبہ مایوسی کو مزید استحکام دینا ہے۔

کرکیگار لکھتا ہے کہ عقیدے و ایمان کا مظاہرہ فرد کی خود عملی کے تحت عمل میں آتا ہے۔ یہ خود عملی ایک ایسا طرزِ عمل ہے جہاں ایک شخص آپ "اپنے تئیں" کو خود "اپنے تئیں" سے وابستہ و پیوستہ کیے رکھتا ہے اور اس طرح وہ شخص ازخود "وہ کچھ بن جانے" کی جانب سرگرم عمل رہتا ہے کہ جو وہ "بن جانا" چاہتا ہے — یا پھر اسے یوں کہہ لیجئے کہ وہ ایک مصدقہ وجود اختیار کیے جانے کی طرف اس لیے بھی مائل بہ سفر رہتا ہے کہ وہ خود کو ایک ایسے خدا (کہ جو ایک مربوط کلیت کی حامل ہستی ہے) کے روبرو پیش لے آنے کے لیے، تحلیل ذات کے عمل سے گذر کر، اُسی ذاتِ کاملہ میں گم ہو جانے کی سعی کرتا رہتا ہے۔ آگہی ذات کا عمل ایک حتمی معیار کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ایک فرد جس قدر "اپنے آپ" سے آگاہ ہو گا اُسی نسبت سے اُس کا ارادہ بھی مائل بہ استقلال اور

راجع بہ استحکام ہو گا۔ چنانچہ جس نسبت سے اُس کا ارادہ مستحکم و مستقل ہو گا۔ اسی نسبت سے اُس کی "ذات یا ایغو" بھی توانا تر اور ایک مربوط کل کی صورت اختیار کر جائے گی۔ گویا کر کیگار کے نزدیک ایک بے ارادہ انسان ذات یا ایغو سے عاری ایک انسان سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا۔

کر کیگار کہتا ہے کہ مایوسیوں میں ڈوبا ہوا فرد موجود ایک ایسا فرد ہے جو اپنے آپ سے شاکی اور ناخوش، نیز برگشتہ خار کا شدید میلان رکھتا ہو۔ گویا وہ بہ حیثیت ایک شخص کے قناعت توکل سے محروم ایک فرد ہے۔ کر کیگار کی عیسائی فکر میں، چاروں طرف سے مایوسیوں میں گھرے ہوئے انسان کا ہر لمحہ، اِمتلائے موت کا لمحہ ہے۔ موت کی آرزو میں مر مٹنا ایک ایسا شعار زندگی ہے جو کسی شخص کو اس کی مایوسی اور ناکامی کے نتیجے میں مقدور ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا ایک مایوس شخص کا یہ رویہ، عیسائیت کی لافانیت کے اس نظریئے کے بالکل خلاف ہے کہ جس نظریئے کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ ایک فرد میں یہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہونا چاہیے کہ وہ موت کے اذیت ناک کرب سے (ہر چند کہ یہ لمحہ موت ایک برحق وجودی انسانی صورتِ حال سہی) اپنی ذات کو بہ حسن و خوبی نکال لے جائے اور یہ صرف اسی وقت ممکن ہے کہ جب اس لمحہ کرب کو انسان بطور ایک حقیقی واقعی صورت حال کے خوشدلی سے قبول کر لے۔ تاہم اس اندوہناک واقعیت کا خوشدلی سے قبول کیا جانا، کسی فرد کے لیے ممکن ہی اُس وقت ہو پاتا ہے جب وہ موت کے بعد ملنے والی زندگی کو اپنی موجودہ حیات کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت اور زیادہ پائیدار تسلیم کرنے پر پختہ یقین رکھتا ہو۔ کر کیگار مزید کہتا ہے کہ کسی شخص کا خود کو "خیر" سے بالکل کاٹ کر رکھنا ایک "صریح گناہ" ہے۔ چنانچہ اپنے کسی گناہ پر کف افسوس ملتے رہنا اس شخص کو خیر کی منزل سے اور بھی زیادہ دُور پھینک دیتا ہے۔ لہٰذا ہونا یہ چاہئے کہ انسان پختہ ایمان اور ایقان سے اپنا رشتہ جوڑے۔ کیونکہ صرف یہی وہ روشِ زندگی ہے کہ جو اگر کسی فرد کو مقدور ہو جائے تو پھر وہ گناہ اور مایوسی جیسی ہر دو وجودی انسانی صورت حال پر غالب آ جاتا ہے — یعنی بہ الفاظ دیگر، کسی انسان کا "آپ اپنے تئیں" سے "اپنے آپ" کو وابستہ و پیوستہ رکھنا، یا اس کا بذات "وہ کچھ بنتے رہنا" کہ جو وہ "بن جانا" چاہتا ہے، دراصل اپنی "ذات یا ایغو" اُس اِک "ذاتِ مقتدرہ" میں ضم کر دینا ہے جو اس ذات کی

تشکیل کے لیے، "محکم اساس" فراہم کرنے کا، مستقلاً" ایک سبب ہوا کرتی ہے۔

کر کیگار کہتا ہے کہ حتمی اور قطعی نجات کا حصول ایک ایسی مذہبی زندگی بسر کرنے میں ہے، جہاں ایک ایسے مطلق کا وجود بظاہر محال تو ضرور نظر آتا ہے تاہم اس "مطلق" کا اپنا ایک وجود یقیناً ہوتا ہے کیونکہ اس مطلق ابدی ماورائی خدا کے ظہورِ ظاہر کا ایک کھلا ثبوت خود حضرت عیسیٰ کا ظہور ہے جو اس مادی اور عارضی دنیا میں ہم انسانوں کی شکل میں نہ صرف یہ کہ ظاہر ہوئے بلکہ ہم گناہ گار انسانوں کے گناہوں کے کفارے کے طور پر صلیب پر بھی چڑھ گئے اور یوں تمام نوع انسانی کو اُس کے دُکھوں اور پریشانیوں سے نجات دلائی یا اِس سے کم از کم نجات کی کوئی سبیل تو پیدا ہوئی۔

کر کیگار کہتا ہے کہ ایک بظاہر محال مطلق ہستی نے اپنی "ابدیت" کی فضا کو زمانی و عارضی صورتحال میں منقلب کر کے اور خود کو حضرت عیسیٰ کی عارضی انسانی شکل میں ظاہر کر کے، جس بنیادی مقصد کو پورا کیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان خود اپنے گناہ کا واضح شعور رکھتے ہوئے، احساسِ گناہ اور احساسِ جرم کی تلافی کے لیے، اپنے ایمان کو قوی تر بنائے جانے کی طرف مسلسل مائل رہے اور اپنے گناہ کے مستقل اور حتمی اعتراف پر مکلف رہ کر، اپنی مکروہ گناہ گار زندگی پر غالب آ کر، اس زندگی سے تائب ہو کر، خیر کی خوبصورت منزل کی جانب سرگرم سفر ہو سکے — چنانچہ کر کیگار نے اپنی تصنیف "فلسفیانہ تراشوں" کے اختتامی بیان میں ایک نئے انداز کے اخلاق پر اپنا اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ —

"ہم نے یہاں ایک "نیا آلہ فکر" ایک نہایت مناسب اور موزوں طرز حیات کے طور پر وضع کیا ہے یہ آلہ فکر یا طرز حیات ایمان و ایقان کی وہ زندگی ہے جو انسان کو ایک ایسے مفروضہ اولیں سے آشنا بناتی ہے جس کے تحت یہ انسان اپنی "خود گنہی" کی شدتِ احساس کے تابع رہتے ہوئے ایک بالکل ہی نیا اور قطعی فیصلہ کر گذرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اُس کے فیصلہ کا یہ لمحہ، اُس کے قطعی ذاتی انتخاب کا لمحہ زیست ہوتا ہے اور اپنے اس لمحہ وارده کے دوران یہ انسان، خود آپ اپنی ذات کے اندر بحیثیت "اطالیق ذات" جاگزین ہوتا ہے۔

کر کیگار کی وجودی فکر اور ہیگل کے جدلیاتی نظام کا تقابلی مطالعہ

کر کیگار کی فکر سے متعلق اب تک جو بیان ہوا اُس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ کر کیگار کی فکر اساسی طور پر ہیگلی فکری نظام کے خلاف شدید احتجاج کے نتیجے میں سامنے آئی ہے یعنی ان ہر دو فلاسفہ کا نظام باہم ایک دوسرے کی ضد ہے اور یہ دونوں نظام ایک دوسرے کی ضد اس لیے ہیں کہ ایک طرف ہیگل تعقل و تفکر پر اصرار کرتا نظر آتا ہے تو دوسری طرف کر کیگار وجود جذباتی و ہیجانی فکر پر بضد ہے۔ چنانچہ اگر ہیگل نے صداقت کا سراغ لگانے کے لیے عقل کا سہارا لیا ہے تو اس کے برعکس کر کیگار کی فکر میں صداقت کا معاملہ ایک "قولِ متناقص" یا قولِ محال ٹھہرتا ہے۔ ہیگل اگر "کلیئے" پر یقین رکھتا ہے تو کر کیگار کا ایمان منفرد فرد یا جزوی انسانی صورت حال پر ہے۔ ہیگل اگر منطق میں "اضداد" کی موجودگی سے ایک توازن و آہنگ تشکیل دے کر، ایک منطقی، تسلسل (ہیگلی جدلیاتی فکر) کی صورت پیدا کرنا چاہتا تو اس کے برعکس کر کیگار کی فکر میں کسی منطقی تسلسل کے بجائے ایک اپنے انداز کی "خلیج و فقدان"، بعد یا فاصلہ پایا جاتا ہے۔ جسے وہ ایک "فکری جست" سے تعبیر کرتا ہے اور یہ مشورہ دیتا ہے کہ اس فقدان یا خلیج (ہیجان) کو اسی ہیجانی فکری جست (یعنی ایک کیفیتی جدلیاتی فکر) سے عبور کیا جانا چاہیے۔ انسان کی حد درجے امکانی صورت حال کے پیش نظر یہی سب سے بہتر ہے۔ ہیگلی فکر میں موجود اضداد کے ترکیبی توازن کے مدمقابل کر کیگار نے اپنی فکر میں اس توازن کے برعکس، "یا یہ/یا وہ" کی یک جانبی صورت حال کو ترجیح دینا چاہی ہے۔ ہیگل نے اگر کسی "مطلق" یا کسی معروضی صورت حال کو اہمیت دی ہے تو اس کے برعکس کر کیگار نے "اضافی" یا کسی موضوعی صورت حال کی تائید کی ہے۔ ہیگل نے اگر "جبر و لزوم" پر اصرار کیا ہے تو کر کیگار نے اس کے برعکس اختیار و آزادی پر زور دیا ہے۔ اس کے علاوہ کر کیگار اور ہیگل کے افکار میں موجود باہم ایک دوسرے کے مدمقابل بعض دوسرے تصورات کو ہم اپنے قارئین کے لیے مندرجہ ذیل سطور میں پیش کر رہے ہیں۔

(۱) از سر نو یکجائی و توقعات کے مدمقابل — تکراری صورتیں

(۲) کشادگی یا کھلے پن کے مدمقابل — اخفاء کی صورتیں

(۳) امکانی صورتوں کے مدمقابل — واقعیت

(۴) براہ راست ابلاغ کے طریقے کے مدمقابل — بلاواسطہ ابلاغ کا طریقہ کار — (سقراطی منہاج)

(۵) حلول خدا کے مدمقابل — خدا کی ماورائی صورت حال

(۶) تواصل خداوندی کے مدمقابل — مابین تکرار کی متوازن صورتیں۔

کر کیگار کہتا ہے کہ ایک وجودیاتی نظام بمنزلہ محال صورت حال ہے اور یہ صورت حال محال اس لیے ہے کہ کوئی نظام جس چیز کا متقاضی ہوا کرتا ہے وہ نظام کی "کاملیت" اور "قطعیت" کا ماجرا ہے جبکہ "وجود" ایک ایسی "شے" ہے جس میں "تسلسل و تواتر" پایا جاتا ہے۔ گویا وجود اپنی اسی "متواتریت" کے وصف کی وجہ سے مسلسل آگے کی طرف پیش رفت ہی کرتا رہتا ہے اور وجود کا یہ تسلسل، اس کی یہ پیش رفت، چونکہ کسی ایک نقطے پر جا کر منتہی نہیں ہو جایا کرتی، رُک نہیں جاتی، اس لیے "یہ" — یعنی "وجود" پایہ تکمیل تک پہنچنے کے بجائے، نامکمل ہی رہتا ہے۔ اب اگر یہ وجود کی انتہا پر پہنچ کر اپنے تسلسل کو ختم کر دے تو پھر اس صورت میں یہ کسی ایک نظام میں ڈھل کر کامل یا قطعی وجود کی تعریف کے تحت آ سکتا ہے۔

کر کیگار کہتا ہے کہ اب چونکہ ہیگل کا فکری نظام ایک مطلق و کامل نظام ہونے کے باوجود وجود کے تسلسل و تواتر کو مسلسل جاری رکھتا ہے، اس لیے اس کو ایک کامل نظام کہنا ہی درست نہیں کیونکہ جب کوئی شے یا نظام اپنے مرتبہ کاملیت پر پہنچ کر مکمل ہو ہی گئی تو پھر اس میں "اضافے" کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے لہٰذا ہیگل کے نظام کو اسی دلیل کے تحت یا تو نامکمل مانا جانا چاہیے یا پھر تواتر کے زنجیری عمل کو اس نظام سے خارج فرض کیا جانا چاہیے۔ کیونکہ ہیگلی نظام فکر میں اس دلیل کے پیش نظر "نا تکمیلیت" کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے اس لیے ایک ایسی صورت حال کہ جہاں کوئی نظام اپنی جگہ کامل و قطعی بھی ہو اور پھر اس میں وجودات کے اضافے کی بہتیری گنجائش بھی پائی جائے محض ایک مضحکہ خیز صورت حال کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

کر کیگار کہتا ہے کہ صرف اور صرف "خدا" ہی ایک ایسی ذاتِ مقتدر ہے کہ جس کی نگہ محیط و بسیط، ایک کامل و منظم حقیقت کا احاطہ کرنے پر قدرت رکھتی ہے۔ اس کے برعکس ایک وجودی فرد کی نظر میں، دنیا میں جو کچھ بھی ہے وہ محض ایک عمل تکوین کا

تسلسل و تواتر ہے جہاں قطعیت و کاملیت کی کوئی گنجائش نہیں۔ چنانچہ کر کیگار کہتا ہے کہ جب سب ہی کچھ یہاں تجوید کے عمل میں تکوین کے حوالے سے جاری و ساری ہے، تو وہ ایک ایسی وجودی صورت حال ہے کہ جو کسی "نقطہ مختتم" تک پہنچتی ہی نہیں اور جب کوئی نقطۂ اختتام آیا ہی نہیں، تو پھر ایسی صورت میں ایک وجودی فرد اس تواتر و تسلسل کا احاطہ کسی طرح کر ہی نہیں سکتا اور جب وجود کے اس تسلسل کے باعث کسی نقطۂ اختتام کا کوئی امکان ہی نہیں، تو پھر اس امکانی صورت حال کو بطور ایک "امکان" کے گرفت میں لے آنا کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ لہٰذا ثابت یہ ہوا کہ نہ تو کوئی وجودی نظام اپنا کوئی وجود رکھتا ہے اور نہ ہی اس کی تشکیل کا کوئی امکان ہی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ نہ تو وجود کا تسلسل کبھی ٹھہرے گا اور نہ ہی یہ کامل نظام کی صورت کبھی اختیار کر سکے گا۔

کر کیگار پھر کہتا ہے کہ صرف خدا کی نظر میں "وجود" بجائے خود ایک نظام کی حیثیت رکھتا ہے۔ مگر ایک وجودی فرد کی نگاہ کسی ایسے حقیقی نظام کا احاطہ کر ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ نظام اور قطعیت کی ہر دو صورتیں باہم ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت رکھتی ہیں۔ تاہم وجود ایک ایسی صورت حال ہے کہ جو قطعیت کی حتمی ضد کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہٰذا ہمارے فلاسفہ کو جو فکری نظاموں کی تشکیل دیا کرتے ہیں اس پر قدرت ہی نہیں رکھتے کہ وہ اس وجودی صورت حال سے ماوراء جا کر، خود کو ایک ایسے نقطۂ کمال تک پہنچا سکیں کہ جہاں سے وہ اس "حقیقی نظام" کا نظارہ کر سکتی ہے۔

کر کیگار یہ بھی کہتا ہے کہ ہمارے تمام کے تمام فلسفیانہ نظام، "وجود" کی وجودی صورت حال کو تہہ و بالا کر دیتے ہیں۔ ہیگلی فکری نظام، وحدت الوجودی نظام ہائے افکار میں سے ایک نہایت انوکھے طرز کے وحدت الوجودی نظام کا درجہ رکھتا ہے کہ جو موضوع اور معروض کی عینیت پر منتج ہوتا ہے اور یہ عینیت ایک ایسی عینیت ہے کہ جو "فکر و وجود" کو باہم "توحد" کے مرکزی نکتے پر لا کھڑا کرتی ہے۔ مگر جہاں تک وجودیت کا تعلق ہے تو یہ فکر "فکر و وجود" دونوں کو الگ الگ فریم میں رکھ کر دیکھتی ہے۔ کر کیگار کہتا ہے کہ تصوریت اور وجودیت کے نظریات کے مابین ایک اساسی فرق موجود ہے۔ ہیگلی فکر کا موئد فرد اگر عمل تفکر میں محصور ہے، تو اس کے برعکس وجودی فکر کا حامل فرد، زندگی کے بھرپور عمل میں مشغول ہے۔ گویا ان میں سے ایک، اگر فکر سے گتھم گتھا ہے تو دوسرا،

زندگی کے ساتھ سرگرم پیکار ہے۔ ہیگلی فکر کا تقلید کرنے والا نظریہ سازی اور عمل استغراق کی دنیا میں گم ایک فرد ہے، تو وجودی فکر کا مقلد زندگی کے بھرپور عمل میں شریک ہے۔ وہ نہایت دردمندانہ لہجے میں، ہیگلی فکری نظام پر آوازِ احتجاج بلند کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہم انسانوں کے ساتھ اس نظام کا یہ عجب مذاق ہے کہ یہ ہمیں بیک وقت ایک ایسے دوراہے پر لا کھڑا کرتا ہے کہ جہاں فکر تو ہے مگر مفکر غائب ہے۔ جہاں انسانیت تو ہے مگر انسانیت کے اس ہجوم میں، ہجوم ہی ہجوم ہے مگر کوئی "فرد موجود" یہاں اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ ہیگلی فکر میں انسانیت محض ایک تجریدی صورت حال ہے جہاں معروضی صورت حال، موضوعی صورت حال میں گُم ہو کر رہ جاتی ہے۔

کرکیگار کے نزدیک "صداقت" ایک موضوعی صورت حال ہے اور یہ موضوعی صداقت دراصل اپنے انداز کی ایک درُوں بینیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ صداقت محض ایک حقیقت کا بیان ہی نہیں کہ جو صرف اپنے معروض ہی سے مطابقت رکھتی ہو۔ یہ صداقت صرف ایک ایسی شے ہی نہیں جس کے کہ ہم حامل ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ تو صادق رویہ ہے کہ جس پر ایک فرد مکمل طور پر عامل ہوا کرتا ہے۔ یہ ایک طرز حیات ہے۔ کرکیگار کے نزدیک ایک وجودی فرد تو اسی صداقت میں موجود ایک وہ کیفیت وجود ہے جو یہیں اسی کیفیت مصدقہ میں رہتا اور بستا ہے۔ گویا اس کے نزدیک صرف فرد ہی صداقت ہے۔ چنانچہ اگر اس فرد کی نفی کر دی جائے تو پھر کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ کرکیگار کہتا ہے کہ چونکہ صداقت موضوعیت ہے اس لیے اس موضوعیت کا اعلیٰ ترین اظہار انسانی جذبات میں ہوتا ہے۔

کرکیگار کے نزدیک وجودی انداز میں تفکر کرنا، دروں بینی جذبات میں رہ کر تفکر کرنا ہے۔ وہ پھر کہتا ہے کہ معروضیت کا لہجہ استفساریہ، دریافت کرنا ہے، کہ جو کچھ کہا گیا ہے — "وہ کیا ہے۔" جب کہ موضوعات کا طرز احساس اس کے برعکس یہ ہے کہ — جو کچھ کہا گیا وہ "کیوں اور کیسے کہا گیا" لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ "کیوں اور کیسے کہا گیا" ایک ایسا لہجہ استفسار ہے جو دُرونِ ذات موجزن جذباتی عالم سے اُمنڈ کر باہر آتا ہے اور اسی واسطے ہمارے فیصلے و انتخاب کی دنیا، صرف اور صرف موضوعیت سے وابستہ دنیا ہے اور یہی موضوعیت صداقت ہے۔ اس صداقت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ ایک ایسی

غیر یقینی معروضی صورت حال ہے جو انتہائی جذباتی دُروں بینیت کی موزونیت عمل کا حوالہ بنتی رہتی ہے۔ یہی غیر یقینی صورت حال تشویش و تفکر کا ایک ہیجانی لمحہ بھی جنم دیتی ہے جسے ایمان و ایقان کے پختہ عزم کے تحت پرسکون بنایا جا سکتا ہے۔ کر کیگار کہتا ہے کہ ایقان و ایمان کی کوئی ایسی صورت حال موجود ہی نہیں ہوا کرتی کہ جہاں کوئی نہ کوئی اندیشہ اپنا کوئی ایسا گھر نہ بنالیا کرتا ہو کہ جہاں انتخاب و جذبہ، نیز دُروں بینیت کی کوئی نہ کوئی فضا موجود نہ ہوا کرتی ہو اور دوسرے یہ کہ ان مذکورہ چیزوں کے بغیر کسی بھی صداقت کے موجود ہونے کا کوئی امکان ہی موجود نہیں ہوتا۔ گویا اس غیر یقینی صورت حال کے ساتھ ساتھ موضوعیت کی صورت دائم موجود ہوا کرتی ہے اور یہ صورت حال (غیر یقینی) بہرحال ہمیشہ ہی کسی نہ کسی ایمان و ایقان کا تقاضا کرتی ہے۔

کر کیگار کہتا ہے کہ صداقت معروضی طور پر ایک متناقص صورت حال ہے۔ لہٰذا سوائے ایک ماورائی خدا کے اس صورت حال کا فہم علاوہ اس خدا کے کوئی اور حاصل کر ہی نہیں سکتا۔ انسان کے لیے یہ معروضی صداقت ہمیشہ ہی غیر یقینی رہتی ہے اور اس کی یہ "غیر۔یقینیت" فرد کی جذباتی دُروں بینیت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ تشویش و دہشت کے غیر یقینی لمحے کو صداقت کا انتہائی جذبہ جڑ سے اُکھاڑ پھینکتا ہے۔ لہٰذا صداقت کا یہی جذبہ دراصل فرد کی دُروں بینیت اور ایقان سے عبارت ایک لمحہ ہے۔

کر کیگار لکھتا ہے کہ جب ایک "فردِ موجود" کسی ابدی معروضی صداقت سے متصادم ہوتا ہے تو یہ صداقت ایک محال صورت حال بن کر سامنے آتی ہے۔ کیونکہ یہ فرد موجود ہی تو ہوتا ہے جو اپنی موضوعیت میں ایک صداقت ہوتا ہے اور یہی صداقت اصل حقیقت ہے۔

وہ کہتا ہے کہ ہم فکر کی تجرید وجود سے کرتے ہیں۔ کیونکہ وجود کا حیطہ عمل، تفکر کی گرفت میں آنا ممکن ہی نہیں اور اس کا ناگزیر سبب یہ ہے کہ یہ وجود ہر آن ایک حالت امکان میں ہے۔ لہٰذا اس کے بارے میں صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ وہ شے ہے کہ جسے صرف برتا جا سکتا ہے۔ اس کی شناخت اس کی گرفت میں نہیں، بلکہ اس کے برتنے کے عمل میں ہے، اپنے اسی عمل کے دوران یہ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ اس کو معقول بنانے کی کوشش محض لاحاصل اور اس کے ساتھ ایک بڑا مذاق ہے۔ کر کیگار کہتا ہے کہ

چونکہ کسی منفرد فرد یا جزو کا حیطہ فکر میں آنا ممکن ہی نہیں لہٰذا اس سے متعلق کلیے کو ہی محض حیطہ تصور یا حیطہ تفکر میں لایا جانا ممکن ہے۔ کر کیگار کا خیال ہے کہ فکر کے اس مرحلے پر پہنچ کر خدا اور انسان کے درمیان موجود فرق و تفاوت کا فہم حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خدا فکر نہیں کرتا بلکہ وہ تو صرف پیدا کرتا ہے۔ خدا موجود نہیں ہوتا بلکہ یہ تو محض ایک "ابدی ذات" ہے۔ چنانچہ اگر اس "ذاتِ ابدی" کو موجود ہستیوں کے زُمرے میں فرض کر لیا جائے تو پھر اس ہستی یا ذات کے "معدوم" ہونے کے امکان کو بھی ملحوظِ خاطر رکھنا ہو گا۔ انسان صرف موجود ہی نہیں ہوتا، بلکہ وہ فکر بھی کرتا ہے اور اس کا اس طرح پر موجود ہونا یا "وجود رکھنا" گویا "فکر و وجود" دونوں کے درمیان ایک واضح خلیج، ایک کھلے فاصلے یا بعد کا مظہر ہے۔

چنانچہ مندرجہ بالا وجودی صورت حال کو ذیل میں دیئے گئے "وجود" سے متعلق اس کے اپنے بیان سے زیادہ بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے جو ہم اپنے قارئین کے لیے یہاں پیش کر رہے ہیں۔

> "جب میں اپنی اُنگلی وجود کے بطن بطون میں گزرتا ہوں تو وہاں مجھے کچھ بھی نہیں ہاتھ آپاتا۔ مجھے یہ معلوم ہی نہیں ہوتا کہ میں اگر ہوں — تو کہاں ہوں؟ یا یہ دنیا کہ جہاں میں ہوں — کیا ہے؟ وہ کونسی ہستی ہے کہ جس نے مجھے اس دنیا میں پھینک کر، خود اس دنیا سے علیحدگی اختیار کر لی ہے؟ میں آخر کون ہوں؟ اور اگر میں یہاں اس دنیا میں آ موجود ہوا ہوں، تو میرے یہاں اس طرح پر آ موجود ہونے کے عمل میں خود میری اپنی "مرضی" کا کہاں تک دخل ہے —؟ یا پھر یہ کہ یہاں میرے اس طرح آ موجود ہونے کا آخر جواز کیا ہے —؟"

مندرجہ بالا اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کر کیگار کے نزدیک "فردِ موجود" کے وجود کی بے معنویت یا لامعنیت کا ماجرا، اُس کو ایک انتہائی تشویشناک اور مایوس کن صورتِ حال میں لا کھڑا کرتا ہے، جہاں وہ انتہائی دباؤ اور اُلجھن کا شکار ہو جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جدید انسان یاسیت سے پُر ایک ایسی زندگی گزار رہا ہے جس میں یہ ذرا مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے کہ یہاں اس دنیا میں شاید ہی کوئی ایسا فرد موجود ہو کہ جسے کسی نہ کسی

پریشانی اور وحشت کا سامنا کرنا نہ پڑتا ہو۔ کرکیگار کہتا ہے کہ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ ہم انسان اپنے پیدائش کے اولین دن سے لے کر، زندگی کے آخری سانس (موت) تک ایک نہ ایک اذیت ناک صورت حال میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ چنانچہ اس انسانی صورت حال کو وہ انسانی روزمرہ سے لی گئی دو مختلف مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتا ہے کہ

> "وضع حمل کے دوران ایک ماں کی دردناک آہ و بکا پر کان دھرو اور پھر اس کے بعد کسی دم توڑتے انسان کے لمحہ آخر کو بغور دیکھو، جس کے چاروں طرف اس کی چارپائی کو اس کے اعزاء و اقارب گھیرے کھڑے ہیں — تو تمہیں صاف طور پر اندازہ ہو جائے گا کہ یہ "دم توڑتا ہوا انسان" اور اُس کے چاہنے والے سب کے سب افراد، انسانی انفرادی حیات کی اس "بے یقینی" کے ہاتھوں کس قدر مجبور اور بے بس ہیں، تو پھر کیا تم — ؟ اس کے باوجود بھی یہ کہنے پر مصر ہو کہ یہ انسانی زندگی مسکراہٹوں اور مسرتوں کی آبیاری کے لیے تخلیق کی گئی ہے — میرا خیال ہے کہ نہیں شاید ہرگز نہیں — !!"

سطور بالا سے یہ ظاہر ہوا کہ کرکیگار کے نزدیک زندگی مسرتوں کا چمن نہیں بلکہ یہ تو کانٹوں کی سیج ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ ہم میں سے ہر ایک کو جو عمر قلیل جینے کے لیے میسر آتی ہے اس مختصر سی زندگی میں بھی ہماری تمام مدتِ عمر محض "خوشیوں" کو بٹورتے رہنے میں ہی گذر جاتی ہے — تو کیا جستجوئے شوق و طلب کا یہ لمحہ، بجائے خود تشویش و اضطراب کا لمحہ نہیں — ؟ اور یہ کہ صرف اس ذرا سی امید موہوم کے پیش نظر کہ مایوسیوں اور اُلجھنوں سے بھری اس بوجھل زندگی کو ہم ان مذکورہ متوقع شادمانیوں اور لذتوں کے پردے میں وقتی طور پر ڈھانپ سکیں گے۔ ہم ان کے حصول کے لیے کیا کچھ پاپڑ نہیں بیلتے، کیا کچھ جتن نہیں کرتے، یہاں تک کہ ہم خود فریبی اور منافقت کے رویوں پر بھی اُتر آتے ہیں۔

کرکیگار پھر کہتا ہے کہ تاہم ہم اپنی ان تمام کوششوں کے باوجود خواہ ہم اپنی اپنی انفرادی زندگیوں کو کتنا ہی پُر مسرت اور آرام دہ نیز پُر تعیش کیوں نہ بنا ڈالیں — زندگی کی تلخ تر حقیقتوں سے آنکھیں چرانے میں ہم پھر بھی کامیاب نہیں ہو پاتے اور وہ اس لیے کہ

اس سے فرار کا کوئی راستہ بالآخر ہمارے لیے موجود ہی نہیں۔ کر کیگار کہتا ہے کہ سب سے بڑی صداقت ہی یہ ہے کہ ہم میں سے ہر شخص تشویش و اضطراب کی کیفیت میں اس وقت بھی ہوا کرتا ہے کہ جب ابھی وہ اس لمحہ تشویش سے صحیح معنوں میں خود بھی واقف نہیں ہوا کرتا۔ چنانچہ ہم کو اُس وقت بھی اک نہ اک ''انجانے خوف'' کا سامنا رہا کرتا ہے۔ خواہ ہماری معروضی دنیا میں ہمیں خوفزدہ بنانے کے لیے کوئی معروضی سبب موجود ہو کہ نہ ہو اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ اضطراب و تشویش کی یہ کیفیت ایک ایسی کیفیت ہے کہ جو ہماری ذات کے نہاں خانوں سے اپنی پوری شد و مد کے ساتھ پیوستہ و وابستہ ہے۔ کر کیگار کہتا ہے کہ گویا ہماری ذات کا خمیر ہی تشویش و اضطراب کے بھوبھل پر رکھ کر، سیال تلخیوں کے اُبال سے اُٹھایا گیا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ ہماری زندگی کی یہی تلخیاں، ایک ہمہ گیر نیستی کی چبھن بن کر ہمیں ہر لمحہ دہشت زدہ بنائے رکھتی ہیں۔ یہی انسانی وجود کا دائمی کرب ہے۔ اسی انسانی کرب کے مسئلے کو مزید واضح کرنے کے لیے کر کیگار اپنی تصنیف ''یا یہ/یا دہ'' میں ایک عام سے نوجوان کے حوالے سے ایک قصہ بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> ''ایک ایسا نوجوان کہ جس نے اپنی زندگی کا اصل مقصد ہی یہ بنا رکھا تھا کہ زندگی کی بیشتر لذتوں اور مسرتوں کا حصول کرتا رہے۔ مگر اس کے باوجود کہ اُس نے حسی اور جمالیاتی طرز کی مختلف النوع لذتوں کو اپنے لیے ممکن الحصول تو ضرور بنا لیا تھا، تاہم وہ اپنی ذہنی الجھنوں کی دبیز دلدل میں دن بہ دن دھنستا ہی جا رہا تھا۔ اس نوجوان نے اس امر کی بھی مسلسل کوششیں کیں کہ وہ اپنی تمام تر صلاحیتوں کو مجتمع کر کے، لذائذ زندگی کو ترک کر کے ایک ایسی زندگی کو اختیار کرے کہ جس زندگی کو فریضہ حیات سے معمور زندگی کہا جاتا ہے اور اس طرح گویا وہ خود کو ایک ذمہ دار شہری کی صف میں لا کھڑا کر سکے گا چنانچہ اُس نوجوان کی یہ کوشش کسی قدر بار آور بھی ثابت ہوئی۔ یعنی اُس نے چند مخلص دوست بھی بنا لیے ایک خوبصورت عائلی زندگی کا آغاز بھی کر دیا اور اس طرح اپنے اُس معاشرے میں جس کا کہ وہ ایک فرد تھا اُس نے ایک معتبر معاشرتی مقام بھی حاصل کر لیا اور یوں گویا وہ اپنے کیریئر میں خاصا آگے بھی نکل گیا۔

تاہم ان تمام باتوں کے باوجود ایک روز اس کی انسانی صورت حال نے اچانک پلٹا کھایا اور اس شخص کی بھولی بسری الجھنوں کی تیز و تند آندھیوں نے اُس کی ذہنی فضا کو تہ و بالا کر کے رکھ دیا۔ اور اب وہ نوجوان پہلے سے بھی کہیں زیادہ ''تشویش و دہشت'' کا شکار ہو چکا تھا — ''

اس داستان کے بیان سے کرکیگار جو بات ثابت کرنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ اُس شخص نے اپنے آپ کو دنیاوی اعتبار سے کسی قدر بنا اور سنوار تو ضرور لیا تھا مگر زندگی کا یہ حسن و جمال، اس کے لیے محض ایک ''دکھاوا'' ہی ثابت ہوا۔ اور اُس کی ذات میں اندر ہی اندر ٹوٹ پھوٹ کا عمل مسلسل اُسے کچوکے ہی لگاتا رہا۔ اور بالآخر ایک وہ دن بھی آ پہنچا کہ جب زندگی کی ان تمام فراہم کردہ سہولتوں، آسائشوں اور اعزازات کے باوجود اُس نے خود کو اپنے حالات سے ''بیگانہ'' اور ''اجنبی'' پایا — اور بیگانگی ذات کے اس نقطۂ انتہا پر پہنچ کر بالآخر اُسے اس نتیجے پر پہنچنا پڑا کہ انتہائی مایوس کن صورت حال پر قابو پانے کے لیے ضروری یہ ہے کہ ''حسرت و یاس'' کی زندگی کا انتخاب عمل میں لایا جائے اور اس مسلک کو اپنا مطمع نظر بنا لیا جائے کیونکہ مایوسیوں اور ناکامیوں کے انا کے سمندر میں ڈوب کر، جب ایک شخص اپنی تمام آسائش و آرام اور اپنی آسودہ حالیوں کی تمام روش کو تج دینے، اپنی عائلی زندگی سے بے نیاز ہو جانے، اپنے معاشرتی منصب و اعزازات کو ترک کیے جانے، سائنس و فلسفے اور اخلاقی اصولوں کی تمام تر عقلی اور مبنی بر صداقت صداقتوں کو یکسر فراموش کر دینے کا فیصلہ کر ہی لیتا ہے تو پھر ترکِ تمام و عام کے ٹھیک اسی لمحے میں کہ . جب اس شخص کی زیست کے کشکول میں کچھ بھی باقی نہیں رہ جاتا۔ تو وہ شدید ترین جذباتی بحران کے تلے دبنے لگ جاتا ہے اور یوں اُس کی زندگی انتہائی ذلت و ندامت کے قعرِ بے پایاں کی تاریکیوں میں گم ہو کر رہ جاتی ہے۔ چنانچہ انسانی صورت حال کا یہی وہ شدید لمحہ ہے جہاں اُسے اپنی ذات کی گمشدگی کا فوری ادراک ہوتا ہے اور پھر اس شخص کے قلب مایوس کے نہاں خانوں میں ایک بار پھر ''ایمان و ایقان'' کی چنگاری اس کے قلب کو گرما دیتی ہے اور اُس کے ذہن کی مایوس فضاؤں میں خدائی نور کی ایک بجلی سی کوند اُٹھتی ہے نراشا آشا میں بدلنے لگ جاتی ہے۔ گویا اب وہ شخص اپنے خالق، اپنے خدا کا یقینی انتخاب عمل میں لے آتا ہے۔ اور اس طرح وہ اپنے خدا اور اپنے درمیان پائی جانے والی خلیج کو،

ایمان کے نور کی ایک روشن لکیر سے پلٹ دیتا ہے۔ اُس کے باوجود اس کی وہ معنویت کہ جس نے اُسے اتھاہ مایوسیوں میں عارضی طور پر ڈال رکھا تھا اب ایمان کی اسی تازہ روشنی میں اس کی یہی بے معنویت اپنے سو سو معنی لے کر اُس کے سامنے آ کھڑی ہوتی ہے اور معنی و مفہوم کے ان ہی مسکراتے چراغوں کی روشنی میں وہ شخص از سرنو اپنے نئے سفر کے لیے خود کو تازہ دم پاتا ہے۔ لہٰذا کر کیگار جدید انسان کو یہ مشورہ دیتا نظر آتا ہے کہ اگر ہمارا نوجوان یہ چاہتا ہے کہ وہ مشینی عہد کے اس بے ہنگم شور سے نکل کر بیگانگی ذات کی فضا سے نکل جائے، تو پھر اُسے بھی اپنی زندگی کی بے معنویت کی تاریک راہ میں "تازہ ایمان" کے وہ ہی چراغ جلانے ہوں گے جن کی طرف اشارہ کیا گیا ہے — یعنی بہ الفاظ دیگر قصہ مختصر یہ کہ راسخ العقیدہ عیسائیت کو ایک بار پھر زندہ و جاوید بنانا ہو گا۔

غرضیکہ سورن کر کیگار نے "عقل" کے خلاف شدید احتجاج کرتے ہوئے اُسے مسترد کیا اور یہ کہا کہ "عقل" کی حیثیت محض ایک "کسبی" کی سی ہے جو فکر کے میدان میں کسی ایک مقام پر ٹک کر نہیں رہتی اور اپنی اسی فکری آوارہ خرامی کے باعث خود بھی رُسوا ہوتی ہے اور انسان کو بھی رُسوا سربازار بنائے رکھتی ہے —!!

ہائیڈیگر کا تصورِ واقعیت (FACTICITY)

ہائیڈیگر نے اپنی فکر میں دازائن یا وجودنی العالم کی واقعیت کا جو مفروضہ پیش کیا ہے اس سے اس کی مراد کسی بھی ہستی موجود کی، اس کی اپنی حقیقی صورت حال کی واقعیت کا ماجرا ہے۔ یعنی ہستی موجود کی ایک ایسی حقیقت جس کے تحت یہ وجود اپنی "اس دنیا" میں رہتے ہوئے کہ جو اس کے لیے ہمیشہ سے ہی ایک غیرمانوس اور اجنبی دنیا رہی ہے اور جہاں اس ہستی کو اس کی اپنی "ایماء و مرضی" کے بغیر پھینک یا ڈال دیا گیا ہے، اپنی اسی صورتِ حال سے نبرد آزما ہوتے ہوئے یہ وجود "اپنے آپ" کا فہم حاصل کرتا رہتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ ہستی موجود کے شعورِ ذات کا معاملہ ہے۔ اپنی فکر کے اس موقع پر ہائڈیگر نے "دنیا" کو جن معنی و مفہوم میں استعمال کیا ہے، وہ کسی ہیئت داں کی بے کراں اور عظیم کائنات یا دنیا کا وہ تصور نہیں ہے جہاں کسی شہابِ ثاقب نے ٹوٹنے کا منظر، اپنی منور اور روشن لکیر کے حوالے سے کسی جمالیاتی دنیا کا ایک زندہ جاوید منظر نہیں پیش کرتا، بلکہ یہ منظر تو محض کسی طبیعیاتی تبدیلی کے اعداد و شمار میں قید، ایک بے جان منظر کی بے کیفی کا مظہر ہوا کرتا ہے — مگر اس کے برعکس ہائڈیگر کی یہ مذکورہ دنیا جس کا تذکرہ ابھی سطورِ بالا میں ہوا، ایک ایسی بھرپور اور متحرک دنیا ہے، جس کا ایک ایک لمحہ اور چپہ چپہ، روزمرہ معمولات اور دلچسپیوں، نیز وابستگیوں سے عبارت ہے۔ یہ بہ تمام و کمال انسان کی مصروفیت و محویت یا اس کے مشاغل کار پر مشتمل ہنستا مسکراتا، چیختا چلاتا، بھرتا، چیختا، ٹوٹتا پھوٹتا، بنتا سنورتا ایک ایسا عالم ہے جہاں شہنائی و ماتم بہ یکوقت آواز و سناٹوں کی ملی جلی فضا کو جنم دیتے رہتے ہیں۔ گویا ہائڈیگر کی یہ دنیا شیکسپیئر جیسے حساس و زیرک مشاہدہ کرنے والے تمثیل نگار کی دنیا ہے — یعنی یہ ایک ایسی دنیا ہے، جو روم کے گلی کوچوں میں انسانی حسرتوں و مایوسیوں، آدمیت کے مروت و منافرت کے رویوں، عیار و مکار اقتدار

پرستوں کی چالبازیوں اور ہرزہ سرائیوں، انسانی بے وفائیوں اور انسانی رشتوں کی دلسوز چبھن، قتل و غارت، سلوک و احسان، عدل و ایثار، محبتوں و شفقتوں کے جذبات سے معمور فضا کی حامل، ایک مصروفِ عمل دنیا ہے۔ جہاں جولیس سیزر جیسا دوست اپنے دوست بروٹس سے شکوہ بہ لب، دم توڑتا ایک ایسا انسان نظر آتا ہے۔ جس کی پھٹی پھٹی حیران و ویران آنکھیں زبان حال سے یہ پکار پکار کے کہہ رہی ہوتی ہیں کہ "ارے بروٹس — کیا تم بھی — !؟"

چنانچہ ہائیڈیگر کی اس دنیا میں "زمانوں" کے اس بوڑھے اور بوجھل سائبان کے نیچے پیدا ہونے والے انسانوں میں جہاں ایک طرف انسانیت کے افق پر دنیا کے سات بڑے دانشوروں کے علاوہ، بودھا، سقراط، آگسٹائین، حضرت امام حسینؑ، حضرت عمرؓ اور دنیا کے سب سے بڑے محسن اور انسان کامل حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ جیسی شخصیات کے نام ابھرتے ہیں جنہوں نے کہ تاریخ کا رخ موڑنے میں عظیم خدمات انجام دی ہیں — وہیں دوسری طرف بسااوقات اسی دنیا میں یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ زمانوں کی کج رفتاری کے باعث تاریخی عمل کے دوران حالات کی تلخ و تند ہوائیں باہم دو قوموں کو ایک دوسرے سے گریزاں بنائے رکھتی ہیں۔ ہائیڈیگر کہتا ہے کہ غرضیکہ میں اور آپ ہمیشہ ہی ایک ایسی دنیا میں ہوتے ہیں جو ہماری اپنی اور صرف اپنی ہی دنیا ہوا کرتی ہے جہاں اگر ہم موجود نہ ہوں تو پھر یہ دنیا بھی ہمارے لیے "وہاں موجود" نہیں ہوا کرتی — اور اگر اس کے برعکس یہ دنیا ہمارے لیے باقی نہ رہ جائے تو پھر خود ہم بھی اپنا "تشخص" کھو بیٹھتے ہیں۔

ہائیڈیگر بھی برگساں کی طرح، انسان کو خود اپنے آپ کو بنانے والا اپنے آپ کو سنوارنے والا کہتا ہے، چنانچہ اس سلسلے میں اس کا خیال کچھ یوں ہے کہ "انسانی وجود" کوئی ایسا وجود نہیں کہ جس نے محض ایک میمون (بندر) شکل و صورت رکھنے والے زندہ حیوان سے، مسلسل ارتقائی مراحل طے کرتے ہوئے خود کو اس انسانی مرتبے تک پہنچا دیا ہے، جہاں زندگی شوق و جستجو کے آنگن میں انفس و آفاق کے ہر دوسروں پر دوڑتی پھر رہی ہے اور کچھ عجب نہیں کہ یہ زندگی "وہ کچھ" بن جائے جس حقیقت کا نہ صرف یہ کہ اسے ازل سے انتظار ہے بلکہ وہ اسی حسن ازلی میں ڈھل جانے کے لیے مسلسل جہد و عمل سے کام لے رہی ہے۔ ہائیڈیگر اپنی فکر کے اسی موڑ پر ایک بار پھر بڑے درمندانہ مگر پُرامید اور

پُر عزم لہجے میں اپنے ان الفاظ کو دہراتے ہوئے کہتا ہے کہ —

''زندگی کے خالق نے تو انسانی وجود کو خلق کرتے ہوئے شاید مٹی سمجھ کر نہایت حقارت و نفرت سے 'سزاء' اس تنگ و تاریک ناپائیدار خاکدانِ خوب و زشت پر دے مارا تھا، جہاں یہ وجود اس کارگہ امتحان میں برسوں سے اپنے صبر آزما زندگی کے دن پورے کر رہا ہے۔ جہاں موت کی ایک مستقل دہشت سائے کی طرح اس کا تعاقب کر رہی ہے اور یہ ''بے چارہ و غیر یقینی'' وجود یہ تک نہیں جان پاتا کہ یہ ظالم موت، اسے کب اور کیسے یا پھر کہاں آ لے گی۔''

ہائیڈیگر کے نزدیک بے مصرف اور بے مقصد یہ انسانی وجود کہ جسے ایک ایسی غیر مانوس اور اجنبی دنیا میں کبھی ماضی بعید میں نیچے عرش سے فرش پر پھینک دیا گیا تھا، اپنی مسلسل کوششوں سے، اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی اس دنیا کی ایک ایک چیز کو اپنے لیے مانوس اور مطابق بناتا جا رہا ہے اور اغلب امکان یہ ہے کہ کل کی کہنہ سال اور بوڑھی، عیار و مکار، تنگ و تاریک سناٹوں سے پر یہ دنیا آج سے بھی کہیں زیادہ روشن اور خوبصورت دنیا میں ڈھل جائے۔ ہائیڈیگر کا خیال ہے کہ یہ انسان ببول کے کانٹوں کے درمیان رہنے کے باوجود اس کے گوند کو چپید گی سے، انسانی محبت و شیفتگی، نیز محتاط اور میانہ روی کا کچھ اور بہتر اور امن پسندانہ سبق سیکھ جائے گا اور اس بات کی قوی توقع کی جا سکتی ہے کہ آئندہ آنے والے زمانوں میں کچھ نئے نیوٹن اور آئن سٹائین، کچھ نئے شیکسپیئر اور دانتے ابھی اور ہمیں انسانوں میں سے پیدا ہو کر، دنیا کو فردوس بریں بنانے کا بقیہ کام، پوری تن دہی سے پورا کریں گے۔

ہائیڈیگر آگے چل کر مزید یہ سوال اٹھاتا ہے کہ مگر کیا یہ سب ہی کچھ اسی لیے نہیں ہے کہ امکانات کی ایک بہت بڑی دنیا کہ جو ابھی انسانیت پر منکشف نہیں ہو سکی ہے۔ انسان کے سامنے کھلی پڑی ہے اور وہ اسے مسلسل دریافت کرنے کی دھن میں لگا ہوا ہے، اور بالآخر یہ اسے دریافت بھی کر لے گا۔ ہائیڈیگر بھی جان ڈیوی کی طرح اس دنیا کو فکر و عمل کی دنیا قرار دیتا ہے۔ ہائیڈیگر کے نزدیک یہ دنیا صرف شیکسپیئر اور ڈیوی کی دنیا ہی نہیں ہے، بلکہ اس کی نظر میں تو یہ دنیا غالب کا بازیچہ اطفال بھی ہے۔ جہاں ہم معصوم بچوں کی طرح ایک دوسرے سے لڑتے بھڑتے بھی ہیں اور پھر ایک دوسرے کو منا بھی لیتے ہیں اور

من بھی جاتے ہیں۔ یہ چشمک کرنے والوں، مضحک اڑانے والوں کی بھی دنیا ہے جہاں دنیا بنانے والوں اور قربانیاں دینے والوں پر ایک زمانہ ہنستا ہے اور دانشمندوں پر احمقوں کی پھبتیوں کا راج رہتا ہے۔ اس دنیا میں تو "تخاطب و کلام" کا ایک بازار سا ہے کہ جو گرم رہتا ہے۔ گویا یہ دنیا ایسی بھی ہے اور ویسی بھی ہے، لہٰذا "ایسی ویسی" اس دنیا میں رہ کر اپنے آپ کو دریافت کرتے رہنا ہی اصل مقصودِ زندگی ہے۔ یہی فلسفہ و منطق ہے، یہی ادب و شاعری ہے۔ یہی نغمہ وگیت ہے، یہی فن و ہنر ہے۔ یہ کیا ہے اور کیا نہیں ہے کے درمیان موجود ایک ایسا امکانِ ہستی ہے، ایک ایسا جھوٹ اور ایک ایسا سچ ہے، جہاں اگر ایک طرف محبتیں پروان چڑھتی ہیں، تو دوسری طرف منگنیاں بھی ٹوٹتی ہیں۔ اسی دنیا میں زیادہ نہ سہی کم کم سہی، مگر ایک ایسا ایثار پسند، بلند حوصلہ وجودی انسان بھی بہرحال پیدا ہوتا ہی رہتا ہے جو اپنی محبتوں، اپنی دولتوں اور اپنی شہرتوں کو اپنے دوستوں میں بانٹتا پھرتا ہے۔ اب یہ الگ بات اور عجب اتفاق ہے کہ خود اس وجودی انسان کو "وہ کچھ" نہ مل سکے کہ جو وہ "پانا چاہتا" ہے۔ اور وہ "وہ کچھ" نہ بن سکے کہ جو وہ "بن جانا" چاہتا ہے —

قصہ مختصر یہ کہ ہائیڈیگر کا دازائن یا وجود فی العالم بھی، شیکسپیئر اور ڈیوی کی اسی دنیا میں، غالب کے اسی "بازیچہ اطفال" میں، اور اقبال کے اسی جہانِ دگر میں رہنے بسنے والا ایک انسان ہے جو قدم قدم پر زندگی اور موت سے آنکھیں چار کرتا نظر آتا ہے۔ وہ بار بار ہارتا بھی ضرور ہے، مگر جیت لینے اور جیت جانے کے لیے — اور بالآخر وہ دن بھی آپہنچتا ہے کہ جب "جیت" بہرحال اسی کی ہوتی ہے — کہ "جیت جانا" اور "جیت لینا" ہی اس کا آزاد انتخابی عمل ہے۔ یہی اس کا فیصلہ ہے اور جو اس کا فیصلہ ہے وہ ہی اس کا مستقبل ہے۔

چنانچہ — ایک وجودی کا خیال ہے کہ "میں وہ" بن جانے کا منتظر ہوں جو میں کبھی اپنے وجود میں ازل سے تھا۔"

(ہائیڈیگر)

وجود کی جستجو

The Pursuit of Being

(مظہر)

(Phenomenon)

(Being and Nothingness)

(ژاں پال سارتر کی مشہور زمانہ کتاب "وجود و عدم" جسے "تحقیق وجود" کے سلسلے میں عہد حاضر کی "انجیل" سے تعبیر کیا جاتا ہے، زیر نظر عبارت اِسی کتاب کے اصل انگریزی متن کے چند اولین صفحات کی اُردو رینڈرنگ ہے۔ میں اپنے عزیز دوست علی محمد جو فلسفے کے ذہین طالب علم رہ چکے ہیں اور اِس ترجمہ کے دوران اِن کے مفید مشورے شامل رہے ہیں اور اِس کے ساتھ ہی ساتھ ادارۂ فنون کا بھی شکر گذار ہوں جنھوں نے اِس ترجمے کی اشاعت کو ممکن بنایا۔)

جدید فکری دنیا نے فکر کے میدان میں اُس معتد بہ فکری پیش رفت کو تسلیم کر لیا ہے، جو "وجودِ موجود" کی تحویل پذیری کے ضمن میں اب تک ہوئی ہے — یعنی "وجودِ موجود" کی تحویل پذیری کا ایک ایسا عمل، جو ظواہر کے تواتر مسلسل کے وسیلے سے ہی اپنے انجام کو پہنچا ہے۔ گویا ظواہر کا تواتر مسلسل ہی تو وہ صورتِ ظاہرہ ہے جو "وجودِ موجود" کو "موجودِ واقعی" کے مرتبے پر اُبھارا کرتی ہے۔ اِس نوعیت کی فکری مساعی کے دو خاص مقاصد تھے۔ اول یہ کہ "ثنویت" کی اُن متعدد مخصوص صورتوں پر غلبہ حاصل کیا جائے جن ثنویتی صورتوں نے فلسفیانہ فکری عمل کو ایک طویل مدت سے کڑی فکری آزمائشی اُلجھنوں میں ڈال رکھا تھا۔ اِس کا دوسرا مقصد یہ تھا کہ اِن مختلف ثنویتی نظاموں کی جگہ

''مظہر'' کے احدیتی فکری نظام کو ہی مستحکم کر کے ''وجودِ موجود'' کو اعتبار دوام بخشا جائے — رہا سوال یہ کہ کیا انسانی فکری مساعی اپنی اِس کوشش میں کامیاب رہی ہے — ؟ (تو زیرِ نظر متن میں ہم اِسی سوال کا جواب تلاشنے کے لئے اپنے مباحث کا آغاز کریں گے)

لہٰذا اِس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ ہم یقیناً ''ثنویت'' کے اُس نظام فکر سے چھٹکارا پا سکتے ہیں کہ جس کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ ''وجودِ موجود'' کو دُرون و بیرون جیسی دو متضاد جہتوں کا حامل ایک ''وجود'' ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ''وجودِ موجود'' اپنا کوئی بیرون رکھتا ہے، اگر اِس بات سے کسی شخص کی مراد یہ ہو کہ یہ کوئی ایسی چیز ہے جس کی حیثیت ایک سطحی ملفوف (superficial covering) کی سی ہے، اور یہ کہ جس کے پس پشت کسی معروض کی اصل ماہیت ہماری نظروں سے قطعی طور پر پوشیدہ رہتی ہے، تو پھر ہم اِس ضمن میں اتنا ضرور کہیں گے کہ ''وجودِ موجود'' ایسے کسی بیرون کا حامل وجود ہے ہی نہیں۔ اب اگر کسی معروض کی اسی اصل ماہیت کو ایک دوسرے رُخ سے دیکھا جائے — یعنی اِس معروض کا یہ دوسرا رُخ کسی ''شے'' یا کسی ''معروض'' کی وہ رمزیہ حقیقت (secret reality) ہے، جس کی پیش اندیشگی یا پھر اس کا ''قیاس کیا جانا'' ہو سکتا ہے کہ کسی شخص کے لئے ممکن ہو، کیونکہ کسی معروض کی یہ ''رمزیہ حقیقت'' تاایں دم ناقابلِ گرفت ہے، اور جب ہی تو یہ موضوع یہاں ہمارا موضوع بحث ہے — بات اصل یہ ہے کہ وہ ''ظواہر'' کہ جو ''وجودِ موجود'' کو منصہ شہود پر لاتے ہیں، یا یہ کہ یہ ''وجودِ موجود'' اِن ہی ''ظواہر'' کی صورت میں خود کو ظاہر کرتا ہے، خود اِن ظواہر کا بھی اپنا کوئی ''دورن و بیرون'' نہیں ہوا کرتا۔ یہ تو بس محض ''ظواہر'' ہوتے ہیں۔ اسی لئے یہ سب کے سب (ظواہر) اپنی نوعیت میں مساوی الاصل ہوئے ہیں۔ اِسی وجہ سے یہ ''ظواہر'' بعض دوسرے ظواہر کی جانب اشارہ کرتے ہیں — یوں کسی ایک ''ظہور ظاہر'' کو کسی دوسرے ''ظہور ظاہر'' پر ترجیحاً فوقیت دی ہی نہیں جا سکتی۔ چنانچہ ذرا ''قوت'' ہی کی مثال لے لیجئے۔ یہ ''نامعلوم'' نوعیت کی کوئی ایسی مابعد الطبیعیاتی ''قوت موزودہ'' (metaphysical conatus) نہیں ہے، جو اپنے معلولات / موثرات کے پس پشت پردۂ اخفاء میں رہتی ہے — (مثلاً عمل تسریع acceleration، عمل انحراف deviation وغیرہ)۔ یہ تو صرف اِن ہی معلولات/ موثرات کی کُل مجموعی صورت حال ہے۔ بالکل اسی

طرح سے برقی رو کی بھی کوئی مخفی جہت معکوسہ (secret reverse side) نہیں ہوا کرتی۔ یہ تو طبیعی و کیمیاوی تعاملات --- (physical chemical actions) کہ جو اِس برقی رو کو ظاہر کرتے ہیں، ان ہی تعاملات کی محض ایک مجموعی صورت حال ہوتی ہے۔ (مثلاً برق پاشی اور کاربن فلامنٹ کی تابش کاری کا عمل (incandescence of carbon filament)، یا پھر جیسے کسی برقی رو پیما کی سوئی کے سرکاؤ وغیرہ کی صورت حال)۔ چنانچہ ان تعاملات میں سے کوئی بھی تعامل، جن کا ابھی ذکر ہوا، اس کو ظاہر کئے جانے کے لئے محض کافی نہیں ہے۔ غرضیکہ ان تعاملات میں سے کوئی بھی تعامل ایسا نہیں ہے جو کسی بھی ایسی چیز کی جانب کوئی اشارہ کرتا ہو جو بجائے خود اِس تعامل کے پس پشت عمل آراء ہو۔ یہ تعاملات تو صرف اور صرف خود کو اور اُس "تسلسل متواتر" کو ہی ظاہر کرتے ہیں کہ جو دورانِ تعامل جاری و ساری رہتا ہے۔

سطور بالا میں ابھی جو کچھ مذکور ہوا اُس کا صریح نتیجہ تو یہ نکلتا ہے کہ "وجود" اور "ظہور ظاہر" یعنی کی ثنویت کا ماجرا فلسفے کے پورے محیط میں اپنی کوئی قانونی یا باضابطہ حیثیت کا استحقاق حاصل ہی نہیں کر پاتا۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ "ظہور ظاہر" تو صرف "ظواہر" کے تسلسل متواترہ کی مجموعی صورت حال کی جانب ہی اشارہ کرتا ہے — نہ یہ کہ وہ کسی مخفی حقیقت کو ظاہر کرتا ہو، یعنی ایک ایسی مخفی حقیقت کہ جو "وجودِ موجود" کے جوف طولی کے چینل میں سے مثل سیل رواں خود گذرتی رہتی ہو اور "ظہور ظاہر" (appearance) آپ اپنے اِس وجود کے غیر مستقیم اظہار کی کوئی صورت ظاہرا نہیں ہے۔ چنانچہ ایک ایسے فکری محیط میں کہ جس میں ماضی کا انسان "عینی حقائق" پر یقین رکھتا تھا، اُس نے دراصل کہا یہ کہ "ظہور ظاہر" اپنی نوعیت میں کسی بھی قسم کا "وجود دگر" نہیں تھا، جز ایک التباس نظر یا خطائے نظر کے، لیکن اگر اِس وجود کو "وجود مستعار" کے طور پر بھی ماضی کی فکر نے لے لیا ہوتا تو یہ صورت وجود بھی بجائے خود کسی سراب نظر سے زیادہ اور کچھ نہ ہوتی۔ لہٰذا یہی وجہ رہی ہو گی کہ ہمارے فلاسفہ کو "ظہور ظاہر" کے اندر موجود، "وجود و ایصال" کی ہر دو صورتوں کی بہم یکجا اور برقرار رکھنے کے عمل میں بہت زیادہ فکری دشواری پیش آتی رہی ہو تاوقتیکہ یکجائی کا یہ عمل، وجود کی لامظہری سطح زیریں کے عمق میں بہت اندر کی طرف جا کر بجائے خود بازانجذابی کی کیفیت میں نہ ڈھل

گیا ہوتا۔ لیکن اگر ہم ذرا دیر کے لئے ہی سہی نطشے کے اِس قول سے قطع نظر کرلیں کہ "منظر کے پس منظر میں دنیاؤں کا التباسِ نظر" اور ہم اس یقین کی طرف سے بھی اپنی آنکھیں موند لیں کہ "وجود" ظہور ظاہر کے پس پشت وجود رکھتا ہے، تو پھر گویا مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ یعنی "ظہور ظاہر" مکمل طور پر ایک اثباتی صورت حال کے پیکر میں ڈھل جاتا ہے — یعنی اِس کا "جوہر" اِس کے "ظاہر ہونے" میں ہے۔ اور اِس کا یہ "ظاہر ہونا" کسی بھی صورت میں، "وجود" کے متضاد نہیں جاتا، بلکہ اِس کے برعکس یہ تو اِس کا پیمانہ ٹھہرتا ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ کسی بھی "وجود موجود" کا "وجود" قطعی طور پر وہ ہی کچھ قرار پاتا ہے جیسا کہ وہ "نظر آتا ہے"۔ چنانچہ فکر کے اِس مرحلے پر پہنچ کر ہم "مظہر" کے اُس تصور تک آ پہنچے ہیں جو مثال کے طور ہسرل (Husserl) اور ہائڈیگر (Heidegger) کے مظہریاتی فلسفے میں "مظہر" یا "اضافی مطلق" کے طور پر بیان ہوا ہے۔ اِس فلسفے میں "مظہر" کو اضافی قرار دیا گیا ہے کیونکہ "ظاہر ہونا" اپنے "جوہر" میں، کسی ایسے شخص کا متقاضی ہے کہ جس پر یہ "مظہر" ظاہر ہوتا ہے۔ مگر یہ خیال رہے کہ اِس مظہریاتی تجربی عمل کے دوران کانٹ کی اُس دوہری اضافیت کے تصور کا کہیں کوئی گذر نہیں جسے وہ اپنی مخصوص جرمن اصطلاح میں "*Erscheinung*" (۲ — (to manifest themselves) (۳ — یعنی "اشیاء کماہی" کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یہ فکری صورت حال "حقیقی وجود" کہ جو خود آپ اپنے استحقاق کی بناء پر "مطلق" ہوگا۔ اِس سلسلے میں از خود کوئی ذمہ داری قبول نہیں کرتی — یعنی "جو کچھ" کہ "یہ ہے"... محض "مطلقاً ہے۔" کیونکہ یہ اپنے آپ کو بالکل ویسا ہی ظاہر کرتی ہے، جیسی کہ "یہ ہے۔" اِس مظہر کو زیر مطالعہ بھی رکھا جا سکتا ہے اور اِس کا بعینہٖ تفصیلاً" بیان کیا جانا بھی ممکن ہے — اور وہ اِس لئے کہ یہ "مظہر" مطلقاً آپ اپنے تیئں کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ یا یوں کہئے کہ یہ خود اپنی ہی طرف قوت اور عمل کی ثنویت بہ یکوقت ایک ہی ضرب مضروبہ کی زد میں ہوتی ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ عمل ہی سب کچھ ہے۔ عمل کے پس پشت نہ تو قوت ہی کارفرما ہوتی ہے، اور نہ ہی "Hexis" یا عمل، اور نہ تو کوئی خوبی ہی ہوا کرتی ہے — مثلاً یہ کہ ہم لفظ "genius" کو سمجھنے سے انکاری ہو سکتے ہیں، اور ہمارا یہ انکار ان معنوں میں ہوا کرتا ہے، جس کے تحت ہم یہ کہتے ہیں کہ پراؤسٹ (Proust) ایک جینیس یا عبقری تھا — یا وہ جینیس کا حامل

ایک شخص تھا۔ یعنی جینیس سے ہماری یہاں مراد یہ ہے کہ بعض ''قابل قدر کاموں'' کے کر لئے جانے کی مخصوص ''سمائی'' گنجائش اپنی نوعیت میں کچھ ایسی کہ جو اِن بعض ''عمدہ کاموں'' کو کر لئے جانے کے باوجود، کام کرنے والے کے اپنے اندر سے پوری طرح سے ختم نہیں ہو جایا کرتی۔ لہٰذا اِس مثال سے ظاہر یہ ہوا کہ پراؤسٹ کی جینیس نہ تو اس کے زیرِ غور وہ ''قابل قدر کام'' ہیں، جنہیں اُس کی جینیس سے بالکل الگ تھلگ رکھ کر پرکھا جا سکتا ہو، اور نہ تو اُس (پراؤسٹ) کی ذاتی یا موضوعی صلاحیت ہی وہ چیز ہوا کرتی ہے، جو اِن ادبی شہ پاروں کو تخلیق کرتی ہے، بلکہ اُس کی عبقریت تو اُس کا وہ کام ہے، جسے اُس شخص (مثلاً پراؤسٹ) کے مجموعی شخصی اظہارات کا ''مجموعہ'' سمجھا جانا چاہئے۔

اِسی وجہ سے ہم ''ظہور ظاہر'' اور ''جوہر'' دونوں کی ثنویت کو یکساں طور پر بخوبی مسترد کر سکتے ہیں۔ کیوں کہ ''ظاہر'' — ''جوہر'' ہی تو ہے، جسے ''ظاہر'' کھولتا یا منکشف کرتا ہے۔ کسی ''وجود موجود'' کا جوہر، کوئی ایسا وصف ہے ہی نہیں کہ جو اِس وجودِ موجود کے جوف میں سمایا ہوا ہو۔ یہ تو ایک ایسا اصولِ منکشفہ ہے، جو آپ اپنے ''ظواہر'' کے ''تسلسل متواترہ'' پر بصورت ''مقام النصب'' ظواہر پر فائز ہے — گویا یہ ''اصول منکشفہ'' — تسلسل متواترہ کا اصول حتمی ہے۔

پوئن کیئر (Poincare) کے فلسفہ اسمیت کے تحت طبیعی حقیقت مثلاً برقی رو کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ یہ خود اپنے ہی متنوعہ اظہارات کی ایک مجموعی صورت حال ہے۔ چنانچہ اِسی وجہ سے دوہیم (Duhem) نے پوئن کیئر کے نظرئے کے مدمقابل اپنا یہ نظریہ پیش کیا کہ طبیعی حقیقت اِن اظہارات کی ''ترکیبی وحدت'' کا مجموعہ ہے۔ لہٰذا بہ ایں وجہ ہم یہ بات پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ فلسفہ مظہریات خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو کسی بھی صورت میں فلسفہ اسمیت نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ ایک چیز جسے جوہر کہا جاتا ہے، وہ تسلسل متواترہ کے ایک حتمی اصول کی حیثیت سے قطعی طور پر ''ظواہر'' کا محض ایک سلسلہ مربوط ہے، یعنی یہ بجائے خود ایک ''ظہور ظاہر'' ہے۔ یہ اصول ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ادراک بلاواسطہ (e) کے ذریعہ ہم ''جواہر'' کا علم کس طرح حاصل کر سکتے ہیں — (ہسرل اِس صورت حال کو واضح کرنے کے لئے ''*Wesenchau*'' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے)۔ چنانچہ اِس سے معلوم یہ ہوا کہ ''مظہری وجود'' نہ صرف یہ کہ خود کو منکشف کرتا ہے، بلکہ

یہ اپنے "جوہر" کے ساتھ ساتھ خود اپنے "وجودِ موجود" کو بھی منصہ شہود پر لاتا ہے۔ غرضیکہ یہ پوری کی پوری صورت حال علاوہ اِس کے اور کچھ بھی نہیں، کہ یہ خود اپنے ہی "اظہارات" کا ایک سلسلہ رابطہ ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر "وجودِ موجود" کو اُس کے اپنے "اظہارات" میں تحویل کر دیا جائے، تو کیا اِس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم تمام تر ثنویتی نظاموں پر مکمل غلبہ حاصل کر لینے میں کامیاب ہو چکے ہیں؟ ہم سمجھتے ہیں کہ اِس صورت حال کو بہ نظر غائر دیکھا جائے، تو ایسا لگتا ہے کہ غالباً ہم نے اِن تمام کے تمام "ثنویتی نظاموں" کو ایک بالکل "نئے ثنویتی" نظام سے بدل کے رکھ دیا ہے۔ اور یہ "نئی ثنویت"، "محدود اور لامحدود" کی ثنویت ہے۔ پھر بھی "وجودِ موجود" کو اظہارات کے "محدود تسلسل متواترہ" میں تحویل پذیر کیا جانا، اِس لئے ممکن نہیں ہو سکتا کہ اِن اظہارات میں سے ہر ایک "ظہور ظاہر" مستقلاً" تغیرپذیر موضوع کے رشتے میں گندھا ہوا ایک سلسلہ متغیرہ ہے۔ ہر چند کہ ایک معروض خود کو محض "ظہورات کے ایک مجموعے" (shading– *abschattung*) کے طور پر ظاہر تو کر سکتا ہے، تاہم یہاں اِس واحد حقیقت کے پیش نظر کہ وہاں کسی "موضوع کا پایا جانا"، اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ظہورات کے اِس مجموعے، یعنی "*abschattung*" کے پہلو سے متعلق نقطۂ ہائے نظر میں کثرت و تنوع کا امکان پیدا ہو جائے اور یہ صورت حال کچھ ایسی ہو کہ ظہورات کا یہ زیر غور مجموعہ، اپنے تنوع و کثرت میں اس درجہ بڑھ جائے کہ اِس کا گراف لامتناہیت یا لامحدودیت تک جا پہنچے۔ اب اگر مزید یہ کہا جائے کہ "ظواہر" کا تسلسل متواترہ محدود ہو، تو اِس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ "ظواہر"، جو سب سے پہلے منصہ شہود پر آئے، تو اُن کی "باز نموئی" (re–appearance) کا امکان باقی ہی نہیں رہا جاتا — تو یہ محض ایک قیاس مہمل ہو گا — یا پھر اسے یوں کہئے کہ یہ سب کے سب ظواہر، محض ایک دی گئی یکبارگی موجود صورت حال ہو گی، تو یہ بات اور بھی زیادہ مہمل ہو گی۔ چنانچہ ہم کو یہ سمجھ لینا ہو گا کہ بلاشبہ "مظہر" سے متعلق ہمارے نظریئے نے، اشیاء کی حقیقت کے متبادل کے طور پر، (اشیاء کی حقیقت کی جگہ)، مظہر کی "معروضیت" کو لا کھڑا کیا ہے، اور اس صورت حال کے "آموجود" ہونے کی اساس — لامتناہیت کی اپیل پر رکھی گئی ہے — مثلاً "اُس پیالی" کی حقیقت یہ ہے کہ "وہ" وہاں "ہے" — اور وہ "یہ"، "مجھ

نہیں ہے (it is not me) — بشمول میرے جسم و جاں 'I + My body = Me' کے مصداق) — چنانچہ اِس صورت حال کی وضاحت ہم اِس طرح سے کر سکتے ہیں کہ "ظواہر کا تسلسل متواترہ" ایک ایسے اصول سے گندھا ہوا ہے، جس کا انحصار ہمارے "چاہنے" یا "نہ چاہنے" پر نہیں ہے۔ مگر "ظہور ظاہر" کہ جو فی ذاتہ تحویل پذیر ہو، اور "ظواہر" کے تسلسل متواترہ کے حوالے کے نغیر ہو، کہ جس کا یہ خود بھی ایک جزو لاینفک ہے، تو اِس صورت حال کو ہم محض ایک وجدانی کیفیت اور موضوعی فراوانی و کثرت کا نام دے سکتے ہیں، جو اِس بات پر منحصر ہو گی کہ "موضوع" کس طور پر اِس صورت حال سے متاثر ہوا ہے۔ اب اگر کوئی "مظہر" آپ اپنے تیئں کو کسی ماوراء کے مرتبے پر لا کھڑا کرنا چاہتا ہے، تو پھر یہ صورت حال ایک ایسی ناگزیر صورت حال ہو گی جس میں کوئی "موضوع" آپ اپنے تیئں کو "ظہور ظاہر" سے پرے ہی پرے رکھ کر، خود کو اُس تسلسل متواترہ کے طرف ہی رجوع رکھے کہ جس تسلسل متواترہ کا وہ خود بھی ایک رُکن لازم ہوا کرتا ہے — مثلاً اگر وہ "سرخ" کا ادراک حاصل کرنا چاہتا ہے، تو یہ ادراک وہ "سرخ" کے ارتسامات کے ذریعہ ہی حاصل کر سکتا ہے — یہاں "سرخ" سے مراد "ظواہر" کا اصول حتمی ہے، بالکل جس طرح برقی رو کا تعلق "برق پاشی" سے ہے — وغیرہ۔ لیکن اگر کسی "معروض" کی ماورائیت کی اساس "ظہور ظاہر" کے علی لزوم پر استوار ہو، تاکہ یہ "معروض" ماوراء ہو جائے، تو اِس کا اصولی نتیجہ یہ نکلے گا کہ یہ "معروض" اپنے "ظواہر" کے تسلسل کو لامحدود طور پر جاری رکھے۔ لیکن اِسی کے ساتھ ساتھ اگر ہم اُس "ظہور ظاہر" کو، اُس چیز کے "ظہور" کے طور پر (جو کہ ظاہر ہوتی ہے) سمجھنا چاہیں، تو اتنا ضروری ہو گا کہ یہ (یعنی ظاہر) لامحدودیت کی حدود سے تجاویز کر جائے۔

محدود اور لامحدود کا یہ نیا تضاد، یا زیادہ بہتر انداز میں اِسے یوں کہہ لیجئے کہ محدود کے بطن میں لامحدود کی صورت حال، جس نے "وجود" اور "ظہور ظاہر" کی ثنویت کی جگہ لے لی ہو — اِس صورت حال سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے، وہ اپنی اصل حقیقت میں معروض کا محض ایک پہلو یا صرف ایک رُخ ہے، اور یہ کہ معروض جہاں ایک طرف کلی طور پر اِس صورت حال کے بطن بطون میں تہ نشین ہے، تو یہی معروض اپنی دوسری جہت میں، اِس صورت حال سے خارج میں بھی ہے — گویا اسے یوں سمجھئے کہ ایک طرف تو یہ

''معروض'' اِس لحاظ سے اپنی ایک ''طرفِ داخلی'' رکھتا ہے، کہ یہ معروض آپ اپنے تئیں کو، اُس پہلو سے منکشف کرتا ہے، کہ جس میں وہ ''ظہور ظاہر'' کی ساخت کے طور پر اُبھر کے خود کو سامنے لاتا ہے، جو بیک وقت تسلسل متواترہ کا اصول ہے — تو دوسری طرف یہی ''معروض'' کلیتاً بیرون یا طرف خارجی میں بھی ہے، کیونکہ جہاں تک تسلسل متواترہ کا تعلق ہے، وہ خود نہ تو کبھی ظاہر ہوگا اور نہ ظاہر ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اِس بیان سے معلوم یہ ہوا کہ ایک طرف تو ''طرفِ داخلی'' کے درمیان ایک بالکل ہی نیا تضاد پیدا ہو جاتا ہے — تو دوسری طرف ''اُس وجود'' (جو کہ ظاہر نہیں ہوتا) اور اُن ''ظواہر'' کے درمیان بھی، ایک نئے طرز کا تضاد سامنے آ کھڑا ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح ایک مخصوص ''قوت'' جب واپس لوٹتی ہے — تو اِس کی یہ ''واپسی'' اِس لئے ہوتی ہے کہ وہ ''قوت مظہر'' میں آسمائے، اور پھر وہ اس ''مظہر'' پر اپنا وہی ماورائی پیکر، جو اُس کا ہے، اُڑھاوے۔ (واضح رہے کہ یہ ''قوت'' ''ظواہر'' کے حقیقی یا ممکنہ تسلسل متواترہ میں ڈھل جانے کی قوت ہے) — غرضیکہ پراوسٹ کی جینیس کو اگر اُس کے اُن ''قابل قدر کاموں'' میں تحویل بھی کر دیا جائے، تب بھی وہ (قابل قدر کارنامے)، اُن لامتناہی نقطۂ ہائے نظر سے، کسی بھی معنوں میں کم نہیں، جو نقطۂ ہائے نظر کہ ہم اِن کارناموں کے بارے میں قائم کرتے ہیں، اور جنہیں ہم پراوسٹ کے کارناموں کی لازوال بصیرت افروزی سے تعبیر کرتے ہیں — مگر سوال یہ ہے کہ کیا اِن کارناموں کی یہ لامتناہی بصیرت افروزی ماورائیت کو مستلزم نہیں — اور کیا یہ بصیرت افروزی لامحدود کا حوالہ نہیں بنتی — تو کیا یہی صورت حال کسی "Hexis" (عمل و خوبی) کی کوئی صورت اُس وقت اختیار نہیں کر جاتی، کہ جب کوئی شخص ٹھیک اِسی لمحے کسی معروض کو زیر غور لا رہا ہوتا ہے؟

چنانچہ بالآخر یہ بات واضح ہو گئی کہ ''جوہر'' کلی طور پر، اُس انفرادی اظہار سے ایک بالکل الگ چیز ہے، جو (انفرادی اظہار) اُسے ''ظاہر'' کرتا ہے۔ کیونکہ اصولی طور پر ''جوہر'' ایک ایسی چیز ہے، جو اِس بات کا متقاضی ہوتا ہے، کہ وہ انفرادی اظہارات کے لامتناہی تسلسل متواترہ کے وسیلے سے ہی ظاہر ہو۔

سوال یہ ہے کہ تضادات کی اِس متنوع صورت حال کی جگہ، کسی ایسے واحد ثنویتی نظام کو لا کھڑا کر کے، کہ جو اِن تضادات کی اساس ہو، ہم نے کیا کھویا اور کیا پایا، ہم جلد ہی

اِس صورت حال کا جائزہ لیں گے۔ غرضیکہ فی الحال "نظریہ مظہر" کا اولین نتیجہ تو یہ نکلا کہ "ظہور ظاہر" اُس وجود کا حوالہ نہیں بنتا جس کے تحت کانٹ کا نظریۂ مظہر، اُس کے "نظریۂ عین" کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ اب چونکہ "ظہور ظاہر" کے پس پُشت کوئی بھی چیز کارفرما نہیں ہوتی اور یہ کہ یہ تو (ظہور ظاہر)، صرف خود اپنے تئیں کی طرف اشارہ کرتا ہے (یعنی ظہور ظاہر کے تسلسل متواترہ کی مجموعی صورت حال کی جانب)، تو ایسی صورت میں یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ اسے کسی بھی ایسے وجود کی تائید حاصل ہو جو اس کے اپنے وجود سے مختلف کوئی چیز ہو لہٰذا اس پورے بیان سے معلوم یہ ہوا کہ "ظہور ظاہر" "عدم یا نیستی" کی کوئی ایسی مہین سی نازک فلم کے مثیل ہو، جو "وجود کے موضوع" (being-of-the-subject) کو "مطلق وجود" (absolute being) سے جُدا کرتی ہو۔ اب اگر "ظہور ظاہر" کا "جوہر" اِس کے ظہور یا اِس کے "ظاہر ہونے" میں پوشیدہ ایک صورت حال ہو، جو کسی بھی طرح سے، کسی بھی وجود کے خلاف نہیں پڑتی، تو پھر ایک ایسی صورت حال میں "ظاہر ہونے یا ظہور" کے وجود کی اِس صورت حال سے متعلق ایک جائز مسئلہ آ کھڑا ہوتا ہے — چنانچہ یہی مسئلہ ہمارا اولین مسئلہ ہو گا، اور "وجود اور عدم" (being and nothingness) سے متعلق، ہماری تحقیق کا یہی مسئلہ، ہمارے مبحث کا نقطۂ آغاز بنے گا۔

مظہرِ وجود اور وجودِ مظہر

The Phenomenon of Being

and

The Being of the Phenomenon

"ظہور ظاہر" کسی بھی ایسے "وجودِ موجود" کا پابند نہیں، جو اِس "ظہور ظاہر" سے قطعاً مختلف ہو۔ یہ تو آپ اپنے تئیں میں ایک "وجود" ہے۔ چنانچہ ہم کو اپنی وجودیاتی تحقیق کے دوران، جس وجود کا سب سے پہلے آمنا سامنا رہتا ہے، وہ تو صرف اور صرف اسی "ظہور ظاہر" کا وجود ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ (وجود)، بجائے خود ایک "ظہور ظاہر" ہے؟ تو جواب اِس سوال کا یہ ہے کہ ہاں پہلی نظر میں تو صورت حال کچھ ایسی ہی ہے۔ اور

وہ "شے" جسے ہم "مظہر" کہتے ہیں، وہ فی ذاتہ ایک "شے منکشف" ہے، اور یہ "وجود" جو خود کو منکشف کرتا ہے، یہ کسی نہ کسی صورت میں ہر شیئے پر اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے — اور چونکہ ہم اِس (وجود) پر گفتگو کرنے پر قدرت رکھتے ہیں، تو اس کا تو صاف مطلب یہ ہوا کہ اس (وجود) کا ہمیں فہم بھی ہوتا ہے — اور جب ہی ہم اِس (وجود) کو اپنا موضوع فکر بناپاتے ہیں — (یعنی کسی شے یا کسی وجود کا فہم حاصل کئے بغیر ہم اُس شے کے بارے میں کوئی گفتگو کر ہی نہیں سکتے) — لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ اِس (وجود) کا کوئی نہ کوئی "مظہر" لازماً ہو گا۔ یعنی اس "وجود" کا کسی نہ کسی "وجود ظاہر" کی شکل میں اُبھر کے سامنے آنا، جو اِس کے بعینہٖ تفصیل کو ظاہر کئے جانے کی اہلیت رکھتا ہو — اِس کے "ہونے" پر دلالت کرتا ہے۔ "وجود" ہم پر ظاہر ہی اُس وقت ہو گا کہ جب یہ (وجود) کسی نہ کسی صورت ہماری براہ راست گرفت میں ہو... مثلاً بوریت اور متلی وغیرہ۔ چنانچہ یہاں اِس زیر نظر مقالے میں "وجودیات"، "مظہر وجود" کی ایک ایسی تفصیل ہو گی، جس میں "وجود" آپ اپنے تئیں کو بغیر کسی واسطے کے ظاہر کرتا ہے۔ غرضیکہ ہم یہاں فکر کے اِس مرحلے پر کسی بھی "وجودیات" سے متعلق بنیادی سوال اُٹھا سکتے ہیں۔ مثلاً یہ سوال کہ زیر بحث "مظہر وجود" جو اب تک دورانِ بحث ہمیں ہاتھ آ سکا ہے، کیا یہ "مظہر وجود"... "وجود مظہر" سے تماثل عینی رکھتا ہے؟ بہ الفاظ دیگر سوال یہ ہے کہ وہ "وجود" کہ جو مجھ پر از خود منکشف ہوتا ہے یعنی جس طرح پر کہ یہ "وجود" مجھ پر ظاہر ہوتا ہے کیا اِس "وجود" کی ماہیت / نوعیت بالکل ویسی ہی ہے، جیسی کہ "وجود موجود" کے اُس "وجود" کی ہوتی ہے جیسا کہ یہ "وجود" خود مجھ کو نظر آتا ہے — تو اس بیان سے تو یہ ظاہر ہوا کہ اِس میں کوئی دُشواری نظر نہیں آتی۔ ہسرل نے اپنے مظہری فلسفے میں یہی دکھانے کی سعی کی ہے، کہ "عینی تحویل" (eidetic reduction) کا عمل دائم اگر ممکن ہے تو وہ کس طرح سے ممکن ہے، یعنی ایسا کیوں کر ممکن ہو جاتا ہے کہ ایک شخص "مظہر مقرون" (concrete phenomenon — ٹھوس وجود) سے وراء ہی وراء جا کر اِس کے "جوہر" کی جانب پرواز کرتا ہے۔ ہائڈیگر کے نزدیک بھی "انسانی حقیقت" ایک "وجود محض وجودِ تخصیصی" (Ontic/Ontological) ہے۔ یعنی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ "انسانی حقیقت" اپنے "مظہر ظاہری" سے وراء ہی وراء جا کر ہمیشہ ہی آپ اپنے وجود کی کنہ تک پہنچ سکتا

ہے۔ لیکن کسی وجود کا، کسی مخصوص معروض سے، خود اپنے ہی جوہر کی طرف پرواز کا عمل گویا کسی متجانس یا یکساں وجود خود اپنے ہی جیسے، کسی یکساں وجود کی جانب پرواز کر جانا ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا اِس وجود کی یہ پرواز کسی "وجودِ موجود" کی بالکل ایک ایسی ہی پرواز نہیں ہے، جو وہ (وجودِ موجود) خود اپنے ہی "مظہر وجود" کی جانب کرتا ہے...؟ اور کیا اِس "وجودِ موجود" کی یہ وراء الوراء پرواز کسی "مظہر وجود" کی جانب واقعتاً ایک ایسی ہی پرواز نہیں ہے، جو یہ "وجودِ موجود" خود اپنے ہی "وجود" کی جانب کرتا ہے۔ جس طرح سے کہ ایک شخص کسی مخصوص "سرخ" (رنگ) سے ماوراء جا کر... خود اِس "سرخ" (رنگ) کے جوہر کی جانب پرواز کرتا ہے۔ چنانچہ کیا یہ صورت حال بالکل ایسی ہی نہیں ہے؟ لہٰذا آیئے، وجود کی اِس صورت حال پر سطور ذیل میں مزید غور و فکر کریں:

یعنی کوئی بھی شخص کسی مخصوص معروض میں موجود اِس کی مختلف صفات میں ہمیشہ تمیز کر سکتا ہے۔ مثلاً، اِس معروض میں موجود اِس کے "رنگ و بو" وغیرہ کی کیفیت ہی کو لے لیجئے۔ پھر اِن صفاتِ متمیزہ کی تشخیص کے بعد اُس شخص کی پیش رفت ہمیشہ ہی ان صفات کے "جوہر" کی جانب ہوا کرتی ہے۔ یعنی ایک ایسا جوہر جس کی طرف یہ نکات اشارہ کرتی ہیں... بالکل اسی طرح کہ جس طرح "نشان" خود اپنے ہی "معنی" کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور یوں "معروض۔ جوہر" کی مجموعی صورت حال، ایک "تنظیم کُل" تشکیل دے لیتی ہے۔ یہ "جوہر" معروض کے بطن بطون میں جاگزیں نہیں ہوا کرتا، بلکہ یہ "جوہر" تو خود معروض کا معنی ہوتا ہے۔ یعنی "ظواہر" کے تسلسل متواترہ کا ایک ایسا حصول حتمی کہ جو اِس معروض کو منکشف کرتا ہے۔ مگر "وجود" نہ تو اس معروض کی صفات میں سے کوئی ایک صفت ہے، جس کو مختلف صفات میں سے کسی ایک صفت کے طور پر سمجھا جانا ممکن ہو... اور نہ ہی یہ (وجود) معروض کا "معنی و مفہوم" ہے... کیونکہ کوئی معروض بصورت معنی کسی "وجود" کی جانب اشارہ کرتا ہی نہیں — مثال کے طور پر "وجود" کی تعریف کا تعین بطور ایک "حاضر موجودگی" کے کرنا ممکن ہی نہیں، کیونکہ خود "عدم موجودگی" یا "غیاب" کی صورت حال، "وجود" کو ہی منکشف کرتی ہے — (یعنی جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اِس صورت حال سے "وجود" ہی منکشف ہوتا ہے)۔ لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ

فلاں شے، ''وہاں موجود نہیں ہے'' تو گویا ہم فلاں شے کے غیاب کی خبر دیتے ہوئے کسی نہ کسی ''وجود'' ہی کی طرف اشارہ کر رہے ہوتے ہیں، تو ایسی صورت میں بھی خود ''وجود'' ہی منکشف ہو رہا ہوتا ہے۔ گویا اِس کا مطلب تو یہ ہوا کہ کسی شے کا وہاں اُس جگہ پر ''موجود نہ ہونا''... اُس کے وہاں ''ہونے'' پر ہی دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ کوئی نہ کوئی ''شے'' وہاں پر تھی جو ''اب'' وہاں نہیں ہے۔ کم از کم اِس صورت حال سے بھی ''وجود'' کی جانب ہی اشارہ ملتا ہے۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ ''معروض'' ''وجود'' پر متصرف نہیں ہوتا... اور اِس کا ''موجود ہونا'' خود وجود میں اِس معروض کی اشتراک کی صورت حال نہیں، اور نہ ہی یہ وجود سے کسی بھی قسم کی نسبت (خاص و عام) کی جانب اشارہ کرتا ہے... بلکہ ''یہ تو بس ہے'' یعنی ''یہاں وہاں'' کی شرائط سے بے نیاز ایک ''وجود'' اور بس۔! لہٰذا اِس بیان سے معلوم یہ ہوا کہ ''وجود'' کے طرز وجود یا نہج وجود کی تعریف کے تعین کی بس یہی ایک صورت ہے جو ابھی بیان ہوئی کیونکہ معروض وجود کو مخفی نہیں رکھتا اور نہ ہی یہ (معروض) اُس (وجود) کو منکشف کرتا ہے۔ اب جب کہ وجود کی صورت حال یہ ہو کہ معروض اِس (وجود) کو مخفی رکھتا ہی نہ ہو، تو پھر ایسی صورت میں ''وجودِ موجود'' کی مخصوص صفات کو ایک طرف ڈال دیئے جانے کی سعی، محض ایک سعی لاحاصل اِس لئے ہوگی کہ ہم اِن صفات کے پس پشت ''وجود'' کی جستجو کے عمل کو اگر جاری بھی رکھیں، تو یہ (وجود) ہمیں کہیں اور کبھی نہ مل سکے گا۔ کیونکہ یہ (وجود) تو ایک ایسا وجود ہے، جو ان تمام (صفات) میں مساوی الاصل وجود کے طور پر موجود ہوا کرتا ہے۔ اور چونکہ کوئی معروض، وجود کو منکشف نہیں کرتا، اِس لئے اگر کوئی شخص کسی ''معروض'' کا ''آمنا سامنا'' صرف اِس لئے کرے کہ اُسے اِس معروض کا وجود مدرک بالفہم ہو سکے گا، تو اُس کی یہ کوشش بھی محض اک سعی لاحاصل ہی ثابت ہوگی۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ''وجود موجود'' ایک ''مظہر'' ہے۔ تو اِس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ (وجودِ موجود) آپ اپنی صفات کو مجموعی طور پر منظم کر کے ''آپ اپنے تئیں'' کا ہی تعین کر رہا ہوتا ہے، خود ''اپنے وجود'' کی نہیں۔ ''وجود'' تو انکشاف کلیہ کی محض ایک شرط ہے۔ ''وجود'' تو بس ''وجود برائے انکشاف'' ہے — (*Etre-pour -devoiler* -revealing) - ''وجودِ منکشفہ'' — (*Etre-devoil* -revealed being) نہیں ہے — تو پھر ''وجودیاتی'' صورتِ وجود

سے مافوق نکل جانے سے آخر کیا مراد ہے جیسا کہ ہائڈگر کہتا ہے؟ یقیناً میں کبھی "اِس میز" کسی "اِس کرسی" کے اُس کے اپنے وجود سے ماوراء جا کر "وجود میز" یا "وجودِ کرسی" پر سوال قائم تو کر سکتا ہوں۔ مگر اب ٹھیک اِسی لمحے، اگر اک ذرا دیر کے لئے میں اپنی آنکھیں "میز" کے اِس "مظہر" کی طرف سے موند لوں تاکہ "مظہر وجود" پر میری توجہ مرکوز ہو جائے یعنی اک ایسے "مظہر" پر میری توجہ کا مرکوز ہو جانا کہ جو "انکشافِ کلی" کی شرط سرے سے ہے ہی نہیں، بلکہ یہ تو بجائے خود ایک اپنے نوع کی "شے منکشف" ہے، یعنی ایک ایسا بعینہ "ظہور ظاہر" کہ جسے اگر اک دوسرے رُخ سے مرکز توجہ بنایا جائے تو یہ ایک ایسے وجود کا متقاضی اِس بنیاد پر ہوتا ہے کہ اِس کا "اپنا آپ" اِسی اساس پر منکشف ہو سکے۔

"وجود مظاہر" اور "مظہر وجود" اگر وجود کی یہ دونوں ہی صورتیں، باہم ایک دوسرے میں تحلیل نہیں ہوتیں، اور اس کے باوجود ہم "مظہر وجود" کو ملحوظ نظر رکھے بغیر، وجود کے بارے میں کچھ کہہ ہی نہیں سکتے، تو پھر وہ قطعی تعلق جو "مظہر وجود" اور "وجود مظہر" دونوں کو باہم متحد کرتا ہے، ہمیں سب سے پہلے اِسی صورت حال کو مستحکم کرنا ہو گا۔ لہٰذا ہم ایسا نسبتاً زیادہ آسانی سے صرف اُسی وقت کر سکتے ہیں کہ جب ہم اس بات کو ملحوظ نظر رکھیں اور یہ مان لیں کہ وہ تمام سابقہ ریمارکس جو اِس سلسلے میں ہم ابھی دے آئے ہیں وہ سب کے سب ریمارکس "مظہر وجود" کے جاری و ساری — انکشافی ادراک بلاواسطہ سے براہ راست طور پر تحریک پکڑتے ہیں — اور اگر ہم "وجود" کو انکشاف کی شرط نہ تسلیم کریں، بلکہ وجود کو ایک ایسے "ظہور ظاہر" کے طور پر تسلیم کرلیں کہ جس کا تعین تصورات کے ذریعہ کیا جانا ممکن ہو، تو یوں سمجھ لیجئے کہ گویا ہم نے سب سے پہلے یہ بات سمجھ لی کہ اِسے محض علم کی بنیاد پر نہیں سمجھا جا سکتا، یعنی یہ کہ "وجود مظہر" اور "مظہر وجود" - دونوں باہم کبھی تحلیل ہو ہی نہیں سکتے۔ مختصر الفاظ میں یہ کہ "مظہر وجود" اپنے اُن معنوں میں وجودیاتی ہے کہ جن معنی میں کہ یہ "مظہر وجود" انسلم اور ڈیکارٹ کی فکر میں بطور ایک وجودیاتی ثبوت کے مستعمل رہا ہے۔ گویا یہ صورت حال وجود کے سلسلے میں ایک اپیل ہے، جو "مظہر" کو ایک ایسی اساس کے طور پر لیتا ہے کہ جو اساس اپنی نوعیت میں "ماورائے مظہریاتی" (trans-phenomenal) ہو۔ چنانچہ اِس بحث سے

معلوم یہ ہوا کہ یہ "مظہر وجود"... وجود کی "ماورائے مظہریاتی" اساس (trans-phenomenality of being) کا تقاضہ کرتا ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وجود "مظاہر" کے پس پردہ پوشیدہ رہتا ہے (ہم یہ پہلے ہی بتا آئے ہیں کہ "مظہر" وجود کو مخفی رکھ ہی نہیں سکتا) اور نہ تو "مظہر" کوئی ایسا "ظہور و ظاہر" ہے کہ جو "وجود متمیزہ" (distinct being) کی طرف اشارہ کرتا ہے... (مظہر تو صرف اور صرف "ظہور ظاہر" بہ اعتبار ظہور ظاہر کے موجود ہوتا ہے، یعنی یہ "وجود" کی اساس پر خود کو ظاہر کرتا ہے)۔ گذشتہ صفحات میں ابھی ہم جن نکات پر غور کر آئے ہیں اُن سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ "وجود مظہر" ہرچند کہ "مظہر" کے ساتھ "ہم زماں و ہم مکاں" (co-existence) ایک صورت حال ہے، لیکن "وجود" کسی مظہری شرط کا تابع نہیں ہو سکتا (جس کا مطلب — صرف اُس حد تک "موجود ہونا" ہے، جس حد تک کوئی "شے" خود کو منکشف کرتی ہے) — اور نتیجتاً "وجود اُس علم کے مقابلے میں (کہ جو ہمیں اُس "وجود" کے بارے میں ہوتا ہے) ہمیشہ ایک زائد حقیقت ہوتا ہے، اور یہی اِس قسم کے تمام "علم" (knowledge) کی بنیاد بھی ہمیں فراہم کرتا ہے۔

قبل از تاملاتی "اندیشم" اور ایک وجود مدرک کا وجود

The Pre-reflective COGITO and the being of Percipere

عین ممکن ہے کہ ایک شخص اِس جواب پر معترض ہو کہ وہ فکری دشواریاں جو سطور بالا میں ابھی بیان ہوئیں، اِن سب کا تعلق "وجود" کے ایک مخصوص تصور سے ہے یعنی ایک ایسا تصورِ وجود جسے ایک ایسی وجودیاتی حقیقت سے موسوم کیا جا سکتا ہے کہ جو "ظہور ظاہر" کے مندرجہ بالا اِس تصور کے بالکل خلاف پڑتا ہو، جس کا بیان ہم کر چکے ہیں۔ وہ ایک صورتِ حال جو "وجود ظاہر" کا تعین کرتی ہے اصل میں اُس کا "ظاہر ہونا" ہے — اور چونکہ ہم نے "حقیقت" کو "مظہر" کی حدود میں پابند کر دیا ہے، اِس لئے ہم مظہر کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ "ویسا ہی ہے" جیساکہ یہ "نظر آتا ہے"۔ اور جب صورت حال یہ ہو تو پھر ہم یہ کیوں نہ کریں کہ اِس تصور کو ہم اِس کے منطقی انجام تک لے جائیں اور یوں یہ باور کر لیں کہ "وجود ظاہر" کی حقیقت اِس کے "ظاہر ہو جانے" میں ہے۔ اور اگر ہم نے ایسا ہی کیا تو پھر گویا یوں سمجھئے کہ ہم نے برکلے کے دو

صدی پرانے اِس اصول "esse est percipi" کو ایک نئے پیکر الفاظ میں ڈھال دیئے جانے کی ہی کوشش کی ہے۔ چنانچہ ہسرل اور اُس کے مویدین نے بھی "مظہریاتی تحویل" یا "تعلیق وجود" (phenomenological reduction or bracketing existence) کے اپنے فکری تصور سے اثر انداز ہونے کے بعد ایک ایسے ہی فکری موقف کا اعادہ کیا ہے — یعنی انہوں نے "Noema" (نوئیما، معروض فکر یا شے مفکورہ یا (cogitata) کو غیر حقیقی بتاتے ہوئے یہ انکشاف کیا کہ "وجود" (esse) ایک "percipi" یا "شے مدرک" (thing being percieved) ہوتا ہے۔ گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ برکلے کا یہ مشہور زمانہ قول، یعنی "esse est percipi" ہمیں فکری سطح پر مطمئن نہیں کر سکا، اور اس عدم اطمینان کی دو بنیادی وجوہ ہیں۔ ایک کا تعلق "percipi" کی اصل نوعیت سے ہے، تو دوسری کا تعلق "percipere" یعنی وجودِ مدرک (شخص مدرک) سے ہے۔

وجود مدرک (Percipere) کی اصل ماہیت / نوعیت

اب اگر ہر مابعد الطبیعیاتی فکر کسی نہ کسی نظریۂ علم کو پہلے ہی سے بطور ایک مفروضے کے حقیقتاً قیاس کرتی ہے تو جواباً ہر نظریۂ علم بھی کسی نہ کسی قسم کی مابعد الطبیعیاتی فکر کو پہلے سے قیاس کر لئے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ گویا اِس کا مطلب یہ ہوا کہ بعض دیگر فکری صورتوں کے ساتھ ساتھ ہر اُس تصوریتی نظام پر (جو کہ وجود سے متعلق ہمارے علم کو وجود کی اساس قرار دیتا ہے) یہ لازم آتا ہے کہ علم کے وجود سے متعلق ہمیں کوئی نہ کوئی ضمانت فراہم کرے۔ دوسری طرف اگر کوئی شخص علم کی "دی گئی" موجود صورت حال کو اپنی فکر کا نقطۂ آغاز بناتا ہے، اور وہ بھی اِس بات کو خاطر میں لائے بغیر کہ اُس علم کے وجود کی اساس کو فکری استحکام عطا کرے، اور پھر وہ اسی نقطۂ نظر سے "Esse-est-percipi" یا یعنی "ادراکِ مدرکہ" (perceived perception) کی مجموعی صورت حال کی توثیق بھی کرے، تو ادراک مدرکہ کی مجموعی صورت حال کے لئے کسی ٹھوس "وجودیاتی بنیاد" کی تائید کا فقدان لازماً پیدا ہوگا، اور یوں یہ فکری صورت حال "لاشے یا عدم" کے مرتبے پر آ کھڑی ہو گی۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ "وجود علم" کو علم کی کسوٹی پر رکھ کر پرکھا ہی نہیں جا سکتا، یعنی وجودِ علم "شے کے ادراک کئے جانے" (percipi) پر انحصار نہیں کرتا۔ "شخص مدرک" (percipere) اور "شے مدرکہ"

(percipi) پر منحصر نہیں ہو سکتی، بلکہ اُسے (یعنی اِس بنیاد کو" لازماً "ماورائے مظہر" (trans-phenomenal) ہونا چاہئے — تو آیئے اب ہم اپنی بحث کے اُسی نقطۂ آغاز پر لوٹ چلیں جہاں سے یہ بحث ہم نے شروع کی تھی۔ ہم اِس بات سے اتفاق کرتے آئے ہیں کہ "شے مدرکہ" (percipi)، ایک ایسے وجود کی جانب ہی اشارہ کرتی ہے جو "ظہور ظاہر" کے قوانین کے تابع نہیں ہوا کرتا۔ مگر ہمارا موقف پھر بھی یہی ہے کہ یہ "ماورائے مظہریاتی وجود"... "وجود موضوع" ہوتا ہے۔ اِس طرح ہم اِس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ "شے مدرکہ" ادراک کرنے والوں کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ گویا "معلوم" سے "علم" کی طرف... اور پھر علم سے اُس وجود کی طرف کہ جو ایک "مخص عالم" ہے — (اپنی موضوعی حیثیت میں، نہ کہ معروضی حیثیت میں)، لٰہذا معلوم یہ ہوا کہ علم شعور کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور یہی وہ فکری صورت حال ہے کہ جس کا فہم ہسرل نے حاصل کیا ہے۔ کیونکہ اگر "نوئیما" (noema) اِس کے لئے نوئیس (cogitation- noesis، معنی) کا ایک غیر حقیقی ہم رشتہ (un-real co-relate being) وجود ہے اور یہ کہ اِس کا وجودیاتی قانون "شے مدرکہ" (percipi) ہے، تو اس کے برعکس نوئیس (cogitation- Noesis، معنی) اُس کو ایک ایسی حقیقت نظر آئے گا جس کا بنیادی وصف اپنے آپ کو ایک ایسے تامّل کے سامنے لاکھڑا کرنا ہے، جو اِس (noesis) کو "وہاں پہلے ہی سے موجود ایک صورت حال" کے طور پر مدرک کرتا ہے، کیونکہ کسی مخص عالم کے لئے، قانونِ وجود "باشعور ہونا" ہے۔ شعور کسی مخصوص علم کا شئون نہیں ہوتا۔ جسے "داخلی معنی" یا "علم ذات" یا پھر "آگہی ذات" سے بھی موسوم کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ یہ تو کسی موضوع میں ماورائے مظہریاتی وجود کی ایک مخصوص جہت ہے — تو آیئے اب ہم وجود کی اسی جہت پر ایک نظر غائر ڈالیں۔ ابھی سطور بالا میں ہم یہ کہہ آئے ہیں کہ "شعور" "وجود" کی حیثیت سے "وجودِ عالم" (مخص عالم) ہے، اور شعور بہ حیثیت "وجود معلوم" کے، "وجود عالم" نہیں ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمیں علم کی اولیت یا فوقیت کو ترک کرنا ہوگا اگر ہم کو "علم" کا استحکام درکار ہے۔ اِس میں کوئی شبہ نہیں کہ "شعور" نہ صرف یہ کہ "ادراک" کر سکتا ہے یا یہ کہ یہ اہلیت علم رکھتا ہے، اِس میں آپ اپنے تئیں سے آگہی کی بھی اہلیت ہوتی ہے۔ مگر یہ (شعور) بذاتہٖ ایک ایسی چیز ہے جو "علم" سے مختلف ہے — اور جو آپ اپنے

تیئں کی طرف ہی رجوع کرتا ہے۔

ہسرل نے اپنی فکر میں یہ موقف اختیار کیا تھا کہ تمام کا تمام شعور بالآخر کسی نہ کسی چیز کا ہی شعور ہوتا ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ "شعور" اگر اپنے آپ سے ماوراء، کسی معروض فکر کی وضعی یا "positional" صورت حال کی جانب اشارہ نہیں کرتا تو گویا وہ سرے سے شعور ہے ہی نہیں... یا ترجماً اِسے یوں کہہ لیجئے کہ "شعور" اپنے کسی نہ کسی مافیہ (content) کے بغیر، شعور کی تعریف پر پورا نہیں اُترتا۔ چنانچہ ہمیں اُن بے رنگ یا غیر جانبدار دی گئی موجود صورتوں (neutral givens) سے دست بردار ہونا پڑے گا،... جو نتیجہ حوالجاتی نظام کے مطابق دنیا کے محیط میں یا پھر ہماری "سائکی" میں اپنا مقام پالیتی ہیں — مثال کے طور پر کوئی "میز" دورانِ شعور اس طرح موجود نہیں ہوتی، جس طرح پر کہ یہ کسی کمرے کی مکانی گنجائش میں رکھی ہوئی ہوتی ہے اور نہ ہی یہ "میز" ہمارے ذہن میں بصورتِ شبیہہ یا بصورتِ استحضار کہیں موجود ہوا کرتی ہے۔ یہ تو بس یہیں کہیں کمرے کی کسی کھڑکی کے آس پاس کمرے کی مکانی گنجائش میں رکھی ہوئی ایک چیز ہوا کرتی ہے بلکہ اصل میں تو "میز" کا وجود یا اِس کا ہمارے شعور میں آموجود ہونا، شعور کے لئے ایک اپنے انداز کی "کہر مرکزی" حیثیت کی حامل ایک "موجودِ خارجی" کی صورت حال ہے۔ کیونکہ کسی بھی "شے" کا مکمل احاطہ فکری اِس بات کا متقاضی ہے کہ ہم اُس چیز کے مجموعی مندرجات کا فہم حاصل کر سکیں، اور یہ بات اِس لئے ناممکن ہے کہ یہ بجائے خود ایک لامتناہی عمل جاریہ ہے۔ لیکن اس "کہر مرکزی" صورت حال کو تسلیم کر لئے جانے کا مطلب تو یہ ہو گا کہ ہم اُن مندرجات کو بھی لامتناہی تسلیم کر سکیں جو شعور اپنے بارے میں تشکیل دے سکتا ہے یا دیتا ہے۔ گویا اِس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ہم نے "شعور" کو محض ایک "شے" بنا ڈالا، جس کا لازمی نتیجہ — اندیشم (*cogito*) کا بطلان ہو گا۔

چنانچہ فلسفے کا اول و آخر طریقہ کار یہ ہونا چاہئے کہ وہ "شعور" سے "اشیاء" کو بالکل خارج کر دے اور پھر اس طرح دنیا سے اُس کے (شعور کے) حقیقی ربط کو از سرنو مستحکم کرے اور یوں اِس کا مطلب یہ نکلے گا کہ "شعور" دنیا ہی کا "وضعی شعور" (positional consciousness) ٹھہرے گا یعنی تمام کا تمام شعور ایک وضعی (positional) شعور ہو گا اور اِسی صورت حال میں یہ (شعور) خود سے ماورا ہو کر کسی

معروض پر اپنی گرفت مضبوط کرتے ہوئے، ٹھیک اسی صورت حال میں "آپ اپنے تئیں" کو مکمل طور پر ختم کر دے گا۔ اور میرے واقعی شعور میں موجود جو کچھ بھی عمقیت" یا "اسنادیت" ہوتی ہے... وہ "طرف خارجی" مثلاً "میز" (کہ جو ایک معروض ہے)، کی ہی طرف راجع ایک صورت حال ہو گی۔ چنانچہ اس صورت حال میں میرے تمام فیصلے اور سرگرمیوں، میرے تمام کے تمام موجودہ میلاناتِ طبعی "آپ اپنے تئیں" سے ماوراء ہو جاتے ہیں۔ اِن کا ہدف وہ "میز" ہوتی ہے جو "وہاں ہے"... اور پھر یہ سب کے سب میلانات و رویے اسی معروض میں جذب یا ضم ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ تمام کا تمام شعور "علم" نہیں ہوتا (مثال کے طور پر شعوری کیفیات جذبی کی مختلف حالتیں وغیرہ)، مگر تمام کا تمام "شعورِ عالم" صرف اپنے "معروض" کا ہی علم ہوتا ہے۔

بہرکیف "شعورِ عالم" اپنے "معروض" کا علم، صرف اور صرف اُسی طور پر حاصل کر سکتا ہے، کہ جب اِس سلسلے میں یہ شرط لازم اور شرط مکتفی پائی جائے کہ وہ (شعور) "آپ اپنے تئیں" کا، بحیثیت علم یک شعور رکھتا ہو اور یہ ایک لازمی شرط اِس لئے ہو گی کہ اگر مجھے کسی "میز" کا شعور ہو اور اِس بات کا شعور نہ ہو کہ مجھے اِس "میز" کا شعور ہے، تو پھر اِس کا مطلب یہ ہوا کہ مجھے اِس "میز" کا شعور تو ہے، لیکن مجھے اپنے اِس شعور (میز کے شعور ہونے) کا شعور نہیں ہے — بہ الفاظ دیگر یہ ایک ایسی شعوری حالت ہو گی، جو "آپ اپنے تئیں" سے لاعلم ہو گی، یعنی یہ ایک "لاشعوری حالت" متصور ہو گی، اور اگر ایسا ہے تو پھر یہ ایک "مہمل" صورت حال سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ یہ ایک شرط مکتفی بھی ہے، کیونکہ اگر مجھے کسی "میز" کا شعور ہو، اور پھر اِس شعور کا بھی شعور ہو، تو ایسی صورت میں "اِس میز" کا میرا شعور رکھنا، ایک بامعنی بات ہو گی۔ البتہ اِس سے میں یہ بات سمجھ لینے کا جواز نہیں رکھتا کہ میز فی ذاتہ موجود ہے — ہاں مگر میں اتنا ضرور باور کر سکتا ہوں کہ "وہ میز" صرف اور صرف میرے لئے "وہاں موجود" ہے۔ (ہسرل کے "تعلیق وجود" (bracketing existence) کے مفروضے کی جانب اشارہ)

سوال یہ ہے کہ یہ "شعور کا شعور" (consciousness of consciousness) کیا چیز ہے؟ — علم کی اولیت یا فوقیت کی التباسی فکری صورت حال نے ہم کو اِس حد تک فکری اُلجھن میں ڈالے رکھا کہ ہم فوری طور پر "شعور کے شعور" کے مسئلے کو، بطور ایک

"تصور کے تصور" کے، تسلیم کو لئے جانے گے تئے بالکل اِسی نہج پر تیار ہو گئے جس طرح سے کہ اسپائی نوزا نے "علم کے علم" (Ideae) ہونے کے مسئلے کو دنیا والوں کے سامنے پیش کیا تھا۔ چنانچہ ایلین (Alain) نے اِس پیش پا اُفتادہ مسئلے کی کہ "جاننا دراصل جاننے کا شعور، ہونا ہے" (to know is to be conscious of knowing)؟ اِس بات کی وضاحت اِس طرح کرنا چاہی ہے کہ — "جاننا صرف اتنا جاننا ہے کہ ایک شخص (بس) 'جانتا' ہے"۔ لہٰذا اس طرح سے تو ہمیں "تامل یا وضعی شعور" کی یا پھر زیادہ بہتر طور پر، شعور کے علم کی تعریف کرنی چاہئے تھی۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ شعور کی ایک ایسی مکمل صورتِ حال ہوتی ہے، جو کسی نہ کسی ایسی شے کی جانب ہی رجوع کر رہی ہوتی ہے... جو یہ "خود" ہے ہی نہیں۔ یعنی کہ اک ایسے شعور کی طرف اشارہ، جو کہ عمل تامل کے معروض کا معروض ہے۔ گویا اِس طرح سے صورت حال یہ ہوئی کہ یہ "آپ اپنے تئیں" سے ماوراء صورت حال ہو گی، اور دنیا کے وضعی شعور کی طرح اپنے "معروض" میں صرف ہو جائے گی۔ لیکن اِس مثال میں "معروض" خود شعور ہی ہے۔

'شعور کا شعور ہونا' — اِس مفروضے سے متعلق جو وضاحت ابھی سطور بالا میں پیش کی گئی، یہ وضاحت ہمارے لئے قابل قبول نہیں، کیونکہ "علم" کا "شعور" میں "تحویل کیا جانا" دراصل "موضوع۔ معروض" کی ثنویت کو، شعور میں داخل کر دیتا ہے۔ لیکن اگر ہم "شخص عالم" اور "شے معلوم" کے ہر دو جفتی یا جفت پہلوئی قانون (law of knower-known dyad) کو تسلیم کر لیں تو پھر ایسی صورت میں بھی ہمیں ایک تیسری اصطلاح اِس لئے لازماً تراشنا پڑے گی تاکہ جواباً "شخص عالم" کو "شے معلوم" کی صورت میں ڈھالا جا سکے۔ لیکن اگر ہم نے ایسا کیا تو پھر ہمیں جس "فکری چیستاں" کا سامنا ہو گا اُس کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہو گی: "شے معلوم" — "شخص عالم معلوم" (the knower known)؟ "شخص عالم معلوم" کہ جس کی کوئی "شخص عالم" (the knower) — بطور "شخص عالم معلوم" (knower-known by the knower) کے جان کاری رکھتا ہو" — ایسی صورت میں اصطلاحات کی اِن تین متواتر صورتوں میں سے کسی ایک اصطلاح پر پہنچ کر ہم کو اپنی فکری پیش رفت روک دینا ہو گی — تو ایسی صورت میں بھی "مظہر" کی مجموعی صورت حال "نامعلوم" کے نرغے میں

پھنس کے رہ جائے گی — یعنی اِس کا تو مطلب یہ ہوا کہ ہمیں ہمیشہ ہی "ناآگاہ ذات تامل" (non-self-consciouss-reflection) کے مدمقابل آ کر رُک جانا پڑے گا — یا بصورتِ دیگر ہمیں "لامتناہی رجعت" کی لازمی توثیق کرنا ہو گی — (Idea Ideae Ideae etc.)" جو ایک مہمل بات ہو گی- لہٰذا وجودیاتی طور پر شعور کو استحکام بھی ہو جاتا ہے- یہاں ایک سوال یہ ہے کہ شعور کے بطن بطون میں موجود "دوئی" کی یہ صورت حال جس کی حیثیت ایک قانون کی ہے، کیا یہ قانونِ دوئی ہمارے لئے واجب العمل کوئی چیز ثابت ہو سکتا ہے، یعنی کیا ہم اِس قانون پر عمل پیرا ہو سکتے ہیں — ؟ اِس کا جواب یہ ہے کہ "شعورِ ذات" یا "آگہی ذات" "دوئی" نہیں ہے- اب اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ لامتناہی رجعت کی اِس صورت حال سے چھٹکارا پا جائیں — تو پھر "ذات" کا "ذات" (self-to-itself) کے ساتھ براہ راست اور غیر وقوفی یا غیر ادراکی ربط تلاش کرنا ہو گا-

مزید برآں یہ کہ "تاملاتی شعور" (reflecting consciousness)" "شعور متاملہ" (consciousness reflected on) کو اپنے معروض کے طور لا بٹھاتا ہے- میں اپنے عمل تامل کے دوران ہی "شعورِ متاملہ" پر اپنی آراء ثبت کرتا ہوں، اور پھر ایسا کرتے ہوئے، مثلاً جہاں میں ایک طرف شرم سے پانی پانی ہو جانے کی کیفیت حال سے گذرتا ہوں، تو وہیں دوسری طرف میں اِس سلسلے میں تفاخر بھی محسوس کرتا رہتا ہوں- اِس پر ارادہ بھی باندھتا ہوں، اور اِس سے منکر بھی ہوتا ہوں وغیرہ- چنانچہ "فی الفور شعور" جو مجھے میرے عمل ادراک کے دران ہی حاصل ہوتا ہے، مجھے اِس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ میں آراء قائم کرنے کے عمل سے گذروں، ارادہ باندھوں، یا پھر شرما جاؤں، یہ میرے عمل ادراک سے واقف نہیں ہوتا، اور نہ ہی یہ اِس کو قائم کرتا ہے- بلکہ اس پوری شعوری صورت حال میں وہ سب ہی کچھ کہ جو پیش آ رہا ہوتا ہے، وہ تو بس اتنا ہوتا ہے کہ یہ میرے واقعی شعور میں موجود منشائی یا اسنادی (intentional) وصف ہی ہوتا ہے، جو اپنے طرف خارجی یا جسے اِس (شعور) کے چاروں طرف کی دنیا کہئے، یہ اِسی طرف خارجی (شعور سے باہر کی دنیا) کی سمت راجع ہوتا ہے، اور اِس عمل کے نتیجے میں میرے عمل ادراک کا بلا تحریک غیرے، یہ شعور میرے ادراکی شعور (وقوفی شعور) کو متشکل کرتا ہے- یہ

الفاظ دیگر ہر اک معروض کی ہر وضعی شعوری صورت حال (positional consciousness of an object) بیک وقت فی ذاتہٖ اسی شعور کی غیر وضعی شعوری صورت حال (non-positional consciousness) بھی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر کسی سگریٹ کیس میں موجود سگریٹوں کے ذخیرے کا معروضی وصف ہی مجھ پر منکشف ہو رہا ہے۔ یعنی یہ (سگریٹیں) شمار میں ایک درجن (۷) ہیں۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ سگریٹوں کا یہ معروضی وصف میرے "اپنے شعور" کے لئے، دنیا میں موجود وصف کے طور پر ہی ظاہر ہو رہا ہوتا ہے، اور یہ عین ممکن ہے کہ مجھے "اِن سگریٹوں" کو شمار کئے جانے کا "وضعی شعور" سرے سے ہوتا ہی نہ ہو۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مجھے آپ اپنے تئیں یہ ادراک ہوتا ہی نہیں، کہ سگریٹیں "میں ہی" شمار کر رہا ہوں۔ (۱) اِس کا ثبوت یہ ہے کہ بچے جن میں "گنتی گننے" اور "حساب جوڑنے" کی صلاحیت ہوا کرتی ہے۔ اور وہ ازخود حساب تو جوڑ لیتے ہیں لیکن اگر اِن بچوں سے یہ پوچھا جائے، کہ وہ ایسا کس طرح سے کرتے ہیں، تو وہ ہمیں اِس بارے میں کچھ بتانے سے قاصر ہی رہتے ہیں۔ پیاژے نے جن عملی تجربات کا مظاہرہ ہمارے سامنے کیا ہے، اُس سے ایلین (Alain) کے فارمولے کا بخوبی بطلان ہو جاتا ہے — یعنی اُس کا یہ کہنا کہ — "جاننا" یہ جاننا ہے کہ بس ایک شخص جانتا ہے — (یعنی وہ کیا جانتا ہے، کتنا جانتا ہے، اور کیسے جانتا ہے، اِن سوالات سے قطع نظر وہ بس جانتا ہے)۔ جب میں سگریٹیں شمار کر رہا ہوتا ہوں اور ایسا کرتے ہوئے مجھ پر یہ انکشاف ہوتا ہے کہ یہ (سگریٹیں) شمار میں "ایک درجن" ہیں... تو ٹھیک اُسی لمحے مجھے اِن "سگریٹوں" کے شمار کئے جانے کے تفاعل کا بھی غیر ادعائی شعور (non-thetic consciousness) ہوا کرتا ہے۔ کوئی بھی شخص مجھ سے یہ سوال پوچھ سکتا ہے.. اگر وہ پوچھنا چاہے۔ یعنی "تم وہاں کیا کر رہے ہو"، تو اُس کے اِس سوال کا فی الفور جواب میں یہ دوں گا کہ میں "سگریٹیں گن رہا ہوں"۔ اُس شخص کو میرا یہ جواب محض کسی ایسے فوری شعور کا ہی نتیجہ نہیں ہوتا، جو مجھے میرے عمل تامل کے باعث حاصل ہوتا ہو، بلکہ یہ تو میری اُن تمام شعوری صورتوں کو بھی اپنے اندر شامل کئے ہوئے ہوتا ہے، جو "چپ چاپ" گذر رہی ہوتی ہیں۔ یعنی وہ شعوری صورتیں جو میرے فوری ماضی میں ہمیشہ ہی کوئی "متاملہ" صورت حال نہیں ہوا کرتی۔ لہٰذا اب معلوم یہ ہوا کہ عمل تامل کو کسی بھی طرح کی فوقیت

اُس تعور پر حاصل نہیں ہوا کرتی کہ جو "شعور متاملہ" (consciousness reflected on) ہے۔ یہ عمل تامل نہیں کہ جو "شعورِ متاملہ" کو "آپ اپنے تئیں" پر منکشف کرتا رہتا ہے — بلکہ اِس کے برعکس یہ تو "غیر تاملی" شعور ہی ہے جو عمل تامل کو ممکن العمل بناتا ہے۔ اِس کا مطلب تو یہ ہوا کہ قبل از تامل "اندیشم" کار تیزی "اندیشم" (Cartesian *cogito*) کی وجہ وجود یا شرط ہے۔ چنانچہ یہ عمل بیک وقت "شمار کئے جانے" یا "جوڑنے" کا ایک ایسا غیر ادعائی شعوری عمل ہے، جو شمار کئے جانے کے میرے اپنے ہی عمل کی وجہ وجود یا شرط اول ہے۔ اب اگر "جوڑنے" کا میرا یہ عمل شعور سے متعلق میری مختلف حالتوں کے لئے کسی "اصول توحد" کے طور پر کیسے کام کرتا — ؟ اب اگر مقصود یہ ہے کہ یہ "اصول توحد، شناخت کی صورتوں اور شعور کی اتحادی حالتوں کی متواتر رُونما ہونے والی کل ترکیبی صورتوں پر نافذ العمل ہو جائے، تو پھر اِسے (یعنی اصول توحد کو) آپ اپنے تئیں کے سامنے کسی "شے" کی صورت میں نہیں، بلکہ اِسے ایک ایسے "اسنادِ جاریہ" یا "عملی تفاعل" کی حیثیت سے آپ اپنے رُوبرو "آموجود ہونا" چاہئے جو ہائیڈیگر کے الفاظ میں صرف "انکشاف منکشفہ" (revealing revealed) (۸) کی صورت میں ہی اپنا وجود برقرار رکھ سکتا ہے — لہٰذا اب معلوم یہ ہوا کہ شمار کئے جانے کے لئے ضروری یہ ہے کہ شمار کئے جانے کا شعور جلی ہو۔ ہمارے مندرجہ بالا مفروضے کے برعکس، بلاشبہ ایک شخص یہ سوال اٹھا تو سکتا ہے کہ یوں تو پھر ایک دائرہ سا تشکیل پا جاتا ہے — کہ جس کے تحت کیا یہ لازم نہیں ہو جاتا کہ میں دراصل شمار کرتا ہی اس لئے ہوں کہ مجھے اپنے "شمار کئے جانے" کے اِس عمل کا شعور بھی ہو سکے — ؟ یہ بات بہت درست ہے، اور اگر آپ چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایسا کوئی "دائرہ" وغیرہ تو نہیں ہے — ہاں مگر "شعور" کی تو ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ وہ (شعور) "دائرگی" میں ہی وجود رکھتا ہے۔ اِس تصور کو اِن الفاظ میں بھی ظاہر کیا جا سکتا ہے — یعنی ہر "شعوری وجود" "موجود ہونے" کے شعور کے طور پر وجود رکھتا ہے۔ چنانچہ اب ہم فکر کے اِس مرحلے پر پہنچ کر یہ سمجھ چکے ہیں کہ شعور کا "اولین شعور" اپنی نوعیت میں ونمعی نہیں ہوتا۔ اور ایسا اِس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ شعور (اولین شعور) اپنے اُس شعور کے ساتھ، جس کا کہ یہ شعور ہوتا ہے "متحد الاصل" ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ (اولین شعور) ایک ہی

زد میں جہاں ایک رُخ سے آپ اپنا تعین بطور "ادراکی شعور" (consciousness of perception) کے کر رہا ہوتا ہے وہیں بیک وقت یہ (اولین شعور) اپنا تعین بطور ادراک کے بھی کر رہا ہوتا ہے۔ نحوی ضرورت نے الی الآن ہم کو اس امر پر مجبور کئے رکھا کہ ہم اس صورت حال کو "ذات یا اِیغو" (self of ego) کا غیر وضعی شعور کہے بغیر رہ ہی نہیں سکتے۔ مگر چونکہ ہم اپنے اس فکری اظہار و تاثر کو تادیر زیر تصرف رکھ ہی نہیں سکتے جس میں "of self" کی صورت حال ہنوز "تصور علم" کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ لہٰذا اس فکری صورت حال میں ہمیں (لفظ) "of" کو واوین میں ہی رکھنا ہو گا تاکہ ہم یہ دکھا سکیں کہ یہ تو محض گرامر کے تقاضوں کو پورا کئے جانے کی حد تک ہی ایک صورت حال ہے۔ (۹)

ہم کو یہ چاہئے کہ 'شعورِ ذات' کی اس صورت حال کو، کسی "نئی شعوری" صورت حال کے طور پر ملحوظ فکر نہ رکھیں، بلکہ اسے صرف اور صرف "وجود" کے کسی "شئون" کے طور پر برتیں یعنی وجود کا ایک ایسا شئون، جو کسی "شے" کے شعور و وقوف کے لئے ممکن ہو۔ بالکل اسی نہج پر کہ جس طرح سے کوئی "ممتد معروض" (extended object)، اپنی تینوں جہتوں (لمبائی، چوڑائی، اُونچائی) کے ساتھ ہی وجود رکھتا یا مدرک بالفہم ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے کوئی "عمقی یا اسنادی" صورت حال مثلاً مسرت و خوشی، رنج و غم کی کیفیات و ارادۂ ذاتی وغیرہ، محض فی الفور یا براہ راست، "شعور و ذات" کی صورتوں میں ہی موجود ہو سکتی ہیں۔ اگر عمق / اسناد (intention) کوئی ایسی "شے" نہیں جو شعور کے بطن میں اپنا وجود رکھتی ہو، تو پھر "وجودِ عمق" محض شعور ہی ہو سکتا ہے۔ مگر اس سے یہ سمجھ بیٹھنا لازم نہیں آتا کہ جہاں ایک طرف کوئی خارجی علت، کوئی نامیاتی رخنہ یا اُتھل پتھل، یا کوئی غیر شعوری ہیجان، یا پھر کوئی اور ہی "*Erlebnis*" (یعنی receptivity to experiences) کی تجربے کو قبول کئے جانے کی بدرجہ نہایت ذاتی صلاحیت، کسی نفسی وقوع مثلاً خوشگوار احساس کو اِس لئے تعین کر لیتا ہے، کہ اِس تعین کے نتیجے میں، یہ خود کو ظاہر یا پیدا کر سکے تو اِسی طرح اپنی دوسری جہت میں "یہی وقوع" آپ اپنی مادی ساخت میں متعین ہو کر "شعورِ ذات" کی صورت میں آپ اپنے "اظہارِ ذات" پر مجبور ہو جاتا ہے۔ چنانچہ یہ قوت کسی غیر ادعائی شعور کو ایک "وضعی شعور" کے

کسی بھی وصف سے متصف کرنے کی ایک صورت ہو گی، (اور وہ ان معنی میں کہ... "عمل ادراک"... یعنی کسی "خاص میز" [۱۰] — کے وضعی شعور میں، وصف شعور ذات بطور ایک اضافی صفت کے متصور ہو گا) — اور اِس کے نتیجے میں ہم علم کی نظریاتی فوقیت کے التباس فکری کے نرغے میں دوبارہ آن پھنسیں گے۔

غرضیکہ لذت و مسرت کی کیفیت کو اور تو اور منطقی طور پر بھی لذت و مسرت کے شعور و فہم سے، کسی طور پر بھی ممیز کیا جانا ممکن نہیں۔ لذت و مسرت کا شعور و فہم ہی، لذت و مسرت کو اِس طور متشکل کرتا ہے کہ یہ اُس کے اپنے وجود کے ہی شئون سے عبارت ایک صورت حال ہے، یعنی ایک ایسا "مواد تشکیلی" کہ جس سے یہ "شعور لذت" تشکیل پاتا ہے — اور یہ کہ یہ کوئی ایسی صورتِ وجود ہے ہی نہیں، جو کسی "لذتی مواد" کے طور پر کہیں اُوپر سے (یا علیحدہ سے) مسلط کر دی گئی ہو — "لذت و مسرت" لذت و مسرت کے شعور و فہم سے پہلے "آموجود" ہونے والی کوئی "شے" (کیفیت) نہیں ہے — اور نہ ہی اِس کی یہ "صورتِ وجود" کسی بالقوۃ حالت کی مرہون منت ہے۔ کوئی بالقوۃ لذت آکر اپنا کوئی وجود رکھتی ہے، تو وہ صرف اور صرف "بالقوۃ" ہونے (کے) شعور کی حیثیت سے ہی اپنا وجود رکھتی ہے — گویا معلوم یہ ہوا کہ "شعور" کی "قوتیں" صرف "قوتوں" کے "شعور" کے طور پر اپنا وجود رکھتی ہیں۔

اِس کے برعکس، جیساکہ میں ابھی پہلے ہی بتا آیا ہوں کہ ہمیں لذت و مسرت کی تعریف کا تعین اُس شعور سے نہ کرنا چاہئے، کہ جو مجھے اِس (لذت و مسرت کا شعور) کے بارے میں ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ اگر ہم نے ایسا کیا تو ہم شعور کی تصوریت کے نرغے میں ایکبار پھر پھنس کے رہ جائیں گے۔ چنانچہ لذت و مسرت کی کیفیت کو خود اپنے ہی "شعورِ ذات" کے پس پردہ رہ کر معدوم نہ ہو جانا چاہئے کیونکہ لذت خود کوئی شبیہہ/ تمثال کوئی چیز ہے ہی نہیں۔ یہ تو ایک مشخص/ غیر مجرد وقوعہ ہے، اور چونکہ یہ ایک غیر مجرد وقوعہ ہے، اِس لئے یہ بھرپور اور مطلق صورت حال ہے۔ یہ لذت، شعورِ ذات کی بالکل اِسی طرح کوئی صفت نہیں جس طرح کہ "شعورِ ذات" لذت کی کوئی صفت نہیں — ماجرا یہ نہیں ہے کہ پہلے صرف "شعور" ہوتا ہو کہ جو بعد میں "لذت" کی کیفیت سے بہرہ مند ہوتا ہے جیساکہ اِس کے برعکس "پانی" پہلے تو صرف "پانی" ہی ہوتا ہے — اور پھر بعد

میں یہ "بدبودار یا داغدار" ہوتا ہے۔ بالکل اِسی طرح یہ صورت بھی نہیں ہوتی کہ پہلے "لذت" (لاشعوری یا نفسیاتی) ہوتی ہو — اور بعد میں یہ "شعور" کی صفت سے متصف ہوتی ہو — جس طرح کہ برعکس اِس کے روشنی کی شعاعوں والی پنسل (pencil of light rays) کا ماجرا ہوتا ہے — جیسا کہ قوسین میں دی گئی مندرجہ ذیل شکل سے ظاہر ہے:

یہ تو ایک غیر منقسم اور غیر تحلیل پذیر وجود ہے، جو یقیناً "جوہر" نہیں ہے، جو اپنی صفات کو "وجود" کے ذرات کے طور پر سہارتا ہے، بلکہ یہ تو ایک ایسا شعوری وجود ہے جو سرتاپا صرف اور صرف "وجود ہی وجود" ہے۔ لذت جو ہے "شعور ذات" کا وجود ہے اور یہی شعور ذات "وجود لذت" کا قانون حتمی ہے۔ لہٰذا شعور کی اسی صورت کو ہائیڈیگر اپنے الفاظ میں یوں بیان کرتا ہے: (ہرچند کہ وہ اپنے تصور دازائین "یا "وجود فی العالم" یا "وجود فی الدنیا" — "Dasein" — پر گفتگو کرتے ہوئے "شعور کا حوالہ تو نہیں دیتا) — یعنی اِس "وجود" پر یہ سوال قائم کرنا کہ یہ "*Essentia*" ہے... گویا اِس "وجود" (Being) کی "کیسے پن" "how" or "howism" کو زیر بحث لانا، عمومی طور پر جس حد تک اِس مسئلے (وجود کے مسئلے) پر کچھ کہا جانا ممکن ہے — تو وہ صرف اور صرف اتنا ہے کہ اِسے (وجود) "آپ اپنے موجود ہونے" — (*Existentia*) کے معنی ہی میں معقول بالفہم بنایا جا سکتا ہے۔ گویا اِس کا مطلب تو یہ ہوا کہ "شعور" کو کسی "مجرد امکان" کی کسی مخصوص آنی صورت حال کے طور پر پیدا کیا جانا کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ مگرہاں، یہ صورت حال تو بس صرف اتنی ہے کہ یہ (یعنی شعور) "مرکز وجود" کی طرف اُبھرتے ہوئے آپ اپنے ہی "جوہر"، یعنی "امکانات" کی ایک ترکیبی تنظیم و ترتیب "synthetic order" کو نہ صرف یہ کہ سہارتا ہے بلکہ تخلیق بھی کرتا ہے۔

چنانچہ اِس کا مطلب تو یہ بھی ہوا کہ "شعور" کا یہ "طرز وجود" (زیر بحث طرز وجود)، اُس طرز وجود کی بالکل ضد ہے، جس کو "وجودیاتی ثبوت" (وجود سے متعلق انسلیم کا طرز استدلال / Ontological proof) ہم پر منکشف کرتا ہے۔ اب چونکہ "شعود" وہ چیز

ہے ہی نہیں، جو ماقبل وجود اپنا کوئی "امکان" رکھتا ہو تو پھر اِس صورت حال سے تو یہ لازم آیا کہ اِس "شعور" کا "اپنا وجود" تمام تر امکانات کا ماخذ اور اِس کی "شرط وجود" ہی ٹھہرتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اِس کا "موجود ہونا" اِس کے "اپنے جوہر" کو مستلزم ایک صورت حال ہے۔ اِسی صورت حال کو ہسرل نے نہایت موزوں الفاظ میں "لزوم واقعیہ" (necessity of fact) سے موسوم کیا ہے۔ لذت کا "جوہر" ہونے کے لئے ضروری یہ ہے کہ اِس لذت کے شعور کی حقیقت، وہاں پہلے ہی سے شرط اول کے طور پر موجود ہو۔ لہٰذا ہماری یہ کوشش محض ایک سعی لاحاصل ہی ثابت ہو گی کہ جس کے تحت "مزعومہ قوانین" شعور کا سہارا لیں۔ جن (مزعومہ قوانین) کا متشکل کُل، کسی جوہر کو تشکیل دے سکتا ہو۔ چونکہ "قانون" علم، کا ایک ماورائی معروض ہوا کرتا ہے، اِس لئے ایسی صورت میں یہ تو ہو سکتا ہے کہ کسی "قانون کا شعور" تو ہو، مگر اِس کے علی الرغم "شعور کا کوئی قانون" موجود ہی نہ ہو یہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اِن ہی وجوہ کی بنا پر "شعور" کو کسی ایسے مرتبے پر لاکھڑا کرنا، جو اِس کے "آپ اپنے تئیں" سے بالکل ہی مختلف ترغیب کی کوئی صورت ہو، ایسا قطعاً ممکن ہی نہیں۔ ورنہ پھر تو ہمارے لئے یہ لازم ہو جائے گا کہ ہم "شعور" کو اُس درجے کا شعور متصور کریں کہ جس درجہ کا یہ شعور "معلول" ہے — گویا ایک ایسی صورت میں یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ "شعور" وجود (کے) شعور کے بغیر ایک صورت حال ہو۔ اب اگر صورت حال یہ ہو جو ابھی بیان ہوئی تو پھر ایک ایسی صورت میں ایک اہم مگر عام فکری التباس نظریہ بھی پیدا ہو جائے گا کہ یہ صورت حال "شعور" کو "نیم شعوری" حالت میں لاکھڑا کرے — یا اِس صورت حال کو شعور کے جمود یا مجہول ہونے (passivity) سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے — مگر شعور تو بہرحال اور بہر صورت "سراسر شعور" ہے اور بس۔ یعنی بہ الفاظ دیگر اِسے (شعور کو)، صرف "آپ اپنے تئیں" میں ہی محدود یا پابند کیا جا سکتا ہے۔

شعور کے تعین ذات کے مسئلے کو اُس کی "تکوین" یعنی اُس کے "ہونے" سے "بننے" یا اُس کی "متطور حالت سے، متطور ہونے تک) کی صورت واقعیہ میں متصور نہ کیا جانا چاہئے کیونکہ اگر ہم نے ایسا کیا، تو پھر ہم یہ فرض کر لینے پر مجبور ہوں گے کہ "شعور" آپ اپنے "وجود" سے ماقبل کی ایک صورت حال ہے۔ اور نہ ہی شعور کو "از خود

تخلیق" کے عمل کے طور پر متصور کیا جانا چاہئے۔ کیونکہ پھر ایسی صورت میں "شعور" بطور ایک ایسے عمل کے متصور ہو گا جو "آپ اپنے تئیں" کا بطور ایک عمل کے شعور رکھتا ہو۔ جبکہ ایسا یقیناً ہے ہی نہیں۔ شعور تو "وجود" کا "ملاء کاملہ" (plenum) ہے (یعنی شعور ایک "پریت کاملہ" (fullness) کی صورت وجود ہے)۔ شعور کا "آپ اپنے تئیں" کا "آپ اپنے تئیں" سے کسی اس طرح کا تعین ذاتی اس کی (شعور کی) ایک بنیادی خصوصیت ہے۔ لہٰذا یہ پھر بھی ہمارا ایک دانشمندانہ اقدام ہو گا کہ ہم "علت ذات" (Cause of Self) کے اظہار و تاثر کو بے جا استعمال نہ ہونے دیں۔ کیونکہ اگر ہم نے ایسا کیا تو پھر یہ صورت حال ہمیں شعور کی "لامتناہیت" کے مفروضے کی طرف ہی لے جائے گی اور شعور کی صورت میں یہ ایک ایسی نسبت ہو گی جسے ہم "ازخود علت" سے "اس خود معلول" کی جانب ایک سفر سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ٹھیک ٹھیک طور پر اسے انتہائی آسان مفہوم میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ "شعور" کا "وجود" بجائے خود شعور ہی سے ماخوذ ایک صورت حال ہے۔ لہٰذا یہ قطعاً ضروری نہیں کہ شعور "عدم" سے وارد ہونے والی کوئی شیئے ہو، یعنی شعور کی "عدمیت" شعور سے ماقبل کی کوئی صورت حال ہے ہی نہیں۔ شعور سے ماقبل کی اس صورت حال کو ایک شخص صرف "وجود" کی "پُریت" یا ملاء کاملہ" (fullness/plenum) کے طور پر ہی متصور کر سکتا ہے۔ یعنی "ملاء کاملہ" کی ایک ایسی صورت حال کہ جس کا کوئی عنصر "شعورِ غائب" (absent consciousness) کا حوالہ بنتا ہی نہیں۔ اب اگر شعور کی "عدمیت" اپنا کوئی وجود رکھتی ہے تو پھر ایک ایسے شعور کو بھی ماننا پڑے گا جو "پہلے کبھی تھا" اور "اب نہیں ہے" یعنی ایک ایسا "مشاہد شعور" جو "شعور اولین" کی عدمیت کو شناخت کی ترکیب کے لئے وضع کرتا ہو — گویا معلوم یہ ہوا کہ شعور "عدم" سے ماقبل کی ایک ایسی صورت حال ہے جس کا استخراج "وجود" سے ہی لازم آتا ہے۔ (۱۱)

عین ممکن ہے کہ کسی شخص کو ان نتائج کو تسلیم کرنے میں کوئی تامل ہو۔ لیکن ہاں اگر ان نتائج پر ایک محتاط فکری نظر ڈالی جائے، تو یہ بالکل واضح ہو کر سامنے آ جائیں گے۔ یہاں مغالطہ یہ نہیں ہے کہ وجودات ازخود متحرک ہوتے ہیں، بلکہ اصل میں مغالطہ یہ ہے کہ یہاں کوئی ایسی صورت وجود موجود ہی نہیں جو حقیقتاً ناقابل فہم ہو۔ بلکہ اصل ماجرا یہ

ہے کہ یہ تو "وجودِ مجہول" ہے یعنی ایک ایسا وجود جس میں از خود "استمرار دائم" سے زیادہ ناقابل فہم کوئی چیز ہوتی ہی نہیں۔ چنانچہ بلاشبہ یہ سوال اُٹھایا تو جا سکتا ہے کہ "شعور" کہاں سے نمو کرتا ہے اور اگر یہ شعور نمو کرتا ہے تو پھر یہ کسی نہ کسی شے سے ہی وارد ہوتا ہو گا۔ ممکن ہے کہ یہ "لاشعور" یا پھر کسی عضویاتی برزخ (physiological limbo) کی پیداوار ہو۔ لیکن اگر ہم اپنے آپ سے یہ سوال پوچھیں کہ یہ برزخ خود کہاں سے آ ٹپکا اور اِس کے وجود کا منبع و مصدر کہاں ہے؟ تو پھر اسی صورت میں ہمیں کسی نہ کسی "وجود مجہول" کے تصور کا سامنا کرنا ہی پڑے گا — یعنی ہم یہ سمجھنے سے مطلقاً قاصر ہی رہیں گے کہ یہ غیر شعوری دی گئی موجود صورت حال (لاشعوری یا عضویاتی) کہ جو آپ اپنے وجود کا استخراج "آپ اپنے تئیں" سے نہیں کرتی اِس کے باوجود نہ صرف یہ کہ خود کو قائم رکھتا ہے، بلکہ اِس پر مستزاد یہ کہ یہ شعور کو پیدا کر لئے جانے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔

مندرجہ بالا سطور میں ابھی جو کچھ بیان کیا گیا، اُس سے اِس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ اِس قسم کے ثبوت (جو شعور کے ضمن میں مندرجہ بالا سطور میں برتا گیا) کو کیوں اِس قدر قبولیت عام حاصل رہی ہے۔ لہٰذا علم کی فوقیت کے تصور کو ترک کر کے ہم "شخص عالم" کے وجود کو دریافت کر کے، گویا "مطلق" کے تصور تک آ پہنچے ہیں۔ جس مطلق کے سترہویں صدی کے معقولیین (۱۲) فلاسفہ نے نہ صرف یہ کہ وضاحت کی بلکہ اسے منطقی طور پر علم کے معروض کی صورت میں بھی متشکل کیا۔ لیکن چونکہ ہماری غرض یہاں علم کی "معلقیت" سے نہیں ہے، بلکہ "وجود" کی معلقیت سے ہے، اِس لئے وہ معروف اعتراض یہاں وارد نہیں ہوتا — جس کے مطابق کسی "معلوم مطلق" کو سرے سے ہی مطلق قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ ایسی صورت میں یہ (معلوم مطلق)، اُس علم کے لحاظ سے جو کہ ہمیں اس (مطلق معلوم) کے بارے میں ہوتا ہے... اضافی قرار دیا جاتا ہے۔ دراصل بات یہ ہے کہ ایسی صورت حال میں یہ "مطلق" علم کی اساس پر تشکیل پانے والا کوئی منطقی نتیجہ قرار دیا ہی نہیں جا سکتا۔ بلکہ اسے تو بھرپور "غیر مجرد تجربات" کا نتیجہ ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ "مطلق" قطعی طور پر اِس تجربے سے اضافی کوئی ایسی شیئے ہے ہی نہیں کہ یہ تو بس یہی تجربہ ہی تو ہے۔ اسی طرح یہ تو بس "غیر قائم بالذات مطلق" کے مماثل ہی کوئی شیئے ہے۔

کارتیزی تصور عقلیت نے وجودیاتی نوعیت کی غلطی (Ontological Error) یہ کی تھی،

کہ وہ یہ بات سمجھنے سے قاصر رہی کہ اگر "مطلق" کو "وجود" کی "جوہر" پر فوقیت کے اعتبار سے قابل اعتناء سمجھا جائے تو اُسے (یعنی مطلق کو) قائم بالذات شیئے کے طور پر متصور نہیں کیا جا سکتا۔ "شعور" میں کوئی ایسی چیز ہوتی ہی نہیں جسے بنیادی جوہر کہا جا سکے۔ یہ تو خالصتاً "ظہور ظاہر" کی ایک ایسی صورت اپنے اُن معنی میں ہے کہ یہ "وجود" تو رکھتا ہے مگر اِس کا اِس طرح پر "موجود ہونا" محض اِسی درجہ کا وجود ہوتا ہے۔ جتنا کہ یہ "ظاہر ہوتا" ہے۔ لیکن صریح طور پر ایسا صرف اِس لئے ہے کہ "شعور" خالصتاً ظہور ہوتا ہے۔ یہ تو مکمل طور پر ایک "خلاء" یا بالکل "تہی" ایک صورت حال ہے (کیونکہ ہماری یہ پوری دنیا اِس (شعور) سے قطعاً خارج ایک چیز ہے)۔ اور "ظہور" اور "وجود" کی اسی عینیت کی بنیاد پر، جو کہ شعور کے اندر پائی جاتی ہے، ہم اِسے بحیثیت "مطلق" کے متصور کر سکتے ہیں۔

حواشی

۱- Conatus — اسپائی نوزا کے فلسفے کی ایک اصطلاح، جس کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ ہر زندہ مخلوق میں پائی جانے والی ایک ایسی قوت جو اِس نامیاتی جسم کو "تحفظ بقاء / تحفظ ذات" کی جانب مائل بنائے رکھتی ہے۔

۲- "Erscheinung" — "things-in-themselves" اشیائے کماہیہ، یعنی "اشیاء جیسی کہ وہ ہیں"۔

۳- "Erscheinen" — things as they appear اشیائے کمافی الظاہر، یعنی "اشیاء جیسی کہ وہ نظر آتی ہیں" — کسی ناظر یا تجربہ کرنے والے کا کسی معروض" کو "شیئے متجاربہ" کے طور پر اپنے مخصوص زاویہ نظر سے، کچھ اس طرح سے اپنا مہدوف نظر بنانا (thing targeted)، کہ وہ شیئے متجاربہ (thing experienced) اِس براہ راست تجربے کا اصل تقاضہ ہو۔ (مترجم)

۴- Intuition — کا ترجمہ یہاں ادراک بلاواسطہ ہی ہو گا وجدان نہیں۔

۵- سارتر کا یہ توضیحی بیان غالباً ذیل کی عبارت میں نسبتاً زیادہ قابل فہم ہو گا: یعنی یہ سوال کہ "میز" اور "کرسی" کے "ہونے" سے کیا مراد ہے۔ (انگریزی مترجم)

۶- "To be" is to be perceived

۷- سگریٹوں کو شمار کئے جانے کی اِس مثال میں، سارتر دراصل ہسرل کے شعور سے متعلق "تعلیق وجود" کے تصور کی نفی کر رہا ہے۔ لہٰذا ضروری یہ ہے کہ پہلے ہسرل کے "تعلیق وجود" کے تصور کو اِس مثال سے سمجھ لیا جائے۔ فرض کیجئے: کہ میں دنیا و مافیہا سے بالکل بے خبر پورے انہماک کے ساتھ کسی کتاب کے مطالعہ میں گم ہوں۔ مجھے کچھ خبر نہیں کہ میرے ارد گرد کی دنیا میں کیا ہو رہا ہے۔ اسی منہمک مطالعہ کے دوران اچانک میرے انہماک کی یہ دنیا بکھرتی ہے... اور ایک دوسرا خیال مجھے یہ

آتا ہے کہ میں تو مشفق خواجہ کی کتاب "تحقیق نامہ" پڑھ رہا ہوں۔ گویا میرے مطالعاتی انہماک کی چند ثانیئے پہلے والی "میری دنیا" کا بکھر جانا... اور اُس کی جگہ میرے شعور توجہ کا ایک بالکل ہی "نئی دنیا" کو جنم دے لینا۔ گویا پہلے شعور کا معلق ہو کر ایک "نئی دنیا" میں ڈھل جانا "تعلیق وجود" (bracketing existence) کہلاتا ہے۔ مگر سارتر شعور کی انتقال پذیری کے اِس عمل کی نفی کرتا ہے، اور سگریٹوں کو شمار کئے جانے کی مثال سے یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ کسی بھی معروض کی ہر "وضعی شعوری" صورت حال بیک وقت فی ذات اِسی شعور کی "غیر وضعی شعوری" صورت حال بھی ہوتی ہے۔ لہٰذا "انتقال شعور" اور "مرکز توجہ" کی تبدیلی یا تعلیق کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سارتر کہتا ہے کہ جس لمحے میرا شعوری عمل مجھ سے سگریٹیں شمار کر رہا ہوتا ہے، تو ٹھیک اسی لمحے مجھے یہ بھی خیال رہتا ہے کہ میں سگریٹیں شمار کر رہا ہوں۔ اور کچھ نہیں کر رہا ہوں۔ (مترجم)

۸۔ Revealing-revealed — اِس اصطلاح کے مترادف کے طور میں نے "انکشاف منکشف" کی اصطلاحی ترکیب وضع کی ہے۔ وگرنہ اس اصطلاح کے لئے صحیح مترادف ہے "تنزیل متنزلہ" بھی ہو سکتا تھا۔ مگر اِس سے قاری کا ذہن "تصوف" کی طرف منتقل ہو سکتا تھا۔ اس لئے میں نے اس سے گریز برتا ہے۔ دہری وجود ہونے کے ناتے سارتر تصوف پر یقین بھی نہیں رکھتا۔

۹۔ اب چونکہ انگریزی زبان کی نحویات — "of" کے متقاضی نہیں ہوتی، اِس لئے ہمیں مکمل اختیار حاصل ہے کہ ہم Soi(de) "Conscience" کو خود آگہی کے طور پر ترجمہ کریں۔ (انگریزی مترجم)

یہاں سارتر "شعور یا ذات" کے اس قدیم تصور کو رد کر رہا ہے جس کے مطابق شعور کو "شئے" تصور کیا جاتا ہے۔ لفظ "کا" جو صرف اضافت ہے، اس سے یہ خطرہ پیدا ہوتا ہے کہ "مضاف" اور "مضاف الیہ" کو دو مختلف اشیاء سمجھ لیا جائے۔

۱۰۔ That-Table — اُس میز یا خاص میز

۱۱۔ اس کا یقیناً یہ مطلب نہیں کہ "شعور" خود اپنے ہی "وجود" کی اساس ہے۔ اس کے برعکس بعد ازیں ہم یہ دیکھیں گے کہ شعور کے وجود کی ایک بھرپور امکانی صورت حال موجود ہوتی ہے — یعنی اس ضمن میں ہمیں جو کچھ دکھانا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ:

(۱) "عدم" شعور کی علت ہے۔ (۲) "شعور" آپ اپنے نہج وجود کی علت ہے۔ (انگریزی مترجم)

۱۲۔ Principle of Inertia — اصول مزاحمت: سارتر نے اپنی تصنیف "وجود و عدم" میں اصول مزاحمت کی مثال بلیرڈ کے کھیل سے دی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذرا بلیرڈ کی میز کی مخملی سطح پر گیند کو کیو (cue) سے ضرب لگا کر میز پر لڑھکائیے۔ گیند میز پر لڑھکنے لگے گا، مگر پھر آہستہ آہستہ گیند کی رفتار کم ہوتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ گیند رُک جائے گا۔ حالانکہ گیند کی راہ میں کوئی چیز ایسی حائل ہی نہیں جو اُسے روکتی ہو۔ گویا ایک قوت تو وہ ہے جو گیند کو میز پر لڑھکاتی ہے تو دوسری قوت وہ ہے جو گیند کو آگے بڑھنے میں مزاحم ہوتی ہے، جو اِس کی قوت کم کرتے کرتے بالآخر اسے روک دیتی ہے — روک دینے والی اسی قوت کو سارتر "اصول مزاحمت" کا نام دیتا ہے۔ (مترجم)

۱۳۔ ڈیکارٹ، اسپائی نوزا، لائبنز

باب چہارم

ویانا سرکل

VIENNA CIRCLE

اصول تکذیب پذیری

کارل پاپر ویانا کے مقام پر ۱۹۰۲ء میں پیدا ہوا۔ آسٹرین نژاد پاپر فطری و عمرانی علوم کا ماہر تھا۔ ویانا یونیورسٹی میں ان نے ریاضیات اور طبیعیات کی تعلیم حاصل کی۔ وہ ویانا سرکل کے منطقی ایجابی فلسفہ کے مکتبہ فکر کا باضابطہ رکن کبھی نہیں رہا، تاہم سرکل کے متعدد فلسفیوں کے ساتھ اس کے گہرے مراسم تھے اور اس نے اس گروہ کے فلسفیانہ افکار میں خاصی دلچسپی کا مظاہرہ کیا اور منطقی ایجابیت کے مختلف نظریات سے شدید اختلاف بھی کیا جس کے اثرات ہمیں کارنپ (Rudolf Carnap) کے فلسفہ افکار میں واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ اس کی پہلی تصنیف (Logic der for Schung) ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی جو سرکل کے تحریری سلسلوں (Schriften Zur Wissenscha Ftlichen Weltav W fassung) کی ایک اہم کڑی تھی۔ ۱۹۳۷ء میں پاپر نے نیوزی لینڈ کے کنٹربری کرائسٹ چرچ کالج میں سینئر لیکچرار کی حیثیت سے ۱۹۴۵ء تک تدریسی فرائض انجام دیے۔ اس کے بعد اس نے لندن اسکول آف اکنامکس میں ریڈر کی حیثیت سے کام لیا۔ ۱۹۶۴ء میں اس کو نائٹ کا خطاب ملا۔

اصولِ تصدیق پذیری کا انکار (Rejection of Verifiablity Principle)

پاپر کے متنوع مگر مربوط فلسفیانہ افکار وہ ہیں جو اس نے ۱۹۳۴ء میں سائنس اور مصنوعی سائنس خصوصاً مابعد الطبیعیات کے درمیان حد فاصل قائم کرنے کے لیے ایک جرات مندانہ تخلیقی کام کی حیثیت سے پیش کیا۔ منطقی ایجابی فلاسفہ نے اس مسئلے کو "بامعنی" اور "بے معنی" کے درمیان تفریق و تمیز کی بحث سے وابستہ کیا ہوا تھا اور یہ فلاسفہ اس کا حل "تجربی تصدیق پذیری" کی لازم شرط کے حوالے سے پیش کرتے تھے اور کسی جملے/قضیئے/بیان کے بامعنی اور سائنسی حیثیت کا حامل ہونے کے لیے ضروری شرط

اس جملے/ قضیے کا تصدیق پذیر (۱) ہونا (verifiable) قرار دیتے تھے۔ ان کے نزدیک "بامعنی" ہونا اور سائنسی حیثیت کا حامل ہونا ایک ہی بات تھی، چنانچہ پاپر نے منطقی ایجابیوں کے اس مسئلے اور اس کے حل دونوں ہی سے اختلاف کیا ہے۔ اس کے نزدیک اہم بات یہ ہے کہ تجربی سائنس اور دوسرے بیانات کہ جو باہم غلط ملط کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً مابعد الطبیعیات اور روایتی مصنوعی علوم مثلاً علم نجوم اور علم کاسہ سر (Phrenology) اور ان سب سے بڑھ کر جدید دور کے مصنوعی علوم (Pseudo-sciences) جیسے مارکس کا نظریہ تاریخ اور فرائیڈ کی تحلیل نفسی وغیرہ کے درمیان امتیاز قائم کیا جائے۔ حسی اور غیر حسی کی بنیاد پر امتیاز برتنا پاپر کے نزدیک ادعائی یا زبانی دعویٰ قائم کرنے کے مترادف ہے — اور یہ انداز غیر معقول بھی ہے۔ کیونکہ سائنس اور مصنوعی سائنس کے درمیان خط امتیاز نہ تو قطعی ہے اور نہ ہی غیر نفوذ پذیر ہے۔ مصنوعی سائنس جسے پاپر فسانوی (mythical) بھی کہتا ہے باضابطہ علم کی حیثیت سے ترقی بھی کر سکتی ہے اور اس علم سے ایک تاثر بھی قبول کیا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی علم کا عمومی ارتقاء myth کے سائنس میں تبدیل ہونے کے عمل کی حیثیت سے مسلسل جاری ہے۔ چنانچہ جوں جوں ادعائی باتیں تنقیدی جانچ پڑتال کے عمل سے گزرتی ہیں۔ بہت سے دعوے عملی حیثیت اختیار کرتے چلے جاتے ہیں۔

تکذیب پذیری کی کسوٹی (Falsifiability Criterion)

استقرائی تعمیمات ہیوم کے دعوے کے مطابق منطقی اعتبار سے غیر درست قرار پاتی ہیں۔ اس دعوے کی رو سے "معنی" کی تصدیق پذیری کے نظریے کے لیے بڑی اہم مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لامتناہی تعمیمی سائنسی نظریات کی توثیق ممکنہ مشاہداتی شواہد کے اجتماع کے ذریعے ممکن نہیں۔ مارزشلک کے نزدیک سائنسی نظریات پیش گوئی کے حامل بیانات کی اساس کی حیثیت رکھتے ہیں جو مشاہداتی عمل کے بعد وضع کیے گئے اور ان جملوں/ قضیوں کی ازخود کوئی سائنسی حیثیت نہیں ہوتی۔ مارزشلک کی یہ کوشش بار آور نہ ہوسکی، کیونکہ نظریات تجربی طور پر منفی مثالوں کے ذریعے جھٹلائے جاسکتے ہیں۔ تعمیمی بیانات اور مشاہدے کے ربط سے متعلق یہ منطقی تائید پاپر کے اس نظریے سے مطابقت رکھتی ہے کہ مشاہداتی تکذیب پذیری ہی تجربی اور سائنسی نوعیت کی پرکھ یا جانچ کا ذریعہ

ہے۔ اس کے نزدیک اولاً سائنسی نظریات استقرائی سلسلہ عمل کے ذریعے درحقیقت وضع نہیں کیے جاتے بلکہ کسی دعویٰ کی تشکیل دراصل متخیلہ کی تخلیقی فعلیت کا نتیجہ ہوتی ہے، تاہم یہ دعویٰ محض مشاہدوں کے مربوط عمل/انفعالی ردِ عمل کا نتیجہ نہیں ہوا کرتے۔ ''مشاہدہ محض'' نام کی کوئی چیز نہیں ہوا کرتی۔ مشاہدہ ہمیشہ انتخابی ہوا کرتا ہے اور یہ کسی قیاسی نظریے کے زیرِ اثر عمل پذیر ہوتا ہے۔ دوئم یہ کہ اگر دعوے، کی تشکیل استقرائی طور پر بھی کی جائے تو یہ استقرائی عمل اس دعوے کی مکمل طور پر توجیہ نہیں پیش کر سکتا۔

چنانچہ ہیوم نے بھی اپنے فلسفیانہ افکار میں یہ ثابت کیا ہے کہ مشاہدوں کا کوئی ایسا مخصوص سلسلہ نہیں جو تعمیمی بیانات کی توثیق کر سکے۔ ہیوم کے اس دعوے کو آگے بڑھاتے ہوئے پاپر کہتا ہے کہ اور نہ ہی تو کوئی ایسا بیان ہے جسے مخصوص تصدیقی مثالوں سے جزوی طور پر صحیح یا امکانی قرار دیا جائے، کیونکہ بہت سے ایسے نظریات ہیں جو کاذب مان لیے گئے ہیں۔ لیکن ان کی تصدیق میں لاتعداد مثالیں بھی موجود ہیں۔ چنانچہ اس امر کے باوجود برٹرینڈ رسل استقرائی عمل کو درست گردانتا ہے اور پاپر اس کی مخالفت کرتا ہے۔

ہر چند کہ ایئر بھی رسل کی طرح استقراء کی حمایت کرتا ہے مگر اس نے بھی پاپر کے اس موقف کے قریب تر ہو کر نظریہ سازی میں ذہن انسانی کے لیے یہ درست قرار دیا ہے کہ وہ بھی اپنی بصیرت کے مطابق انتخابی طریقہ ہی اختیار کرتا ہے۔ یعنی ایک ایسا طریقہ جس کا کوئی متعین ضابطہ نہیں ہوا کرتا۔

اسی طور پر دعوؤں کی تشکیل کے سلسلے میں اساسی قضیوں/جملوں کے تعین اور پھر ان کی تصدیق پذیری/توثیق پذیری کے لیے کارنپ ذہنی بصیرت کے بجائے روایت کو اہمیت دیتا ہے اور پاپر سے قدرے اختلاف کرتا ہے۔

پاپر کے نزدیک علم کا ارتقا اس وقت شروع ہوتا ہے جب متخیلہ دعوؤں کی تجویز کو ہمارے سامنے لا کھڑا کرتی ہے۔ یہ صورتِ حال انفرادی اور غیر محسوس بصیرت سے متعلق ہے جس سے کوئی ضابطہ تخلیق نہیں پاسکتا ہے ایسا دعویٰ علمی ہی ہوا کرتا ہے اگر بعض قابل مشاہدہ امکانات کو علیحدہ کر دیا جائے۔ کسی دعویٰ کی جانچ پڑتال کے لیے ہم ایک عام استخراجی منطق کو ہی استعمال کرتے ہیں تاکہ ایسے مشاہداتی بیانات حاصل کرلیں جن بیانات کا کذب اس دعوے کو مسترد کیے جانے کا باعث بن سکے۔ ایک اہم اور سائنسی جانچ پڑتال

منفی اور تکذیبی مثالوں کی جستجو پر مشتمل ہوا کرتی ہے۔ بعض دعوے دوسرے دعووں کی بہ نسبت زیادہ تکذیب پذیر ہوتے ہیں۔ وہاں زیادہ مثالیں خارج یا متروک قرار پاتی ہیں۔ چنانچہ ان کے مسترد ہونے کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ جملہ لیجئے کہ ''تمام قدسی اجسام بیضوی دور میں حرکت کرتے ہیں۔ زیادہ تکذیب پذیر ہے جبکہ یہ جملہ کہ ''تمام سیارے بیضوی دور میں حرکت کرتے ہیں'' زیادہ تکذیب پذیر نہیں چونکہ وہ تمام صورتیں جو دوسرے جملے/قضیے کے استرداد کی باعث ہیں، پہلے جملے کو بھی مسترد ٹھہراتی ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ بہت سی باتیں جو پہلے جملے/قضیے/بیان کو رد کر رہی ہیں۔ دوسرے جملے کے استرداد کا باعث نہیں بن سکتیں۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ کوئی دعویٰ اتنا ہی تکذیب پذیر ہے جس قدر کم اس کا امکانی ہونا ہے اور یہ کہ جتنی زیادہ مثالیں اس دعویٰ سے متعلق خارج یا متروک قرار پائیں اتنا ہی زیادہ وہ دعویٰ دنیا کے بارے میں ہمیں علم بہم پہنچائے گا۔ پاپر کے نزدیک ''سادگی'' کا غیر واضح مگر اہم تصور، تکذیب پذیری اور تجربی جزو کا مرہون منت ہے۔ سائنس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ انتہائی تکذیب پذیر دعووں کو تشکیل دیا جائے اور ان کے مقابلے میں ایسے دعوے جو بہت سادہ ہوں اور جن کے لیے انتہائی تجربی شواہد موجود ہوں اور پھر یہ بھی دیکھا جائے کہ کونسا دعویٰ منطقی اعتبار سے کم سے کم امکانی ہے۔ اس کے بعد بھی محنت شاقہ کے ذریعے منفی مثالوں کی جستجو برابر جاری رکھنی چاہیے تاکہ بالآخر یہ بات واضح ہو سکے — کوئی اہم تکذیب کار ایسا تو نہیں جو صادق ہو۔

تائیدیت (Corroboration)

اگر کوئی دعویٰ کاذب قرار دینے کی مسلسل اور سنجیدہ کوشش کے باوجود برقرار رہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس دعوے نے اپنی حیثیت ثابت کر دی ہے چنانچہ اس دعویٰ کو عارضی طور پر تسلیم کر لینا چاہیے مگر کوئی ایسا دعویٰ حتمی طور پر کبھی تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ انکار یا استرداد کی مسلسل کوشش کا موجود پایا جانا دراصل کسی نظریے کی تائید یا اس کو استحکام بخشنے کے مترادف ہے اور تائید یا استحکام رسی کا عمل کسی نظریے کی تکذیب پذیری کے عمل سے بڑا درجہ رکھتا ہے۔ چنانچہ پاپر کے ناقدین نے اس کے نظریہ تائید کو زیادہ ہدف تنقید بنایا ہے اور خصوصاً اس نکتے کو جس کے تحت وہ استقرائی طریقہ کار کو

مسترد کر دیتا ہے۔ پاپر کے ناقدین کہتے ہیں کہ آخر ان دو نظریات میں کہ "کسی نظریے کی توجیہہ کا انحصار تائیدی مثالوں پر ہے اور یہ کہ کسی نظریے کی توجیہہ کا انحصار اس کی تکذیبی جانچوں کی ناکامیابی پر ہے۔" کیا فرق ہے؟ مزید تنقید کرتے ہوئے یہ ناقدین کہتے ہیں کہ خود پاپر کے دعوے میں ایک واضح استقرائی استاج موجود ہے۔ یعنی جب پاپر یہ کہتا ہے کہ اگر کسی نظریے نے انکار یا استرداد کی کوششوں کو مسلسل برداشت کیا ہو تو پھر وہ نظریہ اسی طور پر مزید اور بھی جاری رہ سکتا ہے۔ چنانچہ ازخود "یہ بیان" ایک استقرائی بیان یا دعویٰ ہے۔ ان تنقیدوں کا جواب پاپر کے یہاں معقولیت کے ساتھ یہ ہو سکتا ہے کہ توثیق اور تکذیب میں گو کہ تشکیلی مماثلت موجود ہے، تاہم اس مماثلت کے باوجود ان ہر دو صورتوں میں "رویے" کا بین فرق ہے۔ یعنی اگر دیکھا جائے تو ایک صورت میں سارا زور تصدیق پر ہے۔ تو دوسری صورت میں تمام زور تکذیب پر ہے۔ بہرحال اس بحث سے جو بات ہمارے سامنے آئی ہے وہ یہ ہے کہ پاپر کا غیر مسترد دعووں کی حیثیت کے بارے میں تشکیکی نقطۂ نگاہ کی جانب مائل ہونا — استقرائیوں کے اس دعوے کو سنجیدہ بنا دیتا ہے کہ پاپر کے نظریات کے مطابق بھی کسی دعوے کی ترویج مسلسل استردادی مساعی/ مسلسل انکار کی کوششوں کی ناکامی پر منحصر ہے۔ مثال کے طور پر یہ دیکھیے کہ ہماری سائنس مخصوص اور باضابطہ تشکیل شدہ بیانات/ دعووں کا نظام نہیں ہے۔ ہماری سائنس علمی نہیں ہے اور نہ ہی یہ کبھی اس امر کا دعویٰ کر سکتی ہے کہ اس نے حقیقت/ صداقت کو پا لیا ہے، یا کم سے کم اس کا نعم البدل ہی حاصل ہوگیا ہے۔ جیسے کہ "امکانیت" — "ہم کچھ نہیں جانتے، ہم محض قیاس کر سکتے ہیں۔"

تجربی اساس (Empirical Basis)

پاپر کے لیے یہ لازم تھا کہ وہ سائنسی علوم کی ترویج کے نظریے کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لیے تکذیبی عمل کی تجربی اساس کی تشریح و توضیح کرے — یعنی اس کو کچھ ایسے مشاہداتی بیانات/ دعووں جو منطقی اعتبار سے نظریات کا تتمہ ہوتے ہیں، ان کی نوعیت کی تشریح کرنا تھی، چنانچہ تکذیب پذیری کے معیار کے مطابق ایسے جملے/ بیانات/ قضیئے جو لامتناہی وجودیاتی نوعیت کے ہیں، غیر تجربی قرار پائیں گے، مثلاً یہ جملہ کہ "ج" کہیں اور کبھی واقع ہے چنانچہ بہت سی زمانی مکانی صورتوں کو "ج" کے وجود کی جانچ کے لیے پرکھا

گیا لیکن لامتناہی زمانی- مکانی وقوف اب بھی جانچ کے حیطہ کار سے باہر رہ گئے، پھر بھی یہ جملہ درست نہیں کیونکہ کسی مخصوص زمانی مکانی وقوف میں اس شے "ج" کا وجود نہ مل سکا- پاپر بنیادی مشاہداتی بیانات کی نوعیت کے بارے میں کہتا ہے کہ انہیں ایسا ہونا چاہیے کہ وہ عام مادی معروضات کی حیثیت سے قابل مشاہدہ ہوں اور سیدھے سادے طریقے سے ان کی تصدیق یا تکذیب کی جا سکے-

نظریہ علم — علمیات (Epistemology)

اپنی حالیہ تحریروں میں پاپر نے اپنے بنیادی نظریات سے مزید استنباط کیا ہے اور اس تحقیق کے نتیجہ میں جو چیز سامنے آئی ہے وہ یہ ہے کہ علم کی نہ تو کوئی اساس ہوتی ہے اور نہ ہی اس کا کوئی "حقیقی سرچشمہ" ہوا کرتا ہے- علم نہ تو حواس سے مستعار ہے اور نہ ہی تعقل سے- پاپر کے نزدیک دونوں ہی تعقلی و تجربی جدید علمی نظریات کا مقصد مقدس ادارے کو انسانی ذہنی (نفسی) قوت کے اختیار سے متبدل کر دینا ہے- لیکن دونوں نابغان استنادیت کے مکاتب فکر میں ایک غلط رائے بار پا گئی ہے کہ — صداقت، منکشف بالذات ہے اور یہ کہ غلطی گناہ ہے- دوسرا نتیجہ جو پاپر نے اخذ کیا ہے وہ یہ ہے کہ روایتی تجربی نظریہ سازی کا طریقہ درست نہیں ہے- خاص طور پر ہیوم (Hume) کا یہ خیال کہ نظریات مخصوص مماثل ارتسامات کے ادراک سے بار پاتے ہیں، درست نہیں، کیونکہ یہاں بھی اسی استقرائی غلطی کا اعادہ ہوتا ہے جو بیکن اور مل (Bacon/Mill) کی سائنسی علمی توجیہہ کے سلسلے میں ہوا تھا- پاپر وہبی تصورات کے نظریے کو سختی سے مسترد کر دیتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس امر میں یقین رکھتا ہے کہ ہم اس مادی دنیا کا تجربہ/ فہم — اپنے جبلی/ پیدائشی رجحانات کی وجہ سے بدستور حاصل کرتے رہتے ہیں اور بطور خاص باضابطگی کی عمومی توقعات کے زیر اثر جو حیاتیاتی اعتبار سے تو ہم پر (مادی دنیا) ہر لمحہ روشن ہوتی رہتی ہے- اگرچہ یہ بات بھی درست ہے کہ اس انکشاف کا ہمارے پاس کوئی منطقی جواز بہرحال نہیں ہوا کرتا- اس مرحلے پر پہنچ کر ہم دیکھتے ہیں کہ پاپر کانٹ کے تصورات سے خاصا متاثر نظر آتا ہے-

نظریاتی ذوات (Theoretical Entities)

پاپر اس مسئلے میں اس عام تجربی و اثباتی نقطۂ نظر سے اختلاف کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شخصی و تجربی قضایا علم کی تجربی اساس کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کا اصرار ہے کہ سائنسی نظریہ سازی وقتی اور نامکمل بھی ہو سکتی ہے۔ یہ دونوں باتیں اس کے اس رجحان کی وضاحت کرتی ہیں جو سائنسی نظریات کی وجودیاتی اہمیت کے بارے میں اس نے اختیار کیا تھا۔ اس نے سائنس کی تعقلی فکر کی لزومی لازمی صورتِ حال کو مسترد کر دیا ہے۔ یعنی ایسی لازمی حیثیت جس کے تحت تحقیق کا تکملہ اور اشیاء کی ماہیت کا مکمل علم ضروری سمجھا جاتا ہے، کیونکہ پاپر کا یہ خیال تھا کہ کوئی سائنسی نظریہ مکمل/حتمی طور پر ثابت نہیں ہوتا اور یہ کہ کسی نئے نظریے کی قبولیت عام جہاں بعض مسائل حل کرتی ہے تو وہیں بہت سے مسائل پیدا بھی کرتی ہے، مگر وہ اس کے ساتھ ہی آلاتیت اور روا-تیت کے ان نظریات کا بھی اسی قدر مخالف ہے جن کے مطابق سائنس کی نظری ذوات محض اک منطقی تشکیل ہوتی ہیں۔

احتمالیت (Probability)

پاپر کے تکذیب پذیری کے معیار میں ایک خرابی یہ ہے کہ اس کے مطابق عام سائنسی بیانات جن کا تعلق احتمالیت سے ہے بہ معنی ارتعاش وقوعہ (sense of frequency) کی توجیہہ ممکن نہیں، مثلاً ایسے تمام "الف" کا محدود سلسلہ جو حتمی طور پر "ب" نہیں ہے اس مقولے کی تردید کرتا ہے کہ بیشتر "الف"، "ب" ہیں۔ پاپر نے اپنی پہلی تصنیف میں رچرڈ وان مائی سیز کے اس نظریے کی ذرا سی تبدیل شدہ صورت پیش کی تھی۔ وان کا نظریہ یہ ہے کہ کسی خاصہ کے وقوع پذیر ہونے کا امکان لامتناہی غیرپابند درجہ میں محدود قطعہ کے غیرپابند سلسلے کی وقوع پذیری کے تسلسل کی حد کے برابر ہوتا ہے۔

اس بیان کے مطابق/یا یوں کہیے کہ یہ نظریہ امکانی بیانات کو حتمی تجربی استرداد کے لیے قابل اندازہ بنا دیتا ہے۔ حال ہی میں پاپر نے امکانی بیانات کے سلسلے میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ باوجود اس بات کے کہ یہ بیانات شماریاتی شواہد پر مشتمل ہوتے ہیں، تاہم ان کی

تشریح شماریاتی طور پر نہیں کرنی چاہیے۔ بلکہ ان کو فطری معروضات پر معروضی رجحانات کے حوالے سے سمجھنا چاہیے۔

تعینیت اور قدر (Determinism and Value)

پاپر کا یہ یقین کہ ذہن لازمی طور پر علم کا متلاشی ہے اور اس سلسلے میں اسے کسی قانون کا پابند نہیں بنایا جا سکتا اسے فطری سائنس کے فلسفے سے بہت دور لے جاتا ہے۔ سائنسی علم ایک آزادانہ تخلیق ہے اور نہ ہی ذہن کوئی اتفاقی میکانیت/ یا علی میکانیت ہے۔ اس علم کے تحت کوئی علی ماڈل (causal model) ایسا تخلیق نہیں دیا جاسکتا جو ذہن کے انتہائی ابتدائی اور بنیادی افعال کو پیش کر سکے۔ کیونکہ اس ماڈل میں نیت کا فقدان ہو گا جو ذہن کارگزاریوں میں بنیادی اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ پاپر کے نظریات میں بہرحال عام مابعدالطبیعیاتی جبریت/ تعینیت کا انکار موجود ہے۔ پاپر کے ذہن اور علم کے نظریات میں اخلاقی اطلاقات بھی موجود ہیں۔ اس کے نزدیک قدر سے متعلق احکامات تجربی بیانات نہیں بلکہ ان احکامات کی حیثیت فیصلوں اور تجاویز کی ہے۔ ہماری قدر اندازیاں ہماری فطری ترجیحات سے متعین نہیں ہوتیں بلکہ یہ ہمارے ذہن کی خود کار صفت/ سرگرمیوں کا نتیجہ ہیں۔ اس موقع پر پاپر ایک بار پھر کانٹ سے قریب تر ہو جاتا ہے۔ مگر پاپر کی اپنی پیش کردہ اخلاقی تجاویز کانٹ کی اخلاقی تجاویز سے کچھ زیادہ مماثل نہیں۔ غرضیکہ پاپر ایک منفی افادہ پرست (Negative Utilitarian) نظر آتا ہے۔ جس کے ہاں بنیادی اخلاقی حکم محض "تقلیل اذیت" ہے۔ چنانچہ اس سے پہلے کہ ہم مندرجہ بالا صورتوں کا جائزہ لیں۔ مناسب یہ ہو گا کہ ان چار متبادل صورتوں کی تہہ میں جو مفروضہ کام کر رہا تھا اس کی وضاحت کر دی جائے۔ اصول توثیق پذیری سے اثباتی/ ایجابی بیانات کی توثیق ہوتی ہے۔ لیکن اس اصول کے ناقدین اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ اس سے کسی جملے/ بیان کی مکمل توثیق نہیں ہو پاتی، مثلاً اگر یہ بیان کیا جائے کہ "تمام انسان فانی ہیں" تو اس بیان کی مکمل توثیق/ تصدیق ممکن نہیں۔ کیونکہ ہم اپنے روزمرہ تجربے میں ہزاروں انسانوں/ لاکھوں انسانوں/ یا پھر کروڑہا انسانوں کو بھی اگر مرتا ہوا دیکھیں تو ہمارے اس محدود تجربی عمل سے اس بیان کی کہ "تمام انسان فانی ہیں" پھر بھی توثیق نہیں ہو پاتی اور تصدیق تشنہ یا ادھوری ہی رہ جاتی ہے، کیونکہ تجربہ کرنے والے کی عمر عزیز اس سے وفا نہیں کرتی اور وہ خود بھی

مر جاتا ہے۔ چنانچہ اس بات کا امکان بہرحال رہ جاتا ہے کہ مستقبل یا مستقبل بعید/ یا یوں کہیے کہ ابدالآباد یا کائنات کی فنا کے آخری سے آخری لمحہ میں کبھی کوئی ایسا انسان پیدا ہو ہی جائے جو کبھی نہ مرے، لہٰذا اس بیان کی توثیق کا سارا ماجرا کائنات کی فنا یا میدانِ حشر کے غیر زمانی وقوعے (جہاں زمان و مکاں سب فنا کا شکار ہو جائیں گے) تک ملتوی رکھنا ہوگا اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ تجربہ کرنے والا بھی ماضی، حال اور مستقبل کے تمام (ابتدا سے انتہا تک) ادوار کے تجربے کے لیے ایک لازوال عمر رکھتا ہو، چنانچہ اسی دشواری کی بنا پر پاپر نے اصولِ توثیق پذیری کے برعکس اصولِ تکذیب پذیری وضع کیا۔ جس سے اس کی مراد یہ ہے کہ جب تک کسی اصول کی تکذیب ممکن نہ ہو اس وقت تک اس اصول کو تسلیم کرنا چاہیے۔

پاپر سائنس دانوں کی مثال دیتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ ماہرین سائنس کوئی بھی "مفروضہ" قائم کرنے کے بعد آخری وقت اسی جستجو اور تحقیق میں اپنی پوری عمر اور ساری کوششیں اس بات کے لیے صرف کر دیتے ہیں کہ کیا کچھ حقائق ایسے ہیں جو اس "مفروضے" کو جھٹلا سکیں اور اگر انہیں ایسے حقائق حتیٰ الامکان جستجو کے باوجود اپنی رہتی زندگی تک نہیں مل پاتے تو پھر ان کا اس مفروضہ پر تحقیقی عمل مسلسل جاری ہی رہتا ہے، لہٰذا اصولِ تکذیب پذیری کو پیش نظر رکھتے ہوئے مذہب کے لیے بھی کچھ تجویزیں پیش کی گئی ہیں۔ تصدیق کی نسبت تکذیب یا انکار بہت آسان عمل ہے۔ ہزارہا، لکھو کھا حقائق بھی کسی چیز کی مکمل تصدیق نہیں کر سکتے، لیکن اس کے برعکس ایک ہی مخالف حقیقت کسی چیز یا مفروضے کو جھٹلانے کے لیے کافی ہوگی۔ مثال کے طور پر "ہزاروں لاکھوں انسانوں کا مرنا" اس مقولے کی کہ "تمام انسان فانی ہیں" حتمی طور پر توثیق یا تصدیق نہ کر سکے گا، مگر اس کے برعکس اگر کوئی ایک ہی انسان کبھی ایسا نکل آئے کہ جو فانی نہ ہو تو یہ واقعہ اس مقولے کی قطعی طور پر تکذیب کر دے گا۔

مختصراً یہ کہ اصولِ تصدیق پذیری کے تحت کسی بیان یا قضئے کی توثیق کے لیے ایک ایسا تجربہ کرنے والا درکار ہے جو بعید ماضی سے لے کر مستقبل بعید تک کے لیے ایک لازوال اور لافانی عمر خود بھی رکھتا ہو جس کے تجربے کی بنیاد پر نامعلوم ماضی سے لے کر نامعلوم مستقبل میں پیدا ہونے والے ایک ایک انسان کے فانی ہونے یا فانی نہ ہونے کا

قطعی حکم لگایا جاسکے گا جو کہ ایک بعید از قیاس مفروضہ از خود ہے، یعنی ایک ایسا انسان جس کو "لافانی" تصور کر کے "ماضی بعید اور مستقبل بعید" کے منفرد تجربوں کے انتظار کی زحمت قیامت کے دن تک کے لیے اٹھا رکھی جائے، بجائے خود ایک امر محال ہے اور ایک ایسی صورتِ حال ہے جس سے خود اصولِ تصدیق پذیری کی نفی کا جواز پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اصولِ تکذیب پذیری کے تحت کسی اصول کو اس وقت تک تسلیم کیا جانا چاہیے، جب تک کہ نامعلوم مستقبل کے کسی لمحہ میں اس مفروضے یا اصول کی واقعتاً تکذیب عمل میں نہ آئے۔ گویا پاپر کے نظریے کے تحت یہ مفروضہ کہ "تمام انسان فانی ہیں" بحیثیت ایک اصول کے عارضی طور پر تسلیم کر لیے جانے کے قابل ہے تاوقتیکہ مستقبل بعید کے کسی بعید سے بعید تر لمحے میں اس کے کاذب ہونے کا کوئی حقیقی واقعہ رونما نہ ہو جائے، یعنی اگر کوئی ایسا انسان مستقبل بعید میں پیدا ہو ہی گیا جسے فنا لازم نہیں، یا جو کبھی نہ مر سکا تو یہ مفروضہ ازخود باطل ٹھہر جائے گا کہ تمام انسان فانی ہیں۔" بہ الفاظِ دیگر پاپر مذہبی بیانات کی عارضی تائید کا حامی نظر آتا ہے، مثلاً اصولِ تصدیق پذیری کے تحت یہ مذہبی جملہ/بیان کہ خدا نام کی کوئی شے اپنا وجود رکھتی ہے ایک کاذب بیان ہے۔ اس لیے کہ انسانی تجربے میں آج تک ایسی کوئی شے نہیں آ سکی ہے، چنانچہ خدا ہے یا نہیں۔ اس کا اثبات/تصدیق کے لیے گویا قیامت کے دن کا انتظار بھی ایک طویل العمل ہے، مگر پاپر کے اصولِ تکذیب پذیری کے تجزیے میں "خدا ہے یا نہیں" اس سے کوئی بحث نہیں بلکہ بحث اس بات سے ہے کہ کل قیامت کے دن اگر خدا اپنے حقیقی وجود کے ساتھ نہ نکلا تو پھر ہم یہ مان لیں گے کہ واقعتاً خدا نہیں ہے، مگر فی الحال اس تشویش میں پڑنے کی کوئی ضرورت نہیں — بلکہ "خدا ہے" جو ایک بیان ہے۔ جب تک اس بیان کی تکذیب عمل میں نہ آجائے۔ اس وقت تک اس مفروضے کو عارضی طور پر تسلیم کر لینا چاہیے اور جب قیامت کے دن خدا اپنی مسند پر بیٹھا نہ نظر آئے گا تو یہ بیان ازخود باطل قرار پائے گا۔

تاہم پاپر کے مندرجہ بالا بیان سے جس کے تحت کسی بیانیہ جملے کو اس وقت تک "عارضی طور پر تسلیم کر لیے جانے کی تائید ملتی ہے۔ جب تک اس بیان کی تکذیب مکمل طور پر عمل میں نہیں آ جاتی، یہ رائے قائم کر لینا درست نہیں کہ وہ مذہب کی حمایت یا اس کا اثبات کر رہا ہے۔ یا یہ کہ وہ مذہبی بیانات کو درست گردانتا ہے بلکہ اس کے برعکس

حقیقی صورتِ حال یہ ہے کہ بایر مذہبی یا مابعد الطبیعیاتی دونوں ہی بیانات کو عارضی طور پر تسلیم کیے جانے کی تائید کو ایک طرح کی تجویز کا درجہ دیتا ہے، تاکہ معاشرتی سطح پر ''شروفساد'' اور جنگ و جدل کے خطرناک اور مہلک امکان کو کم سے کم تر سطح پر لے آیا جاسکے اور یہ کہ دفعہ شر کے عمل کو مسلسل جاری رکھ کر فلاحِ انسانیت کی ترویج و امکان کا احیا کیا جاسکے۔ اس صورتِ حال کو صاف ستھرے طور پر اس طرح بھی سمجھا جاسکتا ہے، یعنی فرض کیجئے کہ کوئی بیان/ جملہ کسی بھی مفروضے/ دعوے کی بنیاد پر معرضِ وجود میں آتا ہے اور وہ بیان ہمارے انسانی روزمرہ کے تجربی معمولات سے اگر خود کو ہم آہنگ نہیں کر پاتا تو گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ دعویٰ بھی ہماری تجربی/ مشاہداتی زندگی سے کوئی مطابقت یا ہم آہنگی نہیں رکھتا جس دعویٰ کی بنیاد پر یہ بیان معرضِ وجود میں آیا ہے، لہٰذا نہ صرف یہ کہ وہ بیان کاذب کہلائے گا' بلکہ وہ بنیاد/ دعویٰ جھوٹا قرار پائے گا۔ مثال کے طور پر آیئے ذرا اسے اس بیان کی مثال سے سمجھیں۔ ''خدا موجود ہے، بصیر و علیم ہے اور عادل ہے جو ہماری خطاؤں اور نیکیوں پر جزا و سزا کی قدرت رکھتا ہے۔''

تو دیکھئے مندرجہ بالا بیان جس کی اساس اس دعویٰ/ مفروضے پر ہے کہ ''خدا نام کی کوئی شے اپنا وجود رکھتی ہے۔'' اب ذرا غور تو فرمایئے کہ خدا جو بصیر و علیم بھی ہے اور عادل بھی! یعنی وہ ہم انسانوں کے ہر اچھے اور برے اعمال سے بخوبی آگاہ ہے۔ یعنی خطا کاروں کے سیاہ کارناموں اور نیکو کاروں کے اچھے کاموں سے ہر لمحہ آگہی کی صورت میں خدا کو چاہیے تو یہ تھا کہ عدل کو فی الفور نافذ کرتے ہوئے غلط کاروں کو سزا اور نیکو کاروں کو انعام بلاتاخیر دیتا رہتا' مگر ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ کیا کہتا ہے۔ یہی نا کہ اکثر ہم اور آپ سچے اور نیک آدمی کو پریشانی و ذلت کی زندگی کا شکار پاتے ہیں اور سیاہ کار افراد خوب مزے اڑاتے ہیں؟ تو گویا معلوم یہ ہوا کہ ''یہ بیان'' کہ خدا سب کچھ دیکھ رہا ہے اور انصاف و عدل پر پوری پوری قدرت رکھتا ہے ہماری انسانی تجربی دنیا کے معمولات سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا' لہٰذا یہ بیان کاذب ٹھہرا (یعنی خدا کچھ نہیں جانتا اور نہ ہی وہ انصاف پر قادر ہے) تو گویا جب یہ بیان ہی کاذب ہوگیا تو پھر اس کی ''بنیاد'' یعنی یہ دعویٰ بھی کہ ''خدا موجود ہے'' صادق نہیں رہا اور یہ کہ خدا نام کی کوئی ''شے'' اپنا وجود نہیں رکھتی۔ اب سے تقریباً نصف صدی قبل ''نطشے'' (Nietzsche-1844-1900) نے بھی کچھ اسی طرح کا اعلانِ

عام کیا تھا — اس نے کہا:

"خدا مرچکا ہے۔ ہمارے عیسائی معاشرے میں عیسائیت کی اقدار کا فقدان ہے۔ لہٰذا یہاں کوئی نصرانی خدا بھی موجود نہیں۔"

تو آیئے اب ذرا دیر کے لیے ہم اور آپ اپنے "اسلامی معاشرے" پر بھی ایک نظر ڈالیں۔ کیا یہاں "اسلامی اقدار" کے فقدان کا رونا نہیں رویا جا رہا ہے؟ اور اگر یہ اقدار واقعتاً یہاں موجود نہیں تو پھر "ہمارے خدا" کا اور ہمارا خدا حافظ!

غرض یہ کہ پاپر کو اس کے "عارضی تائید" کے نظریے کی بنیاد پر "مذہبی" گردانا ایک غلطی ہوگی، بلکہ وہ حقیقتاً انسانی معاشرے میں مصائب کو کم سے کم تر کرنے کے مسلسل عمل کو اپنا فریضہ اولین سمجھتا ہے اور بجائے خود "انسان دوستی" کو ہی "قدر اعلیٰ" کا مرتبہ دینا چاہتا ہے۔ یعنی مذہب و اخلاقیات کے ضمن میں اس کا اصل فلسفہ گویا تقلیل اذیت کا نظریہ ہے۔

مذہب اور تکذیب پذیری (Religion and Falsifiability)

گزشتہ مقالے میں ہم نے اصولِ توثیق پذیری کے حوالے سے مذہبی بیانات/ جملوں کی اہمیت پر گفتگو کی تھی اور یہ نتیجہ برآمد کیا تھا کہ توثیق پذیری کی منطقی حیثیت کو اجاگر کرنے میں منطقی ایجابی فلاسفہ نے سرجوڑ کر کوششیں کی ہیں، تاہم ان فلاسفہ کی یہ کوششیں کوئی اطمینان بخش ثابت نہ ہو سکیں اور بالآخر بعض فلاسفہ نے اس اصول کو ترک کر دیا۔ یہاں پر بحث کی خاطر ہم اس سوال کے دوسرے پہلو کو لیتے ہیں اور تھوڑی دیر کے لیے یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ اصولِ توثیق پذیری کا دعویٰ درست ہے تو اس اعتراف سے جو سوال پیدا ہوگا وہ یہ ہے کہ کیا مذہب سے متعلق اس اصول کے تحت "وہ نتائج" برآمد کیے جا سکیں گے جو منطقی فلاسفہ نے برآمد کیے ہیں؟ تو آیئے ذرا دیکھیں کہ کیا صورت نکلتی ہے۔

منطقی ایجابیوں کے نزدیک کسی جملے/ بیان/ قضیے کے معنی کا انحصار محض ان تجربی وارداتوں پر ہوتا ہے جو اس کی توثیق کر سکیں، چنانچہ اس بیان کے اعتراف کی صورت میں اہل مذہب کے سامنے چار راہیں ہیں یعنی وہ درج ذیل چار بیانات دے سکتے ہیں۔

(۱) مذہب کے جملے، بیانات جھٹلائے جا سکتے ہیں، لیکن حتمی طور پر ان کو باطل ٹھہرانا ممکن

نہیں۔

(۲) مذہبی بیانات یا جملوں کو جھٹلایا نہیں جاسکتا۔ کیونکہ ان جملوں کی نوعیت بیانیہ ہے۔

(۳) مذہبی بیانات سے اصولی طور پر بھی اور عملی طور پر بھی ہر دو حیثیتوں میں انکار کیا جاسکتا ہے۔

(۴) مذہبی بیانات کو اصولی طور پر تو مسترد کیا جاسکتا ہے، تاہم ان سے عملاً انکار کرنا ممکن نہیں۔

تاریخ اور سماج (History and Society)

پاپر نے اپنے نظریہ علم کا اطلاق انسان اور معاشرے پر اس طرح سے کیا ہے کہ وہ تاریخیت پر حملہ آور نظر آتا ہے۔ خصوصاً یہ نظریہ کہ تاریخی ارتقاء کے کچھ عمومی قوانین ہیں جو تاریخ کے رخ کو لازمی طور پر متعین کرتے ہیں اور یہ کہ تاریخ کا رُخ پیش قیاسی ہے۔ اس نے اپنی مشہور زمانہ تصنیف (*Open Society* 1945) میں افلاطون ہیگل اور مارکس (Plato, Hegel, Marx) کے حوالے سے تاریخیت کا تجزیہ کیا ہے۔ اس نے اپنی دوسری کتاب (*The Poverty of the Historicism* 1957) میں تاریخیت کا عمومی ابطال/انکار پیش کیا ہے۔ پاپر سیاسیات کے اس بنیادی مسئلے کو کہ — "حکمراں کیسا ہونا چاہیے؟" ایک دوسرے زاویے سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ اس سوال کے بجائے اصل سوال یہ اٹھایا جانا چاہیے کہ "ایسے ادارے کیوں کر تشکیل دیے جاسکتے ہیں جن کے ذریعے بدقماش اور نامناسب حکمرانوں کے مسلط ہونے کے خطرات کو کم سے کم تر کیا جاسکے۔

علم کا فلسفہ (Philosophy of Knowledge)

پاپر دوسرے تحلیلی فلاسفہ کے برعکس اس بات پر یقین نہیں رکھتا تھا کہ فلسفہ سائنس سے بہت زیادہ مختلف اور ممتیز ہے۔ اس کے نزدیک حقیقی زبان کی جانچ اور مثالی زبان کی تشکیل کسی مخصوص فلسفیانہ مسئلے کے فہم میں معاون اور مددگار ہوسکتے ہیں۔ لیکن یہ کسی آفاقی صداقت کی کلید نہیں ہے۔ پاپر کے نزدیک اگر فلسفے کی کوئی عمومی اہمیت ہے تو اسے دوسرے علوم کے ساتھ مربوط ہونا چاہیے اور جب کبھی بھی فلسفے کو دوسرے علوم

سے علیحدہ کر کے ایک آزاد علم کی حیثیت سے برقرار رکھنے کی مساعی کی جائیں گی تو پھر یہ علم محض مدرسیت تک محدود ہو کر رہ جائے گا۔

باب پنجم

فلسفے کا دور نمو (چند ابتدائی نمائندہ مفکر)

GREEK'S FIRST SCHOOL OF THOUGHT

طالیس ملطی

یہ روایت عام ہے کہ مغربی فلسفے کا آغاز چھٹی صدی قبل مسیح میں ملطہ (Miletus) کے مقام سے ہوا۔ ملطہ ایشیائے کوچک (Asia Minor) کے سمندری کنارے آیونیا (Ionia) پر واقع تھا۔ آیونیا کے ساحل کو ہم مشرق و مغرب کا سنگم کہہ سکتے ہیں اور اسے ہومر کی سرزمین بھی کہا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو دنیا کا سب سے پہلا فلسفی نہ صرف یہ کہ دنیا کے سب سے پہلے شاعر ہومر کا ہم وطن تھا بلکہ یہ اُس کا ہمعصر (C.624BC) یا اس کے قریب ترین زمانے میں تھا۔ گویا یہ بات پورے وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ شاعری و جذبہ و احساس کی دنیا، اور فلسفہ (عقل و منطق کی دنیا) ان دونوں ہی رجحانات کی ابتدا تقریباً ایک ہی زمانے اور ایک ہی مقام سے ہوئی — یعنی تخیل و تعقل کے ہر دو انسانی اوصاف ہم مرکز اور ہم زبان ٹھہرتے ہیں اور یہ کہ ان دونوں اوصاف میں سے کسی کو بھی ایک دوسرے پر فوقیت حال نہیں، چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسانی جذبہ و فکر کی دنیا میں جہاں ایک طرف ثنویت کا دَور دورہ رہا ہے وہیں دوسری طرف یہ دونوں اوصاف ایک دوسرے کے متوازی چلے آ رہے ہیں لہٰذا ثنویت کے اسی تضاد کو ختم کرنے اور اسے ایک وحدت میں سمو دیئے جانے کی انسانی کوشش نے انسان کی اساطیری فکر کو مابعد الطبیعیاتی فکر میں تبدیل کر دیا اور مرور ایام کے ساتھ ساتھ جب اس مابعد الطبیعیاتی فکر میں 'ادعائیت' در آئی تو پھر مذہب اپنی مختلف صورتوں میں وجود میں آیا۔

چنانچہ تاریخ فلسفہ میں طالیس (Thales)، ایکزیمنڈر (Anaximander) اور اینکزیمینز (Anaximens) علی الالترتیب دنیا کے پہلے دوسرے اور تیسرے فلسفی کی حیثیت سے علم و دانش کی دنیا میں اُبھر کے سامنے آتے ہیں۔ ایکزیمنڈر اور اینکزیمینز دونوں طالیس کے شاگرد تھے۔ ہرچند کہ یہ تینوں مغربی فلسفے کی تاریخ میں سرفہرست آتے

ہیں تاہم اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ ان کے افکار و تصورات پر مشرق فکر کے علاوہ ہومر کی شعری و فکری روایت کے ساتھ ساتھ مصر و بابل کے ریاضیاتی افکار کی بھی نمایاں جھلک نظر آتی ہے — اس کی ایک بڑی وجہ جہاں ان فلاسفہ کا اشتیاق علمی تھا (جس کے تحت انہوں نے حصولِ علم کی خاطر بلاامتیازِ مشرق و مغرب دور دراز علاقوں کا دشوار گزار سفر طے کیا) وہیں دوسری طرف چونکہ تاجروں کے قافلوں کی مرکزی گزر گاہ آیونیا ہی کا بحری ساحل تھا اس لیے مختلف افکار و زبان کی حامل اقوامِ عالم کے افراد وہاں سے گزرتے تھے اور ان کے باہمی میل جول کے نتیجے میں ان فلاسفہ نے دوسری اقوام سے بھی بہت سے علوم سیکھے اور اپنے افکار دوسروں تک منتقل کیے۔

طالیس کے افکار سے متعلق اب تک جو کچھ ہمیں معلوم ہو سکا ہے اس کا اصل ماخذ دوسرے فلسفیوں (خصوصاً ارسطو) کی تحریریں ہیں کیونکہ اس فلسفی کی اپنی تصانیف زمانے کی دست برد سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ ان فلاسفہ کی تحریروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طالیس کے افکار اپنی نوعیت میں کئی اعتبار سے یونانی فکر کے بہت قریب اور ان ہی کے عکاس ہیں۔ مورخین کی اکثریت کا خیال ہے کہ طالیس حصولِ علم کی خاطر مصر تک گیا جہاں اس نے مصر کے زعمائے علم و نظر سے علم ہیئت اور جیومیٹری کا علم سیکھا اور صرف یہی نہیں بلکہ اس نے زمینی اور بحری فاصلوں کی پیمائش کے عملی ہنر بھی ان ہی سے سیکھے۔ مشہور یونانی مورخ ہیروڈوٹس لکھتا ہے کہ جیومیٹری کے علم کی بدولت اس نے بحری جہازوں کے راستوں کے تعین کے فن میں کمال حاصل کیا اور اہرام کے طول و عرض کو دھوپ کے سایوں کی مدد سے ناپا۔ دنیا کے سب سے پہلے سورج گرہن کی پیش گوئی (585-BC) بھی اسی نے کی تھی۔ ہیروڈوٹس لکھتا ہے کہ طالیس نے جیومیٹری گرافک کی مدد سے ایک ایسی تدبیر وضع کی تھی جس کے تحت دریاؤں کے بہاؤ کے رُخ کو (اگر اُن پر پل موجود نہ ہو) اس طرح پر موڑا جا سکتا تھا کہ دریا پایاب ہو جائیں اور فوجی دستے اسے آسانی کے ساتھ عبور کر سکیں۔

مورخین کا خیال ہے کہ طالیس سیاسی بصیرت اور زیرکی میں بھی کم نہ تھا، کیونکہ اس نے آیونیا کے باشندوں کو یہ راہ بھی سمجھائی تھی کہ وہ سیاس (Teos) کے مقام پر آیونیا کے وسط میں ایک ایسا واحد مشاورت خانہ تعمیر کریں جہاں مختلف امور پر غور و فکر کے بعد

دیگر شہروں کو نسبتاً کم درجے کے قصبات کا درجہ دے دیا جائے۔ علم ریاضی کی تاریخ میں طالیس کو جیومیٹریائی ثبوت کی تشکیلی صورت کے بانی کا درجہ دیا گیا ہے۔ پروکلس (Proclus) کے قول کے مطابق طالیس نے ایسے بہت سے قضایا وضع کیے ہیں جنہیں ہر چند کہ صحیح منطقی تسلسل کے ساتھ نہیں پیش کیا جاسکا ہے، تاہم یہ قضایا باہم اس طرح سے استخراجی طریق پر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں کہ یہ جیومیٹریائی ثبوت کے طور پر مفید مطلب ثابت ہوسکتے ہیں۔

مگر طالیس ملطی نے اپنے مندرجہ بالا کارناموں کی وجہ سے ہی صرف ایک شہرہ آفاق فلسفی کا مرتبہ نہیں پایا ہے، بلکہ اس کے عظیم فلسفی ہونے کا اصل سبب کائنات سے متعلق اس کی وہ عقلی توجیہات ہیں جو اس نے پیش کی ہیں۔ تخلیق کائنات سے متعلق اس کی عقلی توجیہات پر مبنی افکار ہی دراصل اس کا بڑا کارنامہ ہیں جس نے انسانی فکر کو تخلیق کے ضمن میں اساطیری فکر کے الجھاؤ یا اوہام سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آزاد کرا دیا۔ یہی اس کا امتیازی فکری وصف ہے جس نے اولین سائنسی فکر کی بنیاد ڈالی۔ طالیس ہی وہ اولین فلسفی یا سائنسدان ہے جس نے فکر انسانی کو یہ سوال اٹھا کر نہ صرف یہ کہ ششدر کر دیا بلکہ بیدار بھی کیا کہ آخر اس کائنات میں موجود تمام اشیاء کا اصل سرچشمہ کہاں ہے؟ اس سوال کا جواب اُس نے خود ہی دیا اور بتایا کہ موجوداتِ عالم کا اصل سرچشمہ پانی ہے، یعنی یہ دنیا پانی سے بنی ہے۔ پانی ہی اس کا اصل الاصل ہے اور یہ کہ یہ زمین پانی پر مانند ایک شہتیر کے تیر رہی ہے۔ ارسطو نے اپنی کتاب 'مابعد الطبیعیات' میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے مگر ارسطو نے یہ بھی کہا کہ طالیس نے دُنیا کو پانی پر تیرنے والی ایک چیز تو کہا ہے تاہم اس نے یہ نہیں بتایا کہ خود یہ پانی جس پر دنیا تیر رہی ہے کہاں ٹھہرا ہوا ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ غالباً طالیس کا مفروضہ یہ تھا کہ پانی ہی وہ اولین مواد ہے جو باعث تخلیق کائنات ہے اور اس اولین مواد کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ دنیا کی ہر چیز اسی سے پروان چڑھی ہے۔ گویا طالیس کے نزدیک بیج ہو کہ جرثومہ یعنی عالم نباتات ہو کہ حیوانات دونوں ہی اسی 'نمی' سے معرضِ وجود میں آئے ہیں۔

یہاں ہمیں یہ بات ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ یہ عین ممکن ہے کہ طالیس کے افکار ہوں یا ملطی مکتبہ فکر سے متعلق دوسرے فلاسفہ کے خیالات ہوں، ان افکار کے

شارحین نے ان تصورات کی توجیہہ اپنے فہم و ادراک کے مطابق ہی دنیا کے سامنے پیش کی ہو اور یوں ان فلاسفہ کے نظریات کچھ کے کچھ ہو کر ہم تک پہنچے ہوں۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی قرین قیاس ہو سکتی ہے کہ طالیس کا ایک معتبر شارح ارسطو چونکہ طالیس سے تین سو سال بعد گزرا ہے اس لیے یہ ہو سکتا ہے کہ طالیس کے افکار سے متعلق جو معلومات اُسے حاصل ہوئی ہوں، اُن کا ماخذ خود طالیس کی تصانیف نہ رہی ہوں بلکہ اس کے بعد میں آنے والے فلاسفہ کی تحریریں ہوں اور یوں طالیس کے اصل افکار کچھ سے کچھ ہو کر ارسطو تک پہنچے ہوں۔ لہٰذا اس طرح خود ارسطو کے پایہ اعتبار کو بھی ٹھیس پہنچتی ہے۔ یہ بحث بھی ایک طویل عرصے سے چلی آ رہی ہے کہ طالیس کا تصورِ تخلیق کائنات بھی بڑی حد تک اس کے اپنے دور کے مشہور عالم کائناتی تصور سے ہی نسبت اور رغبت رکھتا ہوگا، یعنی یہ تصور کہ 'پانی' جو اس عالم موجودات کے چاروں طرف تاحد نگاہ پھیلا ہوا ہے اور سرچشمہ اشیائے عالم ہے، یہ زیر زمیں تحت الثریٰ کی اتھاہ گہرائیوں میں علت عالم کی نمناک فضاؤں کے طور پر بجائے خود موادِ تخلیق کی حیثیت سے وہاں موجود ہے۔ لہٰذا ارسطو کی جانب سے پیش کیا جانے والا یہ اعتراض کہ خود یہ پانی کہاں ٹھہرا ہوا ہے اس سوال کے اٹھائے جانے کا کوئی جواز موجود نہیں، کیونکہ جب یہ کہہ دیا گیا کہ اُوپر نیچے، دائیں بائیں، غرضیکہ ہر ایک طرف جہاں کہیں بھی نظر جاتی ہے وہاں علاوہ اشیائے موجودات کے جو کچھ بھی ہے وہ سب کا سب 'پانی ہی پانی' ہے اور کچھ نہیں، تو پھر مسئلے میں بظاہر کوئی خاص دشواری باقی نہیں رہ جاتی اور ''قطعیت'' کی جستجو کرنا محض ایک کارِ فضول ہے۔

دوسرے یہ خیال کہ زمین یا دنیا 'پانی' کی اُجلی اور شفاف چادر پر ٹکی ہوئی ہے، کوئی نیا خیال نہیں ہے بلکہ اس خیال کے ڈانڈے مصریوں کے تصورِ کائنات کے علاوہ خود ہومر کی فکری روایت سے ملے ہوئے ہیں، چنانچہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہی تصورِ کائنات خود طالیس کی فکر کا محرک بنا ہو اور ایک خفیف سی تبدیلی کے بعد ایک اساطیری داستان نے ایک سائنسی رُخ اختیار کر لیا ہو — یعنی مصریوں کا یہ خیال کہ زمین پانی کی اُجلی چادر پر ٹکی ہوئی ہے، طالیس کی فکر میں آ کر ایک سائنسی نہج اختیار کر کے موجوداتِ عالم کی علت بن گیا ہو، مگر طالیس ملطی نے اپنے افکار میں جو کچھ بھی تفصیلات پانی اور موجوداتِ عالم کے

مابین موجود تعلق و نسبت کے حوالے سے پیش کی ہیں وہ آج تک منظر عام پر نہیں آ سکی ہیں لہٰذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود ارسطو نے طالیس کے وسیع تر خیالات پر مبنی جو نتائج بر آمد کیے ہیں وہ اس کی اپنی ذہنی اختراع ہے۔ یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ طالیس نے بہ ظاہر جو ایک بڑا کارنامہ انجام دیا ہے وہ اس کا نظریہ کائنات یا اس کا نظریہ کونی الہیات یا نظریہ آفرینش ہے جس کے تحت یہ باور کیا جاتا ہے کہ تخلیق عالم کے پس پشت کوئی غیر مرئی قوت سرگرم عمل (دیوتاؤں کی روحیتی سرگرمیاں) ہے۔ اس کا نظریہ آفرینش اساطیری اوہام پر نہیں بلکہ فطرت کے غائر مشاہدے پر استوار ہے۔

طالیس کا ایک بڑا دعویٰ کائنات کی ماہیت سے متعلق وہی تھا جو ابھی سطورِ بالا میں مذکور ہوا — یعنی یہ کہ کائنات کی ہر شے میں دیوتاؤں کی (سرگرمیوں) کی بھرمار ہے۔ "All things are full of god" اس قول سے طالیس کی حقیقتاً کیا مراد ہے، یہ بات اب تک پایہ تحقیق کو نہیں پہنچ سکی ہے مگر عموماً فلاسفہ اس سے یہی مطلب نکالتے ہیں کہ کوئی نہ کوئی "قوتِ حیات" ایسی ضرور ہے کہ جو اشیائے کائنات میں سرایت کیے ہوئے ہے جو نہ صرف یہ کہ موجوداتِ عالم کی تخلیق کا سبب ہے بلکہ یہی قوت ان تمام چیزوں کو باہم ایک 'وحدت' میں سموئے ہوئے ہے۔ غرضیکہ طالیس نے اس بات پر غور کیا ہو یا نہ کیا ہو کہ 'پانی' اور اشیا میں موجود دیوتاؤں کے مابین کوئی تعلق حقیقی ہے بھی کہ نہیں، یہ مسئلہ ابھی صیغہ راز ہی میں ہے، تاہم اس امر سے انکار ممکن نہیں کہ ان کے درمیان کسی نہ کسی طور کسی نہ کسی قسم کی نسبت موجود ضرور ہے اور اسی یقین کی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ 'پانی' ہی تمام موجوداتِ عالم کا بنیادی اصول ہے۔

کائنات میں کسی نہ کسی قسم کی ایک 'روح تخلیق' یا 'قوت حیات' سرگرم عمل ہے۔ یہ نتیجہ ارسطو نے طالیس کے اس خیال کے تحت بر آمد کیا ہے کہ 'پانی' ہی وہ ایک واحد عنصر کائنات ہے جو ٹھوس، مائع اور گیس کی شکل میں ہر جگہ موجود ہے۔ نیز یہ کہ مقناطیس فولادی ذرات کو اپنی طرف کھینچنے کی صلاحیت رکھتا ہے، یہ استدلال اس میں شک نہیں کہ اپنی نوعیت میں سائنسی ضرور ہے تاہم اس صدی کا ایک ماہر فلسفہ برنیٹ ارسطو کے اس نتیجے سے متفق نہیں ہے۔

یہاں ایک اور بات طالیس کے حوالے سے قابل ذکر ہے کہ 'حیات' کو 'مادے'

سے جدا کیا جانا ممکن ہی نہیں، چنانچہ اس کے نظریہ تخلیق کائنات کو تاریخ فلسفہ میں عام طور پر ہیوحیوئیت یا ہونفسیت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ گویا طالیس کی 'کونیات، جہاں ایک طرف مادیت کی جانب رجحان رکھتی ہے، وہیں یہ اپنی نوعیت میں روحیتی عنصر کی بھی حامل ہے اور غالباً اس واضح امتزاج کا اصل سبب یہ ہے کہ طالیس کے افکار میں مشرقی فکر کے اثرات نمایاں ہیں کیونکہ اکثر مورخین فلسفہ کا خیال ہے کہ طالیس مصر و بابل کے علاوہ چین اور ہندوستان کے قدیم مفکرین کے تصورات سے بھی واقف تھا اور یہ عین ممکن ہے کہ اس نے ان علاقوں کا بھی سفر کیا ہو خواہ اس کے تاریخی شواہد موجود ہوں یا نہ ہوں کیونکہ طالیس کے شاگرد انکسی منڈر کی فکر میں مسئلہ تناسخ کا تذکرہ ملتا ہے اور اس مسئلے کا اصل ماخذ ہندوستان میں بودھا کی فکر میں ملتا ہے۔ یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ یونان میں ہومر، طالیس اور سیفو، ایران میں زرتشت، چین میں کنفیوشس اور ہندوستان میں مہاتما بدھ ہمعصر شخصیات ہیں۔

طالیس کے ذکر کے اختتام پر ہم یہاں نطشے کے تاثرات کا تذکرہ بھی ضروری سمجھتے ہیں کیونکہ یہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ کائنات کی ماہیت سے متعلق طالیس کے خیالات پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے:

> ''کائنات کی ماہیت سے متعلق طالیس کے نظریات فلسفیانہ فکر کے مقابلے میں فطری علوم کی طبعی فکر سے زیادہ قریب معلوم ہوتے ہیں۔ یوں تو یونانی فلسفہ اپنی ابتدا میں ایک اپنے انداز کی فسانوی فضولیات پر مبنی ایک بیان معلوم ہوتا ہے۔ خصوصاً یہ خیال کی 'پانی، کی حیثیت بطن مادر کی ہے جہاں سے اشیائے کائنات پیدا ہوتی ہیں مگر سوال یہ ہے کہ کیا ہمیں اس خیال پر واقعتاً اپنے فکری سفر کو روک دینا چاہیے اور پھر سنجیدہ فکر سے کام لینا چاہیے۔ میرا خیال ہے کہ 'ہاں، ہمیں اس پر ایک ذرا دیر کے لیے توقف کرنا چاہیے اور اس تامل و توقف کے تین اسباب ہیں:

پہلا سبب تو یہ ہے کہ کم از کم فکر انسانی کی ابتدا میں پہلی بار کسی نے اشیائے عالم کی 'اصل، سے متعلق سوالات اٹھائے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ ان توجیہات کی بنیاد تشبیہی اور فسانوی نوعیت کی

نہیں ہے۔

تیسری اور آخری بات یہ ہے کہ طالیس کی فکر میں یہ تصور پیش کیا گیا ہے کہ ہر شے اپنی اصل اور بنیاد میں، ایک یا واحد ہے، ہر چند کہ یہ خیال اپنی تشکیلی صورت میں نہایت ابتدائی اور خام حالت میں ہے۔

اپنی پہلی توجیہہ کے تناظر میں اگر دیکھا جائے تو طالیس فکری اعتبار سے ہنوز مذہبی اور اوہام پرست لوگوں کے قبیلے میں شامل نظر آتا ہے۔ طالیس کو اگر اس کی دوسری توجیہہ کے تناظر میں دیکھا جائے تو وہ ہمیں فطری یا طبعی فلسفی نظر آتا ہے۔

اور اگر اس کی تیسری توجیہہ کو پیش نظر رکھا جائے تو وہ ہمیں پہلا یونانی فلسفی نظر آتا ہے۔"

نطشے نے غالباً طالیس کو اوہام پرستوں میں اس لیے شامل کیا ہے کہ طالیس کے نظریہ عالم کا نصف حصہ یعنی ہر چیز پانی سے بنی ہے، سائنسی و مادی صورت حال تو ہے، مگر اس کا دوسرا نصف حصہ یعنی کائنات کی ہر شے دیوتاؤں کی سرگرمیوں سے معمور ہے، نطشے کے خلاف جاتا ہے کیونکہ وہ بنیادی طور پر دہری اور مادی فکر کا حامل فلسفی ہے۔ گویا بہ حیثیت مجموعی نطشے نے طالیس کی فکر کو مسترد ہی کیا ہے۔

ماخذات

۱۔ وضاحتی نوٹ : پروکلس کی معلومات کا ماخذ Eudemus نامی مفکر کی تصنیف *A History of Geometry* ہے۔ یوڈمس نے جیومیٹری کے کئی theorems طالیس سے منسوب کیے ہیں اور یہ کہا کہ طالیس نے ان تھیورمز کی مدد سے navigation کے علم میں استفادہ کیا ہے۔

۲۔ Kirg, G.S: *The Pre-Socratic Philosophers* دوسرا ایڈیشن مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۸۳ء

۳۔ فریڈرک نطشے: *Early Greek Philosophy* ترجمہ آسکر لیوی، مطبوعہ رسل اینڈ رسل، نیویارک ۱۹۶۴ء

۴۔ *A Nautical Star Guide* نامی کتاب کو بعض مورخین نے طالیس سے منسوب کیا ہے اور بعض نے لکھا ہے کہ اس کتاب کو ساموس کے باشندے فوکوس نے تحریر کیا ہے۔ بہرحال یہ دونوں بیانات غیر یقینی ہیں۔

۵- *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*: Freman. K ہارورڈ یونیورسٹی پریس
۱۹۸۳ء

۶- *The Pre-Socratics*: Barnes J. مطبوعہ کیگن پال ۱۹۸۲ء

۷- *The Ionians and Hellenism*: Emly Jones مطبوعہ کیگن پال لندن ۱۹۸۰ء

۸- *A History of Greek Philosophy*: Guthrie W.K.C. "مطبوعہ کیگن پال، لندن
۱۹۸۶ء

۹- *Aristotle on His Predecessors*: Taylor A.E. مطبوعہ لاسیلے ۱۹۷۷ء

۱۰- *Fifty Major Philosophers*: Diane Collinson مطبوعہ کیگن پال لندن ۱۹۸۸ء

۱۱- *History of Philosophy-Eastern and Western*
2 volumes: Radhakrishnan. Allen and Unwin-London-1967

ایکزیمنڈر (۶۱۰ — ۵۴۰ ق م)

دُنیا کی اولین فکر کا آغاز قدیم ترین یونان کے علاقے ملطہ (Ionia of Miletus) کے باشندوں طالیس (Thales) ایکزیمنڈر (Anaximander) اور ایکزیمینز (anaximenes) کے افکار سے ہوتا ہے۔ اس طرح علی الترتیب گویا یہ تینوں فلاسفہ دنیا کے اولین فکری مثلث کے بانی قرار پاتے ہیں۔ اس فکری مثلث کو ہم عرف عام میں ملطی مکتبہ فکر یا آیونی مکتبہ فکر کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اپنی گزشتہ قسط میں ہم نے دنیا کے اولین فلسفی طالیس کا ذکر کیا تھا۔ اس قسط میں ہم اسی مکتبہ فکر کے دوسرے بڑے فلسفی ایکزیمنڈر کے حالات اور افکار کا تذکرہ کریں گے۔

تاریخ فلسفہ کا نامور یونانی مورخ تھیوفراسٹس (Theopharastus) لکھتا ہے کہ ایکزیمنڈر نہ صرف یہ کہ طالیس کی فکری مسند پر جانشین تھا بلکہ یہ اس سے عمر میں چند سال چھوٹا اور اس کا شاگرد رشید بھی تھا۔ طالیس ملطی کی طرح ایکزیمندر بھی علم ہیت، علم ارضیات، علم ریاضی، علم طبیعیات اور فلسفے کا جامع العلوم تھا۔ گمان غالب یہ ہے کہ یہی وہ فلسفی ہے جس نے دُھوپ گھڑی (Gnomon) کے تصور سے دنیا کو روشناس کرایا — یعنی ایک چھڑی کی مدد سے میدانی دھوپ میں پڑنے والے سایوں کے سہارے وقت کا تعین کیا۔

اگاتھے میرس (Agathemerus) نامی ایک دوسرا یونانی مورخ انکزیمنڈر کے بارے میں لکھتا ہے یہی وہ فلسفی ہے جس نے اس سطح ارض پر آباد دنیا کا مٹی کی ایک سطح پر خاکہ کھینچ کر دنیا کے پہلے نقشے کا تصور دنیا والوں کے سامنے پیش کیا۔ اس اعتبار سے ہم اس فلسفی کو دنیا کا پہلا جغرافیہ داں اور ڈرافٹس مین یا سول انجینئر بھی کہہ سکتے ہیں۔ اگاتھے میرس لکھتا ہے کہ اس فلسفی نے "عالم فطرت" سے متعلق ایک بڑی ضخیم کتاب بھی لکھی

جس کے محض چند ابواب ہی اب باقی رہ گئے ہیں۔ اپنی اس کتاب میں اُس نے جن موضوعات کو اپنا موضوعِ تحریر بنایا ہے اُن میں نظریہ تخلیق، اجرام فلکیہ، زندہ اجسام کی نشوونما، فطری تاریخ، حیاتیات، موسمیات، علم ہیئت، جغرافیہ اور دنیا کے نقشوں سے متعلق تفصیلی مباحث زیرِبحث آتے ہیں۔ اس کے علاوہ حیوانی اور انسانی زندگی کے تقریباً تمام ہی پہلو اس کا موضوعِ سخن رہے ہیں۔ گویا اس طرح اس نے آئندہ آنے والے ادوار کے تمام ذہین و دراک فلسفیوں کے لیے اپنی جرات مندانہ فکری مساعی سے، بے شمار نئی اور اچھوتی فکری راہیں کھولی ہیں۔ ایکزیمنڈر کے علمی اور سوانحی کوائف کے مختصر بیان کے بعد اب ہم اس کے بنیادی افکار پر اجمالاً روشنی ڈالیں گے۔

ایکزیمنڈر کے نزدیک وہ ابتدائی مواد جس سے ہماری کائنات بنی ہے اپنی ماہیت میں ایک ایسا مواد ہے جو اس پوری کائنات کی ہر چیز کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ اس مواد کی تعریف کسی بھی طرح ممکن نہیں، یعنی یہ ایک لامحدود اور غیر متعین موادِ تخلیق ہے جو پورے جوفِ مکان میں پھیلا ہوا ہے اور جسے کائنات میں پھیلے ہوئے کسی بھی قسم کے مواد کے مماثل نہیں کہا جاسکتا۔ آسمانوں اور زمینوں کی تخلیق کے علاوہ اس کائنات میں جو کچھ بھی ہے — مثلاً مٹی، ہوا، آگ اور پانی وغیرہ، سب ہی کا سرچشمہ تخلیق یہی 'موادِ عظیم' ہے۔ اس مواد کو ایکزیمنڈر ایپران (Apeiron) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اشیا مسلسل حرکت میں رہتی ہیں اور ان کی یہ حرکت 'ایپران' کے اولین دن سے لے کر اس کی فنا کے آخری لمحوں تک لامحدود چکروں کی صورت میں مستقل جاری رہتی ہے۔ ایکزیمنڈر اس بات پر یقین رکھتا تھا کہ تمام اشیائے عالم کے مابین ایک اپنے انداز کا عدل و توازن پایا جاتا ہے اور غالباً اس توازن کا اصل سبب گرم اور سرد یا خشک و تر کے ایک قطعی تضاد کے مابین باہمی تعامل کی ایک مستقل صورت حال ہے۔ ایکزیمنڈر نے جو نظریہ تخلیق پیش کیا ہے اس کی بعض تفصیلات کی نشاندہی ہمیں پلوٹارک کے درج ذیل اقتباس سے ہو سکتی ہے:

"ا۔ انکزیمنڈر کہتا ہے کہ 'گرم و سرد' کی ابدی صورتِ حال سے جو کچھ بھی پیدا یا تخلیق ہوا، وہ تخلیقِ کائنات کے وقت، موادِ تخلیق کے اشتقاق و انتشار کے باعث ہوا ہے یعنی ایک 'شعلہ' سا 'ہوا' کی اس دبیز چادر سے نمودار

ہوا جو زمین کو چاروں طرف سے بالکل شاہ بلوط کے درخت کی دبیز چھال کے مانند چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے اور جب ہوا کی اس دبیز چادر کو توڑ کر یہ شعلۂ تخلیق برآمد ہوا تو پھر سورج، چاند اور ستارے مختلف دائروں کی شکل میں معرضِ وجود میں آگئے۔"

نظریۂ تخلیق سے متعلق ایکزیمنڈر کے مذکورہ بالا بیان کو پیش نگاہ رکھیے اور پھر عہد جدید کے جرمن فلسفی کانٹ (۱۷۵۵) فرانسیسی ریاضی داں لیپلس (۱۷۹۶ء) روسی سائنس داں اوٹو شمیت کے علاوہ عہد حاضر کی Big-Bang theory کے نظریہ تخلیق کا اگر موازنہ کیجئے تو ان تمام فلاسفہ کے بیانات ایکزیمنڈر کے اس بیان سے بہت مماثلت رکھتے ہیں۔ اس طرح گویا ہم ایکزیمنڈر کو ان تمام فلاسفہ کا پیش رو قرار دے سکتے ہیں۔

ایکزیمنڈر اس بات پر یقین رکھتا تھا کہ زمین اپنی ساخت میں ایک ستون کی مانند ہے۔ زمین کی گہرائی اس کی چوڑائی کے ایک تہائی کے برابر ہے۔ زمین کسی چیز کے سہارے قائم نہیں ہے، بلکہ کائنات میں موجود تمام اشیاء کے ساتھ اس کے یکساں فاصلوں کا توازن اس کو قائم و دائم بنائے ہوئے ہے۔ نوعِ انسانی کے آغاز کے بارے میں اس کا قیاس یہ ہے کہ اولین زندہ مخلوق نے شاہ بلوط کی کانٹے دار چھال میں پیدا ہونے والی 'نمی' سے اپنا آغاز کیا — اور پھر بعد میں جب اسی نامیاتی حیات نے بتدریج ارتقائی مراحل طے کر لیے تو ایک وقت یہ آیا کہ انسانی زندگی بھی معرضِ وجود میں آگئی۔ ایکزیمنڈر نے یہ بھی استدلال کیا کہ یہ ارتقائی مرحلہ کچھ اس طرح طے ہوا ہوگا کہ پہلے تو انسانی زندگی بعض دوسری طرح کی زندہ مخلوق سے پیدا ہوئی ہوگی، کیونکہ یہ زندہ مخلوق اپنی بقا و قیام کے لیے خود مکتفی رہی ہوگی مگر انسانی زندگی کہ جو مذکورہ خود مکتفی زندہ مخلوق سے پیدا ہوئی اس کے لیے ایک طویل نرسنگ کا عرصہ ضرور درکار ہوا ہوگا، کیونکہ اگر انسانی زندگی کی موجودہ صورت اس کی اولین صورت فرض کر لی جائے تو پھر اس کا اپنی اسی موجودہ شکل میں اتنی طویل مدت تک قائم و دائم رہنا کسی طرح ممکن ہی نہ ہو پاتا۔

سمپلیسیس (Simplicius) کے درجِ ذیل بیان پر غور کیجئے جو ایکزیمنڈر کی مذکورہ تحریر کا ہی ایک اقتباس معلوم ہوتا ہے:

"عالم اشیاء معرضِ وجود میں آنے کا ایک ذریعہ ایسا بھی ہے جس کے تحت

فساد و انتشار کی صورت کا پیدا ہونا بھی بہت ضروری ہوتا ہے۔ یہ فساد یا بگاڑ زمانے یا وقت کے تقاضے کے مطابق — اشیا کے مابین عدم توازن کے باعث بطور ایک تاوان کے عدل و آہنگ پیدا کیے جانے کے لیے ہوتا ہے — ایگزیمنڈر نے اس بیان کو ایک شاعرانہ انداز میں پیش کیا ہے۔"

ایگزیمنڈ کے مبصرین اس بات پر متفق ہیں کہ اس اقتباس کا آخری حصہ ایگزیمنڈر کا براہ راست قول ہے مگر اس اقتباس کے مفہوم کے سلسلے میں اکثر مبصرین میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ اس اقتباس کو بغور پڑھنے سے ایک دلچسپ بات سامنے یہ آتی ہے کہ عدم اعتدال کے ضمن میں تاوان کی ادائگی کو استعارے کے طور پر جو بیان کیا گیا ہے، اس بیان کے تحت ایک مابعد الطبیعیاتی اصول کارفرما ہے، یعنی ایک ایسا اصول جو اشیائے عالم کی سطح کے اظہارات کی تشریح کرتا ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ تغیرات اور تضادات کا ایک لامتناہی سلسلہ دراصل عالم فطرت میں ہر ہر جگہ ہمیں نظر آتا ہے تاکہ کل کائنات میں عدل و توازن کی صورتِ حال بہرحال برقرار رہے۔ ایگزیمنڈر کے یہ بیانات ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ 'ایپران' ایک ایسا مستقل اصول تخلیق ہے جو اپنی اصل ماہیت میں ایک 'اصول' کی حیثیت کے ساتھ ساتھ ایک 'عنصر حقیقی' کی حیثیت بھی رکھتا ہے — اور یہ کہ اس اصول یا عنصر کے تحت تمام اشیائے عالم حرکت میں رہتی ہیں۔ مزید برآں متضاد خدوخال کے مابین تعامل کی صورت حال اس کے اسی فطری فلسفے کی ایک اہم ترین کڑی ہے۔ اب یہ کہ اس طرح کے کسی تعامل کی تفصیلات کو خود ایگزیمنڈر نے کس طرح سمجھا ہے، اس کے بارے میں ہمیں اب تک کچھ معلوم نہیں ہو سکا ہے۔

ایگزیمنڈر کی فکر کے اختتام پر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ طالیس ملطی کائنات کی تخلیق کے لیے بنیادی جزو پانی کو قرار دیتا ہے۔ جبکہ اگزیمنڈر کے نزدیک بھی کائنات کا بنیادی جزو مادی ہے، تاہم وہ اسے 'پانی' قرار نہیں دیتا بلکہ اس کے خیال میں کائنات جس مادے سے بنی ہے وہ ایک لامحدود مادہ ہے جسے وہ 'ایپران' کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادہ کی اقسام میں تفریق ان کے اوصاف کی وجہ سے ہے۔ مٹی کا وصف دھات سے مختلف ہے اور دھات کی صفات ہوا اور پانی سے مختلف ہیں چنانچہ اشیاء کا اختلاف دراصل ان کی صفات کا اختلاف ہے اور کائنات کے پس پشت جو مادہ موجود ہے اس میں

کسی طرح کا کوئی فرق موجود نہیں۔

ایلکزمنڈر کا خیال ہے کہ اگر یہ مادہ یا سرچشمہ تخلیق محدود ہوتا تو بہت عرصے پہلے ہی دنیاؤں کی تخلیق یا ان کے ارتقا یا زوال کے عمل کے دوران یہ بالکل ختم ہو چکا ہوتا۔ اس کے نزدیک ایک دنیا وجود میں آتی ہے، پھر متعدد ارتقائی مراحل طے کرتی ہوئی زوال آمادہ ہو جاتی ہے اور ازل سے یہی سلسلہ چل رہا ہے۔ ایلکزمنڈر نے 'گرم' اور 'سرد' کے تعامل سے تکوین کائنات کی توجیہ کی ہے۔ اُس کے نزدیک وہ غیر متعین مادہ جسے وہ 'اپیرآن' کا نام دیتا ہے کسی نہ کسی طرح گرم اور سرد کی دو متضاد کیفیات میں تقسیم ہو گیا۔ سرد حصہ مرطوب ہے اور یہ زمین کی تخلیق کرتا ہے اور گرم حصہ دہکتی ہوئی آگ کی شکل میں زمین کے گرد اکٹھا ہو گیا۔ ابتدا میں زمین مائع حالت میں تھی۔ بیرونی گرم خطے نے زمین کے پانی کو بخارات میں بدل دیا، پھر یہ بخارات بلند ہوئے اور ہوا وجود میں آ گئی اور جب یہی ہوا بھاپ کی صورت میں اوپر اُٹھی تو اس نے بیرونی گرم خطے کو پھاڑ دیا۔ اس طرح آگ کے دائرے وجود میں آئے۔ آگ کے ان ہی دائروں نے زمین کو چاروں طرف سے گھیر لیا۔ وہ کہتا ہے کہ ہم ان دائروں کو اس لیے ہر وقت چمکتا ہوا نہیں دیکھتے کیونکہ ان کے گرد ہوا یا بخارات کا ایک غلاف سا چڑھا رہتا ہے، لیکن بخارات کے اس غلاف میں جگہ جگہ سوراخ ہیں جن کی وجہ سے ہمیں آگ کی روشنی نظر آتی ہے۔ سوراخوں سے نظر آنے والی یہی آگ دراصل ہمارے سورج چاند ستارے ہیں جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔

ایلکزمنڈر کے خیال میں زمین ابتدا میں پانی تھی جو عمل تبخیر سے خشک ہو گئی اور گرم مرطوب آب و ہوا میں زندگی کا ظہور ہوا۔ پہلے ادنیٰ درجے کی مخلوق وجود میں آئی پھر اعلیٰ درجے کی مخلوق یعنی انسان وجود میں آیا۔ ابتداء" انسان مچھلی تھا۔ پانی کی کچھ مخلوق خشکی کی طرف منتقل ہو گئی، پھر اس نے ماحول سے مطابقت پیدا کر لی۔ اس کے اس بیان کو ہم اُس کے نظریہ ارتقا سے تعبیر کر سکتے ہیں جو ڈارون کے نظریہ ارتقا سے بہت مماثل ہے۔ یوں ہم اُس کو ڈارون کا پیشرو بھی کہہ سکتے ہیں۔

ماخذات

۱- Outlines of Greek Philosophy: E. Zeller مطبوعہ کیگن پال ۱۹۵۰ء

۲- Kirk.G.S : *The Pre-Socratic Philosophers* دوسرا ایڈیشن مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۸۳ء

۳- Barnes.J : *The Pre-Socratics* مطبوعہ کیگن پال ۱۹۸۲ء

۴- Emly Jones : *The Ionians and Hellenism* مطوبعہ کیگن پال- لندن ۱۹۸۰ء

۵- Guthrie. W.K.C. : *A History of Greek Philosopy* مطوبعہ کیگن پال- لندن ۱۹۸۶ء

۶- Taylor. A.E. : *Aristotle on His Predecessors* مطبوعہ لاسیلے ۱۹۷۷ء

۷- *Hisotry of Philosophy Eastern and Western*, 2 volumes
Radha Krishnan مطبوعہ ایلن اینڈ اَن وِن- لندن ۱۹۶۷ء

۸- B. Russell : *A History of Western Philosophy* مطبوعہ لندن ۱۹۶۹ء

۹- Jonathan Barnes : *The Pre-Socratic Philosophers* مطبوعہ کیگن پال- لندن ۱۹۸۲ء

۱۰- Kahn. C.H. : *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* مطبوعہ کولمبیا یونیورسٹی پریس ۱۹۶۰ء

۱۱- Stokes. M.C. : *One and Many in Pre-Socratic Philosophy* مطبوعہ لندن ۱۹۸۶ء

۱۲- J. Buret : *Greek Philosophy From Thales to Plato* مطبوعہ میک میلن اینڈ کمپنی ۱۹۶۴ء

انیکسی مینز (Anaximenes)

ہم یہ پہلے ہی بتا آئے ہیں کہ انیکسی مینز ملطی مکتبہ فکر کا تیسرا بڑا فلسفی ہے جو یونان میں بحر اسود کے ساحل پر واقع اپولونیا (Apollonia) کی ایک معروف کالونی کا رہنے والا تھا جو (585-525BC) میں پیدا ہوا۔ اس فلسفی کا خاندان اپولونیا کا ایک ایسا ممتاز خاندان تھا جو نجوم، ہیئت اور جغرافیہ کے علوم میں اپنے زمانے میں بڑی شہرت رکھتا تھا۔ تاریخ فلسفہ کا ایک مشہور مورخ دایوجینس لیرٹِس (Diogenes Laertius) اپنی کتاب *Lives of Famous philosophers* میں لکھتا ہے کہ یہ فلسفی ایکزیمنڈر کا شاگرد رشید تھا اور اس نے اپنے اُستاد کے کاموں کو آگے بڑھایا ہے۔ جیساکہ ہم جانتے ہیں کہ سقراط سے پہلے کا تقریباً تمام فلسفہ — یعنی طالیس ملطی سے لے کر زینوایلیاتی تک — کونیاتی فکر سے متعلق تھا — گویا قبل از سقراطی فکر کا دائرہ کار بڑی حد تک معروضی نوعیت کا تھا چنانچہ اس پورے دور کی فکر کو ہم پورے وثوق کے ساتھ مادیت کا فلسفہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ لہٰذا تخلیق کائنات کے سلسلے میں اس دور کے فلسفے میں جتنی بھی توجیہات کی گئی ہیں اُن کی اساس 'مادہ' ہی ہے۔

ارسطو کا ایک شاگرد تھیافراسٹس (Theophrastus) لکھتا ہے کہ اپنے اُستاد ایکزیمنڈر کی طرح انیکسی مینز بھی تمام موجوداتِ کائنات کا اصل سرچشمہ ایک ایسے عنصر کو قرار دیتا ہے کہ جو لامتناہی ہے۔ ایکزیمنڈر نے اس لامحدود مادے کو اصطلاحاً ایپر آن (Apeiron) کا نام دیا تھا، مگر انیکسی مینز نے اپنے اُستاد کے برعکس اس لامحدود مادے کو 'ایپر آن' کے بجائے 'ہوا' کا نام دیا ہے اور یہ کہا کہ تمام اشیائے کائنات اسی مادے سے بنی ہیں۔ انیکسمینز اس سلسلے میں استدلال کرتے ہوئے کہتا ہے کہ چونکہ 'ہوا' ہی تمام عناصر کائنات میں سب سے ہلکا عنصر ہے اور اپنی اسی صفت کی بنا پر ہوا میں 'تحریک' کا

وصف بھی بدرجہ اتم پایا جاتا ہے' اپنے اسی وصف کی بنیاد پر ہوا ہر جگہ موجود ہے اور چونکہ یہ ہر جگہ موجود ہے اسی وجہ سے اس میں نمودِ اشیاء اور نموئے حیات کی بے پناہ صلاحیت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ حقیقت کی توجیہ کے لیے اس عنصر سے بہتر کوئی بنیاد اور موجود نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس بنیادی جوہر 'ہوا' میں بے پناہ گرم ہو جانے (عمل تلطیف) اور بے حد ٹھنڈا ہو جانے (عمل تکثیف) کی تاثیر پائی جاتی ہے۔ اسی لیے یہ عنصر یعنی 'ہوا' ہر قسم کے مادے کے خواص کو اپنے اندر پیدا کر لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جب یہی عنصر ہوا منجمد یا کثیف ہو جاتی ہے تو یہ زمین یا ساختہ چٹانوں کی صورت اختیار کر جاتی ہے اور جب یہی ہوا انتہائی لطیف (عمل تلطیف) ہو کر ہلکی ہو جاتی ہے تو پھر یہ اُوپر کی طرف بلند ہونے لگتی ہے۔ بلندی اور پستی کے اسی عمل کے نتیجے میں یہ عنصر (ہوا) اگر ایک طرف بلند ہو کر 'حرارت' (آگ) کی صورت اختیار کر جاتی ہے تو دوسری طرف یہ پست ہو کر 'برودت' (انجماد/سختی) یعنی ٹھنڈک کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ بہ الفاظِ دیگر عمل تکثیف برودت کے مماثل ہے تو عمل تلطیف حرارت کا عین ہے۔ گویا اس طرح سرد و گرم کی ایک مسلسل اور کبھی نہ ختم ہونے والی گردش کے باعث مستقل توازن اور آہنگ کی ایک صورت کائنات میں پیدا ہونے لگتی ہے' جہاں کائنات کے تمام عناصر یا تو مسلسل پیدا ہوتے رہتے ہیں یا پھر فنا ہوتے رہتے ہیں۔

یوں تو ملطی مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے ان تینوں فلاسفہ کی تحریریں تقریباً ناپید ہو چکی ہیں تاہم ارسطو کی تحریروں میں ان کی تحریروں کے چیدہ چیدہ اقتباسات ملتے ہیں۔ ہم یہاں اسی حوالے سے انیکسی مینز کا ایک اقتباس سطورِ ذیل میں دے رہے ہیں۔

"جب یہ 'ہوا' لطیف سے لطیف تر ہو جاتی ہے تو یہ عنصر 'آگ' کی صورت اختیار کر جاتا ہے اور جب یہی عنصر کثیف سے کثیف تر ہو جاتا ہے تو پھر یہ 'ہوا' کے جھکڑ کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور جب یہ عنصر انتہا سے زیادہ کثیف ہو جاتا ہے تو پھر یہ بادلوں' پانی' زمین اور بالآخر چٹانی صورت اختیار کر جاتا ہے۔ اس متواتر عمل کے بعد اسی عنصر سے 'موجوداتِ کائنات' پیدا ہونے لگ جاتے ہیں اور پھر پیدائش کے اسی تسلسل میں اس میں ایک 'ابدی حرکت' بھی پیدا ہونے لگتی ہے اور یوں مسلسل 'تغیر' کا ایک اٹوٹ سلسلہ چل نکلتا ہے۔ چنانچہ

جس طرح ہماری روحیں 'ہوا' ہونے کے باعث ہمارے جسم کی بقا کا سامان مہیا کرتی ہیں بالکل اسی طرح 'طوفانی ہواؤں کے یہ جھکڑ (کائنات کی سانسیں) اس پورے عالم موجودات کو چاروں طرف سے گھیرے رکھتے ہیں۔ اسی باعث یہ دنیا قائم اور باقی ہے۔"

انیکسی مینز کی تعلیمات سے ہمیں یہ سبق ملتا ہے کہ کرہ زمین چپٹا مانند ایک طشتری کے ہے جو ہوا میں پتنگ کی طرح تیر رہا ہے اور ستارے اس میں ناخنوں کی مثل [illegible] کے جڑے ہوئے ہیں اور یہ اجسام سماوی اسی زمین کے گرد چکر لگا رہے ہیں [illegible] بالکل کسی (felt cap) کی طرح جو ہمارے سروں پر گھومتی ہے۔ انکسمینز نے زلزلوں کی توجیہہ اس طرح کی ہے کہ جب زمین 'خشک' سے 'تر' حالتوں میں خود کو تبدیل کرتی ہے تو زلزلہ آتا ہے۔ بارش کی توجیہہ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ جب 'ہوا' بھاری ہوتی ہے تو یہ بادلوں کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور پھر یہ 'نمی' بن کر برس پڑتے ہیں اور ژالہ باری گرتے ہوئے پانی کے نتیجے میں ہوتی ہے اور جب 'ہوا' کے یہ جھکڑ 'نمی' کو چھونے لگتے ہیں تو پھر برف باری کا آغاز ہوتا ہے۔ ایٹیس انکسمینز کے حوالے سے کہتا ہے کہ سورج کسی 'پتے' کے مانند چپٹا ہے اور تمام اجسام ہماری اپنی نوعیت میں آتشیں ہیں اور زمینی اجسام ان ہی آتشیں اجسام کے درمیان باقی رہتے ہیں اور اس طرح ایک نامیاتی وحدت تشکیل پاتی ہے اور یوں ہر وہ چیز کہ جو زندہ ہے خود انسان بھی جس میں شامل ہے، صورتِ پذیر ہوتی ہے۔ انیکسی مینز نے یہ بھی کہا کہ چاند سورج سے اپنی روشنی مستعار لیتا ہے اور جب یہی اجسام سماوی سورج اور چاند کے درمیان مزاحم ہوتے ہیں تو سورج یا چاند گرہن لگتا ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ وہ ایک چیز کو جو آسمان پر دھنک بن کر نمو کرتی ہے۔ اس کا سبب آبی ترشح کا نزول ہے جس کے باعث 'ضوپاشی' کا عمل شروع ہو جاتا ہے یعنی جب سورج کی شعاعیں گھرے بادلوں پر پڑتی ہیں اور یہ شعاعیں بادلوں کے پار نہیں جا پاتیں تو اس وقت بھی دھنک نمودار ہوتی ہے۔

غرضیکہ معلوم یہ ہوا کہ ملطہ کے ان تینوں عظیم فلاسفہ کے نظریات ہر چند کہ ناپختہ نوعیت کے ہیں، تاہم اتنا ضرور ہے کہ انہوں نے دیومالائی فکر سے سائنسی تصورات کی طرف پیش رفت کرنے میں پہل کی ہے — اور اس طرح سے گویا ہومر کا وہ زندہ انسانی

کردار کہ جسے خداؤں کے اوتار کا نام اس نے دیا ہے وہ بہرحال ایک طبعیاتی فضائی مظہر کے طور پر فطری سائنس کے لیے ایک اصول اولیہ قرار پاتا ہے۔ ملطی مکتب فکر کا تذکرہ ختم ہوا۔ آئندہ ہم مشہور فلسفی فیثا غورث کا تذکرہ کریں گے۔

فیثا غورث

ہم نے "اقدار" کے قارئین کے لیے گزشتہ تین اقساط میں دنیائے علم و دانش سے متعلق پہلے مکتبہ فکر کے تین بڑے فلسفیوں کے نظریات مختصراً بیان کیے۔ اب ہم دوسرے اہم مکتبہ فکر سے متعلق ایک بڑے فلسفی فیثا غورث کے دبستانِ فکر کا تذکرہ کریں گے۔

فیثا غورث ۵۸۰ ق م۔ ۵۰۷ ق م کے دوران ساموس (Samos) کے مقام پر پیدا ہوا۔ یہ شہر ایک جزیرہ نما ہے، جو آیونیا کے سمندری ساحل سے کچھ دوری پر واقع ہے۔ یہ اس وقت ایک مشہور تجارتی مرکز تھا جسے ملطہ (Miletus) کا تجارتی حریف بھی کہا جاسکتا ہے۔ یہاں کی تجارتی منڈی کی شہرت اٹلی اور اسپین تک پھیلی ہوئی تھی۔ مورخین کا خیال ہے کہ فیثا غورث اپنی اوسط عمر میں ساموس سے ہجرت کرکے کروٹون (Croton) چلا آیا تھا۔ اپنی اس ہجرت سے قبل وہ مصر، ہندوستان وغیرہ کا تفصیلی سفر اختیار کرچکا تھا۔ اپنے اسی سفر کے دوران فیثا غورث حکمائے مشرق سے بھی ملا اور ان کے علم و دانش سے استفادہ کرتا رہا۔ بعد میں وہ کروٹون واپس لوٹ آیا اور یہاں اس نے فیثا غورثی انجمن کی بنیاد رکھی۔ اس کی موت کے بارے میں مورخین میں اختلاف ہے کہ یہ کب اور کیسے واقع ہوئی، لیکن اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اس کی شخصیت اس قدر متاثر کن تھی کہ اس کی موت کے فوراً ہی بعد اس کے گرد اس کے عقیدت مندوں کا دائرہ فکر قائم ہوگیا۔ اس کے افکار میں اگرچہ فلسفیانہ فکر کا عنصر کم اور اساطیری یا سری نوعیت کے عناصر زیادہ پائے جاتے ہیں۔ اسی لیے ان میں رمزیت اور وہ بھی مذہبی انداز کی زیادہ ملتی ہے۔ چنانچہ اس کی شخصیت کے ساتھ معجزات منسوب کیے جانے لگے۔ اس کے باوجود فیثا غورثی افکار میں سیاسی افکار کا امتزاج بھی ملتا ہے۔ غرضیکہ فیثا غورثی تصورات کے آغاز سے یونانی فکر میں ایک نمایاں تبدیلی واقع ہونا شروع ہوگئی اور مغربی افکار میں مشرقی تصورات کے تال میل

سے جو ایک نیا اندازِ فکر وجود میں آیا اُسے ہم بطورِ خاص عارفی مکتبہ فکر (Orphic Mysticism) سے موسوم کرتے ہیں۔

اس دبستانِ فکر سے متعلق ہماری معلومات بڑی حد تک محدود ہیں، لیکن اس سے متعلق ہماری معتبر معلومات کا اصل سرچشمہ ساموس کے باشندے مینیارکس (Mnesarchus) کا فرزند رشید ہے، مگر اس کی تحریروں سے بھی ہمیں محض اس کی ایک جھلک سی ملتی نظر آتی ہے ہے۔ ان معلومات کا دوسرا ذریعہ وہ سوانحی خاکے ہیں جو فیثا غورث کی فکر اور اس کی طرزِ بودو باش پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ان سوانحی بیانات کے مصنفین میں نو افلاطونی فکر سے وابستہ دو اشخاص پورفیرس اور امبلی کس (Porphyrius/Amblichus) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ان دونوں مصنفین کے حوالے ہمیں ارسطو کی تحریروں میں ملتے ہیں۔

زیلر اپنی کتاب "یونانی فلسفے کی تاریخ" میں لکھتا ہے کہ زینوفینز جو یونان کا ایک مشہور خاکہ نگار تھا اور فیثا غورث سے عمر میں دس سال چھوٹا تھا۔ اس نے فیثا غورث کے نظریہ تناسخ ارواح، کا مذاق اُڑایا ہے مگر ہیرا کلیٹس (Heraclitus) نے فیثا غورث پر لگائے گئے اس الزام کو، کہ اس نے فنونِ لطیفہ سے متعلق ذوق و شوق کے فنی نظریے کو نہایت سطحی انداز میں پیش کیا ہے، دھونے کی کوشش کی ہے۔

برٹرینڈرسل اپنی کتاب "ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی" میں لکھتا ہے کہ عقل و دانش کی دنیا میں اب تک جو چند اہم افراد گزرے ہیں، ان میں ایک بڑا نام فیثا غورث کا بھی ہے۔ رسل کا خیال ہے کہ علم ریاضی کا آغاز، جہاں تک کہ ریاضی کا مفہوم، اثباتی استخراجی دلیل (demonstrative deductive argument) کا حوالہ ہے، فیثا غورث نے ہی کیا ہے۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ جیومیٹری کا مشہور مسئلہ ۴۷ واں تھیورم اُسی نے تشکیل دیا ہے بعض محققین کا تو خیال یہ ہے کہ یوکلڈ (Euclid) کی جیومیٹری کی کتابِ اول بھی فیثا غورث ہی کی دریافت یا تحقیق پر مشتمل ایک دستاویز ہے۔

فیثا غورث نے جو فلسفیانہ سوسائٹی تشکیل دی تھی، وہ بنیادی طور پر مذہبی اور سیاسی نوعیت کی ایک انجمن تھی۔ یہ لوگ تناسخ ارواح کے نظریے پر یقین رکھتے تھے۔ ان لوگوں کے نزدیک زندگی کا یہ چکر مستقل طور پر چلتا رہتا ہے اور اس سے نجات حاصل

کرنے میں مذہبی رسوم کی پابندی، فلسفے اور سائنس کے علم اور اشیائے کائنات کی ماہیت پر غور و فکر بڑی مددگار ثابت ہوتی ہیں۔

فیثا غورثیوں کے اخلاقی اصول بڑے سخت اور راہبانہ نوعیت کے تھے جن میں سے چند کی تفصیل ذیل میں دی جا رہی ہے:

گوشت، لوبیا اور سیم کے بیجوں کا کھانا ممنوع تھا۔

سفید مرغ کو ہاتھ لگانا درست نہیں۔

روٹی کو توڑنا اور کسی رکاوٹ کے اُوپر پھلانگ کر گزرنا صحیح طرز عمل نہیں۔

آگ کو لوہے کی چھڑی سے کریدنا ممنوع تھا۔

شاہراہوں کے بیچ میں چلنا صحیح نہیں۔

انسان کو ضبط نفس سے کام لینا چاہیے اور بڑوں، اُستادوں اور ریاست کے اختیارات کا احترام لازم تھا۔ فیثا غورثیوں میں حیرت انگیز حد تک بھائی چارے کا جذبہ موجود تھا، جیسے یہ سب کے سب ایک ہی خاندان کے فرد ہوں۔ گوشت پر پابندی لگانے پر ایک مرتبہ عوام میں اشتعال پیدا ہوگیا لہٰذا انہوں نے فیثا غورثی احکامات کے خلاف بغاوت کر دی۔ ان کی جلسہ گاہوں کو نذرِ آتش کیا گیا اور بہت سوں کو قتل بھی کیا گیا۔

فیثا غورثیوں کے نزدیک تمام اشیاء کا اصل جوہر یا سرچشمہ، عدد تھا۔ بظاہر ان کا یہ دعویٰ مضحکہ خیز نظر آتا ہے تاہم ان کی اپنی توجیہات تھیں اور ان ہی دلائل کی بنیاد پر ان کا خیال تھا کہ ہر شے کوئی نہ کوئی 'شکل' رکھتی ہے اور اس کا دوسری اشیا کے ساتھ اپنا ایک ربط بھی ضرور ہوتا ہے۔ اسی بنا پر انہوں نے کائنات کے اندر ایک آفاقی توازن اور ہم آہنگی کا سراغ لگایا۔ فیثا غورث کا مشہور پیروکار فیلولاس تھا۔ اس کے کہنے کے مطابق مادے کی مختلف 'اشکال' کی خصوصیات کا انحصار ان اشکال کے نہایت چھوٹے چھوٹے ذرات کی اطراف کی تعداد پر ہوتا ہے۔ چنانچہ نقطے کا عدد ایک ہے، خط کا دو ہے، شکل کا تین ہے جبکہ ٹھوس چیز کا چار ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ زمین کے چھ پہلو ہوتے ہیں۔ طاق اور جفت اعداد کا تصور بھی ان ہی کا دیا ہوا ہے۔

فیثا غورثیوں نے 'عظیم سال' کا تصور بھی پیش کیا۔ یہ عظیم سال دس ہزار عام برسوں کے برابر ہوتا ہے اور ہر عظیم سال کے اختتام پر دنیا ختم ہو جاتی ہے جس میں ہو بہ

ہو وہی واقعات و حالات پیش آتے ہیں جو گزشتہ عظیم سال میں پیش آچکے ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک تزکیہ نفس کی اعلیٰ ترین شکل ذہنی مشق و ممارست میں مصروف رہنا ہے۔ جہاں تک ہم جانتے ہیں وہ یہ ہے کہ یونان میں سائنسی بنیادوں پر طب کا آغاز ان ہی لوگوں نے کیا۔ ایک روایت کے تحت جانوروں کی تشریح بدن (اناٹومی) کی بنیاد پر ان لوگوں نے یہ بتایا کہ دماغ (مسخ نفی زندگی کا اصل مرکز ہے۔ سرجری کے میدان میں بھی انہوں نے بعض دریافتیں کی ہیں اور پہلی بار آنکھ کا آپریشن میدانِ طب میں انہیں لوگوں نے کیا تھا۔ حسی ادراکی عمل اور عمل تفکر میں انہوں نے امتیاز کیا ہے۔ اس سے ان کی نفسیات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ عمل تفکر کے دوران حافظے، تصور اور علم کے مابین ان ہی لوگوں نے امتیاز قائم کیا ہے۔

فیثا غورثی افکار میں ہندی افکار کی بڑی مماثلت پائی جاتی ہے، تاہم ماہرین کا خیال ہے کہ ان کے افکار کی کوئی اتنی بڑی سائنسی اہمیت بہرحال نہیں ہے۔ ہاں مگر یہ اعزاز ان ہی لوگوں کا ہے کہ انہوں نے پورے انسانی سماج کو اپنے افکار کے مطابق ڈھالنے کی مستحسن کوششیں کی ہیں۔ اگرچہ اپنے اس عمل میں بالآخر انہیں ناکامی ہی ہوئی، تاہم اس سے یہ نتیجہ ضرور نکلتا ہے کہ چونکہ عوام الناس کی ذہنی سطح فلاسفہ کے مساوی نہیں ہوتی، اس لیے یہ عوام فلسفیوں کو عزت کی نظر سے تو دیکھتے ہیں مگر اپنی عملی زندگی میں ان کے احکامات کو اختیار کرنے میں تامل سے کام لیتے ہیں۔ غرضیکہ فیثا غورثی افکار کی کوئی سائنسی اہمیت ہو یا نہ ہو، تاہم زمانہ ان کی فکری توانائیوں سے پہلو تہی نہیں کرسکتا۔

باب ششم

اقبال کے مابعد الطبیعیاتی تصورات

METAPHYSICS OF IQBAL

اقبال کے مابعد الطبیعیاتی تصورات

۱۔ تعارف

یہاں اقبال کے مابعد الطبیعیاتی تصورات پر کچھ سپرد قلم کرنے سے پہلے خود اقبال کے بارے میں چند معروضات کا پیش کیا جانا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ اس کے فلسفیانہ افکار کو سمجھنے میں مدد مل سکے اور اس پر مغز مفکر شاعر کی شاعرانہ اور مفکرانہ ہر دو حیثیتوں کو متمائز کیا جا سکے۔

یوں تو اقبال کو اس کی شعری اور نثری تخلیقات کے حوالوں سے سمجھنے کی متعدد مساعی کی جا چکی ہیں اور یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے، تاہم جس طرح فکری عمل کا کوئی منتہا نہیں ہوتا، اسی طرح عظیم المرتبت شعرا اور مفکرین کے افکار کو بھی کسی مخصوص جہت پر لا کر اس جہت کو قطعی سمجھ لینا ایک بڑی بھول ہے، نیز یہ روش عامانہ تحقیق اور فلسفیانہ فکر کے منشا و مقصود کے منافی ہے کیونکہ فلسفہ کا اصل منشا ہی سوال اٹھانا ہے نہ کہ ان سوالات کے ممکنہ جوابات کی تفصیل سے مطمئن ہو جانا۔ غرض کہ اقبال پر غور و فکر کے دروازے ابھی کھلے ہوئے ہیں اور اس کے افکار پر ابھی بہت کچھ لکھا جانا باقی ہے۔ چنانچہ جب تک اقبال کی فکر پر تحقیق کا کام امکانات کے نئے نئے دریچے وا کرتا رہے گا خود اقبال بھی اپنی "خودی" کے تمام رموز و اسرار کے جھروکوں سے ایک دور آفریں شخصیت کی حیثیت سے ابھرتا رہے گا اور بلاشبہ اس مرد مومن کو کچھ اسی طور پر زندہ رہنا چاہیے۔ یہاں اقبال پر چند سطریں لکھنا، اس پر کسی تحقیقی مقالے کا اجرا کرنا نہیں ہے اور نہ ہی یہ ہمارا مقصود ہے کیونکہ فکر اقبال پر تنقید و تحقیق کا کام بجائے خویش ایک جامع فکر اور مبسوط مطالعہ کا متقاضی ہے جس کا یہ محل نہیں۔

چونکہ اقبال کی فکر کا بڑا حصہ اس کی شعری تخلیقات کا مرہون منت ہے، اسی وجہ سے اس کی فکر جذبے اور ولولے سے پر ہے، چنانچہ ایسے کسی بھی صاحب فکر شاعر سے یہ توقع کرنا کہ اس کے یہاں حیات و کائنات سے متعلق نظریات کا ایک مربوط اور مرحلہ وار نظام کسی ایک ہی جگہ مل جائے گا، یہ بات کم فہمی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ شاعری میں افکار کے مخصوص تیور اور لہجے ہوا کرتے ہیں اور یہ انداز بیان کبھی بھی منطقی اور ریاضیاتی قیود کا متحمل نہیں ہو سکتا۔

اقبال کو فطرت نے شاعر پیدا کیا تھا اور اس کی داخلی کیفیات ہی دراصل اس کی فکر کا ایک نظام تخلیق کرتی ہیں اور ان کیفیات کے پس پشت اقبال جس پیام کو نوع انسانی تک پہنچانا چاہتا تھا وہ اس کی پوری مدبرانہ حیات کا نصب العین تھا اور بلاشبہ وہ اپنی اس کوشش میں بڑی حد تک کامیاب رہا ہے۔ چنانچہ اس کی یہی کامیابی اس کی فکر کا اعلیٰ ترین مظہر ہے اور ایک موثر دلیل بھی۔ لہٰذا کسی دلیل کا موثر ہونا ہی کسی فکر کے نظم و ضبط کا کھلا ثبوت ہے۔ [1]

اقبال سے متعلق ان نگارشات کے بعد اب ہم اقبال کے ان نظریات کی طرف آ رہے ہیں جو خاص طور پر اس کتاب کے موضوع سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں اور یہ موضوع اقبال کے وہ دینی یا مابعد الطبیعیاتی تصورات ہیں جن سے عام طور پر فلسفہ کا راست تعلق ہوا کرتا ہے۔ اقبال کے مابعد الطبیعیاتی تصورات پر ایک اجمالی تفصیل کے لیے ان موضوعات کو مندرجہ ذیل عنوانات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ کونیاتی تصورات
۲۔ تصور خدا
۳۔ مسئلہ وحدت
۴۔ مسئلہ خودی یا ذات
۵۔ مسئلہ زماں و مکاں
۶۔ مسئلہ جبر و قدر
۷۔ حیات بعد الموت

اقبال کے بارے میں بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ "اس کا نظام تفکر

مابعد الطبیعیاتی تصورات سے خالی ہے۔" لیکن یہ ایک غلط تصور ہے کیونکہ اس پوری شعوری دنیا میں ایسا کون سا انسان ہوگا جس میں حیرت و تجسس کا مادہ نہ پایا جاتا ہو، جو کسی انسان کے ذہن میں طبیعیات سے ماورا تصورات کو جنم دیتا ہے۔ یہ درست ہے کہ اقبال ایک شاعر تھا اور اس کے حساس دل پر جو بھی کیفیات یا واردات گزرتی تھیں انہیں وہ شعر و نغمہ کے پر تاثیر لہجہ میں قلمبند کر دیتا تھا اور اس کے جذبات کا یہی آہنگ گویا اس کی جذباتی تسکین کا باعث ہوتا تھا مگر تسکین ذات کی اس طلب شدید سے محض یہ نتیجہ نکال لینا ہرگز درست نہیں کہ کسی بھی شاعر کا تمام شعری سرمایہ اس کا جذباتی کلام ہے اور اس کلام میں تعقل و تدبیر کی تلاش کرنا بے سود ہے، صرف ایک خیال خام ہے۔ چنانچہ خود اقبال نے اس ضمن میں اپنی پریشاں گفتاری کا اعتراف کیا ہے، جہاں فروغ صبح کے انتشار میں ایک وحدت کی یافت کا امید افزا رویہ پایا جاتا ہے۔

عجب نہیں کہ پریشاں ہے گفتگو میری
فروغ صبح پریشاں نہیں، تو کچھ بھی نہیں

یعنی اس نے انتشار سحر میں ہی فروغ صبح کی دلیل یا اس کا جواز ڈھونڈ نکالا ہے اور اس کی یہی دلیل ہمیں اس کے جذبہ ایقان کی جانب لے جاتی ہے اور اقبال کی جانب سے بندہ مومن کے لیے ایمان و ایقان اور عمل پیہم کا یہی پیام اس کے پورے نظام فکر کا مرکزی نقطہ ہے۔ (۲)

۲۔ کونیاتی تصورات

اقبال کی نگہ حیرت اس عالم تکوینی پر گل و شبنم کے کنایوں میں استفسار کرتی ہے کہ ---

گل گفت کہ ہنگامہ مرغان سحر چیست؟
ایں انجمن آراستہ بالائے شجر چیست؟
ایں زیر و زبر چیست؟
پایاں نظر چیست؟
خار گل تر چیست؟
تو کیستی و من کیستم، ایں محبت ماچیست؟

بر شاخ من ایں طائرک نغمہ سرا چیست؟
مقصود نوا چیست؟
مطلوب صبا چیست؟
ایں کہنہ سرا چیست؟

گویا انسان کی فکر رسا اپنے اطراف میں پھیلی ہوئی اس بے کراں کائنات کے پس پشت مخفی حقیقت کا کھوج لگانے کے لیے ہمہ وقت مضطرب نظر آتی ہے۔ یہ اس کا محبوب مشغلہ ہے کہ وہ مبدائے کائنات اور اس اصول محرکہ کا پتہ لگائے جو اس عالم ظاہر کی روح رواں ہے اور اس کارخانہ حیات میں غایت و مقاصد کے امکان پر غور کرے کیونکہ انہیں سوالات کے جوابات ڈھونڈ نکالنے میں دراصل انسان کی اپنی ماہیت کا اسرار بھی پوشیدہ ہے اور تحقق ذات کا عمل انسانی فطرت کا اساسی اقتضاء ہے جسے پورا ہونا ہی چاہئے۔

کائنات غیر محدود زماں و مکاں میں پھیلا ہوا اسباب و علل کا ایک ایسا پیچیدہ سلسلہ ہے جو کچھ طبعی قوانین کا پابند ہے اور انسانی ذہن میں اس لامتناہی سلسلہ غیر مختتم کو سمجھنے کی بے پناہ لگن ہوا کرتی ہے۔ انسان اس حقیقت مطلقہ کے بارے میں وہ سب ہی کچھ جان لینا چاہتا ہے جس میں وہ تمام اوصاف عالیہ پائے جاتے ہوں جنہیں وہ خود اپنی ذات میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ حقیقت کی یافت کے اس مسلسل ارتقائی عمل کے دوران انسان کو ایقان و ایمان کے وہ لازوال محرکات عمل ہاتھ آجاتے ہیں جو خود اس کی "خودی" کے استحکام و ارتقا کی ضمانت ہیں۔ عالم مادی میں یہ تنوع اور کثرت مظاہر کسی طبعی و کیمیاوی عمل کے اتفاقاً امتزاج کا نتیجہ نہیں ہو سکتے — یا انسانی شعور کا اس عالم خارجی سے ارتباط محض اتفاق کے ہاتھوں ممکن نہیں ہو سکتا، لہٰذا اس عالم فطرت کے پس پشت کسی ایسی حقیقت اولی کا ہونا لازمی نظر آتا ہے جس کی حیثیت ایک اصول ناظمہ کی ہو اور یہ حقیقت ذات باری تعالیٰ ہی ہو سکتی ہے جو ان حقائق اور اقدار کا سرچشمہ ہے کیونکہ اس ذات حق کو تسلیم کئے بغیر انسانی حیات بے مقصد و منتشر نظر آتی ہے۔ اقبال کے نزدیک فطرت "حضور" ہے اور خودی کی پوشیدہ صلاحیتیں "غیب" ہیں جو ظہور میں آ کر "حضور" بن جاتی ہیں۔ (۳)

زندگی از لذت غیب و حضور
بست نقش ایں جہان نزد و دور

زماں و مکاں درحقیقت ہمارے ذہنی تجریدات ہیں جنہیں عالم کی ماہیت قرار دینا اس مسئلہ کا شافی حل نہیں۔ اس تجردات کا اطلاق محض خارجی عالم پر ہوتا ہے کیونکہ ان سے جدا یا ان کے بغیر اس کائنات کو مدرک ہی نہیں کیا جاسکتا۔ جدید سائنس کے مطابق توانائی ایک لامتناہی صورت حال ہے۔ سارا مادی عالم فطرت توانائی کی موجوں کے علاوہ کچھ نہیں۔ یہی وجود و شعور کا سبب ہے۔ اسی سے نظام فطرت میں ارتقا ہو رہا ہے۔ غرض غیر معین توانائی سے، متعین ظواہر کس طور پر وجود پاتے ہیں اس کی توجیہہ کیا ہو سکتی ہے؟ کثرت اشیا کا ماجرا کیا ہے؟ ارتقا کے اندھے اور جبری قوانین سے شعور و ذہن جیسے حیران کن مظاہر کیوں کر پیدا ہوئے؟ اور پھر یہی شعور فطرت کو مسخر کرتا رہتا ہے، اس کا راز کیا ہے؟ (۴)

عالم آب و خاک و باد سرعیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
تو کف خاک و بے بصر، میں کف خاک و خود نگر؟
کشت وجود کے لیے آب رواں ہے تو کہ میں؟

انسان کو اس عالم فطرت میں تصرفات کی آزادی اور اختیار عطا کئے گئے ہیں، تاہم وہ ان تصرفات کے باوصف اپنے معینہ حدود سے ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتا یعنی اس آزادی و ارادے کے باوجود وہ اجرام فلکیہ کی گردش محوری کو اپنی مرضی و منشا کے مطابق تبدیل کر دینے پر قادر نہیں ہے۔ غرض اس تمام سلسلہ ہائے عمل کو ہم محض ارتقا کا نتیجہ قرار دے کر خود کو مطمئن نہیں کرسکتے کیونکہ خود ارتقا کا معاملہ بھی تو بغیر حرکت و قوت کے باہمی توازن کے وجود میں نہ آسکتا تھا تو پھر اس کے علاوہ اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ قوت حیات منتشر اور زوال پذیر مادے کے بطن میں اپنے جوش و حرکت کی کچھ مقدار حرارت ڈالتی رہتی ہے اور یوں یہ زوال پذیر مادہ سنبھالا لیتا ہے، یہاں تک کہ یہ حیات کی اعلیٰ ترین منزلوں تک پہنچ جاتا ہے۔ پھر آخر کار یہ کیوں کر نہ سمجھا جائے کہ مادہ کو اس کی انتہائی پستیوں سے نکال کر رفعتوں کی روشن ترین منزل تک پہنچانے والی قوت یہی مشیت ایزدی ہے جس کو ہم عرف عام میں خدا کہتے ہیں۔

حیات و کائنات کی دو توجیہات کی جاتی ہیں۔ ایک مادی توجیہہ ہے جس کی رو سے

اصل الاصول کائنات مادہ ہے اور دوسری توجیہہ نفسی یا ذہنی ہے جس کی رو سے مبدائے کائنات شعور یا نفس ہے۔ مادی نقطہ نگاہ یہ ہے کہ شعور بھی دراصل مادے ہی کی لطیف ترین صورت ہے۔ انسان بھی اس نقطہ نظر کے تحت میکانکی قوانین کا پابند ہے اور فطرت کے ہاتھوں میں ایک کھلونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ مادی نظام کائنات میں اقدار حیات اور اخلاق بے معنی الفاظ ہیں۔ یہ نظریہ روح اور خودی جیسے وجود سے بھی منکر ہے۔ تاہم اب جدید سائنسوں کی تحقیقات نے مادہ کو بھی ایک مستقل بالذات اور جامد وجود کی حیثیت کی نفی کر دی ہے بلکہ اب مادہ حوادث کا ایک پیہم سلسلہ ہے۔ نظریہ اضافیت نے زمان و مکان کے نیوٹنی تصور کو یکسر بدل کر رکھ دیا ہے۔ جامد اشیا اپنی تبدیلی کے باوصف زماں میں استقرار نہیں رکھتیں (۵)۔ فطرت کوئی ایسا وجود جامد نہیں جو ایک غیر متحرک خلائے مکانی میں تیرتا پھر رہا ہے، بلکہ یہ حوادث کی ایک مخصوص ترتیب و تنظیم ہے جس میں ایک طرح کا مسلسل تخلیقی میلان پایا جاتا ہے جس کو ہمارے تصورات منفرد اور غیر متحرک اشیا میں تقسیم کرتے رہتے ہیں۔

کائنات کی دوسری توجیہہ نفسی طور پر کی جاتی ہے۔ اس نظریے کے تحت کائنات کی اصل نفس یا ذہن ہے اور یہ عالم مادی اسی نفسی حقیقت کا پرتو یا عکس ہے۔ خارجی عالم کا وجود ہمارے ذہن کی موضوعی صورت حال پر موقوف ہے یعنی اسے ہمارا تخیلی ذہن ہمارے لیے تشکیل دیتا ہے۔ ہمارا نفس ہی اس عالم میں ترتیب و تنظیم کا سبب بنتا ہے۔ ذہن دنیا کے مظاہر کو ایک دوسرے سے جدا اور خود اپنی ذات سے جدا تصور نہیں کرتا۔ بہ نظر غائر دیکھئے تو یہ نظریہ ہمہ اوستی فلسفہ کا ایک رخ معلوم ہوتا ہے۔ گویا نظریہ مادیت اور نظریہ نفسیت دونوں اپنی اپنی انتہائی شکل رکھتے ہیں لیکن اقبال کے نزدیک انسان بود و عدم کا ایک طلسم ہے کیونکہ یہ نہ تو مطلق روح ہے اور نہ ہی مطلق جسم بلکہ یہ ان ہر دو کے امتزاج سے ظہور میں آتا ہے۔ اقبال کے یہاں ہر چند کہ فلسفہ خودی کا تصور خالص داخلیت کا معاملہ ہے تاہم وہ اس عالم خارجی کے وجود سے منکر نہیں، یعنی انفس و آفاق کا عالم حقیقی ہے (۶)۔ ذات باری تعالیٰ اپنی نشانیاں نفس انسانی اور عالم فطرت کے ہر دو واسطوں سے ظاہر کرتی ہے۔ مادی اور نفسی ہر دو عالم کے یہ منفرد تجربات بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ خود انسان کی اپنی فطرت تنوع و کثرت کے لاتعداد پہلو رکھتی ہے۔ چنانچہ اس

تجربہ میں معروض و موضوع کا جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کو یکسر ختم کر دینے کی چنداں ضرورت نہیں بلکہ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان ہر دو تجربوں میں باہم ایک عضوی تعلق کی تلاش کی جائے تاکہ ان میں باہم مغائرت باقی نہ رہے۔ انسان میں اپنی ذات اور عالم خارجیہ کا ایک دائمی احساس موجود ہے، جسے فریب نظر نہیں کہا جاسکتا۔ چنانچہ اقبال اسے یوں بیان کرتا ہے:

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی
روح کس جوہر سے ہے، خاک تیرہ کس جوہر سے ہے
میری مشکل؟ مستی و شور و سرور و درد و داغ
تیری مشکل؟ مے سے ہے ساغر، کہ مے ساغر سے ہے
ارتباط حرف و معنی؟ اختلاط جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

اقبال کے نزدیک شعور یا روح مادے سے ایک بالاتر حقیقت ہے اور اصول حیات مادے سے آزاد ایک وجود رکھتا ہے۔ مادہ اخلاق و اقدار کی تخلیق کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر یہ انسان باوجود اپنی مادی ساخت کے ایک ایسا وجود ہے جو اقدار کی تخلیق پر قادر ہے اور اپنی اسی صفت کی بنا پر وجود تمام موجودات عالم پر فضیلت رکھتا ہے۔ خارجی عالم کی صفات فی نفسہ اس میں موجود نہیں بلکہ یہ ہماری اضافت ادراکی کے باعث ظہور میں آتے ہیں۔ حیات مادے سے جدا بھی ہے اور اس میں سرایت کئے ہوئے بھی اور جونہی انسان میں شعور و آگہی کا نفوذ ہوا انسان کی آزادانہ حیثیت کی ابتدا ہو گئی اور رفتہ رفتہ زندگی ایک ایسے مرتبہ وجود کی منزل پر پہنچ گئی جہاں اسے ذہن سے تعبیر کیا جانے لگا۔ چنانچہ اسی منزل کی صفت خودی یا شعور ذات ہے۔ جس کے باعث انسان کو مرکزیت حاصل ہے اور یہ ایک جدا قوت کی حیثیت سے اپنے راستہ کا تعین از خود کرتا ہے:

ضمیر کُن فکاں غیر از تو کس نیست
نشان بے نشان غیر از تو کس نیست
قدم بے باک تر نہ در رو زیست
بہ پنہائے جہاں غیر از تو کس نیست

گویا انسان کے اختیار کی کوئی حد نہ رہی، وہ قید زمان و مکاں سے آزاد ہو گیا۔ زمان و مکاں اس کے حلقہ بگوش بن گئے۔ یہی انسان آیہ کائنات کا حقیقی مقسوم و مفہوم ٹھہرا۔ حیات کے ارتقا کی اصل غایت یہ ہے کہ زندگی مادے سے ارفع و بلند ہو کر ایک اخلاقی اور روحانی نصب العین کے فروغ کا سبب بنے۔ زندگی کسی مقررہ چھاپ کی یکسانیت کا نام بھی نہیں بلکہ نئی نئی خواہشات اس میں ہر آن ایک دنیائے صد رنگ کی ایجاد کا باعث بنی رہتی ہیں، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ دائمی طور پر کچھ نہ کچھ ہوتے رہنے کی صورت حالات ہے۔ اس کی مستقل فعلیت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ہمیشہ دوران سفر میں رہے اور منزل پر کبھی نہ پہنچنے پائے۔ منزل کا استقرار دراصل فنا کے مترادف ہے اور بقا ایک حرکت لامتناہیہ کا دوسرا نام ہے جسے عرف عام میں ارتقا کہتے ہیں:

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرہ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شان وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوق پرواز ہے زندگی
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز

غرض کہ کائنات کے اس کارخانہ روز و شب میں جس طرح ذہن یا نفس فعال، ساکن و جامد مادے سے اعلیٰ تر حقیقت ہے، اسی طرح ذات واجب تعالیٰ ان ہر دو حقیقتوں، یعنی بے حس مادہ اور ذہن فعال سے بالاتر حقیقت ہے اور جو ان کی خالق ہے۔ یہی اصول ناظمہ یا ذات واجب زمان و مکان کی پابندیوں سے بے نیاز اور قیام عالم ہے۔ چنانچہ اقبال اس تصور کو اپنے الفاظ میں یوں بیان کرتا ہے۔ (۷)

"زندگی کی خصوصیت تشخص و تفرد ہے۔ ہمہ گیر زندگی کسی حیثیت کی حامل نہیں۔ خدا بھی ایک فرد ہے اگرچہ وہ یکتا و بے مثال ہے۔ میکنگرٹ کہتا ہے کہ کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے لیکن اس مجموعہ میں ربط و

تعلق پایا جاتا ہے۔ کائنات بذاتہ حتمی اور مکمل نہیں بلکہ وہ جبلی اور شعوری مساعیوں کا ثمر ہے۔ ہمارا قدم بتدریج انتشار سے ارتباط کی جانب اٹھ رہا ہے۔ ہم میں سے ہر ہر فرد اس تدریجی تکمیل کے عمل میں معاون ہوتا رہتا ہے۔ افراد کائنات کی تعداد کا کوئی تعین نہیں۔ ہر آن نئے نئے افراد کا اضافہ ہو رہا ہے جو وجود پاتے ہی تکمیل کائنات کے عمل میں معاونت کا فرض انجام دینے لگتے ہیں۔ کائنات کوئی عمل مختتم نہیں بلکہ یہ تکمیل کے مدارج طے کر رہی ہے چنانچہ اس کے بارے میں قطعی اور اذعانی حقیقت کے طور پر کوئی بات نہیں کہی جاسکتی۔ عمل تخلیق ایک فعل جاریہ ہے اور انسان اس عمل میں شریک ہے۔ وہ جس حد تک کائنات کے غیر مربوط حصے میں ربط و تنظیم پیدا کر پاتا ہے، اسی قدر انسان کو اس تخلیقی عمل میں معاون قرار دیا جاسکتا ہے۔ قرآن حکیم میں خدا کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے یعنی، تبارک اللہ احسن الخالقین۔"

اقبال توجیہہ کائنات کے سلسلے میں ہیگلی نقطہ نظر اور وحدت الوجودی نقطہ نگاہ سے اتفاق نہیں کرتا، کیونکہ یہ دونوں نقطہ نگاہ فردیت کو کلیت میں جذب کر دینے کی تعلیم دیتے ہیں جو مذہبی اور اخلاقی مقصود کے قطعی منافی ہے جبکہ اقبال فرد کو اپنی انفرادیت کو قائم رکھنے کی تلقین کرتا ہے۔ آنحضرت ﷺ کا قول ہے کہ تخلقو باخلاق اللہ یعنی اپنے اندر صفات ربانی پیدا کرو۔ انسان جس قدر خدا سے مماثل ہوگا اسی قدر اس میں شان یکتائی پائی جائے گی۔ اقبال کہتا ہے کہ حیات فرد کا دوسرا نام ہے اور فرد کی اعلیٰ ترین صورت یا قدر "خودی یا ایغو" ہے۔ حالانکہ جسمانی اور روحانی طور پر انسان ایک مستقبل بالذات مرکز ہے تاہم وہ ابھی فرد کامل (مرد مومن) کے مرتبہ تک نہیں پہنچ سکا ہے۔ فرد خدا سے جس قدر قرب حاصل کرے گا اسی قدر وہ اپنی ذات میں کامل کہلانے کا مستحق ہوگا، تاہم قربت الٰہیہ سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ انسان خود کو خدا کی ذات میں فنا کرکے اپنی انفرادیت سے محروم ہو جائے یا اسے گم کر دے۔ اس تصور سے اقبال کے رجائی ذہن کا پتہ چلتا ہے۔ اقبال کے خیال میں انسان کا منشا و مقصود دراصل یہ ہونا چاہیے کہ وہ خدا کو خود اپنی ذات میں جذب کرلے۔ گویا جز کا کُل کی جانب کھنچ کر جانا، ایک

طرح کی ناتوانیت و ضعف کے مترادف ہے۔ برخلاف اس کے اس کا یہ تصور کہ جز کو خود اس درجہ توانا اور قدر کامل ہونا چاہئے کہ باوجود اپنی تمام تر کاملیت اور برگزیدگی کے کل ازخود کشاں کشاں جز تک پہنچے اور اسے اپنے آپ سے ہم آغوش کرلے یہی اقبال کا تصور خودی ہے۔ (۸)

۳۔ تصور خدا

اقبال کے نزدیک "خودی" ایک قوت ناظمہ ہے جسے صرف ذہنی کیفیات کا مجموعہ نہیں کہا جاسکتا۔ یہ ایک ایسی قوت ناظم ہے جو ہمہ وقت تفاعل کی حالت میں رہتی ہے۔ اسی قوت فعال کے باعث ہم اس تمام عالم مادی کا بطور وحدت مشاہدہ کرتے ہیں ورنہ یہ جہان رنگ و بو تو بہ ہمہ جہت منتشر ہے۔ خودی یعنی انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی پوری ساخت میں جب تک مکمل ہم آہنگی کی صورت حال نہ پیدا ہو جائے اس وقت تک نہ تو ہم اس فطرت کو بہ تمام و کمال سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی اس حیات کو۔ سالہا سال کا شعوری تجربہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ذہن انسانی (موضوع) کو عالم فطرت (معروض) سے باہم مطابق بنانے کا ایک بہترین اور موثر ذریعہ ذات واجب الوجود کا حتمی ایقان ہے اور ذات واجب کا تصور بالذات "آزادی و اختیار" کا ایک اصول بے بدل ہے جو انسان پر انتخاب کے بے شمار دروازے کھول دیتا ہے، یہاں تک کہ نتیجتاً فطرت کماحقہ انسان کے اشاروں پر چلنے لگتی ہے۔ لہٰذا اس مسلسل ارتقائی عمل اور انتخابی صورت حال کی محرک کوئی نہ کوئی موثر و باشعور ہستی ہی ہو سکتی ہے جو انسان اور اس عالم فطرت سے جدا اور بالاتر وجود رکھتی ہو اور جس کی صورت حال یہ ہو کہ یہ ایسا وجود مطلق ہو جو انسان اور عالم فطرت سے ماورا ہوتے ہوئے بھی ان ہر دو حقائق سے وابستہ ہو۔ جس طرح انسان کا اپنا وجود فطرت سے بالکل ممیز ایک وجود ہے۔ پھر بھی یہ فطرت سے اپنا ایک راست تعلق رکھتا ہے۔ یہ ہماری نفسی دشواری ہے کہ ہم حقیقت و عین میں تضادات کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ خدا ایک ایسا وجود ہے کہ جہاں حقیقت و عین دونوں اس کے وجوب میں ضم ہو جاتے ہیں اور خودی کا کمال و ہنر بھی اسی امر میں ہے کہ دونوں میں کوئی دوئی باقی نہ رہ جائے اور بالآخر وہ حقیقت و عین دونوں پر غالب آجائے۔ شعور کے اسی مرکزی نقطے سے عالم کی وحدت آشکار ہو جاتی ہے ورنہ یہ نفس عالم فطرت کی گوناگونیوں اور کثرت میں گم ہو کر رہ

جائے۔

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

اقبال کہتا ہے کہ ایک الوہی حقیقت کا مشاہدہ انسان خود اپنے ہی وجود کی گہرائیوں میں ڈوب کے کرسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وجود ربانی کے ساتھ ساتھ انسانی خودی کا تصور بھی منسوب ہے۔

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب
ہم زخدا خودی طلب ہم زخودی خدا طلب

اقبال کہتا ہے کہ نفس انسانی یا خودی فہم و عمل کا وہ مرکزی نقطہ ہے جو جسم نامی میں تحرک کا سبب بنتا ہے اور یہی فرد کی بقا نیز اس کی بہبود کا اصل سرچشمہ ہے۔ یہی نفس انسان میں انتخاب و اختیار کے اصول کا نفوذ کرتا ہے تاکہ اسے مدبرات عالم کا وجدان و ادراک حاصل ہو جائے۔ معرفت ربانی بغیر عرفان نفس کے ناممکن ہے۔ خلاق عالم کی اصل حقیقت کو سمجھنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ انسان پہلے اپنی فطرت کے تقاضوں کو سمجھے۔ خدا، خودی اور عالم فطرت کے مابین ایک رشتہ ہے اور بہ ایں وجہ خود انسان غیرفانی اور ابدی ہے۔ خودی خدا کے اسرار کو بے نقاب کرتی ہے اور خدا سے خودی کا فروغ و نمود بہ تمام و کمال ظہور پاتا ہے۔

نمود اس کی نمود تیری، نمود تیری نمود اس کی
خدا کو تو بے حجاب کر دے، خدا تجھے بے حجاب کر دے

ذات خداوندی اپنے اسما و صفات میں متعین ہو کر اس عالم مشہود میں ظہور کرتی ہے — کنت کنزا مخفیا فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق و تعرفت الیھم فعرفونی۔ اس کی توجیہہ اقبال نے اس طور پر کی ہے کہ ذات باری تعالیٰ خود گہر زندگی کی جستجو میں مضطرب و بے چین رہتی ہے کیونکہ یہ گہر نایاب بھی اسی ایک بحر عظیم کا قطرہ سیمابی ہے۔ انسان ایک کائنات اصغر ہے جس پر حقیقت الوہی کے اسرار از خود منکشف ہوتے چلے جاتے ہیں اور اسے پیہم یہ احساس ہوتا رہتا ہے کہ انسانی روح اور واجب الوجود کے مابین جو ایک دیوار تھی وہ ہٹ گئی۔ گویا اقبال کے نزدیک انسانی

وجود میں شعور سے بھی زیادہ موثر اور اہم شے اس کی روح ہے جو اس کا رشتہ اس ذات الوہی سے جوڑتی ہے۔ تاہم اس روحانی تجربہ کی حالت میں بھی خودی اپنے وجود کو فنا نہیں کرتی اور نہ ہی اسے ایسا کرنا چاہیے بلکہ اسے اپنے آپ کو ایک وجود متمیزہ کی حیثیت سے ایک دائمی استقرار عطا کرتے رہنا چاہئے۔ (۹)

اقبال کے نزدیک وجود یا ہستی دائمی طور پر وقوع ہوتے رہنے کی ایک مستقل حالت کا نام ہے۔ ثبات بس ایک تغیر کو ہے جہاں سکون جیسی کوئی شے موجود نہیں۔ تغیر و تحرک اور نمو کائنات کے خمیر میں سرایت کیے ہوئے ہیں۔ ہر لمحہ گویا ایک ایسا واسطہ ہے جو مظاہر کونیہ کو نئی نئی تراکیب اور صورتوں سے متصف کرتا رہتا ہے۔ مگر یہ حادثات ور وقوعات امور اعتباری ہیں۔ کائنات میں ایک آفاقی تغیر و تبدل دراصل ذات خداوندی کے شئون میں سے ایک شان ہے جیسا کہ 'کل یوم ھو فی شان' سے ظاہر ہوتا ہے۔ تغیر کی اس سے بہتر توجیہہ نہیں کی جاسکتی۔ صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں کوئی خلل نہیں پڑتا۔

ذات احدیت جو ایک وجوب محض ہے اسماء و صفات سے مبرا و منزہ ہے۔ یہ خلق و مجاز سے ماورا ہے۔ ہر دم اس متغیرہ عالم میں ذات احدیت ہی سے انسان کو ایک استقلال میسر آتا ہے۔ کون و فساد اور شکست و ریخت کے اس سیل رواں کے درمیان ایک وہی ذات ہے جسے ازلی و ابدی کہا جاسکتا ہے اور یہ وجوب ذاتی زماں و مکان کی پابندیوں سے بالاتر ہے۔ یہ وجوب ذاتی خلق و حق دونوں پر غالب ہے۔ حق تنزیہی شان ہے اور خلق تشبیہی شان ہے (۱۰) ۔ چنانچہ اس وجوب محض کا مدرک ہونا محال ہے۔ صرف اس کی صفات کا علم ہم کو ہوسکتا ہے۔ اس کے بعد اقبال کہتا ہے کہ چونکہ انسان بھی خودی کا حامل ہے اور ذات واجب بھی انا سے عبارت ہے اس لیے ان دونوں میں ارتباط کا عنصر ہونا ناگزیر ہے۔

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نہ بودے

اقبال تحقیق و جستجو کے ہر دو واسطوں سے یہ پرزور اپیل کرتا ہے کہ انہیں خودی اور خدا کی تلاش میں ہمہ وقت مصروف عمل رہنا چاہیے اور ان ذرائع کو وہ عقل و عشق قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ یہ انسان کو اس مخمصے سے نکالنے میں پوری سعی کریں۔ اقبال حیران ہے کہ آخر فراق میں یہ وصال کی صورت کا اسرار کیے ہے؟ اس کا خیال ہے کہ فہم و ادراک کا کوئی نہ کوئی ایسا اساسی اصول ضرور دریافت ہونا چاہیے۔" جو انسانی عقل سے بالاتر ہو اور اس اصول کا سرچشمہ "وجدان" ہو۔ وہ کہتا ہے کہ انسان میں اس قابلیت کا نفوذ صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ عقیدت، حسن عمل اور توفیق خداوندی انسانی کردار کے جزو لاینفک قرار پائیں۔

فلسفہ وحدت الوجود کی رو سے ذات واجب کائنات اور انسان میں جاری و ساری ہے۔ تمام عالم فطرت ایک فریب نظر ہے اور اس میں ایک الوہی ارادے یا اصول وحدت کی جلوہ فرمائی ہے۔ ذات اور صفات محض ظنی اور اعتباری صورت حال ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ظواہر عالم محض شئون ہیں۔ لاموجود الااللہ کے اصول کی رو سے اللہ ہی ہر شے میں موجود ہے۔ حق تعالیٰ کا وجود کائنات میں اس طور پر سرایت کئے ہوئے ہے جس طرح صور نوعیہ اپنے افراد میں مخفی ہیں۔ صفات، افعال و آثار عین ذات ہیں اور یہ کونیاتی مدارج اور اشکال ذات واجب کے ہی اعراض ہیں۔ اس فلسفہ کے تحت انسان کو اپنی مقید انا کو ذات الہیہ کی مطلق انا میں فنا کر دینا چاہیے مگر اقبال اس ہمہ اوستی فلسفہ کا قائل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ فطرت انسانی ہے کہ وہ اپنی ذات کو ذات خداوندی سے علیحدہ متصور کرے۔ کیونکہ حقیقت مطلقہ کی تحقیق میں انسان کی نارسائیوں کی صورت حال ہی دراصل انسان کو متحرک بنائے رکھتی ہے اور عمل پیہم اور جہد مسلسل انسانی کردار کے لیے ایک ناگزیر وصف کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فراق ہی وہ نعمت عظمیٰ ہے جو عالم وصال میں بھی باقی رہنا چاہیے۔ فراق کا شدید احساس ہی دراصل انسانی شخصیت کے فروغ و نمو میں معاون ہوتا ہے۔ غم فراق ہی ایک محکم انائے انسانی کا سبب بن سکتا ہے۔

اقبال کہتا ہے کہ انائے مطلق کی تخلیقی قوت میں افعال و تصورات کا امتزاج ہوتا ہے اور یہی افعال و تصورات متنوع و منفرد وحدتوں کی صورت میں معروض کائنات میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ یہ تمام عالم مادی جواہر منفردہ کی میکانکی حرکت سے لے کر انسان کے

تصورِ اختیار و انتخاب تک ذات واجب ہی کی کار فرمائی ہے۔ قوت الٰیہ کا ہر جوہر منفرد اپنی ذات میں مثل ایک ایغو کے ہے خواہ وہ کتنا ہی کم تر و ادنیٰ کیوں نہ ہو۔ انسانی ہستی کے روپ میں ایغو اپنے نقطہ کمال کو پہنچتی ہے اور ذات مطلقہ وجود کی مرکزی ایغو ہے جو انسان کی شہہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ آیت نحن اقرب الیہ من حبل الورید میں اسی حقیقت کا اظہار ہے۔ (۱۱)

تاہم اقبال کے خیال میں انسانی روح کی تخلیقی آزادی سے یہ مراد نہیں ہوا کرتی کہ وہ اپنے معبود کی عبدیت کے دائرے سے خارج ہو جائے۔ خالق و مخلوق کے مابین بلا تفریق وحدت کا پیدا ہونا ممکن نہیں اور نہ ہی اسلامی نقطہ نظر اس نو افلاطونی داخلیت سے کوئی مطابقت رکھتا ہے۔ شیخ اکبر حضرت ابن عربی نے اپنے اس قول میں اس مسئلہ کی تصریح کی ہے:

"الرب رب وان تنزل والعبد عبد وان ترقی۔"

یعنی رب خواہ کتنی ہی پستی تک اتر آئے عبد نہیں بن سکتا اور اسی طرح عبد خواہ رفعتوں کے کسی بھی منتہا کو پہنچ جائے وہ رب یا معبود کے درجہ پر فائز نہیں ہو سکتا۔

حیات مطلقہ یا انائے کامل کی وحدت اسلام کا مرکزی نقطہ ہے۔ یہ انائے کامل ایک ایسا وجود ہے جو عالم فطرت سے مستغنی ہے۔ یہ وجود مطلق اپنی تمام تر صفات جاریہ سے کہیں بلند و برتر حیثیت کا حامل ہے کیونکہ خود اسما و صفات کا یہ عالم بھی محض اعتبارات کا ایک سلسلہ ہے۔ ذات احدیت تمام اعتبارات سے منزہ ہے جو ایک مجرد صورت حال ہے۔ اس خیال کے تحت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال وحدت وجود کے بجائے وحدت وجوب کا معترف تھا۔ ذات ربانی کی ہستی بہ حیثیت انائے کامل کے معین و ماورا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ ذات واجب کے ساتھ وصل کے لمحات میں انسان کو چاہیے کہ وہ اس کے حضور میں اپنی خودی کو فنا نہ ہونے دے بلکہ وصل کے دوران فراق کے احساس کو زندہ رکھے کیونکہ انسانیت کا اعلیٰ ترین مقصود و مرتبہ یہ ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کو قائم رکھتے ہوئے اس ذات واجب کے مقابل آئے اور اس بات کی کوشش کرے کہ ارادہ خداوندی خود اس کی "خودی" کو ہم آغوش بنانے کے لیے بے قرار ہو جائے۔ اقبال کے نزدیک انسانی انا اس قطرہ شبنم کی مانند ہے جسے اس بحر ناپیدا کنار میں فنا ہو جانے کا اذن عام تھا مگر اس اذن عام

کا جواب اس قطرہ شبنم نے اس طرح دیا: (۱۴)

من عیش ہم آغوشی دریا نہ خریدم آن بادہ کہ ازخویش رباید نہ چشیدم

از خود نہ رمیدم

ز آفاق بریدم

بر لالہ چکیدم

۴۔ مسئلہ وحدت

وحدت الوجودی نقطہ نگاہ کے تحت اس عالم فطرت میں ایک "اصول وحدت" جلوہ گر ہے مگر ہمارے نفسی تجربہ میں شب و روز کسی وحدت کے بجائے ایک کثرت لامتناہی کا عالم ظاہر ہوا کرتا ہے اور فہم و عقل کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ ان حقائق سے منکر ہو جائے، تو پھر ان متنوع مظاہر کے پس پشت جو وحدت کارفرما ہے، انسان کے لیے اس کے علم کا حصول کیونکر ممکن ہے؟ وحدت وجود کے تحت خدا اور انسان کے مابین کسی قسم کا امتیاز قائم کرنا ایک بے معنی بات ہے۔ انسانی وجود کی اہمیت کا راز "وجود ربانی" سے پیوستہ رہنے میں ہے — مگر خود "ذات الہیہ" کا انحصار انسانی وجود پر ہو یہ بات قابل فہم نہیں۔ اس نظریہ کے تحت کسی اخلاقی نظام کی توقع بھی ایک مہمل بات ہے۔ یہ صورت حال اسلامی نقطۂ نظر کے قطعی منافی ہے۔ اسلام کا نقطۂ نظریہ ہے کہ عبد اور معبود میں فصل برقرار رہنا چاہئے اور ساتھ ہی انسان و کائنات میں امتیاز ضروری امر ہے ورنہ پھر تخلقوا باخلاق اللہ کا آخر مفہوم کیا ہو سکتا ہے جو انسانی ارتقا کی جانب ایک واضح اشارہ ہے۔

انسان کے لیے اقدار کا تعین صرف اسی وقت ممکن ہے جب انسانی خودی کو ذات واجب سے علیحدہ اور آزاد متصور کیا جائے کیونکہ عالم فطرت میں ذات مطلق کے حلول کے مسئلے سے اشیا میں تفریق و تمیز ناممکن ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس اگر ذات مطلق کو اس عالم مادی سے بالکل ماورا تصور کیا جائے تو پھر خدا کی حیثیت اس کائنات میں محض ایک "تماشائی" کی سی رہ جاتی ہے۔ ذات خداوندی کا کوئی تشخص و تجسم نہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ اس عالم فطرت میں صور و اشکال کی صفت سے کوئی شے بری نہیں جس کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں کہ یہ ہمارے روزمرہ کا مشاہدہ ہے۔ فطری ظواہر کے اختلاف میں

اور بنی نوع انسان کے اعمال کے تنوع میں اتحاد و اتفاق کا سبب وہی ایک فعلیت مطلقہ ہے جو کثرت عالم میں توازن و ارتباط پیدا کرتی ہے۔ انسان میں یہی مرکزی نقطہ خودی یا تحقق ذات کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ تاہم تحقق ذات کے باوجود خودی تغیر پذیر رہتی ہے۔ چنانچہ اسے اپنے استحکام کے لیے اس ذات الہیہ کا سہارا لینا پڑتا ہے کیونکہ یہی ایک ذات ایسی ہے جو بے عیب و لازوال ہے۔ انسان کے تحقق ذات کے تکملے کا امکان اس امر میں ہے کہ وہ اپنے اندر صفات ربانی کو زیادہ سے زیادہ پیدا کرے مگر اس سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ انسان اپنی خودی کو ذات واجب میں گم کر دے بلکہ اس کا کمال یہ ہے کہ وہ اس کیفیت وصل میں بھی فصل کے احساس کو برقرار رکھے۔ اقبال کہتا ہے کہ موتی اگرچہ آغوش بحر میں گم ہوتا ہے تاہم "آب بحر" اور "آب گہر" میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ (۱۳)

وصال ما وصال اندر فراق است
کشود ایں گرہ غیر از نظر نیست
گہر گم کردہ آغوش دریاست
و لیکن آب بحر، آب گہر نیست

اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ذات واجب الوجود اس عالم فطرت میں ایک حد تک جاری و ساری ہے اور ایک حد تک اس سے ماورا بھی۔ اس صورت حال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ ذات اقدس، عالم موجودات اور انسان سے بلند و برتر وجود کی حامل ہے چنانچہ اس ذات بے ہمت و باکمال تک پہنچنا انسان کا اخلاقی و روحانی مقصود عین ہے۔ اس دنیا میں اقدار کا وجود ذات خداوندی سے مربوط ہے اور ہم اسی ذات کے اعتبارات کے پس پشت ایک ایسی "حقیقت مطلقہ" کی جستجو کرتے ہیں جو اس عالم فطرت کو متحرک بنائے رکھتی ہے۔ اسی تصور مطلقہ کو کہ عدل و حسن اور خیر کے تصورات کا نام دیتے ہیں۔ ہمارے لیے اس ذات کا مکمل علم ناممکن ہے، تاہم ہم اس کا احساس ضرور کرسکتے ہیں اور یہ احساس ہمارے واردات قلبی پر موقوف ہے۔ اس کا وجود زماں سے بالاتر ہے۔ ذات خداوندی کے کمالات بالقوۃ لامحدود ہیں یعنی یہ اساسی طور پر مادی عالم سے جدا ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح سے لامتناہیت یعنی infinity کا تصور ریاضیات کے محدود اعداد میں ہی موجود ہوتا ہے، تاہم یہ تصور ان اعداد سے ماورا ایک تصور کی حیثیت بھی رکھتا

ہے۔ خدا کی ذات ہمارے مشاہدے کی دنیا سے علیحدہ نہیں ہوتی۔ اس حقیقت مطلقہ کی ماورایت سے مراد، اس کی اس عالم فطرت سے خارجیت نہیں ہوا کرتی بلکہ یہ تو ایک ایسا داخلی وجود ہے جس کا علم صرف وجدان سے ہی حاصل ہو سکتا ہے:

مشام تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشان، اس کا

غرض کہ ماورایت اور داخلیت میں کوئی حد فاصل قائم کرنا ایک ٹیڑھی کھیر ہے اور ان کی تشریح و تصریح لطیف ترین احساسات کے پیچیدہ ابہام سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ خدا کی ماورایت کا تصور انسان کے لیے ایک مقصود حیات کو جنم دیتا ہے اور پھر اس کی پوری زندگی اسی منزل کی جانب رواں دواں نظر آتی ہے گویا یہ ہی صورت انسان کے لیے محرک ارتقا ثابت ہوتی ہے چنانچہ اس طور پر جستجو اور ایک دائمی نارسائی کے احساس سے انسان عمل پیہم اور صلہ حیات کی قدر سے متصف ہوتا ہے اور بالآخر وہ ایک مرد دلیر کا مرتبہ پالیتا ہے۔ یہی مرد دلیر اقبال کا مرد مومن ہے۔ وہ انفس و آفاق کا رمز آشنا بن جاتا ہے اور یوں وہ الوہیت خداوندی کے اسرار کا عرفان حاصل کر لیتا ہے۔ گویا اقبال کے نزدیک تخلیقی انا کی معراج سکون مطلق میں نہیں بلکہ اس انا کا کمال اس کی مسلسل فاعلیت میں پوشیدہ ہے۔ ذات واجب الوجود جو خود مکتفی ہے اپنے اندر امکانات کا ایک عالم بسیط لیے ہوئے ہے اور تخلیق کے اسی دائمی امکان کا نام "ارتقا" ہے۔ اسی تخلیقی عمل سے اسما و صفات وجود پاتے ہیں جسے ایک شان واحدیت کہا جاتا ہے اور الوہیت شان احدیت اور شان واحدیت دونوں پر غالب ہے چنانچہ یہی اصول توحید یعنی الوہیت فعال، کائنات اور نفسی زندگی کا ایک فعال عنصر ہے جس سے اس مادی عالم کی گوناگونی کی صحیح توجیہہ کا امکان پایا جاتا ہے۔ اثبات توحید کے بغیر زندگی اپنی اساسی و مرکزی حیثیت کی تحصیل میں ناکام رہتی ہے۔ گویا اقبال نے اس طرح "خودی" کے سرنہاں کو لا الہ الا اللہ کی شان ابدیت میں ڈھونڈ نکالا ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک انسان کی یہی مہم جوئی اس کی حیات کو بامعنی اور بامقصد بناتی رہتی ہے۔

۵۔ مسئلہ خودی

اقبال کی تمام فلسفیانہ مساعی میں اس کا فلسفہ خودی سب سے زیادہ موثر حیثیت و اہمیت کا حامل ہے مگر یہ ایک عجب المیہ ہے کہ جہاں ایک طرف اہل مغرب نے اس کے

فلسفہ خودی سے پہلو تہی کی وہی دوسری جانب مشرقی فکر میں اقبال کی قدر شناسی کا حال یہ ہوا کہ وہ ایک کورانہ پرستش کی صورت اختیار کر گیا جب کہ ہونا یہ چاہئے تھا کہ اس کے پورے نظام پر ہر دو مکاتب فکر کی جانب سے دیانتدارانہ تحقیق ہوتی اور ایک جامع فکری نظام کو دنیا سے روشناس کرایا جاتا۔ بہرحال ہم یہاں اقبال کے اس فلسفہ کے چند نمایاں پہلوؤں کو اجاگر کریں گے۔

اقبال کا دعویٰ ہے کہ اس عالم فطرت میں خودی ہی صرف ایک حقیقت ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تجربہ کا مرکزی نقطہ خودی ہے جو اس عالم میں تنہا ایک "حقیقت واحدہ" ہے۔ یہ حقیقت واحدہ نہ صرف ہیگل کا "تصور" ہے، اور نہ ہی بریڈلے کا حسی ادراک یا تجربہ ہے۔ بلکہ یہ ایک مکمل شخصیت ہے جو ایک مستقل جدوجہد یا مستعدی و بیداری یعنی tension کی حالت میں ہو۔ گویا بہ الفاظ دیگر شخصیت وہ خودی ہے جو نہ صرف ایسے تاثرات کی حامل ہوتی ہے جو اس کی موجودہ زندگی کے دور ماضی میں خارجی مہیجات کے رد عمل سے وارد ہوتے ہیں بلکہ مزید برآں ازل سے تاایں دم تمام موروثی تاثرات کی جامع بھی ہوتی ہے۔ یہ کسی خنجر کی تیز دھار کی مانند ایک متوازن استعداد کی حامل ہے جو ان مہیجات کو اپنی مخصوص کسوٹی پر کستی ہے اور پھر کسی مناسب فیصلے پر عمل پیرا ہوتی ہے۔ "یہ ہر تازہ مہیج کی تقبیل و تعبیر کے لیے تناؤ یا مستعدی کی حالت میں رہتی ہے۔" اور پھر "خود اقدامی" کے ساتھ مناسب عمل اختیار کرتی ہے۔ (۱۴)

خودی کی اس تعریف میں اگر اس کے کسی پہلو کو ہدف تنقید بنایا جاسکتا ہے تو وہ اس تعریف کا یہ نمایاں فقرہ ہے جسے اقبال خود اقدامی کا نام دیتا ہے۔ اس سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قانون علیت میں مقید رہتے ہوئے اس خودی کو خیال و عمل کی دنیا میں خود اقدامی کا شرف کیونکر حاصل ہوتا ہے؟ اقبال اس سوال کے جواب میں کہتا ہے کہ خود اقدامی ایک ایسی استعداد کے ہاتھوں میسر آتی ہے جسے وجدان کہا جاتا ہے۔ اور یہی وجدان شعور کو حقیقت کے ادراک کا ایک قریب ترین راستہ دکھاتا ہے۔ مذہب کی اصطلاح میں اس صلاحیت کو "فیضان الٰہی" کا نام دیا جاتا ہے اور عام عقیدے کے مطابق یہی صلاحیت ایک طرح کا عطیہ خداوندی ہے۔ مگر اقبال اس عطیہ ربانی اور فیضان الٰہیہ سے متفق نہیں، بلکہ اس کا کہنا ہے کہ خودی کو فیضان الٰہی کا استحقاق حاصل کرنے کے لے مستقل جدوجہد

اور عمل پیہم درکار ہے اور یہ حصول فیضان الٰہی کا عطیہ نہیں بلکہ اسی جدوجہد کا صلہ ہے اور یہی نہیں بلکہ جو خودی ترقی یافتہ اور مستعدی کی حالت میں ہو اس میں فیضان الٰہی کے لیے ایک مقناطیسی کشش پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ یہ خودی اس فیضان کو اپنے اندر جذب کرلیتی ہے، بجائے اس کے کہ وہ خود کو اس فیضان الٰہی میں ضم کردے۔ گویا خود اقدامی کی یہ صلاحیت خودی کے بطن سے ابھرنی چاہیے کیونکہ یہی صلاحیت اس کی انفرادیت کو برقرار رکھتی ہے۔ اقبال تجویز کرتا ہے کہ خودی کو چاہئے کہ وہ اپنے ارتقا اور تکملے کے ساتھ ساتھ خود کو زیادہ سے زیادہ منفرد اور یکتا بھی بناتی رہے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

مگر پھر سوال اٹھتا ہے کہ آخر خودی کو یہ یکتائی کس طرح حاصل ہو؟ اقبال اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اپنے ماحول سے سرگرم پیکار رہنے اور اپنی نمود و افزائش میں سرگرم عمل رہنے سے تخلیقی عمل کے ہاتھوں خودی کو یہ انفرادیت حاصل ہو جاتی ہے، وہ مزید کہتا ہے کہ خودی محض انفعالی حیثیت میں خارجی مہیجات کی آئینہ دار نہ ہو بلکہ اسے چاہئے کہ یہ وجدان کو بروئے عمل رکھتے ہوئے فعال و موثر قدم اٹھائے اور اپنے مخالف محرکات ماحول پر اپنی تشخص ذاتی کی چھاپ لگائی جائے۔ خودی کے ساتھ وجدان کی معاونت یہ ہے کہ وہ اخلاقی اور روحانی اقدار کی تخلیق کرتا ہے۔ گویا ماحول کے خلاف خودی کا حقیقی جہاد اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ یہ جہاد روحانی سطح پر ہو، تاہم یہ مسئلہ ہنوز حل طلب ہے کہ کیا خودی کی پشت پر ایک ایسی محرک قوت کا ہونا ناگزیر ہے جو اسے جہاد کے ان پرخطر مرحلوں سے بچاتے ہوئے بخیر و خوبی اس کی منزل کی طرف لے جائے؟ اقبال کے یہاں اس کا جواب یہ ہے — کہ ہاں یہ محرک قوت جوش عشق ہے۔ یہ عشق درحقیقت اپنی ماہیت و فطرت کے اعتبار سے خودی اور کائنات کے مماثل ایک وجود ہے جس پر تمام کائنات کی اساس ہے اور یہی عشق انسان کی خودی کو اس کی ارفع ترین بلندیوں تک پہنچا کر خدا کی نیابت سے مشرف کرتا ہے:

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

۶۔ مسئلہ زمان و مکاں

فلسفیانہ تاریخ کے ہر دور میں مسئلہ زمان و مکاں کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ پھر بھلا ایک ایسے زمانہ میں جب کہ جدید سائنس کی نئی نئی تحقیقات کے نتیجہ میں جدید ترین نظریات زمان و مکاں کے سامنے آچکے تھے، اقبال جیسے مفکر کے لیے یہ کس طرح ممکن تھا کہ وہ اس مسئلے پر غور و فکر نہ کرتا، لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے یہاں حرکت و تغیر اور زماں کے تصورات اپنے مخصوص زاویہ نگاہ کے ساتھ پائے جاتے ہیں، چنانچہ یہاں ہم اس کے نظریہ زماں پر صرف نظر کریں گے۔

اقبال نے ماہیت زماں کے سلسلے میں "اسرار خودی" کے فلسفہ میں خاصی عمیق فکر سے کام لیا ہے۔ اس کے خیال میں زمانے کو مسخر کر کے تقدیر پر غلبہ پایا جاسکتا ہے، ہم یہاں اس ضمن میں خود اقبال کے الفاظ میں اس نظریے کی تصریحات پیش کرتے ہیں:

> "زمانے کو جب ایک "عضوی کل" کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں۔ "لفظ تقدیر" کی مسلمانوں اور غیر مسلم علماء کے ہاں بالکل غلط تعبیریں کی گئی ہیں۔ تقدیر زمانے کی ہی ایک شکل ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔ تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلہ اسباب کے شکنجے سے آزاد ہو چکا ہو۔ فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عائد کر دیتی ہے۔ مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں، نہ کہ جس کا ہم تفکر کرتے یا جس کی بابت ہم حساب و اندازہ لگاتے ہیں اگر آپ مجھ سے دریافت کریں کہ بادشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ کیوں ہم عصر تھے؟ تو میں اس کی کوئی علت نہ پیش کرسکوں گا۔ اس کا جواب صرف یہ دیا جاسکتا ہے کہ فطرت کی ماہیت کا تقاضہ یہی تھا کہ مستقبل کے لامتناہی امکانات میں، ہمایوں اور طہماسپ کی زندگیاں بھی، جو ان امکانات سے عبارت تھیں ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوں۔ زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ اشیاء کی ماہیت میں متبدل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں ہے خلق کل شئی فقدرہ تقدیرا (خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر و اندازہ مقرر کیا) کسی شے کی تقدیر نہ ٹلنے والا مقسوم نہیں جو خارج سے جبراً عائد کیا گیا

ہو، بلکہ وہ خود شے کی اندرونی دسترس در رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔ ان امکانات کا ظہور متواتر طور پر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے۔"

تاہم ہمارے لیے یہ ایک حیران کن بات ہے کہ آخر زمانہ ہے کیا؟ یہ تمام دنیا مختلف اشخاص و اشیا یا پھر افعال و حوادث کا ایک اٹوٹ تسلسل ہے۔ ایسی صورت میں کیا وقت یا زمانہ کو کسی شے سے تعبیر کیا جاسکتا ہے؟ تو اس سوال کے جواب میں جو بات ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ زمانہ نہ تو کوئی شے ہے نہ کوئی فعل، نہ کوئی شخص اور نہ ہی کوئی حادثہ — اور جو کچھ بھی ہو رہا ہے وہ گویا وقت کے اندر ہو رہا ہے۔ تاہم خود وقت کوئی واقعہ نہیں۔ گویا ہم اسے نہ تو جوہر کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی عرض (۱۵) وجود کی نوعیت ذاتی خواہ کچھ بھی ہو وہ جن صفات سے متصف ہو کر وجود کی شکل اختیار کرتا ہے، ان میں سے ایک بھی صفت وقت میں نہیں پائی جاتی۔ انسان یہ سوچتا رہتا ہے کہ کیا وقت ازلی و ابدی ہے یا یہ بھی کسی بعید ترین نامعلوم لمحہ میں خلق ہوا تو اگر یہ خود مخلوق ہے تو اس کی تخلیق سے پیشتر بھی آخر کوئی نہ کوئی لمحہ زمان اپنا وجود رکھتا ہوگا اور اگر ایسا ہے تو پھر یہ کس قدر دلچسپ انکشاف ہوگا کہ اسے بھی تو "وقت" ہی کہا جائے گا۔ قرآن حکیم میں تخلیق کے سلسلے میں جو پیرایہ اظہار ملتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا نے ان آسمانوں اور زمینوں کو چھ یوم میں خلق کیا، مگر ایام کا قرآنی تصور ہمارے ذہنوں کے زمانی تصورات سے مختلف ہے کیونکہ ہمارا زمان کا تصور دراصل، گردش ارض و مہر سے عبارت ہے۔ جس تعبیر کے نتیجے میں ہمارے شب و روز، ہمارے شام و سحر کے پیمانوں میں ڈھل کر ہمارے لیے وقت کے ایک مخصوص سلسلے کو تشکیل دیتے ہیں اور اس تصور زماں کو زیادہ سے زیادہ "مادی زماں" کا نام دیا جاسکتا ہے جو قرآن کے "زمان حقیقی" سے مختلف صورت حال ہے۔ اقبال کی نظر مغربی فلسفہ پر گہری تھی۔ اس نے زماں کے تصور کو بڑی اہمیت دی ہے اور اس مسئلے کو حیات و موت کا مسئلہ قرار دیا ہے۔ کانٹ کے نزدیک زماں و مکاں کا تصور فہم انسانی کے سانچے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زماں و مکاں مثل عینک کے ہیں جس کی مدد سے انسانی فہم اپنے اطراف میں پھیلی ہوئی کائنات کو علائق و روابط میں منسلک کرتا رہتا ہے۔ گویا زماں و مکاں کا وجود نفسی اور اعتباری ہے۔ مگر اقبال کہتا ہے کہ ماہیت ہستی میں نہ تو

زماں ہی کوئی چیز ہے اور نہ مکاں بلکہ

نہ ہے زماں نہ مکاں، لا الہ الا اللہ

اپنے اسی خیال کو اقبال اس طرح بھی پیش کرتا ہے —

جہان ما کہ پایا نے نہ دارد

چو ماہی دریم ایام غرق است

ہماری یہ بے کراں دنیا وقت کے بحر زخار میں مثل ایک ماہی سیم تاب کے تیرتی پھر رہی ہے، تاہم وقت کا یہ سمندر ہمارے نفس کے معروض میں کوئی حقیقی شے نہیں بلکہ وقت کا یہ ناپیدا کنار سمندر نفس کے ظرف غیر محسوس میں سمایا ہوا ہے۔ اقبال کے یہاں زمانہ کی حیثیت عین خودی اور ماہیت وجود ہے۔ اقبال اور برگساں کے نظریہ زماں کی دسترس تقریباً ایک جیسی ہے۔ اقبال نے اپنے نظریہ زماں کا استنباط اس حدیث قدسی سے بھی کیا ہے — "لا تسبوا الدھر فانی انا الدھر" — یعنی زمانے کو برا نہ کہو کہ میں ہی زمانہ ہوں۔ اقبال زمانہ کو مجرد و ساکن نہیں سمجھتا بلکہ یہ ایک تخلیقی حرکت کا نام ہے۔ (۱۶) اقبال کہتا ہے کہ زمانہ ایک دو دھاری تلوار کی مانند ہے جو اپنی راہ میں آنے والی تمام رکاوٹوں کو راستے سے ہٹاتی ہوئی آگے بڑھتی رہتی ہے۔ اس کا یہ ہی جذبہ دلیرانہ انسان کے تسخیر کائنات کے عمل میں اسے ماہ و انجم پر کمندیں ڈالنے کے قابل بنا دیتا ہے۔ زمانہ کوئی ایسی صورت حال نہیں جسے کسی لکیر کی مانند ازل سے ابد تک کھینچ دیا گیا ہو۔ یہ انقلاب لیل و نہار بھی نہیں۔ نہ ہی یہاں کوئی امروز ہے اور نہ ہی دیروز۔ انسان کی کم فہمی زمانہ کو سحر و شام کے پیمانوں سے ناپتی ہے۔ حالانکہ حقیقت حال یہ ہے کہ جس طرح خدا کا وقت ہمارا وقت نہیں — بالکل اسی طرح خودی میں گم اور زندگی اسرار سے آشنا انسان کا وقت بھی ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم کسی مکانی انداز کی شے نہیں بلکہ خودی کی ماہیت حقیقی ایک حیات جاوداں ہے۔ زمان کوئی ایسا ظرف نہیں جس کے اندر سے ہو کر حیات کا گزران وقوع پذیر ہوتا ہو، بلکہ زمانہ اور حیات کی تخلیقی توانائی ایک ہی چیز کے دو مختلف نام ہیں۔ سورج کے گرد زمین کی محوری گردش سے پیدا ہونے والا وقت دراصل مادی وقت ہے۔ حقیقی زمانہ کا اس مادی وقت سے کوئی علاقہ نہیں۔ وہ لوگ جو لیل و نہار کے اسیر ہیں، دراصل کم ہمتی اور مردہ حیات کی جیتی جاگتی تصویر ہیں۔ اقبال کے نزدیک

زمانہ کے ہاتھوں میں مرد مومن کی تقدیر نہیں ہوا کرتی بلکہ اقبال کا یہ مرد دلیر زمانہ پر اپنا پورا پورا تصرف و اختیار رکھتا ہے۔ اس کا یقین ہے کہ جس کے ہاتھ میں زمانے کی تلوار ہے وہ ہی امکانات زمانہ کو معرضِ وجود میں لانے کا سبب بنتا ہے۔ زمانہ کی ظاہری ہیت سے ہم آہنگ ہو جانے والا شخص بزدل و کم حوصلہ ہے جب کہ مرد آزاد وہ شخص ہے جو اس زمانہ سے مستیز کے لیے ہمہ وقت آمادہ ہو۔ آمادگی کی ایک ایسی ہی صورت حال عین تصور حریت ہے جسے اقوام زندہ کا اصل جوہر قرار دیا جاسکتا ہے۔

یاد ایامیکہ سیف روزگار
یا توانا دستِ مابود یار

اقبال پھر کہتا ہے کہ اگر زماں حقیقی ہے اور ایک ہی جیسے لمحوں کی تکرار نہیں جو شعوری تجربہ کو ایک خیال خام بنا دیتے ہیں تو پھر حیات حقیقی کا ہر لمحہ بالکل نیا ہونا چاہئے جو ایسی چیزوں کو وجود دے جو بالکل نئی ہوں اور ان کے بارے میں پہلے سے کچھ کہنا ممکن نہ ہو۔ زمان حقیقی میں زندہ رہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم زمان مسلسل کی جکڑ بندیوں میں گرفتار ہو کر رہ جائیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لمحہ بہ لمحہ اسے تخلیق کیا جائے اور انسان اپنی تخلیق میں اختیار کامل اور اپج کا ثبوت دے۔ ''دراصل ہر قسم کی تخلیقی فعالیت آزاد و خود مختار فعلیت ہے۔'' (۱۷)

ای اسیر دوش و فردا در نگر
در دل خود عالم دیگر نگر

۷۔ فلسفہ جبر و قدر

اقبال کا خیال ہے کہ انسان کے لیے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے اطراف میں پھیلی ہوئی کائنات کی تعمیر و تسخیر کرتا رہے۔ اس کی زندگی کا یہ معمول ہے کہ وہ کبھی تو خود کو کائنات سے ہم آہنگ بناتا ہے اور کبھی اس کائنات میں مخفی قوتوں کو اپنے لیے مفید مطلب بناتا رہتا ہے۔ چنانچہ اس کے اس مسلسل و بتدریج عمل میں خدا اس کے شریک کار کی حیثیت سے معاون رہتا ہے بشرطیکہ انسان میں خود بھی ترقی کرتے رہنے کی تحریک موجود ہو۔ کیونکہ تحریک کے جذبے سے خالی انسان مثل پتھر کے ہے گویا انسان کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ اپنے نفس میں تغیر پیدا کرے اور زمان و مکاں پر غلبہ پالے۔

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا
عجب نہیں کہ یہ چار سو بدل جائے

اس میں شک نہیں کہ انسان کا انفرادی تحت شعور، سماجی ماحول، یہ سب کے سب انسان کی تہذیب نفس میں اپنا اپنا کردار ادا کرتے ہیں، تاہم انسان کا اپنا ارادہ و عمل بھی خود انسان کے کردار کی تشکیل و تعمیر میں معین و مدد گار بنتا رہتا ہے۔ انسان بڑی حد تک بااختیار ہے اور اسی بنا پر انسان کو تمام موجودات عالم پر فضیلت حاصل ہے۔ علامہ نے اپنے اس شعر میں اس کی وضاحت کی ہے۔ (۱۸)

نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور
کہ خاک زندہ ام در انقلابم

مستقبل کے امکانات کا جہاں ہمیشہ روشن ہے اور مستقبل ذات الٰہی کی کلیت میں ایک تخلیقی فعلیت کی حیثیت سے سمایا ہوا ہے، مگر صرف بات یہ ہے کہ اس کو تقدیر الٰہی پر یقین کامل کے بغیر نہیں سمجھایا جاسکتا۔ قضا و قدر پر مکمل ایمان ایک خیر اعلیٰ ہے۔ خوب و زشت، ثواب و گناہ ذات واجب کی نفی نہیں کرتے یعنی صفات ربانیہ زائل نہیں ہوتیں نہ ہی اس سے ربانی علم و ارادے میں کوئی رخنہ پیدا ہوتا ہے۔ لامحدود جب کبھی محدود میں ظہور کرتا ہے تو پھر ذات متناہیہ کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے عمل میں خود کو فعال و مختار محسوس کرے۔ حریت کا وہ احساس شدید جو انسانی روح میں ودیعت کیا گیا ہے، اس امر کا متقاضی ہے کہ انسان خیر و شر میں امتیاز محسوس کرے تاکہ اس تمیز کے نمایاں احساس کی بنا پر ان محرکات پر قابو رکھنا ممکن ہو سکے اور انسان کے لیے اس ماورائی حقیقت سے تقرب کی راہ استوار ہو سکے۔ انسان شرک کے ارتکاب کے لیے مجبور نہیں پیدا کیا گیا۔ اس میں یہ استعداد بہ تمام و کمال رکھی گئی ہے کہ وہ اپنی فطرت کے مثبت تقاضوں کو ذات ربانی کے اوصاف عالیہ کی نہج پر برت سکے اور باوجود اس کے کہ انسان کے اختیارات کی ایک حد بندی کر دی گئی ہے، تاہم آزادی اور اختیار کا یہی احساس پوری نسل انسانی کے ارتقا کا "اصولِ محرکہ" ہے جس کی بنیاد پر تمدن انسانی اور مذاہب کی پوری ایک تاریخ جنم لیتی ہے۔ چنانچہ اقبال انسانی آزادی کے بارے میں لکھتا ہے کہ —

ناچیز جہان مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالم مجبور ہے تو عالم آزاد

اقبال انسانی خودی کو زمان و مکان کی زنجیروں میں مقید نہیں کرتا جس طرح انسان کا مادی وجود اس کا پابند ہوا کرتا ہے بلکہ اس کے برعکس وہ کہتا ہے یہ ٹھیک ہے کہ ذہنی و طبعی افعال زمان کے اندر وقوع پذیر ہوتے ہیں، مگر اس کے باوجود جس طرح زمان الٰہی اس مادی زماں سے مختلف ہے، اسی طرح خودی یا انا کا زمان بھی ایک علیحدہ صورتِ حال ہے۔ اس زماں کی وسعت مادی حوادث کے زمانہ سے بہت مختلف نوعیت کی ہوتی ہے۔ مادی حدوث کا زمانہ، مکان میں ایک حضوری حقیقت کے طور پر اپنا وجود رکھتا ہے اور خودی کا زمانہ اسی کی اپنی ذات کے حصار میں سمایا ہوا ہوتا ہے اور اپنے مخصوص طریق پر اس مادی زمانہ کے حال و مستقبل سے پیوستہ رہتا ہے۔ ہم ابھی ابھی کہہ آئے ہیں کہ ذہنی حوادث طبعی حوادث سے مختلف چیزیں ہیں اور ان پر طبعی وجوب اور زمانی لزوم کا اطلاق نہیں ہوا کرتا۔ (۶) انسانی خودی عالم فطرت سے جدا ہو کر جب اس کا مشاہدہ کرتی ہے تو یہ صورت گویا روح کی آزادی کی صورت حال ہے اور یہی صورت حال فطرت کے اسرار کو ہم پر منکشف کرنے کا سبب بنتی رہتی ہے۔ انسان کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اگر مسلسل جدوجہد کرے تو اپنی اس آزادی میں چند دوچند وسعت پیدا کر سکتا ہے۔ آزادی و اختیار ایک ایسی شے ہے جس کا تجربہ ہمیں اپنی ذات کی گہرائیوں میں ہو سکتا ہے۔ یہ تجربہ ہر ہر شے کو اپنی فطرت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ گویا یہ ایک طرح کی "خود تعینی" کی کیفیت ہے جس کی بدولت ذہن انسانی نئے نئے تصورات کی ایجاد و تخلیق میں دوچند مسرت و آزادی محسوس کرتا رہتا ہے اور بقول اقبال

وہی ہے صاحب امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہر فردا

اقبال کے نزدیک عالم مادی میں جو تلازم و جبر پایا جاتا ہے وہ صرف اپنے حدود کے اندر ہی حقیقی ہوتا ہے مگر شعور و ارادہ کی صفت خود اختیاری ہے جو اپنے خارجی قوانین کے لزوم سے اثر انداز نہیں ہوتا۔ احساس ندامت اور تاسف کے جذبات انسانی فطرت میں ضمیر کی آزادانہ و موثر کارکردگی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ جہاں ایک

جانب زمانہ لمحہ بہ لمحہ ایک تواتر کی کیفیت ہے وہیں دوسری طرف یہی زمانہ اپنے طور پر ایک قسم کا رجحان حیات بھی ہے، جسے زندگی اپنے منشا و مقصود کی طرف بڑھتے ہوئے مسلسل ظاہر کرتی رہتی ہے۔ یہ ایک ایسا تفاعل ہے جس میں حیات کی اقدار مجرد شکل میں گمنامی کی کیفیت میں پڑی ہوتی ہیں مگر اس تفاعل سے وہ عمل کے پیکر میں ڈھل کر اس قعر گمنامی سے باہر آتی ہیں۔ زمانے کو اس کی ان ہی اقدار کے پس منظر میں دیکھنے کا نام تاریخ ہے۔ اقبال کے نزدیک کوئی بھی منفرد لمحہ زماں بجائے خود کسی قدر و منزلت کا حامل نہیں کیونکہ زندگی کا تخلیقی عمل ایک فعل دائم ہے۔ چنانچہ حال کے مقابلے میں اقبال مستقبل کو زیادہ اہم قرار دیتا ہے کیونکہ مستقبل ہی دراصل آزادی کا مظہر ہے اور وہاں ماضی کی جبریت کا کوئی دخل نہیں اور جب انسان اپنے آپ کو بااختیار محسوس کرتا ہے تو اس کو اس امر کا یقین بھی ہوتا چلا جاتا ہے کہ مستقبل کی عنان اس کے ہاتھ میں ہے اور وہ سوار اشہب دوران کے مثل اقبال کا انسان کامل ہے جس کے یہاں انسان کی زندگی ایک طرح کی سعادت، فرض شناسی اور ذمہ داری سے عبارت ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنی نظم "نوائے وقت" میں وقت کو ایسے ہی ایک انسان کامل کے حضور لا کھڑا کیا ہے اور یہ سب ہی کچھ انسانی خودی کا اعجاز ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی کے دو پہلو ہیں — ایک کا وظیفہ قدر آفرینی ہے، تو دوسرے کا لطیفہ اثراندازی ہے جو عالم خارجیہ سے اپنا تعلق قائم کرتا ہے۔ لہٰذا اقبال کا وہ مرد آزاد جسے وہ کبھی قلندر کہہ کر بھی پکارتا ہے زمانہ کا پابند نہیں ہوتا — بلکہ اس کے برعکس یہ مرد قلندر خود زمانے کو اپنے تابع بناتا رہتا ہے۔ ۲۰

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں، راکب ہے قلندر

۸۔ حیات بعد الموت

جوہر انسان عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے، فنا ہوتا نہیں

مندرجہ بالا شعر میں اقبال نے جس غیر فنایت کی جانب اشارہ کیا ہے وہ خودی یا انغو کا وہ رجحان ہے جو فنا پذیر گرد و نواح کی وابستگی سے پیدا ہوتا ہے۔ انسان میں انفرادی طور پر اپنی موت کے بعد باقی رہنے کی آرزو پوشیدہ ہے اور اپنے فنا پذیر گرد و نواح سے

متعلق ہونے کے باوجود بھی اس کی خودی میں ایک لامتناہی و غیرفانی ہستی سے وابستہ رہنے کا جو ایک انتہائی جذبہ پایا جاتا ہے، وہ اس انسان کو بھی لافانی اور ابدی بناتا رہتا ہے۔ جہاں ایک طرف فطرت کی فعال قوتیں نباتی اور حیوانی انواع کے تحفظ و بقا کے لیے سرگرم عمل نظر آتی ہیں وہیں دوسری جانب یہی فطرت نوع انسانی کے تحفظ کے لیے ہمہ وقت چاق و چوبند ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ بہ ایں وجہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی روح اپنی خودی اور شعور کے باعث اپنی بلند ترین رفعتوں تک پہنچ جاتی ہے۔

لہٰذا یہ جوہر انسانی اعلیٰ ترین ربانی صفات کا ہی ایک جز ہے اور یہ جز اپنے کل کی صفت دائم سے جدا کسی اور تقدیر کا حامل نہیں ہو سکتا۔ انسان کی روح اپنے صالح اعمال کے باعث ایک طرح کی دوامی رخصت کی تحصیل کر لیتی ہے، تاہم اس فرصت کے دوران یہ اپنی تخلیقی فعلیت کے عمل کو جاری و ساری رکھتی ہے اور پھر یہ اسی عمل کے نتیجے میں ایک لطیفہ وحدت بن کر اپنے صانع کی جانب رجعت کرتی رہتی ہے اور اوج و کمال کے اس منتہا پر پہنچ جاتی ہے کہ جہاں اس لطیفہ روحانی کو عالم امر کے عنوان سے مشرف کیا جاتا ہے۔ اقبال پھر کہتا ہے کہ عالم امر میں خدا کا کوئی شریک نہیں — مگر عالم خلق میں یہ انسان خدا کا سب سے قابل اعتماد شریک بن کر ابھرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عالم امر بے اندازہ اور بے چگوں ہے جس کو مادی پیمانوں سے ناپنا درست نہیں، یہ تمام تر حسی معقولات اور تصدیقات فہم سے بالاتر ایک ابدی عالم ہے۔ روح ہمارے مادی جسم کو اس طور پر متصرف بنائے رکھتی ہے جس طرح تمام عالم فطرت خدا کے تصرف میں ہوتا ہے۔ کائنات کا فعال عنصر خدا ہے تو ہمارے مادی پیکر کا فعال عنصر روح ہے۔ روح انسانی وجود کا ایک نقطہ ارتکاز ہے جو خدا کی طرح ابدی ہے اور بقول اقبال۔

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمان غیور
موت کیا شے ہے؟ فقط عالم معنیٰ کا سفر

اقبال کے نزدیک جسم کی موت حقیقتاً موت نہیں بلکہ یہ تو ایک طرح کی نئی زندگی سے "ہمکنار ہو جانا" ہے۔ چنانچہ مرد آزاد موت سے کبھی خائف نہیں ہوتا بلکہ وہ تو موت کو اپنا شکار سمجھتے ہوئے اس پر نیزہ زن ہوتا ہے تاکہ اس کے وجود انسانی کا ارتقا تھم نہ جائے۔ اور یوں عالم آخرت میں انسانی روح ترقی کے مراحل طے کرتی رہتی ہے۔ شعور

موت کے بعد بھی عمل تفکر کو برقرار رکھتا ہے۔ موت دراصل ایک نئی حیات میں داخل ہونے کا ایک دروازہ ہے جو ہمیں ایک سکوتی وقفہ کے طور پر نظر آتی ہے حالانکہ یہ واقعتاً سکوت نہیں بلکہ یہ تو ایک زندگی کا دوسری زندگی میں خاموشی کے ساتھ سرک جانا ہے۔ گویا یہ اسرار ساکت ایک نوع کا ہنگام بقا ہے جو انسانی ایغو کے تکملے کے لیے ہر لمحہ مصروف عمل ہے۔

اقبال کے نظام تفکر میں "خودی" کا عنصر سب سے نمایاں حیثیت کا حامل ہے اور اقبال کی فکر کی یہی مرکزیت پورے وجودیاتی نظام کے تحرک کی علت بنتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ خودی کا سب سے موثر پہلو عشق میں ظاہر ہوتا ہے اور اس وقت شخصیت کی ساری صلاحیتیں بالقوۃ سے بالفعل ہو جاتی ہیں۔ یہ عشق صرف گرمی حیات کا ہی ضامن نہیں ہوتا بلکہ حیات بعد الموت کا امکان بھی اسی عشق کی تحریک موثر کا نتیجہ ہے۔ عشق وہ نعمت عظمیٰ ہے جو زندگی کو محکم تر بناتا ہے اور حیات مابعد میں اعتماد بحال کرتا ہے — عشق اقبال کی نظر میں ایک معرکہ مستقل ہے جو اپنی جلالت و عظمت کے جلو میں ہمہ وقت تماشہ ذات کی ترسیل کا سبب بنتا رہتا ہے۔

عشق کی گرمی سے ہے معرکہ کائنات
علم مقام صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب
بندہ تخمین و ظن کرم کتابی نہ بن
عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب

اقبال کہتا ہے کہ یہ عشق ہی تو ہے جو موت کے بعد "شخصیت" کو قائم و دائم رکھنے کا فرض انجام دیتا رہتا ہے اور اسی کی بدولت کائنات کے نظام مقاصد میں خودی یا ایغو اپنا علیحدہ مقام بنالیتی ہے اور موت کے کرب سے گزر کر حیات کو امکانات کے نئے نئے عالموں سے روشناس کرتی ہے۔ بقائے حیات کے اس مفہوم کو اقبال نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"انسان میں وجود کا مرکز شخصیت یا ایغو کی صورت میں ظہور کرتا رہتا

ہے۔ جوش اور جدوجہد کی حالت کا نام ہی دراصل شخصیت ہے۔ یہ شخصیت اسی وقت تک قائم رہتی ہے جب تک جہد مسلسل کی کیفیت برقرار رہتی ہے۔ چونکہ شخصیت کی کیفیت انسان کے لیے ایک نعمت عظمٰی ہے اس لیے اس کا فرض ہے کہ وہ اس امر میں بڑی محتاط روش اختیار کرے تاکہ اس عمل تفاعل میں کسی قسم کا جھول نہ پیدا ہو۔ گویا وہ ایک چیز جو اس جوش و خروش کی حالت کو برقرار رکھتی ہے وہ ہی ہمیں ابدی و لافانی بنا سکتی ہے اور یوں ہمیں شخصیت کا تصور ایک معیار قدر عطا کرتا ہے جس سے ہم خیر و شر کے مسائل میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ خیر شخصیت کو مستحکم اور شر اسے ضعیف و نحیف بناتا ہے۔ جس طرح ہمارا سابقہ خودی کی آزادی کے مسئلے میں مادہ سے پڑتا ہے، اسی طرح شخصیت کے لافانی ہونے پر بحث کرتے ہوئے ہمارا سابقہ زماں کے تصور سے پڑتا ہے۔ برگساں نے ہمیں بتایا ہے کہ زمانہ کوئی ایسا لامتناہی خط نہیں (مکانی اعتبار سے) جس میں سے ہو کر گزرنے پر ہم مجبور ہیں۔ انفرادی یا شخصی بقا ایک آرزو ہے جس کو صرف وہ ہی فرد حاصل کر سکتا ہے جو اس کے حصول کے لیے مستقل جدوجہد کرے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنی زندگی میں ایسا فکر و عمل اختیار کریں جس کے باعث شخصیت کے جوش و جہد کی حالت برقرار رہ سکے۔ بدھ مت، ایرانی تصوف اور اسی قسم کے دوسرے نظامات اخلاق ہمارے مقصد کے لیے مفید نہیں تاہم انہیں بالکل بیکار بھی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ زبردست عملیت کے دور کے بعد ہمیں خواب آور گولیوں کی حاجت ہوتی ہے۔ فکر و عمل کی یہ صورتیں زندگی کے دنوں کے لیے راتیں ہیں۔ غرض کہ ہمارے عمل کا مقصد اگر یہ ہے کہ شخصیت کے جوش و جہد کی حالت برقرار رہے تو موت کا صدمہ بھی اسے متاثر نہ کر سکے گا۔ موت کے بعد ایک وقفہ ممکن ہے جسے قرآن حکیم نے عالم برزخ کہا ہے، جو موت اور حشر اجساد کے مابین ہے۔ اس وقفہ میں وہی خودیاں باقی رہ سکیں گی جنہوں نے اپنی موجودہ زندگی میں اس سے متعلق اہتمام کر لیا ہو گا۔ اگرچہ زندگی کو اپنے عمل ارتقا میں اعادہ و تکرار پسند نہیں تاہم برگساں کے فلسفہ کی رو سے جیسا کہ ولڈن کار نے

لکھا ہے۔ "حشر اجساد بھی قرین قیاس ہے۔"

گویا اقبال انسانی انا کو ایک دائرہ عمل اور موت کو ایک مقام آزمائش سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ موت کبھی زندگی کی نفی نہیں کرتی بلکہ یہ تو اسی عمل مسلسل کا ایک مظہر دائم ہے چنانچہ اسی باعث اس کا نشیمن ابدی حریم ذات سے پیوستہ و وابستہ ہے اور ایسی صورت میں قبر تاریک کے سناٹے انسانی ذات کا مقدر نہیں بن سکتے۔ بلکہ یہاں تو مہد سے لحد تک ایک تخلیقی صورت حال کا ہی بول بالا ہے اور نہ ہی بعد از مرگ فردوس بریں کی زندگی کا تصور سکون و جمود کی زندگی سے عبارت ہے بلکہ انسانی خودی کی جدوجہد مسلسل وہاں بھی جاری ہی رہے گی تاکہ وہ دائمی تماشائے وجود سے لطف اندوز ہوتی رہے۔ اس کا حشر اجساد ہمارے عام ملا کے تصور آخرت سے بہت مختلف ہے۔ اقبال کے جذبہ عشق میں صبح نشور کی کیفیت کا "ہنگامہ سحر گاہی" پوشیدہ ہے۔ اقبال کے نزدیک حیات بعد الموت ایک مشروط صورت حال ہے۔ یعنی صرف وہ ہی نفوس ابھی زندگی کے سرور سے متصف ہو سکیں گے جنھوں نے اپنی خودی میں استحکام پیدا کر لیا ہے۔ کیونکہ اقبال کے یہاں انفرادی بقا کا معاملہ کسی ذاتی استحقاق کا معاملہ نہیں ہے بلکہ یہ تو پیہم جدوجہد کا ایک صلہ ہے۔

غرض کہ اقبال کے حیات بعد از موت کا تصور بھی اس کے تصور خودی پر منحصر ہے، جو امکانات کا ایک جہاں روشن ہے اور جو اپنے سب سے بڑے حریف یعنی موت پر غلبہ پا لینے کی صلاحیت بدرجہ اتم رکھتی ہے۔ (۲۱)

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو تیرا بدن
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

اور اقبال کا یہی "مرکز وجود" انسانی خودی کا ماحصل ہے یا اس کے مترادف ہے۔

حواشی

۱۔ فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم۔
۲۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان، ۳۷۵
۳۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان، ص ۳۷۹
۴۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید از اقبال، ترجمہ نذیر نیازی، ص ۳۲
۵۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید از ڈاکٹر اقبال، ص ۱۲۰

۶۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید از اقبال، ترجمہ نذیر نیازی۔
۷۔ فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم۔
۸۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید از اقبال۔
۹۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان، ص ۴۰۰۔
۱۰۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان، ص ۴۰۰۔
۱۱۔ فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم۔
۱۲۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان، ص ۴۱۶۔
۱۳۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین، ص ۴۲۳۔
۱۴۔ فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم۔
۱۵۔ فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم۔
۱۶۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید از اقبال۔
۱۷۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید از اقبال
۱۸۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان، ص ۵۲۴۔

باب ہفتم

نظریہ جنس

نظریہ جنس

(Gender Theory)

انگریزی زبان میں "sex" اور "gender" کے دو مختلف الفاظ یا دو مختلف اصطلاحیں دو مختلف مفاہیم کو واضح کرنے کے لیے مستعمل ہیں۔ "سیکس" کا لفظ شہوانی جبلی جذبہ کو واضح کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے جبکہ "جینڈر" کا لفظ "تذکیر و تانیث" (نر و مادہ male and female) کی دو متضاد صورتوں میں امتیاز و تفریق کو ظاہر کیے جانے کے لیے استعمال ہوتا ہے — مگر ہماری اردو زبان میں ان ہر دو الفاظ کے مترادف کے طور پر کوئی قطعی یا حتمی لفظ ایسا موجود نہیں جو ان ہر دو امتیازی صورتوں کی بھرپور وضاحت کرسکے — "male" اور "female" کے ہر دو الفاظ انسانی معاشرے کے حوالے میں، اپنے اپنے اصطلاحی مفہوم میں، مرد و عورت، تذکیر و تانیث کے لیے استعمال ہوتے ہیں — یا پھر پوری حیوانی دنیا کے حوالے میں، ان الفاظ کی تفہیم کے لیے "نر و مادہ" کے الفاظ بھی مستعمل ہیں۔ معنیاتی سطح پر کونسی زبان اپنے اندر مفہوم کی کتنی گنجائش سمائی رکھتی ہے، یہ ایک بالکل علاحدہ موضوع بحث ہے، جس کا یہاں کوئی موقع نہیں، لہٰذا اس بحث کو ہم کسی اور وقت کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔

چنانچہ فی الحال ہم "male" اور "female" کے لیے اردو زبان میں اسے، "مرد و عورت" یا پھر "صنف قوی و صنف نازک" جیسے الفاظ سے بھی ظاہر کرسکتے ہیں، مگر صنف قوی اور صنف نازک جیسے اور دوسرے الفاظ کا اطلاق اگر ہو سکتا ہے تو صرف انسانی دنیا پر ہوسکتا ہے۔ حیوانی دنیا پر اس کا اطلاق ممکن نہیں۔ حیوانی دنیا پر "نر و مادہ" کا اطلاق ہی زبان موزوں ہے۔ فطری شہوانی جذبہ "نر اور مادہ" دونوں میں موجود ہوتا ہے، کتنا کم

اور کتنا زیادہ، تو یہ پھر ایک الگ موضوع بحث ہے اور حیاتیات اس کا موضوع ہے، یا پھر یہ بحث "شہوانیات" کے تحت آئے گی۔ یہ بھی یہاں ہمارا موضوع بحث نہیں، لہٰذا ہم یہاں اپنے اس مقالے میں مفاہیم کی امتیازی وضاحت کے لیے "sex" کے لیے "جذبہ شہوانی" اور "gender" کے لیے "جنس" کی ہی دو مختلف اصطلاحیں استعمال کریں گے، کیونکہ یہ ہماری لسانی مجبوری ہے اور موضوع زیر بحث کی رعایت سے ان ہر دو الفاظ کا واضح مفہوم ملحوظ نظر رکھنا ہمارا منشا و مقصود ہوگا — کہ موضوع زیر بحث اس تمیز و تفہیم کا متقاضی ہے۔

"sex" اور "gender" کے حوالے سے جو بیان ابھی سطور بالا میں گزرا ہے، ان الفاظ کی تفصیلات اور جزئیات میں اگر جایا جائے تو ہمارا یہ عمل مقالے کی طوالت اور موضوع سے بعد کا باعث بنے گا — اس لیے ہم ان ہر دو الفاظ یا اصطلاحات کی واضح تفہیم کے لیے فرانسیسی ادبی تنقید نگار رولاں بارتھ کے اس قول پر ہی اکتفا کریں گے:

"Sex is given by the nature, whereas gender is the product of culture."

"شہوانی جذبہ، عطیہ فطرت ہے — جبکہ "جنس ثقافت کی پیداوار ہے"

رولاں بارتھ کے مذکورہ قول سے ژاک دریدا (جو رد تشکیلی فلسفے کا بانی یا اس کا موجد کہلاتا ہے) کے اس موقف کی تائید ہوتی نظر آتی ہے کہ عالم فطرت میں "یکسانیت" ہے — جبکہ "عالم ثقافت" میں عدم یکسانیت یا اختلاف موجود ہے اور یہ "اختلاف" نطق مرکزی روایت سے مخصوص ہے — یعنی یہ "نطق" کا پیدا کردہ ایک عصبیاتی فکری رجحان ہے۔ لہٰذا اب ہم اپنے اصل موضوع کی طرف آتے ہیں اور اس موضوع پر مذکورہ بالا بیان کے تناظر میں گفتگو کریں گے۔

۱۹۳۵ میں مارگریٹ میڈ (۲) (Margaret Mead) نے *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (شہوانی جذبہ اور افتاد مزاج — تین ابتدائی معاشروں میں) کے عنوان سے ایک کتاب تصنیف کی تھی جس میں اس نے "شہوانی جذبہ" اور جنس کے درمیان امتیاز کے موضوع پر بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اس نے کہا کہ "شہوانی جذبہ "ایک "حیاتی زمرہ" ہے"، جبکہ "جنس ثقافت کی تراشیدہ ہے"، جو ہر دو اصناف جنسی (مرد و عورت) کے شہوانی جذبوں میں تفریق و امتیاز کیے جانے کے

لیے تشکیل دیا گیا ہے — یعنی مردوں کا تذکیری انداز نظر اور عورتوں کا تانیثی انداز نظر جس کے تحت انسانوں کے یہ دونوں متضاد طبقے اپنے اپنے طور پر عمل کرتے ہیں۔ سمون دی بوائر (۳) نے یہ اصرار کیا کہ اس نظام کے تحت گویا "عورت"، "مرد" کی ضد یا غیر قرار پاتی ہے۔ مرد کا یہ غیر، یعنی عورت ایک ایسا فرد انسانی ٹھہرتا ہے جس کے اوصاف مردوں کے برعکس ایک صورت حال ہے۔ نسائی فکر سے وابستہ بیشتر مفکرین اسی فکر کو اپنی بنیاد بنا کر جنسی اختلاف میں، قوت یا صلاحیت میں موجود عدم یکسانیتوں کی پوشیدہ صورتوں کو منظر عام پر لانا چاہتے ہیں — اور یہ انسانی مفکرین اس طرح سے ایک ایسے معاشرے کی تشکیل کے خواہاں ہیں جس میں "جنس" کا یہ باہمی قطبینی تضاد ختم ہو جائے اور دونوں طبقات انسانی ایک دوسرے کو مساویانہ حیثیت دینے پر آمادہ ہو سکیں۔

"جنس" کے لفظ کو ہم اپنے روزمرہ میں جن معنی میں استعمال کرتے ہیں، ان معنی کے تحت تذکیرو تانیث (نر و مادہ، مرد و عورت) کے درمیان "شہوانی یا جنسی" سطح پر، تشریحی امتیاز و تفریق کا قائم کیا جاتا ہے۔ اسے قدیم فرانسیسی زبان میں "gender" کہا جاتا ہے، جو لاطینی زبان کے لفظ "genus" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی "حیاتیاتی طرز" کے ہوتے ہیں۔ "مرد و عورت" — کو حیاتیاتی طور پر دو مختلف و متمیز ذوات فرض کیا جاتا ہے، لیکن ماہرین بشریات و عمرانیات اور نسائی فکر سے وابستہ فلاسفہ اس کے (جنس کے) بالکل ہی مختلف معنی لیتے ہیں۔ یہ ماہرین جنس کی تشکیل میں، جسم کے نظریات کی تشکیل میں اور "جنسیت" یا تذکیرو تانیث سے متعلق تصورات سازی کے عمل کے دوران "ثقافتی تنوعات" کو پیش نظر رکھتے ہیں اور علاوہ ازیں یہ ماہرین تولید و تناسل کے دوران عمل میں جنس یا جینڈر معاشرتی سطح پر کیا رول ادا کرتا ہے وہ اس پوری صورت حال کو بھی پیش نگاہ رکھتے ہیں، کیونکہ ان ماہرین کا خیال ہے کہ "جنسی عمل" سماج سے مشروط ہے، چنانچہ ان معنوں میں ان ہر دو اصناف جنس (مرد و عورت) کے درمیان "اختلاف" کی صورت طبیعی و حیاتیاتی نوعیت کی نہیں ہے — بلکہ یہ اختلاف سماجی سطح پر دو ایسے تصورات کی تشکیل تصور ہوتا ہے، جن تصورات کو ہم "تذکیر و تانیث" کے معروف نام سے موسوم کرتے ہیں، تاہم اس خیال کے باوجود "جنس" سے متعلق یہ قدیم تصور کہ "جنسیت" کی تعریف کا تعین حیاتیاتی صورت حال کرتی ہے، وقتاً فوقتاً اب بھی بالا ہی بالا ایک سامنے کی چیز لگتا ہے

(جو جواباً جنس کے کردار کو متعین کرتا ہے) — مثال کے طور پر یہ خیال جو مرد فلاسفہ میں زیادہ عام ہے کہ "تانیثی شخصیت" یا یوں کہہ لیجئے کہ عورت کی شخصیت کا تعین علم تشریح کے حوالے سے ہوتا ہے — یعنی عورت کے اندر موجود اس کا تولیدی نظام عمل کرتا ہے — یا پھر یہ ایک دوسرا خیال جو عموماً خاتون فلاسفہ میں عام ہے، وہ یہ ہے کہ مرد کے جنسی ہارمون (۴) جن کا اخراج مردانہ فوطوں سے ہوتا ہے۔ ان مردانہ ہارمون میں جارحانہ یا تشددانہ عمل کی رغبت فطری پائی جاتی ہے۔

حیاتیاتی نظریات سے متعلق ہماری بے اعتمادی کی صورت حال ہمیں کئی ایسے مطالعاتی جائزوں کی جانب لے جاتی ہے، جس مطالعہ کے تحت یہ سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ "جنس" کے اختلافات کس طور پر ارتقا پذیر ہوتے ہیں۔ جنس کے سماجیانے کا عمل، ٹھیک اسی لمحے اور اسی دن سے شروع ہو جاتا ہے جس لمحے کہ کوئی بچہ کسی معاشرے میں پیدا ہوتا ہے، اور سماجیانے کا یہ عمل آموزش کی اس حکمت عملی کے تحت مسلسل جاری رہتا ہے، جس عمل کے دوران (یہ بچہ) توافق و تشدد کے ہر دو (مثبت و منفی) مراحل سے گزرتا رہتا ہے — اور اس عمل کا سارے کا سارا دارومدار قطعاً اس بات پر ہوتا ہے کہ خواہ یہ انسانی فرد بچہ ہو کہ بچی آپ اپنے تئیں کو کس طور پر دیکھتا ہے (اور غیر اشخاص کے حوالے سے بھی) وہ خود کو کس طور پر سمجھ رہا ہوتا ہے — اور یہی نہیں بلکہ اس کا یہ عمل متغیر یا غیر متغیر ہر دو حالات کے زیر اثر رہتے ہوئے انجام کو پہنچتا ہے۔ جنس کے کردار سے متعلق ابتدا جو بشریاتی مطالعاتی جائزے پیش کئے گئے (جو ابتدا غیر تکمیل پذیر ہی رہے) ان مطالعوں کا ایک بڑا مسئلہ یہ تھا کہ ان تحقیقی جائزوں کو ان مرد حضرات نے پیش کیا جو اکثر و بیشتر اس بات پر بھروسہ کرتے تھے کہ سماجی نظاموں سے متعلق ان توجہات کو مردوں نے وضع کیا تھا۔ عورتوں سے متعلق بشریات نے توازن کو از سر نو ایک موزوں پیکریت میں ڈھالنے کے لیے ایک ایسی صورت نکالی جسے عورتوں کے "متلون ماڈلوں" سے موسوم کیا جاتا ہے۔

بہرکیف دونوں اصناف جنسی کے لیے ان پیش قیاسیوں کے پیش نظر کہ مردوں اور عورتوں کے لیے بعض مخصوص کردار و سیرت فطرت کی جانب سے ودیعت کئے گئے ہیں۔ یوں یہ مسئلہ اور بھی زیادہ و سنجیدہ اور قابل غور بن جاتا ہے۔ نسائیت نے بشریات کے میدان میں بحث و مباحثہ کا ایک باب کھول دیا — یعنی یہ سوال کہ آیا عورتیں آفاقی سطح پر ماتحتی و

محکومی کو جھیلنے کے لیے ہوتی ہیں — اور اگر واقعی ایسا ہے تو پھر کیا طبقہ نسواں کی یہ مقدر محکومی حیاتیاتی نوعیت کی ہے یا پھر محکومی کی یہ صورت حال (جیسا کہ اینگلز نے انیسویں صدی کے وسط میں کہا تھا) ان مخصوص سماجی اداروں کی اس تشکیلی نوعیت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے جس کے تحت "محنت" کے عنصر موثر کو ایک خاص وضع قطع کے زیر اثر تقسیم کیا گیا ہے (یعنی عورت گھریلو نوعیت کی محنت کار کو انجام دے گی، اور مرد اس کے علاوہ) اگر جینڈر سیاست سے قطع نظر کر لیا جائے تو قطعی طور پر کچھ ایسے ہی سوالات مرد حضرات سے متعلق بھی اٹھائے جاسکتے ہیں۔ انسانی تاریخ کے اس فکری مرحلے پر ہمارے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ ثقافتی تشریطی عمل تحریکات و تہیجات کے علاوہ سیاسیات نے معاشرتی سطح پر جو گرہیں/الجھنیں ڈال دی ہیں اور یہ کہ جو کسی معاشرے میں مختلف طبقات و افراد کے درمیان ان کے کردار کا نہ صرف یہ کہ تعین کرتے ہیں بلکہ انہیں تسلیم بھی کرتے ہیں، ان الجھنوں کو سلجھانا ہمارے لیے ممکن ہی نہیں۔ بعض نسائی فلاسفہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان گرہوں کو سرے سے کاٹ دینا ہی پیش رفت کے لیے ایک واحد موثر راستہ ہے۔ نسائیت پرستوں کے برعکس ماہرین بشریات اس مسئلے کو سیاسی سطح پر نہیں بلکہ سائنسی سطح پر رکھ کر دیکھنے کو تجویز کرتے ہیں — یعنی جس کا تعلق فطرت کے ساتھ ساتھ شہادتی تشریح سے بھی ہو۔ ہم یہاں اس صورت حال کو محض ایک مثال سے واضح کرنا چاہیں گے — یعنی اگر ہم مختلف معاشروں میں جنس یا جینڈر کے کردار کا بغور مطالعہ کریں تو ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ یہ رول ہمیشہ یکساں نوعیت کا نہیں ہوتا — بلکہ عموماً دیکھنے میں یہ آیا ہے کہ یہ کسی معاشرے میں معاونت کرتا نظر آتا ہے۔ مزید برآں یہ کہ یہ ہمیشہ ہی حیاتیاتی اختلاف کی توثیق و اثبات نہیں کرتا۔ مذکورہ شہادت عورتوں کی آفاقی سطح پر محکومی کی صورت حال یا تصور کو جڑ سے اکھاڑ پھینکتا ہے اور بلاشبہ عورتوں کے ایک آفاقی زمرے کے وجود کو تمام معاشروں کی سطح پر یکساں قرار دیتا ہے۔

سماجی سطح پر تشکیل کردہ کردار کی وسعت پر اگر غور کیا جائے تو اس کی نوعیت متنوع نظر آئے گی — اور یہ کردار اکثر و بیشتر سماجی سرگرمی کی بنیاد پر نہیں بلکہ پیشہ ورانہ بنیاد پر تشکیل پاتا ہے، چنانچہ صنعتی معاشروں میں عورتوں کی سماجی حیثیت کو اختیارات اور اثر و رسوخ کے حوالے میں کم تر گردانا جاتا ہے — جبکہ مرد حضرات گھریلو کاموں اور

بچوں کی نگہداشت کے عمل میں عورتوں کے مقابلے میں اپنی ذمہ داری سے عہدہ برا ہونے میں جس قدر اشتراک عمل کرنا چاہیے اتنا ہی کرتے، جبکہ زراعتی معاشروں میں صورت حال اس سے بالکل مختلف نظر آتی ہے۔ (مثلاً عورتیں اپنے مردوں کے ساتھ کھیتوں میں ان کا ہاتھ بٹاتی نظر آتی ہیں۔) بعض معاشرے زمروں کے درمیان ایک "تیسری جنس" کو جنم دیتے نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر بھارت میں خواجہ سراؤں کو بچے کی پیدائش کے وقت روحانی سطح پر زندگی اور صحت کے دوام کے لیے "دعا دینے" کے لیے طلب کیا جاتا ہے — اور یوں اس تیسری جنس کو "جنس" کے طور پر متصور نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ اس طرح کے طبقاتی زمرے مرد اور عورت کے درمیان آفاقی تضاد کے تصور کو چیلنج کرتے نظر آتے ہیں۔ لہٰذا مجموعی طور پر اس سے یہ گواہی ملتی ہے کہ ایک ایسی صورت حال میں آفاقیت کے بجائے تنوع کی کیفیت پائی جاتی ہے اور اس سے صرف اس بات کا یقین کرایا جانا ظاہر ہوتا ہے کہ وہ "زمرے" جو تحلیل ہو چکے ہیں ان کی یہ تحلیل پذیری فطری حیاتیاتی جنسی جوہر کے تصورات کے تحت عمل میں آئی ہے۔

نسائی فکر کے نظریہ سازوں نے ان تمام (مذکورہ) معاملات کو اصل مسئلے سے غیر متعلق بتاتے ہوئے خارج از بحث قرار دیا ہے۔ ان نظریہ سازوں نے جینڈر ائیڈیالوجی (gender ideology) کے عائد کئے جانے کے عمل کو اپنے اس استدلال کے تحت خصوصاً عورتوں پر جبرو استحصال کی ایک صورت قرار دیا ہے۔ انہوں نے یہ بھی استدلال کیا کہ عورتوں پر جبرو تشدد دراصل نتیجہ ہے مردوں کی جانب سے عورتوں کی اس زمرہ بندی کا، جو عورتوں کو مردوں سے کمتر قرار دیے جانے کے لیے کی گئی ہے، کیونکہ وہ اوصاف جو عموماً تانیثیت سے وابستہ قرار دیے گئے ہیں وہ عموماً اپنی نوعیت میں منفی اور منفعل طرز کے اوصاف ہیں۔ بعض مفکرین "تانیثیت" کو عورت پر لگایا ہوا ایک "گھاؤ" کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر شولامتھ فائر سٹون (Shulamith Firestone) نامی ایک خاتون نسائی مفکر نے یہ کہا کہ جنس کے جینڈر کا یہ جھگڑا نہ صرف یہ کہ پدری نظام کارکاہی قصہ ہے بلکہ یہ جھگڑا تو ایک ایسا قضیہ ہے جس کے تحت یہ بھی باور کیا جاتا ہے کہ — آیا عورت بچے پیدا کئے جانے کا کھڑاک اپنے سر مول لے یا نہ لے — بعض نسائی مفکرین نے یہ بھی کہا کہ تانیثیت میں جنس کے اختلاف کے قضیہ کو عورت سے وابستہ کرکے اس کو بس محض یونہی

اچھالا گیا ہے، وگرنہ عورت تو ایک بے ضرر مخلوق ہے، جسے ہر طرح کی سماجی مساوات سے محروم کئے جانے کے لیے محض سیاسی طور پر استعمال کیا جا رہا ہے۔

جہاں تک فرانسیسی نسائی فکر کا تعلق ہے تو یہ مکتبہ فکر پورے طور پر "زبان" سے وابستہ مباحث فکری ہیں۔ اس کی ایک بڑی روشن مثال خاتون فرانسیسی مفکر ہیلن سکساس (Helene Cixous) کی وہ تحریریں ہیں، جس میں اس نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ "زبان" کا پورا ڈھانچہ بجائے خود متضاد لسانی تصورات یا عناصر پر استوار ہوا ہے — اور نہ صرف یہ کہ یہ ایک ایسا شعبہ فکر ہے جو تضادات فکری پر مشتمل ہے، بلکہ اس نظام فکر کے تحت "تانیثیت" سے منفی یا کمزور پہلوؤں کو وابستہ کیا گیا ہے — مثلاً سورج اور اس کا متضاد چاند (sun–masculine /moon–feminine)، اسی طرح "فعالیت" کا متضاد تصور "انفعالیت" (activity–masculine /passivity–feminne) بالکل اسی طرح آسمان اور زمین (sky–masculine /earth–feminine) وغیرہ — فرانسیسی نسائی مفکرین عورتوں کی تحریروں (تخلیقات) کو "*ecriture–feminine*" (women's writing) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ان تحریروں میں "جسم یا بدن" پر بہت زور دیا گیا ہے، یعنی ان تحریروں میں یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ زبان کے متضاد ڈھانچے کو شکست کرکے اسے تضادات یا تعصبات کے نرغے سے آزاد کرایا جائے اور اس فکری تشکیل کو "تکثیریت" اور "سیالیت" (plurality–fluidity) کے ذریعہ رد کرکے اس کی رد تشکیل کر دی جائے، ہرچند کہ یہ اصطلاح عورتوں کی تخلیقات کی تشریح کئے جانے کے لیے استعمال کی جاتی ہے، مگر یہ "حیاتیاتی تعریف" کے ذیل میں نہیں آتی، بلکہ اس اصلاح کا استعمال یہ ظاہر کئے جانے کے لیے بطور "استعارے" — کے کیا گیا ہے کہ یہ "ذکر مرکزی ڈسکورس" کی مروجہ روایتی فکر کے غالب رجحانات کے دائرے سے باہر کی ایک چیز ہے، جس کا انحصار "تانیثی جسم" (عورت کا بدن) کی موجودگی پر نہیں ہے۔

ذکر مرکزی ڈسکورس کے تصور کو اس کے فکری تاریخی حوالوں میں بخوبی سمجھا جا سکتا ہے، ہم اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ افلاطون کے زمانے سے لے کر مغربی فلسفے کی روایت میں "عقلیت" کا مسئلہ، تصور انسان کے مسئلے کے ساتھ برسوں سے منسلک چلا آ رہا ہے۔ افلاطون انسان کو واضح طور پر دو مختلف طبقوں میں تقسیم کرتا نظر آتا ہے۔

ایک طرف تو انسانی شخصیت کا وہ طبقہ ہے جسے وہ "روح یا ذہن" سے تعبیر کرتا ہے (مغربی فلسفے میں عمومی طور پر "روح" اور "ذہن" کم و بیش ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں) دوسرا طبقہ انسانی شخصیت کا وہ ہے جسے وہ "جسم یا بدن" یا سراپا کہتا ہے۔ ذہن یا روح کا تعلق عالم بالا یا عالم تصورات سے ہے، جب کہ جسم یا بدن کا تعلق عالم زیریں یا عالم محسوس سے ہے۔ "ذہن یا روح" انسان کی "انسانیت" کو تشکیل دیتے ہیں — جب کہ جسم یا بدن اس کا (انسان) حیوانی عنصر ہے۔ ارسطو جب یہ کہتا ہے کہ انسان "حیوان ناطق" یا حیوان عاقل ہے، تو اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ نطق یا تعقل میں ہی انسان کی "انسانیت" مضمر ہے۔ اب اس تصور انسان کو لے کر افلاطون تعقل کے بارے میں اپنے نظریہ کی بنیاد رکھتا ہے۔ عقل کا تعلق انسان کی "انسانیت" سے ہے۔ جب کہ حواس جن کا منبع جسم ہے، اس کا تعلق انسان کی "حیوانیت" سے ہے، چونکہ افلاطون کے نظریہ علم میں "علم الحواس" کو ثانوی درجہ حاصل ہے اور اس کے برعکس تعقل یا استدلال کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، اس لیے علم کا اصل سرچشمہ ذہن انسانی ہی ٹھہرتا ہے جب کہ جسم اس عمل میں مزاحم ہوتا ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ انسان علم حقیقی تک رسائی اس وقت حاصل کرسکتا ہے جب اس کی روح یا ذہن جسم کی قیود و بند سے زیادہ سے زیادہ آزاد ہو۔ غلطی یا ابہام کا امکان اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب جسم ذہن یا روح کے معاملات میں مزاحمت کرتا ہے۔ گویا افلاطون کے نظریے کے مطابق "عقلیت" کی تشکیل میں جسم کا اشتراک عمل تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے۔ بیسویں صدی عیسوی میں افلاطون کے اس تصور کے خلاف کئی فلسفیوں نے آواز احتجاج بلند کی ہے۔ چنانچہ نطشے، افلاطون کے اس تصور انسان کو رد کرتا ہے جو انسان کو دو مختلف النوع طبعیتوں میں تقسیم کرتا ہے۔ نطشے کا خیال یہ ہے کہ انسانی جسم اور ذہن دونوں ایک ناقابل فہم اکائی ہے اور عقل انسانی کی تشکیل میں ان دونوں کا حصہ ہے۔ گویا نطشے کے نزدیک انسان سراسر فطری یا سراسر انسان ہے اور اس کے سوا کچھ بھی نہیں۔ فلسفہ مظہریات (Phenomenology) کے پیش روؤں میں مورلے پونٹے (Merleau Ponty) نے خاص طور پر عقل انسانی کی تشکیل میں جسم کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ موجودہ دور میں "مصنوعی عقلیت" پر کام کرنے والے مفکرین نے بھی جسم کو عقل کے لیے ناگزیر قرار دیا ہے۔ تحریک نسائیت نے جسم اور عقلیت کے تعلق

کو اپنے موقف کے حق میں استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ تحریک نسائیت کے حامی کہتے ہیں کہ چونکہ افلاطونی فکر (جو مغربی فلسفے کی اب تک بنیاد رہی ہے) میں جسم کو کالعدم قرار دیا گیا اور عورت کو ذہنی اعتبار سے کمزور کہا گیا، اس طرح اس فکر نے، بالواسطہ یا بلاواسطہ، عورت کو عقلی اعتبار سے کمزور اور دوسرے درجے کی مخلوق قرار دیا ہے — لیکن فکر جدید میں جسم کی اہمیت پر اصرار کی صورتیں اس بات کا موقع فراہم کرتی ہیں کہ عورت کے ساتھ ہونے والی اب تک کی تمام زیادتیوں کا ازالہ کیا جائے، چنانچہ تحریک نسائیت کی ایک ممتاز علمبردار خاتون فلسفی ہیلنے سکساس (Helene Cixous) کہتی ہے کہ: "Write yourself. Your body must be heard" یعنی: "آپ اپنے تئیں کو لکھو۔ اپنے جسم (بدن) کی آواز پر کان دھرو۔"

مندرجہ بالا جملہ ہیلنے سکساس نے پہلی بار ۱۹۷۴ء میں لکھا۔ اس وقت سے لے کر اب تک اس بات کی مسلسل کوششیں ہو رہی ہیں کہ آخر اس کے اس جملے کا مطلب کیا ہے؟ اس بات سے اس کی کیا مراد ہے کہ "اپنے بدن کی آواز پر کان دھرو۔" اور کیا ایسا کیا جانا ممکن بھی ہے۔ کیا "بدن یا جسم" کی بھی اپنی کوئی "زبان" ہوتی ہے اور کیا جسم بولتا ہے؟ اور وہ بھی خود اپنی زبان میں؟

ہمارا خیال یہ ہے کہ جی ہاں، سکساس کی اپنے اس جملے سے مراد جسم کی ان کیفیات سے ہے جن کا انسانی جسم بجائے خود مظہر بنتا ہے۔ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ یہ ہے کہ جس معاشرے میں کوئی فرد رہتا ہے اس معاشرے میں رہتے ہوئے اس فرد کو معاشرتی سطح پر جب ناکامیوں اور محرومیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو وہ احساس جرم و ندامت، غصے اور جھنجلاہٹ جیسی چیزوں کا اظہار کرتا ہے۔ اس کا یہ عمل جذباتی سطح پر ہوتا ہے۔ جس سے اس کا چہرہ سرخ پڑ جاتا ہے اور جسم لرزنے لگتا ہے — انسان زبان سے کچھ کہے بغیر رقص و سرود کے عالم میں انتظار کی کیفیت کو چشم و ابرو کے اشاروں سے، پاؤں کے تھرکنے اور انگلیوں کے تناؤ سے ان تمام جذبات کا اظہار کرتا ہے — یہ ہی جسم کی "زبان خاموش" ہے جو "صوت ملفوظی" تو نہیں رکھتی مگر "تحریک بدنی" ہی اس کا واحد مگر موثر ذریعہ ہے۔ گویا جسم کے بھی اپنے تقاضے اور مطالبے ہوتے ہیں۔

قوموں کے عروج و زوال کی داستان، اقوام عالم کے درمیان ان کی شکست و فتح

کے دوران ہارنے اور جیتنے والی ہر دو قوموں کے جذبات و احساسات، انفرادی اور اجتماعی ہر دو سطحوں پر، انسانی جسم بھی ان کے مثبت و منفی اثرات کو انسانی رویوں میں شامل کئے ہوئے ہوتا ہے۔ گویا انسانی جسم بھی ان اثرات کا مظہر بنتا ہے۔ شعراء و ادیب شہر آشوب لکھتے ہیں، مرثئے اور نوحے کہتے ہیں، آہ و بکا کرتے ہیں، ماتم کناں ہوتے ہیں، جیتنے والی قومیں خوشی و مسرت اور تفاخر کے تحت رقص کرتے ہیں، قومی نغمے الاپتے ہیں۔ اس صورت حال کا مظہر بھی انسانی جسم ہی ہوتا ہے۔

عورتوں کی دنیا میں دوران وضع حمل دروزہ کے ہاتھوں آہ و بکا کرنا، اس کے جسمانی کرب کا اظہار بھی مشقت وضع حمل کے ہاتھوں جسم سے ہی ہوتا ہے۔ زچگی یا وضع حمل کے دوران یا اس کے بعد، عورتوں کے یہاں جسمانی تبدیلیوں کا رونما ہونا، اس کے یہاں "ممتا" کا اظہار بھی لفظوں سے کہیں زیادہ انسانی جسم کی نقل و حرکت سے ہی ہوتا ہے۔ یعنی ایک ماں کا اپنے بچے کو سینے سے چمٹانا اس کو چومنا چاٹنا، بچے کی تکلیف میں ماں کا پہروں پریشان ہونا — یہ سب ہی کچھ انسانی جسم کے وسیلے سے ہی ظاہر ہوتا ہے — عصر حاضر میں تحلیل نفسی کے جدید نظریات بھی انسانی جسم کی نقل و حرکت کو تسلیم کرتے ہیں اور چہرے کے اتار چڑھاؤ یا اس کے تاثرات سے نتائج اخذ کرتے ہیں —

عہد حاضر کے مشہور ماہر تحلیل نفسی سگمنڈ فرائیڈ نے اپنی آخری دور کی تحریروں میں سے کسی ایک تحریر میں ایک سوال کی صورت میں اپنا مشہور زمانہ جملہ لکھا ہے جو ذیل کی سطور میں دیا جاتا رہا ہے، جس میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ ایک وہ چیز کہ جسے "خواہش" کہا جاتا ہے، آخر وہ ہے کیا؟ اس کے اس جملے پر فرائیڈ کے زمانے سے لے کر آج تک گرما گرم مباحث ہوتے رہے ہیں۔ فرائیڈ نے کہا:

"What does the woman (the little girl) want?" — That question of wanting-of desire — asking not only what the woman wants, But what is wanted of / from her. Freud's own answer, that the little girl wanted a penis"

"عورت (مراد ننھی بچی) کیا چاہتی ہے؟ — اور صرف یہی نہیں کہ عورت کیا چاہتی ہے — بلکہ وہ خود سے کیا کچھ چاہتی ہے — اس سلسلے میں فرائیڈ کا اپنا جواب یہ ہے کہ ننھی بچی ایک "مردانہ عضو تولید" (penis) چاہتی ہے۔"

کسی بھی شخص کو (خواہ وہ عورت ہو کہ مرد، خواہ بچہ ہو کہ بچی) "خواہش" اسی چیز کی ہوتی ہے جو اس کے پاس نہیں ہوتی، یعنی طلب "مطلوب" کی ہوتی ہے، گویا "خواہش" نام ہے "کمی یا فقدان" کا، ہر کوئی اپنی "خواہش" کو پورا کرنا چاہتا ہے، اس کی تسکین چاہتا ہے۔ فرائیڈ کا اس سے مفہوم یہ ہے کہ جب کسی ننھی سی بچی کی نظر اپنے ننھے ساتھی بچے کے برہنہ بدن پر پڑتی ہے تو اسے یہ جستجو ہوتی ہے کہ وہ ایک چیز (مردانہ عضو تولید) جو اس کے ساتھ بچے کے پاس ہے، وہ ہی چیز خود اس کے پاس آخر کیوں نہیں ہے۔ فقدان یا کمی کا یہ احساس اسے کمتری میں مبتلا کرتا ہے، اس کو پہروں، متجس رکھتا ہے۔ وہ اس کمی یا فقدان کا ذمہ دار خود اپنی ماں کو ٹھہراتی ہے کہ اس کی ماں نے اسے لڑکا کیوں نہیں پیدا کیا۔ اپنا جیساکہ کیوں پیدا کیا، اس کے باپ جیسا یا اس کے بھائی جیسا کیوں نہیں پیدا کیا۔ کمتری کا یہ احساس ننھی بچی کے اندر حاسدانہ جذبہ پیدا کرتے ہیں اور بلوغت کی عمر تک پہنچتے پہنچتے اس کا یہ جذبہ اور پختہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ اپنے اندر موجود اس کمی کو وہ شدت سے محسوس کرتی ہے اور اس کا ردعمل اس بچی یا عورت میں یہ ہوتا ہے کہ وہ دل ہی دل میں یہ خیال کرتی ہے کہ ہرچند کہ وہ ایک چیز جو اس کے پاس نہیں ہے تو پھر کیا — چنانچہ "وہ کچھ" (زنانہ عضو تولید) جو اس کے پاس ہے وہ اسی سے کچھ ایسا کام لے کہ اس کمی کا ازالہ ہو جائے (یوں وہ leshian بن جاتی ہے)۔

اسی طرح عہد حاضر کے ایک اور فرانسیسی ماہر تحلیل نفسی لاکاں (Lacan) کے نزدیک مردانہ عضو تولید کی مورت نما صورت یا تمثال (Phallus–an image of penis)، خواہش کے اظہار کے لیے سب سے بنیادی "استعارے" کی حیثیت رکھا ہے۔ حالانکہ "phallus" بجائے خود "penis" کی بعینہ نمائندگی اس طرح نہیں کرتا جیساکہ مفہوم اس سے لیا جاتا ہے (یعنی "لنگ" مردانہ عضو تولید کی ایک شبیہہ یا مورت ہے، خود مردانہ عضو تولید نہیں ہے)، بلکہ یہ (لنگ) تو بطور استعارے کے استعمال ہوتا ہے — یعنی "وہ سب ہی کچھ" کہ جو مطلوب ہو اس کے استعارے کے طور پر — لاکاں اور فرائڈ دونوں ہی ماہرین تحلیل نفسی کے نزدیک اس "استعارے" کا ماخذ و منبع ایک خاص قسم کا اندیشہ یا الجھن ہے جسے "castration complex" کہا جاتا ہے، یعنی خصی یا نامرد ہو جانے کا خوف — گویا مرد کو یہ دھڑکا ہر وقت لگا رہتا ہے کہ کہیں وہ "نامرد" نہ ہو جائے

اور اس کے برعکس عورت اس اضطراب میں رہتی ہے کہ خود اس کے پاس ایسی کوئی شیے (مردانہ عضو تولید) جو مرد کو دی گئی ہے، کیوں موجود نہیں۔ اس کو اس چیز سے (مردانہ عضو تولید) محروم کیوں رکھا گیا — یعنی عورت کے یہاں اس محرومی کے نتیجے میں ایک طرح کا "ملال ذاتی" ازل سے چلا رہا ہے۔ لاکاں کا اصرار یہ ہے کہ "physical organ–penis" کے مقابلے میں "phallus" کی استعاراتی یا علامتی قوت (فطرت کی ودیعت کردہ قوت جو تخلیق کا سرچشمہ ہے) زیادہ بڑھ چڑھ کر ہے — لہٰذا اس قوت کے لیے اس نے "Phallocentrism" (ذکر مرکزیت) کی ایک مخصوص اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس اصطلاح سے اس کی مراد "ذکر مرکزیت" کا غالب رجحان ہے — یعنی مردانہ قوت کی ترجیحی صورت حال، جو تانیثیت کو اپنے تابع رکھتی ہے، چنانچہ نسائی فکر سے متعلق ادیب اور فلاسفہ ذکر مرکز کے غالب رجحان سے الجھن میں پڑ جاتے ہیں اور اس تشکیل کو ختم کر دیے جانے کے لیے کوشاں رہتے ہیں — کم از کم ان کی تحریروں سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے۔ خود فرائڈ نے بھی "Penis–Envy" کا تصور دے کر نسائیت پسندوں کو الجھن میں ڈال دیا ہے (دیکھیے فرائیڈ کی تحریر "On Femininity")۔ عورت کے شہوانی جذبات پر لکھی گئی یہ بہت ہی وقیع تحریر ہے — جس نے زندگی کے تقریباً تمام ہی شعبوں کو، سیاسیات، فنون لطیفہ، سماجیات، ادب وغیرہ کو بہت ہی زیادہ متاثر کیا ہے، Penis–Envy سے متعلق فرائیڈ کے اس نظریے کے تناظر میں — فرنچ نسائی مفکر مادام یوسی اری گیرے نے بھی وقیع سوالات اٹھائے ہیں۔ وہ پوچھتی ہے کہ ایک ننھی بچی "مردانہ عضو تولید" (penis) کو آخر کیوں اس درجہ وقعت کی نظر سے دیکھتی ہے — جب کہ اس کے پاس (ننھی بچی) تو ایک سے زیادہ جنسی اعضاء (پستان، اور زنانہ عضو تولید) از خود موجود ہیں تو پھر اس بچی کے یہاں اپنے جسم میں اس مردانہ عضو تولید کے فقدان کا اتنا شدید احساس کیوں جڑ پکڑ جاتا ہے؟

ہم اپنے قارئین کے لیے خود اپنے ہی کلچر سے ایک مثال دیں گے ہمارا روز مرہ کا مشاہدہ ہے کہ بعض خواتین جنسی اختلاط کے دوران active agent کے طور پر مرد پر سوار ہو کر فعال ایجنٹ بن جانا چاہتی ہیں اور مرد کو زیر زانوئے خویش رکھ کر گویا اپنی نفسیاتی تسکین تو کر لیتی ہیں (گویا وہ مرد پر غالب آئی ہیں) مگر سوال یہ ہے کہ کیا واقعی ایسا ہے —

ہمارا خیال ہے کہ ان کا یہ خیال ایک خیال خام ہے۔ چنانچہ ہمارے بزرگوں نے صدیوں کے جنسی مشاہدے کے بعد اس سلسلے میں ایک ضرب المثل تراشی ہے — یعنی "خواہ خربوزہ چھری پر گرے یا چھری خربوزے پر گرے" — ان ہر دو صورتوں میں زخمی تو خربوزہ ہی ہوتا ہے اور قوی کے مقابلے میں ضعیف حریف ہی زخمی ہوتا ہے، للہذا زخمی ہونا کمزور ہونے کی علامت ہے۔ ہم نے یہ چند سطور زیر نظر مضمون کے فکری تناظر میں محض جملہ معترضہ کے طور پر تحریر کی ہیں تاکہ بات واضح ہو سکے اور عورتیں عقل و ہوش کے ناخن لے سکیں۔

اب ہم ایک بار پھر ہیلنے سکساس کے اسی جملے کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ہم نے ابتدا میں لکھا تھا — یعنی:

"آپ اپنے تئیں کو لکھو اور جسم کی آواز پر کان دھرو"

نسایت سے متعلق جو فکر ابھی ہم گزشتہ صفحات میں پیش کر آئے ہیں، ان بیانات کی روشنی میں اس جملے کو سمجھانا کچھ زیادہ دشوار نہیں ہے اور اس فکر کا تانا بانا یہ ہے کہ — مغربی فلسفے میں "جسم" اور "ذہن" کی تقسیم کو رد کیا جائے، اور چونکہ مغربی فکر میں عورت کو "ذہن" کے مقابلے میں "جسم" سے وابستہ کیا گیا ہے — جب کہ تعقل اور تحریر کا عمل اول دن سے ہی ذہن کے ساتھ وابستہ چلا آ رہا ہے، اس لیے عورت کو تحریر و تعقل کے لیے ایک ناموزوں شے قرار دیا گیا۔

مگر اب فکری صورت حال اس کے برعکس یہ پیدا ہوئی ہے کہ "جسم" اور عقلیت کے درمیان تعلق پر اصرار کیا جا رہا ہے — جس کے نتیجے میں یہ موقع فراہم ہوا ہے کہ اس لغو اور مہمل خیال کو رد کر دیا جائے (کہ عورت مرد سے کمزور ہے) اس کی حکمت عملی کچھ یوں ہے کہ:

اولاً اس بات کا اظہار کیا جائے کہ عورت کا تعلق بنیادی طور پر جسم ہی سے ہے۔

دوئم یہ کہ ذہن جسم سے کمتر درجے کی چیز ہے (یعنی جسم ذہن کا مسکن ہے)

سوئم یہ کہ جسم اور ذہن کے درمیان تقسیم و تفریق کو رد کر دیا جائے۔

اس حکمت عملی کے نتیجے میں جو نتائج سامنے آئے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

اولاً یہ کہ عورت کو عقلی طور پر کم تر سمجھنے کو غلط ثابت کیا گیا۔

دوئم یہ کہ چونکہ عقل (ذہن) کی بنیاد جسم ہے اور عورت کا تعلق جسم سے زیادہ ہے، اس لیے عورت عقلی طور پر مرد سے برتر ثابت ہوتی ہے۔

سوئم یہ کہ چونکہ مرد اور عورت جسمانی طور پر علاحدہ ساخت کے حامل وجود ہیں اس لیے "نسوانی عقلیت" اور "نسوانی تحریر" "مردانہ عقلیت" اور "مردانہ تحریر" سے علاحدہ اور مستقل ثابت ہوتی ہیں۔

اس مقالے کے اختتام پر ادبی نقادوں کے حوالے سے بھی چند معروضات کا پیش کیا جانا ہمارے لیے ضروری ہے۔ ادبی نقادوں کے لیے "خواہش" ایک مسئلہ بنی ہوئی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ "خواہش" کی بقا اور اس کا وجود "زبان" کے محیط میں رہ کر ہی عمل آرا ہوتی ہے — اور بقول لاکاں کے کہ خواہش ازل سے ہی زبان کے لیے ایک "شیئے محرکہ" کے طور پر کام کرتی آئی ہے یعنی زبان خواہش کے بطن سے ہی معرض وجود میں آئی ہے۔ زبان کے ساتھ خواہش کی شدید پیوستگی کے تحت ہی "ادب" کی تفہیم کی جانی چاہیے۔ گویا "ادب نام ہے خواہش کی تماشہ گری کا"

(According to Lacan : Literature can be understood as a "playing out of desire")

اس کو ذرا اس طرح سمجھیے کہ "خواہش" وہ شوخ و چنچل شہزادی ہے جو ادب کی خوبصورت اور نرم رو کشتی میں بیٹھ کر اپنے سفر کو جاری رکھتی ہے — بلکہ اسے زیادہ بہتر طور پر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ "زبان" کا پھیکا میٹھا پکوان۔ (زبان کی قواعد سے بوجھل) خواہش کی کارفرمائیوں کے باعث ہی ادب کی چاشنی میں ڈھل کر بطور ادب کے نمو کرتا ہے۔ اب میں پائی جانے والی بوقلمونی "خواہش" کی ترنگ سے پیدا ہونے والی ایک صورت حال ہے — ہم اپنے اس مقالے کو ان سوالات کے ساتھ ختم کرتے ہیں اور اس مسئلے کو اپنے قارئین کے فہم و ادراک پر چھوڑتے ہیں کہ وہ ان سوالات پر غور کریں — کیونکہ جو کچھ "لکھا گیا" — اس پر "سوچا جانا" بھی لازم ہے — وہ سوالات یہ ہیں:

۱۔ کیا خواہش کی مختلف صورتیں ہر جینڈر یا ہر جنس کے لیے مخصوص ہیں؟

۲۔ کیا خواہش ہی وہ تحریک ہے جو "یکسانیت" اور "اختلاف" سے متعلق ہمارے فہم و ادراک کو تشکیل دیتی ہے؟

۳۔ اور سیاسی قوت کے ساتھ "خواہش" کی وابستگی کس طرح سے قائم ہوتی ہے؟

خلاصہ اس مضمون کا یہ ہے کہ عورت کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر مرد کے مقابلے میں عورت کمزور اور ناقص ہے، تو مرد بھی عورت کے بغیر "ادھورا" ہے — اور وہ (عورت) مرد کی تکمیل کے لیے معرض وجود میں آئی ہے۔ حاشیے میں دیے گئے علامہ اقبال کے ان اشعار کو فرانسیسی ماہر تحلیل نفسی لاکان کی فکر کے تناظر میں دیکھیے یا لاکاں کی فکر کو علامہ اقبال کی فکر کے تناظر میں دیکھیے۔

> عورت مرد کو اس لیے مطلوب ہے کہ وہ اس کی (عورت کی) یکجائی سے خود اپنی تکمیل کا سامان کر سکے، کیونکہ عورت مرد کی "غیر یا ضد" ہے — یعنی جو کچھ کہ عورت ہے وہ مرد نہیں ہے — اور چونکہ مرد "وہ کچھ نہیں ہے جو کہ عورت ہے — اس لیے وہ اس کی طرف راغب ہوتا ہے کھنچتا ہے، اور چونکہ کوئی "تصور" اپنے مدمقابل (ضد) تصور کے بغیر مکمل نہیں ہوتا — لہٰذا the woman یعنی حقیقی عورت (real woman) اور "woman" یعنی غیر حقیقی عورت (گوشت پوست کی مجسم عورت) اصل عورت (real woman) سے بالکل مختلف ہے — اور "مرد" اور "عورت" کی ظاہری صورت محض ایک فریب نظر ہے۔ گویا ظاہری مرد اور ظاہری عورت، اصل مرد و عورت کی محض دو مختلف صورتیں ہیں، ایک ہی تصویر، یعنی 'مرد۔ عورت' ('man–woman') کے دو رخ ہیں — گویا ایک ہی چیز کے دو رخ ہونا — اس میں "دوئی" پر دلالت نہیں کرتا۔ تفریق و امتیاز پر دلالت نہیں کرتا، یہ ہر دو "وجودات" یکساں اور ایک ہیں۔

علامہ اقبال نے بھی "شعلے" اور "شرار" کے دو استعارے استعمال کیے ہیں۔ شعلے کو بطن مادر قرار دے لیجیے اور "شرار" کو ذہن افلاطون کے حوالے میں فکری سطح پر دیکھیے تو بات وہ ہی نکلتی ہے جو مذکورہ بالا اقتباس میں کہی گئی ہے — جب "شعلہ" اور "شرار" (جسم و ذہن) دونوں ایک ہی چیز ہیں، تو پھر بات نہایت واضح ہے۔ "شرار" تو "شعلے" کا ہی ٹوٹا ہوا ایک جز ہے، جو اپنے کُل سے جدا ہو کر آپ اپنی چھب دکھلاتا ہے اور جو اوصاف "کُل" میں ہوتے ہیں — ان ہی اوصاف کا حامل "جز" بھی ہوتا ہے۔ کُل اور جز میں اگر کوئی فرق ملحوظ رکھا جاسکتا ہے تو اس کی نوعیت "کمیتی" ہے نہ کہ

"کیفیتی"۔ گویا مرد اور عورت کی تفریق بھی محض "کمیتی" ہے — "کیفیتی" نہیں ہے اور تخلیق کا عمل "کیفیت" کا مرہون منت ہے، نہ کہ کمیت کا — اس لیے عورت اور مرد کی تخلیق صلاحیت مساوی ہے — یہاں کوئی کمتری کا پہلو نہیں۔

حواشی

۱۔ رولاں بارتھ، فرانسیسی ادبی نقاد (1980–1915) جس نے کہا کہ "شہوانی جذبہ" عطیہ فطرت ہے جبکہ "جنس" ثقافت کی تراشیدہ ہے۔

۲۔ مارگریٹ میڈ، امریکی ماہر بشریات (Anthropologist–1978–1901) غالباً رولاں بارتھ نے اپنا مذکورہ قول مارگریٹ میڈ کے فکری تناظر کو پیش نظر رکھ کر تشکیل دیا ہو گا۔

۳۔ Simone de Beauvoir : سارتر کی بے نکاحی رفیق حیات، نسائی تحریک کی سرگرم فرانسیسی کارکن یا سرخیل۔

۴۔ "male sex hormone testosterone" – یہ اصطلاح بایوکیمسٹری کی اصطلاح ہے جس کا فارمولا $C_{19}H_{28}O_2$ ہے۔ یہ وہ جنسی ہارمون ہوتے ہیں جن کا اخراج مرد کے فوطوں سے ہوتا ہے۔ ان جنسی ہارمون کے تحت مردانہ اوصاف کی تحریک ارتقا پذیر ہوتی ہے۔ اولاً اسے بیل کے فوطوں سے حاصل کیا جاتا تھا اور جن لوگوں میں اس ہارمون کی کمی واقع ہوتی ہے، انہیں اس ہارمون کو طبی صورتوں میں دیا جاتا ہے۔ یہ دوا بھی ہو سکتی ہے اور انجکشن بھی ہو سکتے ہیں۔

۵۔ Phallo-centric discourse : کا تعلق نطق مرکزی روایت سے ہے۔ اس فکری روایت کے تحت "Logos" (نطق یا تعقل) جو کائنات کی تخلیق کا سرچشمہ ہے "مذکر" تصور کیا جاتا ہے۔ الہامی کتابوں میں بھی "خالق عالم" کو مذکر صیغے سے وابستہ کیا گیا ہے اور غیر الہامی کتابوں میں بھی صورت حال تقریباً یہی ہے۔ ہندو دیومالا میں ایک روایت ہے کہ "برہما" نے اپنی semen دھرتی کے رحم پر چھڑک دی اور یوں تخلیق کا عمل اپنے انجام کو پہنچا۔ افلاطونی فکر میں بھی mind کو body سے الگ تھلگ دکھایا گیا ہے۔ افلاطون کا عالم امثال عالم اسفل سے جدا ہے۔ یعنی عالم مادی عالم امثال کا replica ہے۔ عالم اسفل عالم امثال کے ماتحت آتا ہے یعنی یہ کمتر حیثیت کا حامل ہے۔ بھارت میں "لنگ پوجا" کا رواج ہے۔

۶۔ نسائی فکر میں بھی نطق مرکزی روایت کی کارفرمائی نظر آتی ہے یعنی "خواہش" ہی کائنات اور اس میں موجود ہر مظہر کی تخلیق و تشکیل کا منبع و مصدر ہے (میں نے "چاہا" کہ "پہچانا" جاؤں۔ میں نے کہا "کُن" اور "ہو گیا") چنانچہ نسائی تحریک والے بھی اپنی علاحدہ شناخت کی جنگ ہی لڑ رہے ہیں۔

۷۔ مفکر مشرق علامہ اقبال اپنی نظم "عورت" میں لکھتے ہیں:

وجود زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ :: اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوز دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشت خاک اس کی :: کہ ہر شرف ہے اسی درج کا درِ مکنوں

مکالمات فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن :: اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرار افلاطوں

نوٹ: یہاں "شعلے" کا لفظ بھی عورت کے "بطن تخلیق" کے لیے بطور استعارے کے استعمال ہوا ہے جو اس کی تخلیقی صلاحیت پر دال ہے۔

نسائیت ـ ایک تنقیدی تاریخی تناظر

"نسائیت" — ایک ایسی اصطلاح ہے، جس کے بہت سے پہلوؤں میں باہم کچھ نہ کچھ نازک سا فرق ضرور موجود ہے۔ فلسفہ نسائیت فلسفے سے زیادہ ایک تحریک نسواں ہے۔ جس کا منشاء و مقصد کسی سماج میں عورتوں کو اُن کا جائز اور صحیح مقام دلانا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفہ نسائیت عورتوں کے سیاسی حقوق اور سماجی مفادات کے تحفظ کے مسائل سے سروکار رکھتا ہے۔ یہ اصطلاح اپنے محدود معنی میں جہاں ایک طرف عورتوں کے سیاسی، آئینی و قانونی حقوق کے تحفظ و حصول کی جانب اشارہ کرتی ہے وہیں دوسری طرف یہ اپنے وسیع تر معنی میں دو متضاد جنسی طبقات کے درمیان موجود معاشرتی تفاوت، عدم مساوات، مردوں کی عورتوں پر بالادستی، عورتوں پر مردوں کے جابرانہ، تحکمانہ اور ہتک آمیز رویئے کی نشاندہی بھی کرتی ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ عورتوں کا طبقہ عالمگیر سطح پر مردوں کے خلاف آواز احتجاج بلند کرتا نظر آتا ہے اور اب تو عورتوں کے اِس اجتماعی رویئے نے دنیا بھر میں ایک تحریک کی صورت اختیار کرلی ہے۔ اِس احتجاجی تحریک اور مردوں کے خلاف عورتوں کے اِس مزاحمتی رویے کا اصل اور آفاقی مقصد یہ ہے کہ عورتوں کا عالمی سطح پر اپنا ایک واضح تشخص ہو — اور طبقہ نسواں پر ڈھائے جانے والے مظالم کے اصل اسباب اور اُن کے مآخذ کا سراغ لگاکر، اُن کے شافی اور کافی حل کی موثر تدبیرو جستجو کے عمل سے گذر کر، اُن کی تلافی کی جائے۔

"نسائیت" کی اصطلاح کا اولین ماخذ فرانسیسی لفظ "feminisme" ہے۔ یہ اصطلاح سب سے پہلے مثالی سوشلسٹ مفکر چارلس فوریئر (Charles Fourier) نے وضع کی۔ انگریزی زبان بولنے والے ممالک میں یہ اصطلاح پہلی بار 1890ء کے دورانیئے میں استعمال ہوتی نظر آتی ہے۔ اِس دور میں جب یہ اصطلاح استعمال ہوئی تو اِس سے بھی اِس

بات کی نشاندہی ہوتی نظر آتی ہے کہ عورتوں کے آئینی اور سیاسی حقوق کے لئے ایک تائیدی رویہ ازبس ضروری ہے۔ غرضیکہ بعض ابتدائی دور کے ادیبوں کو اِن معنوں میں نسائیت پسند ادیبوں کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے کہ اُن ادیبوں نے نہ صرف یہ کہ طبقہ نسواں کے علیحدہ تشخص کو تسلیم کیا بلکہ عورتوں پر مردوں کی بالادستی کے سنگدلانہ رجحانات کو بہ نظر تشویش دیکھا۔ چنانچہ اُسی دور کی ایک خاتون ادیب نے اِس مسئلے سے متعلق ایک کتاب "عورتوں کے حقوق کی حمایت" (A Vindication of the Rights of Women) کے عنوان سے لکھی جو 1792ء میں شائع ہو کر منظر عام پر آئی۔ اِس کتاب میں میری وال اسٹونز نے نہ صرف یہ کہ عورتوں کے حقوق کا دفاع کیا ہے بلکہ اِس نے فکری سطح پر عورت کو ایک ذی شعور اور وجود عاقل ثابت کرنے کے لئے مضبوط دلائل بھی دیئے ہیں۔ اُس نے کہا کہ عورتوں کو بھی زیور تعلیم سے آراستہ ہونے کے لئے (مردوں کے مساوی) مواقع حاصل ہونے چاہیں تاکہ دنیا کی آبادی کا نصف سے زیادہ محرومیوں کا شکار یہ طبقہ بھی اِس انسانی مملکت یا معاشرے میں بعض دوسرے طبقوں کی طرح ایک اچھے شہری کی حیثیت سے اپنے ریاستی اور معاشرتی فرائض حسن و خوبی انجام دے سکے۔ والی اسٹون کی نسائی فکر چونکہ ابتدائی نوعیت کی تھی اِس لئے اُس نے خواتین (مردوں کے شانہ بہ شانہ) کے لئے امور مملکت میں سیاسی اشتراک عمل کے لئے اپنے فکری حوالوں میں کوئی گنجائش نہیں رکھی بلکہ اُس نے صرف اِس بات پر زور دیا کہ گھر کی چار دیواری میں رہتے ہوئے خواتین ایک اچھے شہری کا کردار ادا کر سکتی ہیں بشرطیکہ اُنہیں تعلیم و تربیت کے وافر مواقع میسر آ جائیں۔ اگرچہ ابتدائی دور کے نسائیت پرستوں نے نسائیت کے ضمن میں عورتوں کے مساویانہ کردار کو یکساں طور پر اس درجہ ضروری خیال نہیں کیا ہے — تاہم عہد جدید کے نسائیت پرستوں نے اُن کے اِس موقف کو خواتین کے خلاف مردوں کی چیرہ دستیوں کے رجحان کے قلع قمع کے لئے ناکافی اور مایوس کن قرار دیا ہے۔ عہد جدید کے نسائیت پرستوں نے ابتدائی دور کے نسائیت پرستوں کے برعکس یہ موقف اختیار کیا کہ قانونی اور سیاسی مساوات کے مطالبہ کو محض پورا کیا جانا ہی خواتین کے ساتھ منصفی کرنا نہیں ہے بلکہ ہونا تو یہ چاہئے اور احترام انسانیت کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ خواتین کو نہ صرف یہ کہ مردوں کے مساوی اُن کا جائز مقام اور تشخص کسی بھی معاشرے

میں دیا جائے بلکہ خواتین کو مردوں کی تابعداری اور بالادستی کے ہر سفاکانہ رجحان و عمل سے نجات دلای جائے۔ لہٰذا عہد جدید کے اِس نسائی فکری رجحان نے دو طرح کی جداگانہ دشواریوں کو ہمارے سامنے لا کھڑا کیا ہے اور وہ دشواریاں یہ ہیں:

(1) پہلی مشکل تو یہ سوال ہے کہ نسائیت کی اِس قدر وسیع تر تعریف کل معاشرتی ڈھانچے کو متوازن رکھنے کے لئے کس حد تک مفید مطلب رہے گی؟

(2) ہماری دوسری مشکل یہ سوال ہے کہ نسائیت کو جس طرح سے عہد جدید کی فکر نے سمجھا اور اسے بیان کیا ہے — اِس فکری رجحان کے تحت نسائیت کو کیا مروجہ عقائدی نظام کا ایک جزو لاینفک بنا لیا جائے — یا پھر یہ کہ اِسے ایک سیاسی تحریک سمجھ کر برتا جائے۔

زیر بحث پہلے سوال سے متعلق بعض ادیبوں نے یہ استدلال کیا کہ وسیع تر نسائیت کی تعریف مانند ایک ایسی "پٹاری" (catch-all) کے ہے، جو کسی بھی عورت کو اِس بات کی اجازت دے دیتی ہے کہ وہ اِس بات سے قطع نظر کہ اُس کی سیاسی پوزیشن کیا ہے، خود پر "نسائیت" کا لیبل لگا لے۔ لیکن اِس کے برخلاف ہمیں اِس بات پر حیرت تو ہو سکتی ہے کہ ایک عورت کا کسی بھی سیاسی تنظیم سے الحاق کر لینا، اُس عورت کے لئے ممنوع قرار پا سکتا ہے — آخر اِس کی ضرورت ہی کیوں پیش آتی ہے۔ اب اگر نسائیت کا نقطۂ نظر بنیادی طور پر یہی ہے کہ یہ باور کر لیا جائے کہ عورت مظلوم ہے — تو اِس سے یقینی طور پر جس بات کی جانب اشارہ ملتا ہے وہ یہ ہے کہ عورت پر ظلم و تعدی کے جو ذرائع ہیں اُن مظالم کی مختلف صورتوں کا فہم حاصل کیا جائے اور جب ان صورتوں کا کھوج لگا لیا جائے تو پھر عورت کے ساتھ اِن بدسلوکیوں کے قلع قمع کے لئے مختلف تجاویز و تدابیر سوچی جائیں اور اُن مظالم کی روک تھام کے لئے موثر اقدامات بھی کئے جائیں۔ مگر اِس کے لئے یہی کیا ضروری ہے کہ "نسائیت" کی اصطلاح کو گرفت کر لیا جائے یا اِس پر تکیہ کیا جائے۔ ورنہ برخلاف اِس کے ہو گا یہ کہ "نسائیت" کی مختلف اقسام اور ان اقسام کی ذیلی درجہ بندیاں منظر عام پر آ جائیں گی۔ لہٰذا بہ ایں وجہ وسیع تر عمومی اقسام اور ان اقسام کی ذیلی درجہ بندیاں اب تک آ چکی ہیں — مثلاً: روشن خیال نسائیت پرست (Liberal Feminist)، سوشلسٹ نسائیت پرست (Socialist Feminist)، مارکسٹ نسائیت پرست

(Marxist Feminist)، علاوہ ازیں اور بھی ایسی ہی نسائیت کی کئی اقسام سامنے آتی ہیں جو اپنے اپنے ضمنی اختلاف کے باوجود کم از کم اِس امر پر سب کے سب متفق نظر آتے ہیں کہ ہمارے معاشرتی نظام میں کوئی نہ کوئی ایسی خرابی ضرور در آئی ہے جس کے باعث عورتوں کا طبقہ مظالم کا شکار ہوتا چلا آ رہا ہے۔ مگر نسائیت پرستوں کے اِس اتفاق آراء کے باوجود اِن میں سے ہر گروپ نہ صرف یہ کہ اِس مسئلے کی تشخیص میں اختلاف رائے رکھتا ہے بلکہ معاشرتی سطح پر کسی بڑی تبدیلی کے ضمن میں یہ سب کے سب جدا جدا تجاویز دیتے نظر آتے ہیں۔

اب جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے تو اس مسئلے کی توجیہہ و تشریح کا عمل ہماری توجہ اِس سوال کی جانب مبذول کراتا ہے کہ آیا نسائیت کوئی سیاسی تحریک ہے یا پھر یہ کہ یہ کوئی فلسفیانہ نظریہ اپنے بطن بطون میں لئے ہوئے ہے۔ نسائیت اپنی محدود تر تعریف میں ایک ایسی تعریف ہے جو اُنیسویں صدی عیسوی میں خواتین کی منظم تحریک کو اِس بات سے آگاہ کرتی ہے کہ نسائیت ایک ایسا رجحان فکری ہے جو بنیادی طور پر مردوں اور عورتوں کے مابین مساوات کی ضرورت پر زور دیتا ہے اور خواتین کے قانونی اور سیاسی حقوق کے تحفظ و حصول کی مساعی کرتا ہے۔ تو پھر اگر نسائیت کے نقطۂ نظر کو اِس اعتبار سے دیکھا جائے تو اِس طرح سے جان اسٹورٹ مل اور ولیم تھامپسن جیسے مفکرین کو بھی نسائیت کے حامی فلاسفر میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ اب چونکہ یہ دونوں مفکرین مردوں اور عورتوں کے درمیان فطری اختلافات کو تسلیم نہیں کرتے اور یہ فلاسفہ اِس بات سے بھی منکر ہیں کہ یہ اختلافات ایسے ہیں ہی نہیں جو قانونی اور سیاسی حقوق کے درمیان کی طرح کے امتیاز کی کوئی ضمانت فراہم کر سکیں۔ لہٰذا اُن کے نزدیک اگر نسائیت کو اِس طور پر سمجھا جائے جیسا کہ بطور بالا میں ابھی بیان ہوا — یعنی قانونی اور سیاسی حقوق کا حصول — تو پھر اِس نقطۂ نظر کو ایک سیاسی تحریک ہی سمجھا جانا زیادہ درست ہو گا۔

جیسا کہ ابھی ہم سطور بالا میں بیان کر آئے ہیں نسائیت سے وابستہ مختلف مفکرین نے "فکر ہر کس بقدر ہمت اوست" کے مصداق نسائیت کی اپنے اپنے طور پر مختلف تشریحات کی ہیں۔ مگر اِس ایک بات پر سب ہی متفق نظر آتے ہیں کہ زندگی کے ہر شعبے میں مردوں اور عورتوں کے درمیان مساویانہ حقوق کی نہ صرف یہ کہ حمایت کی جائے بلکہ

اِس کے لئے جدوجہد کا استحقاق بھی عورتوں کو حاصل ہو۔ مگر اِس اتفاق رائے کے باوجود اِن فلاسفہ کے طریقہ کار اور اُن کی تجاویز میں اختلاف رائے موجود ہے۔ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ "نسائیت" کا نقطۂ نظر اپنی نوعیت میں دوہرایا نزاعی صورت حال کی زد میں ہے۔ چنانچہ جہاں یہ ایک طرف سماجی۔ سیاسی نظریئے کی حیثیت رکھتا ہے تو دوسری طرف یہ ایک سماجی تحریک ہے۔ نسائیت پرستوں کے مختلف گروپ اِن مقاصد کے حسول کے لئے مختلف طریقہ کار استعمال کرتے ہیں۔ اور یہ کہ یہ فلاسفہ عورتوں پر ڈھائے جانے والے مظالم کے اسباب سے متعلق بھی جدا جدا نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نسائیت کی کئی صورتیں اُبھر کے سامنے آئی ہیں اور نسائیت کے ماننے والوں میں سے ہر گروپ یہ چاہتا ہے کہ اِس کے موقف کو زیادہ قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جائے۔

تھیوری اور پریکٹس دونوں ہی اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو مردوں کی بالادستی کے خلاف عورتوں کا مزاحمتی رویہ بہت شروع ہی سے نہ صرف یہ کہ چلا آ رہا ہے بلکہ پورے طور پر تسلیم بھی کیا جا چکا ہے۔ اکثر نسائیت پرست فلاسفہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ عورتوں کی پوری تاریخ میں مردوں کا طبقہ نسواں کے ساتھ ظالمانہ رویہ ہمیشہ سے ہی جاری چلا آ رہا ہے — مگر پدری معاشرتی نظام کی تاریخی دستاویزوں میں مردوں کی اُن چیرہ دستیوں کا کوئی تذکرہ کہیں نہیں ملتا۔ چنانچہ روائتی طور پر اگر دیکھا جائے تو یوروپ میں اٹھارویں صدی کے اواخر میں، یعنی فرانسیسی اُنقلاب کے فوراً بعد "نسائیت" کا سراغ بطور ایک تحریک کے وقتاً فوقتاً ملتا نظر آتا ہے۔ لہٰذا اُس زمانے کے مروجہ انقلابی آدرشوں سے متاثر ہو کر خواتین نے پیرس اور دیگر شہروں میں خواتین کے باضابطہ ایسے کلب قائم کر لئے جہاں عورتوں کے حقوق کے حصول کے لئے جدوجہد کا عمل نہ صرف یہ کہ جاری رہا بلکہ اِس تحریک کو بتدریج فروغ بھی ملتا رہا — اور یہاں اس طرح کے سیاسی پروگرام تشکیل دیئے جاتے رہے جن میں عورتوں کی تعلیم، اِن کے مستقل روزگار کے علاوہ حکومت میں اشتراک عمل کے مطالبات کیئے جاتے رہے۔ مگر اُس وقت کی حکومتوں کا رویہ عورتوں کی اِن کوششوں کے خلاف ہمدردانہ کے بجائے جارحانہ ہی رہا اور بالآخر عورتوں کے اِن کلبوں پر پابندیاں عاید کر دی گئیں۔ مگر ان جارحانہ کارروائیوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ آئندہ آنے والی نسل کی خواتین نے اپنے حقوق کی جنگ کو اس درجہ تیز تر کر دیا کہ اِس طوفان

مزاحمت نے عالمی سطح پر دوسرے ممالک کی خواتین کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیا اور وہ بھی اِن خواتین کے ساتھ اشتراک کے لئے میدانِ عمل میں نکل آئیں۔ اُنیسویں صدی کے دوران امریکہ میں "نسائیت" نے نہ صرف یہ کہ بہت ترقی کی، بلکہ یہ تحریک نسواں دوسرے ممالک کی خواتین تحریک کے لئے ایک ماڈل کی صورت اختیار کر گئی۔

امریکی نسائیت پرست فلاسفہ کچھ ایسے نسائیت پسند گروہوں سے قریبی تعلق رکھتے تھے جو غلامی کے خاتمے اور اعتدال پسندانہ روشن زندگی کی ترویج کے لئے شب و روز کوشاں تھے۔ چنانچہ غالباً یہی وجہ رہی ہو گی کہ اِس طرح کی سرگرمیوں کے باعث اِس دور میں کچھ ایسے فوائد حاصل ہو گئے جن کی وجہ سے خواتین کی سماجی اور سیاسی حالت نسبتاً ترقی کی طرف مائل ہو گئی۔ لہٰذا پندرہ سو خواتین نے 1866ء میں برطانوی پارلیمنٹ کے سامنے ایک قرارداد پیش کی جس میں خواتین کے لئے ووٹ کے مکمل استحقاق کا پُرزور مطالبہ کیا گیا۔ مگر خواتین کی یہ آواز صدا بہ صحرا ہی ثابت ہوئی تاہم خواتین نے اپنی ہار نہ مانی اور جدوجہد مزید تیز کر دی۔ اِن خواتین نے "محرومیوں کی شکار خواتین کی قومی انجمن" (National Society for Women's Sufferage) تشکیل دے لی اور اِس کے پرچم تلے یہ کام کرتی رہیں۔ اِن کی یہ جدوجہد تقریباً پوری ایک صدی پر محیط مردوں کے خلاف عورتوں کی "جنگ آزادی" ہے۔ آخرکار بیسویں صدی کے اوائل میں لانگ مارچوں اور مظاہروں کا سلسلہ شروع ہوا (خصوصاً امریکہ اور یورپ میں) جس کے نتیجے میں 1920ء کے آخیر تک اگرچہ تمام ممالک میں نہ سہی تاہم کئی ممالک میں عورتوں کو مکمل ووٹ ڈالنے کا استحقاق حاصل ہو گیا۔

فکر کے اِس مرحلے پر پہنچ کر اب یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ معاملہ محض عورتوں کے ووٹ کی مکمل آزادی کا ہی نہیں ہے بلکہ نسائیت کی تحریک کے منشور پر اگر نگاہ کی جائے تو اِس کے کلیدی نکات ہمیں، جیسا کہ ہم پہلے ہی بتا آتے ہیں، میری وال اسٹون کرافٹ کی تحریروں (1792ء) میں بھی ملتے ہیں۔ اِس کے علاوہ 1920ء میں ویرا بریٹین اور ورجینا وُلف (Vera Britain Verginia Wolf) نے وال اسٹون کے پیش کردہ بنیادی نکات کو مزید واضح کیا اور اِس تحریک کے احیاء میں اپنا بھرپور کردار ادا کیا۔ وال اسٹون نے اپنی مذکورہ کتاب میں یہ کہا کہ عورتوں پر مردوں کے مظالم کا ماجرا بنیادی

طور پر اِس ظلم کی روک تھام کے لئے قوانین کی عدم موجودگی یا عورتوں کو معاشرتی سطح پر کاٹ باہر کر دیئے جانے کے عمل سے اِس درجہ متعلق نہیں بلکہ یہ تو صدیوں پرانے معاشرتی و ثقافتی دستور العمل یا رسوم و رواج کا ایک تسلسل ہے جو مختلف قوموں اور گھرانوں میں اپنے اپنے طور پر رائج چلا آتا ہے۔ اور یوں عورتوں پر تانیث کی چھاپ لگتی چلی گئی (گویا عورت مردوں کے ہاتھوں میں برسوں سے محض کھلونا یعنی "شے" بنتی چلی آ رہی ہے۔) مگر 1792ء کے برعکس 1920ء کے دوران برٹیتن اور ورجینا وُلف نے عورتوں کے لئے روزگار کی فراہمی اور ان کی معاشی آزادی کے اقتصادی خود انحصاری کے مسئلے کو پوری شد و مد سے اپنی تحریروں میں اٹھایا۔ علاوہ ازیں بعض دوسرے انتہا پسندانہ سوچ رکھنے والی خاتون ادیبوں نے عورت کی مساویانہ طرز بود و باش کی جنگ میں یہ بھی کہا کہ عورتوں کی تنخواہیں بھی مردوں کے مساوی ہونی چاہیں۔ بچوں کی نگہداشت اور بار بار بچے جننے کے عمل یا بچے پیدا کئے جانے کا مکمل اختیار (یعنی یہ کہ عورت بچہ جنے یا نہ جنے، یہ اختیار و انتخاب اِس کا اپنا ہونا چاہئے) (۲) خود عورتوں کو ہونا چاہئے۔ جب یہ تحریریں لکھی جا رہی تھیں تو جنگ عظیم اول کا آغاز ہو چکا تھا۔ اور اکثر مرد اپنے اپنے گھروں سے دور جنگی محاذوں پر جا چکے تھے — اِس دوران اِن خواتین کو (جن کے مرد جنگی محاذ پر گئے ہوئے تھے)، اپنی ذمہ دارانہ حیثیت کو منوانے، اپنے امور خانہ داری کو خوش سلیقگی سے چلانے، اور اپنے بچوں کے لئے دو وقت کی روٹی کمانے کے مواقع ہاتھ آ گئے۔ چنانچہ اِن عورتوں نے اپنے مردوں کی عدم موجودگی میں ذاتی طور پر تجارتی سرگرمیوں کو اپنایا، فیکٹریوں، کارخانوں، معدنی کانوں میں بڑی تن دہی سے شب و روز کام کیا اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ انہوں نے کچھ ایسے کام بھی اپنے ذمہ لئے جن کاموں کو پہلے صرف مرد حضرات ہی کرنے کے اہل خیال کئے جاتے تھے۔ مثلاً بڑے بڑے فیصلے کرنا وغیرہ — یہ فیصلے بھی خواتین نے بڑی جرات مندانہ اور حوصلہ مندانہ طور پر کئے۔ گویا اس طرح خواتین نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ کار زارِ زندگی میں عملی اقدام کرنے کے لئے مردوں سے کسی بھی طرح کم نہیں۔ چنانچہ جب مرد حضرات میدان جنگ (جنگ عظیم اول) سے واپس اپنے اپنے گھروں کو برسوں بعد پہنچے تو اُن کے گھروں کا نقشہ ہی ان کی عورتوں نے بدل دیا تھا۔ مردوں کی عدم موجودگی میں ان کے گھروں کو بہ حسن و خوبی چلانے کے اقدام نے ان عورتوں کو مزید خود

اعتمادی سے سرفراز کرتے ہوئے، ان کی فکر میں انقلابی تبدیلیوں کے لئے نئی نئی راہیں کھول دیں اور یہ تحریک نسواں نہ صرف یہ کہ اولے خاندانوں تک محدود رہ گئی بلکہ اِس تحریک میں خواتین کے بہت سے طبقات بعض دوسرے علاقوں سے بھی شامل ہو گئے۔ اور وہ تحریک جو اب تک خاص طور پر مغربی یوروپی ممالک تک محدود تھی وہ بعض اسلامی ممالک تک پھیل گئی — چنانچہ اِس کی ایک مثال مصر کی خواتین ہیں جن کو اُس وقت تک کم از کم اتنا اختیار تو حاصل ہو گیا تھا کہ وہ پردے کی روش کو جاری رکھیں یا نہ رکھیں۔ برقعے کا پہنا جانا ان کی اپنی صواب دید پر منحصر تھا۔ یہ مردوں اور عورتوں کے درمیان مساویانہ طرز بود و باش کی سب سے اہم علامتی مثال ہے جس میں عورتوں کو کامیابی حاصل ہوئی۔ علاوہ ازیں جاپان میں بھی مغربی ممالک کے ماڈل کے طرز پر ایسی انجمنیں تشکیل پانے لگیں جن میں محرومیوں کی شکار عورتوں کے مساویانہ حقوق کی جدوجہد کا عمل جاری کیا گیا۔

1920ء سے 1930ء کے دورانیے میں نسائی تحریک سے وابستہ بہت سے فلاسفہ اب بھی اپنے اِسی فرسودہ نقطۂ نظر پر جمے ہوئے تھے کہ قانونی استحقاق اور معاشی آزادی اور خود مختاری کے مسائل کو اگر حل کر دیا جائے (کہ جسے ظلم و تعدی کی بنیاد تصور کیا جاتا تھا) تو عورتوں پر مردوں کے مظالم کا سدباب ہو سکتا ہے۔ مگر بالآخر 1960ء کے دورانیے تک آتے آتے اس نسائی تحریک نے فکری طور پر ایک اور رُخ اختیار کیا اور حیاتیاتی اور نفسیاتی طور پر مردوں اور عورتوں کی جسمانی اور ذہنی ساخت کے مباحث کا بڑی سنجیدگی کے ساتھ جائزہ لیا جانے لگا۔ اور "gender" (جنس) اور "sexuality" (شہوانی جذبے) کے مابین ساختیاتی تفریق و امتیاز کے متعدد پہلوؤں کو زیر بحث لایا گیا۔ لہٰذا فرانسیسی ماہر بشریات رولاں بارتھ نے یہ استدلال کیا کہ:

"Sex is given by the nature where as gender is the product of culture."

یعنی شہوانی جذبہ فطرت کا عطیہ ہے (جبلت) جبکہ جنسی تفریق ہمارے کلچر کی پیداوار ہے۔ گویا جنسی تفریق "logos" کا پیدا کردہ فتور عقلی ہے کیونکہ مابعد الطبیعیاتی اضداد کی تشکیل انہی لوگوں کا منطقی شاخسانہ ہے۔ چنانچہ جہاں تک فطرت کا عمل دخل ہے اِس میں "یکسانیت" ہے "تضاد" نہیں ہے۔ ژاک دریدا جو عہد رواں کا ایک مشہور فرانسیسی فلسفی

ہے اور رد تشکیل کا بانی کہا جاتا ہے' اِس نے BBC پر دیئے گئے اپنے ایک تفصیلی انٹرویو (۲) میں (جس کا اُردو ترجمہ راقم الحروف نے کیا تھا اور وہ شائع ہو چکا ہے) اِس موضوع پر بہت مدلل گفتگو کی ہے۔ لہٰذا رولاں بارتھ کے اِس قول کے حوالے سے راقم الحروف نے اِس انٹرویو پر ایک وضاحتی نوٹ حاشیئے میں بھی لکھا ہے۔ اِس نوٹ میں یہ کہا گیا ہے:

"بالکل اِس نہج پر جس طرح کہ "sex" فطرت کا عطیہ ہے اور اِس کے برعکس "gender" ثقافت کی تراشیدہ ایک صورت ہے، فطرت میں "نر و مادہ" کی دُوئی کا کہیں کوئی گذر نہیں۔ جب کہ مہذب انسان نے انسانی رشتوں کو ماں باپ، بہن، بھائی، چچا چچی کے نام نہاد رشتوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ لہٰذا دریدا وغیرہ نے ذکر مرکزیت (۳) اور نطق مرکزی ذکر مرکزیت (phallo-logo-centrism) یا نطق مرکزی لنگ وادیت جیسی اصطلاحیں بھی اپنے اِن ہی نکات کی وضاحت کے لئے استعمال کی ہیں۔ اِن اصطلاحوں سے اِن رد تشکیلی فلاسفہ کی مراد یہ ہے — کہ "لنگ یا ذکر" تخلیق کے عمل میں "active agent" کے طور پر کام کرتا ہے — جب کہ رحم مادر ایک منفعل عضو مانند ایک "container" کے ہے، جو کہ "sperm" (تخم) کی نشوونما یا اسے پخت کئے جانے کے لئے مناسب حرارت اور موزوں ماحول مہیا کر کے فضائے تولید اور ماحول تولید فراہم کرتا ہے۔ گویا اِس کا مطلب یہ ہوا کہ تخم درخت اور ثمر پر مقدم ہے، اور درخت یا ثمر موخر ہے، جو بصورت امکان "حجاب" میں رہتا ہے۔ اِن فلاسفہ کا کہنا ہے کہ "woman" کو "wo-man" نہ کہا جانا چاہئے، بلکہ اِسے تو "non--man" یا "لامرد" کہا جانا چاہئے۔ کیونکہ یہ تو تخلیقی عمل کے ارتقائی مراحل میں کہیں اچانک نشوونما رُک جانے کے باعث پایہ تکمیل تک نہ پہنچ سکی اور یوں اِس میں "مرد" بن جانے کی خلقی یا داخلی ازلی خواہش دورانِ عمل ارتقاء دب کے رہ گئی۔ جس کے نتیجے میں وہ (یعنی عورت) "penis" یا لنگ سے محروم ہو گئی اور اس "لنگ" کی جگہ ایک نامکمل "penis" یعنی "clitoris" (یہ اناٹومی کی اصطلاح ہے یعنی ذکر مادہ یا بظر) ہی ظہور پذیر ہو سکا۔ گویا بہ الفاظ دیگر مرد بننے میں ناکامی و محرومی کا دوسرا نام "عورت" ہے، جو "تانیثیت" سے بمقابلہ "تذکیر" عبارت ہے۔ چنانچہ اس طرح ان فلاسفہ نے "masculine" اور "feminine" کے درمیان سے "Psycho-analytically" اِس تفریق و امتیاز کو مٹا دیئے جانے کا ایک خوبصورت جواز

ڈھونڈ نکالا ہے۔ یہاں ایک اور نکتہ جو غور طلب ہے، وہ یہ ہے کہ "جوفِ عدم" (void of nothingness) مانند رحم مادر ایک طرح سے "passivity" کی صورت حال ہے۔ اور اِسی لئے یہ "وجود" یا "ہستی" سے تخلیق کی "heirarchy" کے تسلسل میں ایک موخر صورت حال ہے۔ گویا "عدم محض" کوئی شے نہیں۔ اور یوں یہ مفروضہ کہ خدا نے کائنات کو عدم محض سے پیدا کیا باطل ٹھہرتا ہے۔ غرضیکہ اِسی نہج پر "لفظ گفتہ" یا "بولا گیا لفظ" یا نطق کی صلاحیت عطیہ فطرت ہے — جبکہ "لفظ نوشتہ" — یعنی تحریر کلچر کی صناعی کا نتیجہ ہے۔ تخلیق اور پیداوار کے مابین بس یہی فرق ہے۔ اِس تجزیئے سے ایک اور بات جو سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ "مرد" یا "ذکر" بننے کی داخلی یا فطری خواہش کے تخلیقی عمل کے دوران رخنہ پڑ جانا ہی دراصل عمل تکمیل کا "معرض التوئی" (defferal) میں پڑ جانا ہے اور یہی التوئی دراصل ایک طرح کے "فقدان یا کمی" کا واقع ہو جانا ہے چنانچہ اِسی لئے دریدا نے لفظ "difference" کی "e" کو "a" سے بدل کر ایک اپنی اصطلاح (جو رد تشکیلی فلسفے کی اصل روح ہے) یعنی "Differance" کی وضع کی ہے، جو ایک سلسلہ عمل تفریق و التوئی ہے اور جس میں تفریق و التوئی (difference and defferal) کے ہر دو مفاہیم عمل آراء ہیں۔ یہ ایک عمل جاریہ ہے۔ جس میں قرار و استحکام کی کوئی گنجائش موجود نہیں۔ جس طرح تخلیق موجودات کا سلسلہ جاری و ساری ایک عمل ہے بالکل اِسی طرح "معنی" کی تخلیق کا سلسلہ بھی جاری و ساری ایک عمل ہے اور اِس کو گرفت کیا جانا یا مستحکم کیا جانا کسی بھی طرح سے ممکن نہیں۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ تخلیق موجودات ہو یا تخلیق معنی ہو ان ہر دو عمل میں "ثبات" کا کوئی پہلو موجود نہیں۔ یہ تو بس ایک "تغیر مسلسل" ہے۔ رد تشکیلی فلسفے سے متعلق ان چند معروضات کی وضاحت راقم الحروف نے اِس لئے ضرور سمجھی کہ اُن کا تعلق "تانیثیت" سے بھی بہت گہرا ہے۔ عین ممکن ہے کہ دریدا کا خیال یہ ہو کہ "مرد" اور "عورت" کے درمیان جو تفریق و کمی آج موجود ہے وہ شاید کبھی رہتی دنیا کے تخلیقی عمل کے دوران پُر ہو جائے اور عورت کا مرد سے یہ شکوہ دُور ہو جائے کہ وہ زندگی کے میدان عمل میں کم تر ہے۔ نسائی تحریک کے سلسلے میں رد تشکیلی فکر کے حوالے سے ہم اپنی اِس مختصر سی گفتگو کے بعد جولیا کرسٹیوا ایک خاتون دانشور جو نسائی تحریک سے وابستہ ہیں، اِن کے ایک مقالے Women's Time (عہد نسواں) کے

حوالے سے چند معروضات پیش کریں گے۔

جولیا کرسٹیوا نے اپنے مقالے میں "نسائیت" کی فکری تحریک کو تین مراحل میں تقسیم کیا ہے۔ وہ لکھتی ہیں کہ ابتدائی دور کی نسائیت اِس بات کی متقاضی تھی کہ اِس رجحان فکری کی دسترس میں علامتی تنظیم و ترتیب (symbolic order) کی حیثیت مساویانہ ہونا چاہئے (یعنی نسائیت کا ایک ایسا طرز فکر جس میں اِس کے مختلف مفاہیم کی طرف نشاندہی کی گئی ہے)۔ اِسی کو نسائیت کا دور اولین کہہ لیجئے۔

نسائیت کا عہد ثانی 1960ء کے بعد کی نسائی فکر ہے۔ اِس دور میں خواتین نے مردوں کی علامتی تنظیم و ترتیب کے رجحان فکری کو پوری شدت سے مسترد کر دیا اور یہ کہا کہ یہ صورت حال اپنی نوعیت میں اختلافی یا تفریقی ہے۔ نسائیت کے اِس طرز فکر کو ہم انتہا پسندانہ نسائیت کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اِس ریڈیکل نسائیت کے تحت "معروف تانیثیت" کے مختلف پہلوؤں کو اُجاگر کیا گیا ہے۔

نسائیت کا تیسرا دور — ایک اور نسائی خاتون مفکر تورل موائے (Torilmoi) کی تنقیدی فکر سے تعلق رکھتا ہے۔ اِس نسائی مفکر نے کہا کہ انتہا پسندانہ نسائیت کے پروجیکٹ کو لازماً اپنے پورے تسلسل کے ساتھ جاری رہنا چاہئے تاکہ پدری معاشرتی نظام کا موثر دفاع کیا جا سکے — مگر اِس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہونا چاہئے کہ مابعد الطبیعاتی جنسی صورت حال کے مشخصات — کی ردِ تشکیل اِس لئے کر دی جائے تاکہ "ریڈیکل نسائیت" کہیں جنسی "عصبیت" (inverted sexism) کی صورت میں منقلب نہ ہو جائے۔

نسائیت — کے طرز فکر نے عورتوں پر ڈھائے جانے والے صدیوں پرانے مظالم کے سدباب کے لئے جرات مندانہ اقدامات کئے اور عورتوں کے تشخص کو منوانے کے لئے بہت سے مختلف انتہا پسندانہ طریقہ ہائے کار اختیار کئے۔ اب اگر ہم اِن تمام طریقہ ہائے کار کا بہ نظرِ غائر جائزہ لیں، جو نسائیت نے اختیار کئے، تو یہ عین ممکن ہے کہ ہمیں اِس کے اغراض و مقاصد کا بنیادی ڈھانچہ ہاتھ آ جائے — یعنی نسائیت کی ایک ایسی تصویر ہمارے سامنے آ جائے جو ہمیں یہ باور کرا سکے کہ آیا نسائیت عصر حاضر کی خواتین کے لئے اپنے اندر کیا مفہوم رکھتی ہے۔ 1960ء کے دورانیئے میں چند ایسے نسائیت پسند فلاسفہ کا

گروپ تشکیل پا گیا جس نے خواتین کے مسائل کے حل کے لئے شعور کو فزوں سے فزوں تر کرنے میں عالمی رائے عامہ کو اپنے حق میں کیا اور نسائیت کو ایک ایسا طاقتور ہتھیار فراہم کیا جس نے خواتین کے تجرباتی عمل کو بطور ایک بنیادی پتھر کے استعمال کیا اور اسی تجربی بنیاد پر نسائی فکر کا ایک نظریاتی ڈسکورس قائم ہوا۔ چنانچہ نسائیت کے حامی مفکرین نے پوری شدت عمل کے ساتھ اس جانب اشارہ کیا کہ صدیوں پرانے پدری معاشرتی نظام کے ڈسکورس نے خواتین کے تجربوں کو اِس کارزار حیات کے دوران یکسر نظرانداز کئے رکھا اور محض ایک سطحی سی چیز سمجھ کر درخو اعتناء نہ جانا اور خواتین کے اِن تجربوں کو معروضی طور پر دیکھنے کے بجائے اِس میں موضوعی/ یعنی تعصبانہ طرز عمل اختیار کیا جاتا رہا۔ لہٰذا خواتین کے تجربات سے یکسر انکار کی صورت نے نسائیت پرست فلاسفہ کو اِس کے دفاع کی طرف نہ صرف یہ کہ راغب کیا بلکہ نسائیت پرستوں کا ایک مشہور نعرہ یا محاورہ یہ احساس بن گیا کہ !

"The Personal is Political"

یعنی شخصی/ ذاتی بھی سیاسی ہوتا ہے۔ اپنے اِس نعرے سے اُن کی مراد یہ ہے کہ کسی بھی معاشرے میں افراد کے مختلف طبقات رہتے بستے ہیں اور یہ طبقات معاشرے کے تمام تر اسٹرکچرز کے تابع ہوا کرتے ہیں لہٰذا خواتین کو کسی بھی علاقائی یا عالمی سطح پر سیاسی محرکات اور عوامل اور ان سے متعلق اشتراک عمل سے بالکل کاٹ دیا جانا، ظلم و تعدی کے مترادف عمل ہے۔ گویا تجربے کا خواہ کوئی بھی عنصر کیوں نہ ہو اُسے نظریاتی ڈسکورس سے خارج تصور کرلینا ہرگز درست عمل نہیں۔ ایسے نسائیت پرست گروپ جو شعور کو فزوں تر کرنے کے عمل میں شب و روز جہد و عمل کرتے رہتے تھے۔ یہ لوگ اپنے اِسی طرز فکر کی بنیاد پر اِس قابل ہو سکے کہ وہ عورتوں سے متعلق یہ صدائے احتجاج بلند کر سکیں کہ عورتوں کو انسانی فکر کی پوری تاریخ (افلاطون جیسے جمہور پسند فلسفی نے بھی عورتوں کو دنیائے فکر سے قطع نظر کر کے دیکھا) میں ٹاٹ باہر کیوں رکھا گیا۔ مثال کے طور پر جولیٹ مشیل (Juliet Mitchell) نے یہ استدلال کیا کہ کیا ہی اچھا ہوتا کہ پدری نظام معاشرت سے متعلق فرائیڈ کے نقطۂ نظر کو مسترد نہ کیا جاتا۔ بلکہ اِس خاتون نے اِس نقطۂ نظر کا ازسرنو جائزہ لیتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا کہ فرائیڈ کے تحریری متون (texts) کو کچھ اس طرح

زیر تصرف لایا جاتا کہ یہ متون اِس امر کے لئے ایک پیمانے کے طور پر کام کرتے کہ پدری نظام معاشرت کس طرح سے "تانیثیت" کو تشکیل دیتے ہوئے اِس کے منفی اور مثبت پہلوؤں کو زیر غور لاتے رہے ہیں۔ چنانچہ اِس طرز فکر کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس طرح کے نظریات کے تنقیدی تصرف کار کے تحت یہ حقیقیت ہمارے سامنے کھل کر آگئی کہ نسائیت نے پس جدیدیت کے افکار کو فروغ دینے اور انہیں اُجاگر کرنے میں کس حد تک اشتراک عمل کیا ہے اور اپنے کیا کچھ اثرات مرتب کئے ہیں۔ بعض نسائیت پرستوں نے، اُس ایک چیز کو جس کو کہ وہ "باپ کے ہاتھوں میں کھلونے" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، مسترد کیا ہے، اور ریڈیکل نسائیت پرستوں نے اپنا ہدفِ فکر ایک ایسے نقطۂ نظر کو بنایا جس میں تانیثی تناظر کو پیش نظر رکھ کر تھیوری کو از سرنو بالکل ہی جد اتصور میں ڈھالا گیا۔ وہ نقطۂ نظر جس کو "ریڈیکل نسائیت" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے وہ ایک ایسے وصف سے متصف فکری صورت حال ہے جس کے تحت ایک ایسے نظریاتی معمول یا دستور کی اُن "ان کھلی" گرہوں کو کھولا جاتا ہے جن کو "فطری" کہا جاتا ہے اور پھر اس طرح پدری معاشرتی نظام نے قدیم ادوار سے آج تک چپکے چپکے جو کچھ گُل کھلائے ہیں اُن سے اِس ظالمانہ نظام معاشرت کی قلعی کھل جاتی ہے۔

متعدد نسائی نقطہ ہائے نظر نے پدری معاشرتی اسٹرکچرز کے نہ صرف یہ کہ پیمانوں کا تعین کیا بلکہ اِن کے اُن مکروہ پہلوؤں کی نشاندہی بھی کی جن کے باعث عورتوں پر مردوں کے ظالمانہ رویوں کا سلسلہ عہد قدیم سے جاری چلا آ رہا ہے۔ چنانچہ اُن نسائیت پرستوں نے ایسی حکمت عملیوں کا موثر اجراء کیا جن پر عمل پیرا ہونے سے ظلم و تعدی کا یہ سلسلہ ختم ہو سکتا ہے۔ غرض یہ کہ ریڈیکل نسائیت پرستوں نے "مردوں سے عورتوں" کے علیحدگی پسندانہ رجحانات کو بتدریج فروغ دینا شروع کیا، کیونکہ ان لوگوں کا خیال یہ تھا کہ عورتوں کی مردوں سے مکمل علیحدگی کے بغیر یہ ممکن ہی نہیں کہ عورتوں پر سے مردوں کا غلبہ یا اُن کی جبری بالادستی کا قدیم ترین سفاکانہ ڈرامہ ختم ہو سکے — یعنی مردوں کی ایک علیحدہ دنیا ہو اور عورتوں کی بالکل ہی ایک الگ مملکت خود مختار ہو۔ تاکہ عورتوں کی خوشحالی اور فروغ کی ضمانت انہیں حاصل ہو سکے اور صدیوں پُرانی محرومیوں کا سدباب ہو سکے۔ زبان سے کہہ دینے کی حد تک تو یہ منصوبہ بڑا آسان اور دل بھایا لگتا ہے مگر عملاً ایسا کیا جانا

تقریباً محال ایک صورت حال اِس لئے نظر آتی ہے کہ اِس پر بڑے بڑے اعتراضات اُٹھائے گئے، عالمی سطح پر بڑے بڑے سمینار منعقد کئے گئے جہاں گرما گرم مباحث پہروں ہوتے رہے اور اِس موضوع پر تائید و اختلاف میں بولنے والے ہر دو فریقین نے اپنے اپنے طور پر دلائل کی ایک بوچھاڑ کر دی جس کی ایک مثال ذیل کے اقتباس میں ملاحظہ ہو۔ یہ اقتباس فرانسیسی خاتون ادیب اور فلسفی جو نسائی تحریک سے وابستہ ہیں، اُن کے BBC ٹیلی ویژن پر دیئے گئے ایک انٹرویو سے لیا گیا ہے، جس کا ترجمہ راقم الحروف نے کیا اور جو سہ ماہی "فنون" لاہور میں دو اقساط میں شائع ہو چکا ہے۔ اِس فلسفی ادیب کا نام مشیلے لادیوف ہے۔

میری فلسفیانہ تحریروں پر اگر آپ غور کریں تو یہ آپ کو امیجز کا ایک اسٹاک نظر آئیں گی۔ اِن امیجز کے تحت کیڑے مکوڑے، گھڑیاں، عورتیں یا پھر جزائر جیسی اور بھی بہت سی چیزیں زیر حوالہ آ سکتی ہیں۔ میں نے اپنی ان تحریروں میں یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ فلسفے کے اِس کار عظیم کے دوران یہ امیجز کیا رول ادا کرتی ہیں۔ میں یہ بات پوری وضاحت اور پورے وثوق سے کہہ سکتی ہوں کہ جب کبھی میں نے "عورت" کی شخصیت پر کوئی کام کیا تو، "خیالی جزائر" سے متعلق میرے کاموں کے مقابلے میں میرے مذکورہ کام پر، جس میں نسبتاً کوئی ایسی شے جو زیادہ اہمیت کی حامل تھی، وہ معرضِ خطر میں پڑ گئی۔ چنانچہ اِس ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ فلسفی "جزائر" کی بابت خواہ کچھ بھی لکھ دے، اِن جزائر کو اُس کے اِن تحریر کردہ خیالات سے کوئی بھی نقصان نہیں پہنچتا۔ مگر ان ہی فلاسفہ نے جب کبھی "عورت" کے بارے میں اپنا اظہار خیال کیا ہے، تو ان کی ان تحریروں میں عورت سے متعلق ان کا رویہ "ہتک آمیز اور تمسخر و تضحیک کا ایک پٹارہ نظر آتا ہے۔ لہٰذا جب صورت حال کچھ یوں ہو — تو پھر اس کے نتائج معلوم؟ دوسری بات بطور نتائج ہمارے سامنے یہ آئی ہے کہ چونکہ فلسفے کا ایک اوسط قاری خود کو اس بات پہ آمادہ پاتا ہے کہ کوئی فلسفی اگر کیڑے مکوڑوں کی بابت کوئی اظہار خیال کرتا ہے، تو ہو سکتا ہے کہ اس کا یہ "فرمایا ہوا" صحیح نہ ہو۔ مگر اِس کے برعکس اگر فلسفیوں نے

عورت سے متعلق کوئی بھی اظہار خیال کیا ہے، تو ان کی اس رائے کو عام اوسط قاری نے بے چوں و چرا، جوں کا توں بغیر کسی تنقیدی ردِ عمل کے، تسلیم کر لیا ہے۔ مثال کے طور پر میں آپ کو ابھی حال ہی کا ایک واقعہ سناؤں۔ ہوا یوں کہ گذشتہ دنوں "ماحول کے تحفظ" کے موضوع پر ایک سیمینار میں مجھے بھی ایک مقالہ پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ میرا مقالہ موضوع زیر بحث کے سلسلے میں بیکن کے افکار کے حوالے سے تھا — میں نے اپنے اِس مقالے میں، شہد کی مکھیوں، چیونٹیوں اور مکڑیوں کے علاوہ، طوائفوں اور بیویوں کا بھی تذکرہ کیا تھا — اِس مباحثے کے دوران ایک صاحب خوش پوش اور خوش گفتار جو ہمارے نیشنل پارکوں کے انچارج ہیں اپنی نشست سے اُٹھے اور احتجاجی لہجے میں بولنا شروع ہو گئے: تو آیئے میں اُن کے چند جملے آپ کو سناتی ہوں، اُنھوں نے کہا:

مگر تمام ہی چیونٹیاں ایک جیسی نہیں ہوتی۔ بعض ایسی ہوتی ہیں جو صرف (مٹی) اکٹھا کرتی ہیں، مگر آپ یہ کیوں فراموش کر دیتے ہیں کہ اِن کے اِس عمل کے پس پشت خود باغ کی تزئین و آرائش کے وہ مقاصد بھی، جو نظام فطرت کو مطلوب ہیں، درپردہ پورے ہوتے رہتے ہیں — ہمارے فلاسفہ کو شاید یہ علم ہی نہیں کہ وہ جس چیز کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں، وہ اپنی حقیقی ماہیت عمل میں دراصل ہیں کیا —"

اِس تذکرے کے بعد میں نے اپنے مقالے کا وہ حصہ پڑھا جو طوائفوں اور بیویوں کے حالات و کوائف سے متعلق تھا۔ دیر تک اِن کے زبوں حالی اور اِن کی معاشرتی حیثیت پر گفتگو کا سلسلہ جاری رہا — تاہم پورا مقالہ ختم ہونے کو آیا — مگر کوئی ایک بھی شخص ایسا اُس ہال میں موجود نہ تھا، جسے اِس مسئلے پر بولنے کی توفیق ہوتی، اور وہ اصل حقائق کو سن کر جرات اظہار کا مظاہرہ کرتا — اور یہ کہہ اُٹھتا:

"لیکن جناب، تمام عورتوں بھی اِس طرح کی نہیں ہوتیں۔ بعض عورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ جو نہ تو طوائف ہیں اور نہ ہی بیویاں ہیں — مگر عورتیں ہیں — اور یہ کہ بعض بیویوں کے ساتھ برتاؤ بھی اچھا نہیں ہوا کرتا —"

میں نے ابھی دو حوالوں کے ساتھ آپ کو یہ واقعہ سنایا۔ ایک میں کیڑے مکوڑوں کا حوالہ تھا جس پر وہ دھواں دھار بحث ہوتی رہی کہ کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی — دوسری طرف طوائف اور بیوی ہمارا موضوع سخن رہا، مگر اِس بیان پر، جو کہ ایک زندہ اور قابل توجہ بیان تھا، اور یہ توقع کی جاتی تھی کہ لوگ احساس ذمہ داری کا ثبوت دیتے ہوئے اِسے اپنے لئے ایک "لمحہ فکریہ" سمجھیں گے۔ مگر جناب وہاں تو ہال میں گویا سب کو سانپ سونگھ گیا تھا، اور کوئی بھی مائی کا لعل ایسا نہ تھا جو ایک لفظ بھی ہمدردی کا اِن (عورتوں) سے متعلق کہتا۔ چنانچہ میں اِس صورت حال سے اِس نتیجے پر پہنچی کہ مفکرانہ بدگوئیوں کے ذیل میں کیڑے مکوڑوں کو، عورتوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ تحفظ حاصل ہے — کم از کم ان کے لئے احتجاجی مظاہرے تو ہوتے ہیں — چُپ کا روزہ تو نہیں رکھ لیا جاتا۔

مندرجہ بالا اقتباس سے عورتوں کے ساتھ مردوں کی سرد مہری اور لاتعلقی کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے۔ اِس صورت حال میں تو پھر بعض انتہا پسند نسائیت پرستوں کا یہ کہنا کہ مردوں کے ساتھ عورتوں کے "hetro-sexual" (جنس مخالف کے ساتھ جنسی تسکین کا عمل کہ جو ایک فطری حیوانی انسانی تقاضہ ہے) تعلقات کے یکسر ختم کر دیئے جانے میں ہی عورتوں کی بھلائی ہے اور مردوں کی بالادستی سے نجات کا واحد حل یہی ہے۔ چنانچہ بعض نسائیت پرستوں نے یہ فیصلہ کیا کہ ہم لوگ جنس مخالف سے جنسی تسکین کے وسیلے کو ختم کر کے کیوں نہ "Lesbian culture" (۴) کو اپنا لیں — یعنی سینئر اور جہاں دیدہ خواتین جونیئر خواتین کے ساتھ جنسی اختلاط مصنوعی جنسی آلات کے ذریعہ کر لیا کریں اور جنسی عمل کے میدان میں بھی اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیں۔ گویا جنسی تسکین کے فطری طریقہ کار کو ترک کر کے مصنوعی جنسی تسکین کو ہی اپنا وطیرۂ زندگی بنا لیں۔ غالباً اِسی وجہ سے فرانسیسی ماہر بشریات رولاں بارتھ نے اپنا یہ قول دیا کہ شہوانی جذبہ یا تحریک فطرت کا عطا کردہ ہے جب کہ جنس کی تفریق ثقافت کی پیداوار ہے (Sex is given by the nature, waer as gender is the product of culture) چنانچہ "Lesbian" عورتوں کے اِس عمل کا ردعمل یہ ہوا کہ مردوں نے بھی اِس رویئے کے خلاف

"Gay culture" کی بناء ڈالی اور یوں معاشرے کی سطح پر "homo-sexuality" (ہم جنس پرستی) کے عمل کو جائز قرار دے دیا گیا۔ (۵)

مردوں اور عورتوں کے اِس باہمی تنازعہ کو اگر پیش نگاہ رکھئے، تو یہ فیصلہ کرنا ذرا مشکل نظر آتا ہے کہ ان ہر دو فریقین میں سے کس فریق کا موقف زیادہ درست ہے۔ کیونکہ ان ہر دو فریقین کے اپنے اپنے دلائل ہیں۔ چنانچہ مشیلے لادیوف کے مذکورہ ٹیلی ویژن انٹرویو کا ایک اور اقتباس دیکھئے:

غرض یہ کہ اِس سے قبل کہ کوئی فلسفی اپنے کسی فکری کام کا بیڑہ اُٹھائے یہ امیجز اُس کے لئے دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر دیتے ہیں اور یوں اِس کے لئے تفکر کی راہ میں آسانیاں بہم پہنچتی ہیں اس طرح گویا عین فلسفیانہ فکری عمل کے دوران کسی بھی شخص یا مفکر کو اساطیر اور "fantasy" کی حامل شخصیات کے تذکروں یا ان کی تمثالوں کے استعمال پر کسی قسم کے اعتراض کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی — مگر ہاں مجھے جس ایک چیز پر شدید اعتراض ہے وہ "عورت" کی وہ حیثیت ہے جو تخیل کی تشکیل کی خاطر فلاسفہ، عورت کو بطور ایک آلہ کار کے استعمال میں لاتے ہوئے، اپنا فلسفہ گھڑتے ہیں۔ میرا مطلب یہ ہے کہ عورت کی خود اپنی ایک حیثیت، اپنی ایک کھلی حقیقت، اپنی ایک واضح امیج ہے — وہ بجائے خویش کوئی "امیج یا سایہ" تو نہیں جسے مرد حضرات یا ہمارے فلاسفہ زیب داستاں کے طور پر اپنی داستاں کا حصہ بنائے پھرتے ہیں — وہ تو مرد ہی کی طرح نصف بلکہ نصف سے زیادہ ایک حقیقت ہے۔ عورت اِس ابدالآباد دنیا کی ایک پوری حقیقت ہے۔ وہ ماں ہے، بیٹی اور بہن ہے۔ اور سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ وہ مردوں کی کھلی رفیق ہے۔ اُس کے دُکھ سکھ کی ساتھی، اُس کا سکھ چین، اُس کی عزت، اُس کی تزئین و آرائش کا بھرپور حوالہ، اُس کی آسائش و آرام کی سب سے بہتر ضمانت — اور نہ جانے کیا کیا کچھ!! کیونکہ یہ داستانِ حیات تو شروع ہی عورت (حوا) سے ہوتی ہے۔ اب اگر فرض کیجئے کہ ایک ایسے "وجودِ زن" میں لذتوں اور محبتوں کے صد ہزار پہلو موجود ہیں تو مردوں کی دنیا کو اِس وجود سے وابستہ اُس کی چند

کمزوریوں یا تلخیوں کو بھی برداشت کر لینا چاہئے — بلکہ ان تلخیوں کے ازالہ کامل کے لئے نہ صرف یہ کہ کوئی نہ کوئی جواز ڈھونڈ نکالنا چاہئے بلکہ اس کے لئے تدبیر کے علاوہ عملی اقدام بھی کیا جانا چاہئے۔

مشیلے لادیوف کے مندرجہ بالا اقتباس سے کیا یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ عورت کا یہ احتجاج اپنی جگہ نہایت معقول اور درست ہے۔ کیا یہ ایک ٹھوس حقیقت نہیں کہ عورت ایک ماہ میں سات دن "ایام ماہواری" بے فراغت کی بے چین گھڑیاں گذارتی ہے — اور سال بھر میں پورے نو ماہ تک "تخلیق و تولید" کے کربناک عمل سے گذرتی رہتی ہے۔ عورت کی اسی صورت حال کو فرانسیسی ماہر ساختیات و بشریات کلاڈی لیوی اسٹراس نے اپنے "مطالعہ اسطور" کے ذیل میں بڑی ہی خوبصورت تمثیل سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس تمثیل سے "عمل تخلیق" کے دوران مرد اور عورت کا تقابلی اشتراکِ عمل بھی کھل کر سامنے آ جاتا ہے۔ ہم اپنے قارئین کے لئے اس تمثیل کو سطور ذیل میں پیش کرتے ہیں:

ذرا اس تمثیل کو اپنے ذہن میں لائیے — یعنی عالم فطرت کی پیدا کردہ ایک چیز جسے "شہد" کہتے ہیں اور عالم فطرت کے زیر اثر کام کرنے والے "ایام ماہواری" کے، ہر دو فطری نظام ہائے کار کے مابین ایک تقابلی نظر ڈالئے، تو آپ پر یہ واضح ہو جائے گا کہ شہد کی تیاری کا پورا منصوبہ و عمل (شہد کی مکھی کا پھولوں سے رس چوسنا، اُسے اپنے بطن میں رکھ کر ایک خاص حرارت کے تحت پکا پکا کر اس کو شہد کی شکل دینا اور پھر اس رسیلے لیس دار سیال گاڑھے مادے کو اپنے اپنے چھتوں تک پہنچانا — ایام ماہواری کے اخراج کے ماہانہ نظام کار سے کس قدر مماثل ہے۔ واضح رہے کہ عورت بھی مثل شہد کی مکھی کے پھول یعنی مرد سے اُس کا رس (مادۂ منویہ) چوس کر اسے اپنے بطن تخلیق میں مثل شہد پکا پکا کر نو ماہ کے اندر اس رس کو "انسانی بچہ" کی صورت عطا کرتی ہے۔ اور یوں وہ سماج کی تشکیل میں، سماج کی مختصر ترین اکائی یعنی خاندان کو جنم دے کر ایک موثر اور فعال کردار ادا کرتی رہتی ہے) — گویا شہد کی مکھی کا شہد تیار کرنا اور عورت کا ماحول تولید سے خود کو لیس رکھنا — یہ دونوں ہی عوامل

انتہائی محنت طلب، استقلال واقعی اور صبر و تحمل کے متقاضی ہوا کرتے ہیں۔
شہد کی مکھی کا شہد بنانا ہو یا عورت کا ایام ماہواری کے نظام کے تحت تخلیقی یا
تولیدی عمل کے لئے، مرد کی جانب "اختلاطِ جنسی" کے لئے آمادگی ظاہر کرنا ہو
— اگر ان ہر دو منصوبوں کو دیکھا جائے تو ان میں بڑی مماثلت پائی جاتی ہے
— سوائے صرف اس ایک فرق کے کہ ان میں سے ایک عمل کا تعلق دنیائے
نباتات سے ہے، تو دوسرے کا تعلق دنیائے حیوانات سے ہے — مگر دونوں کا
عمل تفاعلی یعنی "processing" ہونا — اگر اِس پوری صورت حال سے قطع
نظر کرلیا جائے تو تخلیق کے عمل میں مرد کی موجودگی محض لمحاتی موجودگی کی غماز
ہے، جب کہ عورت کی موجودگی کا دورانیہ طویل ترین ہے۔

نسائی تحریک سے وابستہ خواتین کا کہنا ہے کہ "جنسی تلذذ" کا یہ موجود لمحہ ہر چند کہ مرد اور عورت دونوں فریقین کے لئے لمحاتی طور پر یکساں اور مساوی نوعیت کی چیز ضرور ہے۔ تاہم اِس تلذذ کے عوض بھگتان کا دورانیہ عورت کے لئے "استقرار حمل" سے لے کر "وضع حمل" تک — اور وضع حمل سے لے کر "انسانی بچہ" کی شیر خوارگی کی عمر اور اِس کی پرورش و پرداخت کے طویل ترین دورانیے تک، استقلال واقعی اور صبرو تحمل کی ایک لاثانی مثال ہے جس کا کوئی بدل ممکن نہیں، اور یہ صورت حال عورت کی ذمہ دارانہ حیثیت پر دلالت کرتی ہے۔ یہ خواتین مزید یہ بھی کہتی ہیں کہ — مرد اور عورت کا تعلق "کنوئیں — ڈول اور رسی" کا کوئی ایسا رشتہ ہرگز نہیں کہ جب کبھی کوئی اجنبی راہ گیر اُس طرف جا نکلا تو اُس نے سرراہے گاہے اپنی پیاس (جنسی پیاس) اُس کنوئیں سے بجھالی اور پھر آگے بڑھ گیا یا اُس سے لاتعلق ہوگیا — اور نہ ہی عورت کوئی ایسا گلدان ہے جو مرد کے گھر کی زینت بنتی رہے یا پھر اُس کے کمرۂ شب خوابی میں عورت کے بدن کا ایک ایک انگ، اُس کے جسم کا ہر نشیب اور ہر فراز اُس کی ہوس جنسی کا نشانہ بنتا رہے اور اس سے پہلے کہ رات کے ہوسناک سناٹوں کی چادر پر سپیدۂ سحری پھیل جائے — وہ مرد اِس سے بالکل اِس طرح لاتعلق ہو جائے جیسے جوتوں کے فیتے جوتوں سے لاتعلق رہتے ہیں اور اپنے پہننے والے کو منہ چڑاتے ہیں۔

غرضیکہ زیرِ بحث موضوع "نسائیت" بہت ہی تفصیل طلب ہے اور اِس کی بہت

سی صورتیں ہیں، اِن صورتوں کی تفصیل میں جانا اس مختصر سے مقالے میں ممکن ہی نہیں — ہاں مگر ہم اِس ضمن میں اتنا ضرور بتانا چاہیں گے کہ نسائی تحریک سے وابستہ بعض مفکرین نے کچھ ایسی حکمت عملیاں وضع کرلی ہیں جو خواتین کی معاشرتی حیثیت کے تعین کو ثقافتی مظاہر کے تعلق سے اُجاگر کرنے میں خواتین کی معاونت کرتی ہیں — یہ ایسی ارتقاء پذیر حکمت عملیاں ہیں جن کے تحت خواتین کی کچھ ایسی ثقافتی اور ادبی سرگرمیوں کی بازیافت کو ممکن بنایا جا سکتا ہے جو برسوں سے مردوں کی بے توجہی اور سفاکانہ کنٹرول کے باعث سرد خانے میں اِس لئے پڑی چلی آ رہی ہیں کہ خواتین کی علمی و ادبی نیز ان کی فنکارانہ صلاحیتوں کو منظر عام پر نہ آنے دیا جائے اور اس طرح خواتین کے طبقے کو مردوں کے شانہ بہ شانہ کام کرنے کے مواقع سے محروم رکھا جائے۔ مگر اب اِس سلسلے میں کچھ نئی راہوں کی طرف پیش رفت ہوتی نظر آ رہی ہے — یعنی کچھ ایسی کتابوں کی اشاعت کا کام شروع ہو چکا ہے، جو فلم بیں خواتین، فنونِ لطیفہ سے دلچسپی رکھنے والی خواتین کے علاوہ مطالعہ کی شوقین خواتین سے مخصوص ہیں۔ بعض نسائیت پرستوں کی نگاہیں ایک ایسے رُخ کی طرف بھی لگی ہوئی ہیں، جس کے تحت مقبول عام ثقافتی پہلوؤں کو محض اِس لئے توڑ مروڑ کر پیش کیا جاتا رہا ہے کہ ''طبقہ نسواں'' کو نہ صرف یہ کہ ''رُسوائے زمانہ'' وجود قرار دیا جائے، بلکہ انہیں بلیک میل کر کے مردوں کا طبقہ اپنے مکروہ عزائم اور گھناؤنے مفادات کی تحصیل و تکمیل کر سکے۔ اِس مخرب الاخلاق پیرائے اور رویئے کو اختیار کئے جانے کا واحد مقصد مرد کی بالادستی کو عورتوں پر جبراً مسلط کیا جانا ہے۔ اِس کی ایک مثال تو ہالی وُوڈ سے پیش کی جانے والی وہ فلمیں ہیں، جن کی فلم بندی 50-1940 کے دوران فلم بیں خواتین کی کثرت کو ذہن میں رکھ کر کی گئی تھی۔ اِن فلموں میں عورتوں کے ساتھ ''زنا بالجبر'' اِن کے ہاتھوں قتل عمد کی وارداتیں اور انہیں جاسوس اور منشیات فروش عورتوں کی صورت میں پیش کر کے مشتہر کیا جاتا رہا ہے۔ (۶)

کتابوں کے وہ پبلشرز جو عموماً نسائیت پسند ادیبوں کی تحریروں شائع کرتے رہے ہیں انہوں نے اُن ناولوں کو شائع کرنے کی جانب توجہ کی جنھیں عرصۂ دراز سے فراموش کیا جا رہا تھا اور ساتھ ہی عورتوں کے غیر مطبوعہ ناولوں کو شائع کرنے کی بھی منصوبہ بندی کرنا شروع کی۔ نسائیت پر مبنی عصری تحریری مواد بھی شائع ہو کر منظر عام پر آنے لگا۔ کئی فلم

سازوں اور ادیبوں نے بھی اپنے ثقافتی تعارفتی ایجنڈے پر عورتوں اور مردوں کے متعلق ایک ایسے تصوراتی مواد کو اُجاگر کرنے کی مہم شروع کی جس کے تحت یہ باور کیا جاتا تھا کہ یہ دونوں طبقات (مرد و عورت) "جذبہ شہوانی" سے بھرپور وجود کے حامل طبقات ہیں۔ نسائی افکار متنوع اکادمی موضوعات کے لئے ایک اہم تنقیدی آلہ کار بن گئے — عورتوں کے مخصوص مطالعاتی جائزے کے کام میں لائے جانے لگے۔ اِس دعوے کے باوجود کہ ہم مغرب کے لوگ اب جس معاشرے میں رہ بس رہے ہیں وہ معاشرہ "پس نسائیت" (post-feminist) کا معاشرہ ہے۔ مگر اب بھی "نسائیت" سے متعلق بعض ناگزیر سوالات کا اُٹھایا جانا باقی ہے۔

"پس نسائیت" ایک ایسی اصطلاح ہے جو اِس امر کی جانب نشاندہی کرتی ہے کہ اب "نسائیت" کا دور اپنے انجام کو پہنچ چکا ہے۔ خواہ اِس کا یہ اختتام اِس لئے ہو کہ یہ اپنے تکمیل کے مراحل سے گذر کر مکمل ہو چکا ہے — یا پھر یہ کہ یہ اپنے مقاصد کے حصول میں ناکام رہا ہے اور یوں یہ اختتام کو پہنچا ہے۔ مگر عصر حاضر کے نسائیت پرست فلاسفہ مذکورہ بالا موقف اور استدلال سے متفق نہیں ہیں اور ان کا کہنا یہ ہے کہ مندرجہ بالا فکری استدلال دراصل "نسائیت" پر پدری فکری نظام کی جانب سے مسلط کی جانے والی ایک فکری صورت حال ہے —گویا یہ ایک ایسا فکری دباؤ ہے جو پدری طرز فکر نے نسائی فکر کو نابود کیے جانے کے لئے نسائیت پر ڈال رکھا ہے۔

سوسن فالودی (Susan Faludi) نامی نسائی تحریک سے وابستہ ایک خاتون ادیب نے — Black Lash کے عنوان سے — یعنی "غیر اعلانیہ جنگ" (Undeclared War) کے موقف پر ایک کتاب 1992ء میں تحریر کی ہے۔ اپنی اِس فکری دستاویز میں اُس نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ پوری انسانی تاریخ کے حوالے میں خواتین اِس ضمن میں پوری سرگرمی کے ساتھ مردوں کی طرح مساوی حقوق کے حصول میں جدوجہد کرتی رہی ہیں۔ سوسن نے امریکہ سے 1920ء میں شائع ہونے والے بعض میگزین کے حوالے دیئے ہیں جن میں یہ کہا گیا تھا کہ اب نوجوان خواتین نسائیت میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتیں۔ اور کچھ ایسے ہی بے سروپا بیانات عصر حاضر کے میگزینوں نے بھی نسائیت سے متعلق دیئے ہیں۔ "پس نسائیت" جدید تصورات کو ایک تاریخی فریم ورک

میں اِس طرح سے رکھ کر، فالودی نے تذکیریت کے ایک ایسے بحران کی نشاندہی کی جو پدری معاشرتی نظام کے اُن اندیشوں سے پیدا ہوا تھا، جو نسائیت کے عروج کے دوران اُبھر کے سامنے آئے تھے۔

تانیہ ماڈلیسکی (Tania Modleski) نے پس نسائی فکر کو اپنے اِس استدلال کے تحت چیلنج کرتے ہوئے لکھا کہ اکادمی کے کلموں کے محیط میں رہتے ہوئے اگر دیکھا جائے تو ایسا لگتا ہے کہ نسائیت کے مقاصد کا حصول کر لیا گیا ہے۔ اُس نے پھر کہا کہ عصر حاضر میں جنس کے مطالعہ اور "تذکیریت" کے مطالعے نے ایک بار پھر نسائیت کے نام پر مردوں کے مسائل پر زور دیا۔ ماڈلیسکی نے یہ بھی تجویز کیا کہ تنقیدی نظریئے نے وابستہ نظریہ سازوں نے "fiminism" اور feminization کی ہر دو صورتوں کے درمیان امتیاز کی صورتوں کو مناسب طور پر واضح نہیں کیا — (یعنی، تانیثیت کی پدری تشکیل (Patriarchal Construction of Femininity) کی صورت)۔

تانیہ ماڈلیسکی اور اِسی طرح دیگر نسائیت پرست فلاسفہ نے اِن عوامل کو پدری معاشرتی نظام کی ایک ایسی دفاعی کوشش قرار دیا جس کے تحت تانیثی قوت کو تذکیری قوت میں ضم یا متحدہ کیا جا سکے۔ اِس کا یہ بھی یقین ہے کہ عصر حاضر کے پس نسائی فکر سے وابستہ فلاسفہ "جنس" سے سروکار رکھتے ہیں، جس میں مخصوص اختلافات کی نفی کی گئی ہے، — اور یہ طرز فکر ہمیں ایک ایسے ماضی کی طرف پلٹ کر دیکھنے پر مجبور کرتا ہے کہ جو ماضی ایک ایسا قدیم ترین ماضی ہے جسے (pre–gender) ماضی کہیں تو بہتر ہو گا۔ یعنی قدیم وحشی انسانوں کا وہ دور جب "جنس" کی کوئی تمیز ہی انسان نہ کر پاتا تھا — کہ اُس وقت تو محض ایک آفاقی/ کلی موضوع — صرف "انسان" تھا (universal subject: Man)

نسائیت کے تاریخی تناظر کے بیان کے بعد اب ہم اِس کے تنقیدی پہلوؤں پر مختصراً روشنی ڈالیں گے — اور یہ دیکھیں گے کہ نسائی تنقید کیا ہے۔ نسائی تنقید ایک سیاسی اور فنون لطیفہ سے متعلق تحریک ہے۔ یہ تحریک امریکہ اور مغربی یوروپی ممالک میں 1960ء کے دوران شروع ہوئی اور آج بھی جاری ہے اب یہ الگ بات ہے کہ یہ تحریک مشرقی ممالک کی بہ نسبت مغربی ممالک میں زیادہ فعال اور موثر ثابت ہوئی ہے۔ ابتداء" تو یہ تحریک ادب اور فنون لطیفہ کے شعبوں تک محدود تھی مگر 1980ء کے دورانیئے تک پہنچتے

پہنچتے اِس تحریک کا دائرہ اثر فلم، موسیقی اور تھیٹر کے شعبوں تک پھیل گیا۔ لیکن بعض دیگر فنون کے مقابلے میں مذکورہ شعبوں میں اِس کے اثر و رسوخ کی رفتار نسبتاً سست رہی ہے۔

نسائی تنقید کا اصل نقطۂ آغاز یہ موقف رہا ہے کہ خواتین تخلیقی کاروں کی صلاحیت کار کو مردانہ غالب رجحانات کی قدیم روایات نے پوری باضابطگی کے ساتھ پس پشت ڈالے رکھا اور ان کو اُبھرنے ہی نہیں دیا — مگر یہ کہ چونکہ خواتین کے تخلیقی تجربے کی ایک رو تو بہرحال اندر اندر اپنا کام کر ہی رہی تھی، چنانچہ یہ بات بہرحال زیادہ دنوں تک دنیا والوں سے پوشیدہ رکھی ہی نہیں جا سکتی تھی کہ خواتین تخلیق کاروں کا بھی ایک رول دنیائے فن و ادب میں ازمنہ قدیم سے چلا آ رہا ہے اور تھوڑی دیر کے لئے خواتین کی فنکارانہ صلاحیتوں سے یہ تو ممکن ہے کہ اغماز برت لیا جائے مگر ان کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اِن خواتین کو مردوں کے شانہ بشانہ کام کرنے سے نہ تو روکا جا سکتا ہے اور نہ ہی اِن کے فنی تجربی عمل کو تسلیم کئے جانے سے تادیر پہلو تہی کی جا سکتی ہے۔ اور یہ کہ خواتین کا تجرباتی عمل کسی بھی طرح سے مردوں کے تجرباتی عمل سے کم اہمیت کا حامل ہے۔ اِس کی اہمیت کو منوانے کی تین صورتیں ہیں:

1- پہلی صورت تو یہ ہے کہ ماضی میں خواتین تخلیق کاروں نے فن و ادب کی دنیا میں جو کچھ بھی کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں اور مردانہ غالب رجحانات نے اِن ادب پاروں کو منظر عام پر آنے نہ دیا — اِن کاموں کو ازسرنو دریافت کیا جائے اور دنیائے اہل علم و دانش سے روشناس کرایا جائے اور اِس کے ساتھ ہی ساتھ نئے فنکاروں کی موثر سرپرستی کی جائے۔

2- دوسری صورت یہ ہے کہ "خواتین کے تجربے" کی تنقیدی پرکھ کا کام کیا جائے، خواہ یہ کام مردوں نے کیا ہو یا خواتین نے کیا ہو — اِس کے ساتھ ہی ساتھ ماضی کی تخلیق کار خواتین کے کارہائے نمایاں سے متعلق ہمارے اپنے نقطۂ ہائے نظر پر ازسرنو روشنی ڈالی جائے۔

3- تیسری صورت اِس کی یہ ہے کہ ادب اور فنی کاموں کے میدان میں "مخصوص جنس" (specific gender) پر مباحث کا آغاز کیا جائے اور اِس کی جستجو کی جائے۔

مندرجہ بالا تینوں صورتوں میں سے دوسری اور تیسری صورت اپنی فکری اساس کے حوالے میں سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ اب اگر پہلی صورت ہی کا اطلاق عمل میں لایا جائے تو نسائی تنقیدی عمل اِس سے زیادہ اور کچھ رہ ہی نہیں جاتا، جس طرح سے کہ Rivisionist ایجنڈے میں لاوارثوں کی شہرتوں کو بحال کئے جانے کی تدابیر کی جاتی رہی ہیں۔ اِس سلسلے میں وسیع تر دسترس فکر اگر اختیار کی جائے تو یہ طرز فکر ہمیں اپنے اِس نقطۂ نظر میں فروغ دیتا نظر آتا ہے کہ جس کے تحت خواتین اور مردوں دونوں طبقات کے کاموں کو جائز طور پر موضوع مطالعہ بنایا جا سکتا ہے — اور زیادہ اہمیت کی حامل جو ایک صورت حال ہو گی وہ یہ ہے کہ ڈسکورس، ایڈیالوجی اور قوت کے تصور کو اِس مطالعہ کے لئے زیر استعمال لایا جائے، جس کی بناء پر بجائے خود فنی تخلیق کے عمل میں ترغیب کی صورتیں پیدا ہونے لگ جائیں۔ اِس دسترس فکر سے جو نتیجہ برآمد ہو گا وہ یہ ہے کہ دلچسپی اور مفادات کے بعض ایسے پہلو جنہیں اب تک نظر انداز کیا جاتا رہا ہے وہ کھل کر سامنے آ سکیں گے۔ (جس طرح سے کہ خواتین کی نمائندگی کا مسئلہ، ایسا اداراتی تعصبانہ رجحان جس کی بنیاد "جنس" پر ہو، شہوانی جذبہ اور سرپرستی کا مسئلہ وغیرہ۔

چنانچہ بعض نسائی تنقید نگاروں نے اِس دسترس فکر کے تحت یہ استدلال کیا کہ "نسائیت" محض کوئی ایسی چیز نہیں جسے ہم ایک دوسرے انداز کے "ism" سے تعبیر کرنے لگ جائیں (مثلاً مارکسزم، اسٹرکچرلزم وغیرہ) — بلکہ یہ رجحان فکری تو ایک ایسی چیز ہے جو اِن فنی تخلیقی سرگرمیوں کو چیلنج کرتی ہے جن پر مردوں کا قبضہ عرصۂ دراز سے چلا آ رہا ہے — یعنی یہ ایک بالکل ہی نیا ڈسپلن ہے — مثال کے طور پر عظمت اور عبقریت کے مروجہ موصولہ تصورات کی ایک ایسی صورت حال جو اِس طور پر تشکیل پاتی ہے کہ اِس کے تحت سوائے چند مٹھی بھر خواتین تخلیق کاروں کے اور تمام خواتین خارج از بحث ہو جاتی ہیں۔ (خاص طور پر کلاسیکی موسیقی اور ڈراموں کے میدان میں۔)

غرضیکہ معلوم یہ ہوا کہ نسائیت کے وہ نتائج کہ جو اِس بحث سے برآمد ہوتے نظر آتے ہیں یہ ہیں کہ مذکورہ بالا تمام صورت حال کو یکسر ختم کر کے اِس کی جگہ ایک بالکل ہی نئی صورت حال کو لا کھڑا کیا جائے جو عورتوں کے حق میں خوشگوار اور امید افزاء نتائج کی ضامن ہو اور اِس محروم طبقہ کو "فنی تخلیق" کے میدان میں اِن کا جائز حق اور مقام دلا

سکے۔ یہ آخری نکتہ جس جانب نشاندہی کرتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم اِس ضمن میں ایک عبوری اور انقلابی دور سے گذر رہے ہیں جس میں سیاسی ایجنڈا زیادہ فوری اور اہمیت کا حامل ہے اُس مقصد کے مقابلے میں کہ جو وہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ مگر یہ مقصد ہمارے مکمل تصور کو، اِس سے قطع نظر کہ یہ مردوں یا عورتوں سے متعلق ہے، از سرِ نو تشکیل دینے کی جانب راغب ہے — یہاں تو محض ماجرا "فنون لطیفہ" کے اپنے فروغ کا ہے۔ اِس کو فروغ دینے میں کس کا حصہ کم یا زیادہ ہے (مرد ہو کہ عورت) اِس بحث سے ہمیں کوئی غرض ہونا ہی نہیں چاہئے۔ فنون لطیفہ اور علم و ادب کے فروغ میں جس میں جتنی بھی صلاحیت ہے اُسے بروئے کار لائے جانے کے مواقع اُسے فراہم ہونے چاہیں۔ اور ایسے لوگوں کے ساتھ معذرت کے ساتھ جن میں سے کچھ اِس طرف تو کچھ اُس طرف اپنا اپنا جھکاؤ رکھتے ہیں اور یوں علوم و فنون کی دنیا تو پس پشت پڑی رہ جاتی ہے اور "یہ تیرا اور یہ میرا" کا تنازعہ کھڑا ہو جاتا ہے — اور بقول مارکس کے اِس طرح کی ایڈیالوجی کی تمام کی تمام صورتیں غرضیکہ اب سرے سے نابود ہو جانا چاہیں — مقصد کے حصول کو اولیت دی جانی چاہئے — اِس کی تحصیل کس کے ہاتھوں ہو رہی ہے اِس سے قطع نظر کی جانا چاہیے۔

مختصراً یہ کہ "علوم و فنون" کے فروغ میں "اگر مگر" (ifs and buts) کی مکروہ سیاست سے گریز برتا جانا چاہئے — ورنہ صاف ستھرے تمدن و ثقافت کے بجائے غلیظ ثقافت (excremental culture) ہی پیدا ہو گی اور اِس سے انسانی سیرت و کردار کی جو تصویر اُبھرے گی اور اِس سے عالمی سطح پر جو تعفن پیدا ہو گا وہ ہم سب کو اپنی لپیٹ میں لے لے گا — تو آئیے ذرا آج کے پوسٹ ماڈرن کلچر کے اندر اُتر کر دیکھیں — یہ ایک لمحہ فکریہ ہے؟ اور اپنے اپ سے یہ پوچھیں کہ آخر ہم کس طرف جا رہے ہیں۔

حواشی

۱۔ *Feminism — A Critical Historical Perspective* by Mary Wollstone Craft

۲۔ مذکورہ انٹرویو 1991ء میں ماہنامہ "دریافت" کراچی میں شائع ہوا تھا۔ اِن انگریزی اصطلاحات کے اردو مترادفات راقم الحروف نے اُس وقت پہلی مرتبہ وضع کئے تھے۔ اس انٹرویو کی اشاعت کے بعد پس ساختیات اور رد تشکیل کے موضوع پر بعض دیگر نامور لکھنے والوں کے جو مضامین/ کتابیں 1991ء

کے بعد شائع ہوئیں، ان لوگوں نے بھی اِن ہی اردو مترادفات کو اپنی تحریروں میں استعمال کیا ہے۔ اس انٹرویو کی اشاعت سے پہلے کسی نے بھی ان اردو مترادفات کو اپنے یہاں استعمال نہیں کیا تھا۔ جہاں تک مجھے اِس کا علم ہے "clitoris" یونانی لفظ *kleitoris* سے مشتق ہے۔ جس کے معنی ہیں "to hide" یا "to close" یعنی نزدیک تر لانا یا حجاب میں رکھنا۔ انگریزی میں اس کے معنی "external female genital organ" کے ہیں۔ اس عضو میں مرد کے "penis" کی طرح "erect" ہونے کی شدید حساسیت ہوتی ہے۔ اِسے چھوٹا "penis" بھی کہتے ہیں، جو دوران تخلیق ناتمام رہ گیا اور "clitoris" کہلایا۔ چونکہ ناکامی کی اپنی ایک "خجالت" ہوتی ہے۔ لہذا عین ممکن ہے کہ عورت میں ابتداء "خجل" ہونے کا مادہ پیدا ہوا ہو۔ بعد ازیں ہماری مہذب دنیا نے عورت کی اس خجالت کو اپنی جمالیات کا حصہ بنا کر، اسے عورت کی "شرم و حیا" کا نام دے دیا ہو۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ اگر یہاں بھی دیکھا جائے تو اِس میں بھی "رد تشکیل" کا پہلو نکلتا ہے۔ یعنی دوران تخلیق ابتداء یہ وجود جس کا نام عورت پڑا، اپنی ناکامی کے باعث پہلے تو خجالت و انفعالیت کے شدید احساس سے چکنا چور ہوا۔ پھر مرور ایام کے ساتھ ساتھ مہذب دنیا نے اسے شرم و حیا کا نام دے کر، اپنی جمالیات کے پردے میں اپنی شعری تخلیق کا جزو اعظم بنا لیا اور اس کے منفی پہلو کو ایک مثبت رنگ دے دیا (مترجم)

۳۔ Lesbian Culture۔ کوئی نیا کلچر نہیں ہے۔ قدیم یونان (600 BC) میں سیفو نام کی ایک معروف شاعرہ اِس کلچر میں اپنا ثانی نہیں رکھتی۔

۴۔ مغرب کے اکثر ممالک میں اسے قانوناً جائز قرار دیا گیا ہے — مشرق خصوصاً برصغیر میں نہیں۔

۵۔ ان خواتین میں کال گرلز، ماڈل گرلز خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ برصغیر پاک و ہند میں اگر صحیح معنی میں نسائی مسلک فکر سے وابستہ کسی خاتون کو کہا جا سکتا ہے تو وہ پھولن دیوی ہے جو خاتون ڈکیت کی حیثیت سے ماضی میں اُبھری اور اب حالیہ بھارتی الیکشن میں MPA منتخب ہو کر دہلی میں قیام پذیر ہے بحوالہ ZEE ٹی وی انٹرویو، جو 16 جون 1996ء کو نشر ہوا۔ (مصنف)

اصطلاحات

ادعائیت	Dogmatism
ارتسامیت	Impressionism
ارثی	Inherited
اسطور	Myth
اسطوریات	Mythology
اسلوبیات	Stylistics
اسمیانا	Naming
اسمیت	Nominalism
اشرافیہ	Aristocracy
اشراق	Emanation
اصول افتراق	Differance
اضافیت	Relitivity
اطلاق	Implication
آلاتیت	Instrumentalism
التوائے معنی	Defferal
المیہ	Tragedy
متلی/ امتلائے	Nausea
ذات/ کراہیت	
انعکاس	Reflex
ایجابیت	Positivism
ایغو	Ego
ایغو پرست	Ego-centric
برق پاشی	Electrolysis
پدری معاشرتی نظام	Patriarchy
پُریت	Fullness
پس ساختیات	Post-Modernism
پس نسائیت	Post-Feminism
پیش قیاسی	Predictable
تاریخیت	Historicism
تائید	Corroboration
تحلیل نفسی	Psycho-analysis
ترتیل	Articulation
ترکیب	Synthesis
تشدد	Repression
تشریط	Conditioning
تشکیک	Scepticism
تصوریت	Idealism
تعلیق وجود	Bracketing Existence
تقلیب	Transformation
تکذیب پذیر	Falsifiable
تکذیب کار	Falsifier
تکثیف	Condemnation
تلطیف	Rarefaction
تناسخ ارواح	Transmigration of Souls
توافق	Adaptation
ٹوٹمیت	Totemism

Dualism	ثنویت	Galvanometer	برقی رو پیما
Dialectics	جدلیات	Anthropology	بشریات / علم الانسان
Intentionality	عمقیت	Essence	جوہر
Heirarchy	فوقی تدارج	Genetics	جینیات
Valuation	قدر اندازی	Dynamics	حرکیات
Logos	کلمہ امر	Mournology	حزنیات
Cosmology	کونیات	Realism	حقیقیت
Cosmogony	کونی الہیات	Vitalist	حیویت پسند
Absurdity	لا-معنیت	Thesis	دعویٰ
Text	متن	Dichotomy	دو رخاپن
Scholasticism	مدرسیت	Diachronic	دو زمانی
Signifier	مشار	Dread	دہشت
Referent	مشار الیہ	Gnomon	دھوپ گھڑی
Signified	مشعور	Phallo-Centrism	ذکر مرکزیت
Phenomenology	مظہریات	Deconstruction	رد تشکیل
Semantics	معنیات	Conventionalism	روا-یتیت
Signification	مفہومیانا	Structuralism	ساختیات
Intended	منشائی	Morphology	صوریات
Logical Positivism	منطقی ایجابیت	Phonology	صوتیات
Retrospective	موثر بر زمانہ ماضی	Phoneme	صوتیہ
Prospective	موثر بر زمانہ مستقبل	Anti-Thesis	ضد دعویٰ
Narcissism	نرگسیت	Spectrum	طیف نوری
Feminist Movement	نسائی تحریک	Nihilism	عدمیت
Semiotrics	نشانیات	Archeology	علم آثار
Logo-Centric	نطق مرکزی	Grammatology	علم القواعد

علم کاسہ سر	Phrenology
عملیت	Pragmatism
نظریہ لسان	Linguistics
نظریہ مظہر	Theory of Phenomenon
وجودیات	Ontology
وجودیت	Existentialism
ہم موجودیت	Co-existence
ہے ئیت	Is-ness
یک زمانی	Synchronic
نظریہ علم	Episteme
نظریہ عین	Theory of Noumenon

قاضی قیصر الاسلام کی تالیفات و ترجمے ایک زمانے سے میری نظر سے گزرتے رہے ہیں۔ وہ بڑی لگن کے آدمی ہیں اور فلسفے میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ ترجمہ بڑا جان لیوا کام ہے۔ اس میں اچھے اچھوں کی ساکھ ڈوبتے دیکھی ہے۔ نفس مضمون سے انصاف نہ ہو تو عزت سادات تو جاتی ہی ہے، وجود بھی معدوم ہو جاتا ہیں۔ قاضی قیصر الاسلام کی سخت جانی اور دقت طلبی کہ انہوں نے اس سخت راہ کا انتخاب کیا ہے، برابر راستوں کو کاٹے جاتے ہیں اور تیشہ رکھ کر ادھر ادھر بھی نہیں دیکھتے۔ سارتر کی خود نوشت "الفاظ" کا ترجمہ، "فلسفے کے بنیادی مسائل"، "تاریخ فلسفہ مغرب" دو جلدوں میں، انہوں نے کیا کیا قابل قدر کام کیا ہے! ادھر ساختیات اور پس ساختیات کے بنیادی مباحث پر متعدد مضامین قلم بند کیے ہیں۔ بغیر سمجھے بقراطیت بگھارنے کی بہ نسبت یہ بات کتنی سچی اور کھری ہے کہ انسان مطالعے کو رہنما بنائے، مبادیات کو سمجھنے کی سعی و جستجو کرے اور اسے اپنی زبان میں روشناس کرانے کا جتن کرے۔ اسی لیے میں قاضی قیصر الاسلام کی قدر کرتا ہوں۔

پروفیسر ڈاکٹر گوپی چند نارنگ