دانش وری اور دورِ حاضر

ڈاکٹر قاضی اِفضال*

Abstract:

This article deals with the tradition of intellectualism. It defines intellectualism and traces the land marks of this tradition. In the near history of man kind Edward Saeed, Noam Chomsky and others trial to write about the role of intellectuals in our society this article discusses this tradition.

دانشوری، مشاہدہ یا خبر کے ذخیرہ کو فکر کے ایک نظام میں منقلب کرنے کی ذہنی صلاحیت کا نام ہے یعنی دانشوری، ذہن کے تحرک کی ایک صفت ہے۔ جس میں ایک فعال ذہن اطلاع/خبر اور مشاہدہ کے ذخیرہ کی از سرِ نو تنظیم کرتا ہے اور اس عمل کے دوران مشاہدے یا اطلاعات کی تجرید کے ذریعہ ایک فکری نظام مرتب کرتا ہے، جسے ہمارے علماء علم یا بصیرت کہتے ہیں۔ دانشوری کی اِس تعریف میں بعض باتیں بالکل صاف ہیں:

مثلاً یہ کہ دانشوری، خبر، اطلاع اور مشاہدہ کے وافر ذخیرے کے بغیر بقول شمس الرحمٰن فاروقی ''لال بجھکڑ'' کی قیاس آرائی رہ جاتی ہے؛ اپنی اطلاع یا مشاہدات کی درجہ بندی کرنا تقابل و تجزیے کے ذریعہ انھیں ایک نظام کے تحت مرتب کرنا اور پھر ان تجزیوں سے نتائج برآمد کرنے کی پہلی شرط یہ ہے کہ معتبر یا تجزیہ نگار کے پاس خبروں، اطلاعات اور مشاہدات کا وافر ذخیرہ ہو۔

فرد کا فعال ذہن دانشوری کی دوسری لازمی شرط ہے کہ اِس کے بغیر خبر محض کی علم میں تقلیب ممکن ہی نہیں۔ ایک بیدار و فعال ذہن شخص خبروں کے اِس ذخیرے کو جسے ہمارے نیر مسعود صاحب نے کوڑا گھر کی مثال کہا ہے، تجزیے کے ذریعہ رد و قبول کے مشکل اور پیچیدہ مدارج سے گزارتا ہے۔ یہاں تک کہ سوال کرنے اور ایک معیار کے حوالے سے قبول یا رد کرنے کی ذہنی صلاحیت خبر، مشاہدے کے بنیادی اجزاء کو ایک منضبط نظام میں منقلب کر لیتی

---

* اُستاد شعبہ اُردو، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (انڈیا)

ہے۔ یہ منضبط نظام، علم کی پہلی بنیادی شرط ہے۔ اس لیے محض اطلاع یا خبر کو علم کہنے والے انسانی ذہن کی اِس بنیادی فضیلت سے یا تو نا واقف ہیں، یا وہ اس صلاحیت کو نظر انداز کر کے انسان کو اِس مرتبے سے محروم رکھنا چاہتے ہیں جہاں سوال کرنے کی صلاحیت یا ردوقبول کا انفرادی/فکری معیار قدرِ اعلیٰ کی حیثیت رکھتا ہے۔

تیسری بات یہ کہ دانشوری شدید تجربی (Empirical) بنیادوں کے باوجود، فکر کے انضباط کی تعقلی اس لیے تجریدی جہت رکھتی ہے یعنی دانش کے فکری نظام کے لیے 'مادی' حسی یا تجربی بنیادیں لازمی ہیں مگر کافی نہیں۔ اس تجربے یا خبر کی تعقل کی مدد سے تجرید ہی اسے فکری نظام میں منقلب کر سکتی ہے اور آخری بات یہ کہ دانشوری، نئے نظریات تشکیل دینے سے مخصوص نہیں بلکہ اِن امکانات کے وقوف سے عبارت ہے، جو اُصول یا نظریات کی تشکیل کو ممکن بناتے ہیں یا اِن کے لیے ایک ذہنی عرصہ (Space) قائم کرتے ہیں اس لیے وہ لوگ بھی دانشوروں کے حلقے میں شامل ہونگے جو اگرچہ کسی نظری عرصہ (theoretical space) کے خالق نہیں مگر ردوقبول کا ایک فکری معیار رکھتے ہیں۔

دانشوری، انسان کا امتیاز بھی ہے اور اس کی ضرورت بھی کہ اتنی وسیع اور لامحدود کائنات پر حاوی ہونا، افراد کی جسمانی یا مادی قوتوں کے لیے ممکن ہی نہیں تو انسان اپنی ذہنی صلاحیت کی مدد سے وہ وسائل دریافت کرتا ہے جنکے ذریعہ وہ اِس کائنات کو اپنی گرفت میں لے سکے۔ Earnest cassirer کے نزدیک Signifiers کا علامتی نظام وہ ابتدائی ذہنی وسیلہ ہے جس کے ذریعہ آدمی نے کائنات کو سمجھنا، مرتب کرنا اور اس پر حاوی ہونا سیکھا:

> ''اب انسان صرف ایک مادّی دُنیا میں نہیں، بلکہ ایک علامتی کائنات میں رہتا ہے۔ زبان، متھ، فن اور مذہب، اِس (علامتی) کائنات کے جُز ہیں۔ یہ وہ متنوع تار ہیں جو انسانی تجربات کا پیچیدہ، علامتی جال بنتے ہیں انسانی فکر اور تجربے میں ارتقاء اِس جال کی مزید تنقیہہ و تخلیص کرتا اور اسے مزید مضبوط بناتا ہے۔''(۱)

ابتداً اِس علامتی نظام کی اساس، ابن آدم کی جبلت (Instinct) وجدان (INtution) اور تخیل (Imagination) پر تھی لیکن ذہنی صلاحیت کے فروغ کے ساتھ علامتی نظام میں تشابہہ کا تصور قائم ہوا۔ دُنیا کی ہر شے تشابہہ کے مختلف وسیلوں قربت (Convenientіon) نقل (Acumultation) تمثیل (Allegory) اور تناسب یا ہمدردی (Sympathy)(۲) کے ذریعہ ایک دوسرے سے مربوط نظر آنے لگیں۔ کائنات کی تمام ذی روح اور غیر ذی روح اشیاء کو تشابہہ کی ان تمام شکلوں کے ذریعہ اِس طرح منضبط کرنا ممکن ہوا کہ ارتباط کے محدود نظام سے لامحدود کو گرفت میں لایا جائے۔ اپنے اپنے طریقے سے درجہ بندی اور تنظیم کا یہ کام ریاضی اور اسامیات/

اصنافیات (Taxonomy) کرتے رہے ہیں یہی کام (Genesis) آغاز وارتقا کے تصور سے بھی لیا گیا ہے۔ ڈارون کی Origin of Species سے اب ہر معقول پڑھا لکھا شخص واقف ہے، جس نے تشابہ کے اِس طریقے سے کائنات کے ہر ذی حیات کو ایک نظام میں باندھ دیا تھا صرف سات نشانیاں ہیں جو پوری کائنات کو ذی روح اور غیر ذی رُوح میں منقسم کرتی ہیں اور ذی حیات میں بھی صرف ایک ریڑھ کی ہڈی بے شمار مخلوق کو شمار میں لے آتی ہے لیکن درجہ بندی اور ربط و انضباط کا یہ شعور انسانی ذہن کے ارتقا میں بہت بعد کی منزل ہے۔ ابتدا تو نشانیوں یا بقول فوکو Signatures کے درمیان تشابہہ اور اس کے ذریعہ ربط کے خیال سے ہوئی۔

ربط و انضباط کی تاریخ اس گفتگو کا موضوع نہیں کہنا یہ ہے کہ نشانیوں کے درمیان تشابہہ کی اِس بنیاد سے نمائندگی کا تصور برآمد ہوا وہ اس طرح کہ شے کی خلقی / مادی صفات کو نشان (Sign) تصور کرنے کے بجائے اِس شے سے مختلف نوع کا Signifier مقرر کیا گیا یعنی شے اور اس کے نشان (Sign) کے درمیان فاصلہ قائم ہوا مثلاً مادی/حسی اشیا کے لئے صوت کا Signifier! مزید یہ کہ نمائندگی چونکہ نشانیوں (Signs) کی بنیاد پر ہی ممکن ہے اس لیے ان نشانیوں کے اپنے مدلول (Signified) سے تعلق کی نوعیت تعبیر وتشریح کا تقاضا کرتی ہے اور تعبیر (Interpretation) لامحدود ہے اس لیے کہ تعبیر کے لیے نقطہ نظر اور اس کی مناسبت سے وسائل لامحدود ہیں۔ تعبیر کی اسی صفت کے سبب ایک ہی موضوع یا مدلول کو ایک سے زیادہ شعبہ ہائے علم کے Signifiers کے ذریعہ بیان کرنا ممکن ہے چنانچہ معاشرہ یا تہذیب کے مظاہر کو تجربی علوم کی نشانیوں کے ذریعہ بھی بیان کیا گیا ہے اور معاشرتی علوم کے ان شعبوں کے حوالے سے بھی، جن کی اساس تجربی نہیں۔

مشاہدہ، خبر (news) کی نظم وترتیب کے انھیں وسائل سے دانشوری نے فروغ پایا کہ دانشوری کی تاریخ حقائق کی دریافت کے بجائے فکر کی تنظیم کے نئے وسائل کی تلاش سے مرتب ہوتی ہے۔

دانشوری کی تعریف، مسائل اور طریقہ کار کے اِس مختصر تعارف کے بعد کہنے کی بات یہ ہے کہ ہماری ساری جستجو اور تجزیے کا بنیادی موضوع انسان ہے Earnest Cassirer کے الفاظ ہیں:

> ''اِنسان اعلانیہ طور پر وہ مخلوق ہے جو مسلسل اپنی تلاش میں ہے...... ایک مخلوق جو اپنے وجود کے ہر لمحے میں لازماً اپنے وجود کی شرائط کی جانچ پرکھ کرتا ہے اور اسے گہری تنقیدی نظر سے دیکھتا ہے۔ اس جانچ پرکھ اور زندگی کی طرف اس تنقیدی رویے سے انسانی زندگی کی اصل قدر و قیمت عبارت ہے۔''(۳)

تو گویا ہماری ساری دانشوری، ساری جستجو کا مقصد اپنے آپ کو دریافت کرنا ہے۔ اب چونکہ انسان

موضوع بھی ہے اور اس کا مفکر اور تجزیہ نگار بھی۔ بقول غالب شاہد بھی اور اپنا مشہود بھی، منظر بھی اور ناظر بھی اس لیے اس کے ہر قول و فعل میں ایک خود انعکاسیت (self-reflexivity) لازماً موجود ہوتی ہے؛ اس کے افکار اس کی تہذیب و معاشرت سب اس کی ذات و صفات کا آئینہ ہیں۔ اس کی ساری فکری، علمی جستجو یا تو اپنی ذات کی دریافت یا پھر اس کی تشکیل سے عبارت ہے۔ ذات کی جستجو سے برآمد ہونے والے نتائج کی یہ دو جہتیں...... دریافت یا تشکیل ......ایک دوسرے سے بالکل متضاد سمتوں میں سفر کرتی ہیں۔ اس لیے یہاں سے دانشوری کی منہاج دو متضاد سمتوں میں بٹ جاتی ہے۔ دریافت، کا تصور اِس صورت میں قائم ہوگا، جب ہم انسان کو خلقی طور پر چند بنیادی اوصاف سے متصف مان لیں۔ یہ موقف افلاطون (Plato) کا ہے E. Cassirer نے افلاطون کا یہ قول نقل کیا ہے:

> ''انسانی فطرت افلاطون کے مطابق 'ایک مشکل متن کی طرح ہے جس کے معنی کے رمز کو فلسفہ کھولتا اور قابل فہم بناتا ہے' لیکن ہمارے ذاتی تجربے میں ہے کہ یہ متن اتنے خفیف حروف میں لکھا ہوا ہے کہ اسے پڑھنا ناممکن ہے۔''(۴)

گویا انسانی فطرت ایک متن ہے، جس کے رمز کو کھولنا یا دریافت کرنا فلسفے کا کام ہے۔ Cassirer اِس استعارہ سے اختلاف نہیں کرتا صرف یہ اضافہ کرتا ہے کہ یہ متن اتنے باریک حروف میں لکھا ہوا ہے کہ اسے روشن کرنا بہت مشکل ہے۔

اب یہ سوال ذرا اونچی آواز میں اُٹھایا جا رہا ہے کہ کیا انسان کی کوئی فطرت بھی ہوتی ہے؟ اور اس سے بھی پہلے خود فطرت (nature) کیا ہے؟ اور اِس کی صفات کیا ہیں؟ اور اگر کوئی 'فطرت' (nature) ہے تو انسان اور دوسرے ذی رُوح یا غیر ذی رُوح کی فطرت کے درمیان اشتراک و اختلاف کی نوعیت کیا ہے؟ کیا چوپائے یا پیڑ کا بڑا ہونا، انسانی فکر کی تجرید اور جذبے کی نزہت کے فروغ سے کوئی ربط رکھتا ہے؟ بیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں یعنی اِس زمانے میں جب E.Cassirer نے An Essay on Man اور Susan K. Langer نے Philosoph in a New Key شائع کیا Ortega-e-Gasset نے اپنا موقف قدرے جارحانہ طریقے سے پیش کیا:

> ''............ کہ انسان کوئی بے جان شے نہیں ہے کہ انسان کی کوئی فطرت نہیں ہوتی .... حیاتِ انسانی .... کوئی شے نہیں کہ اِس کی کوئی فطرت نہیں، اس لیے ہمیں اپنے ذہن کو ان اصطلاحات، گوشواروں اور تصورات کے حوالے سے سمجھنے کے لیے تیار کرنا چاہیے، جو بنیادی طور پر ان تصورات سے مختلف ہوں، جو مادہ یا شے کی فطرت پر روشنی ڈالتے

ہیں............

اور پھر وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ

''آدمی کی کوئی فطرت نہیں ہوتی، اس کی تاریخ ہوتی ہے۔''(۵)

انسانی فطرت کے متعلق Gasset کے مشاہدہ کے بہت دوررس نتائج برآمد ہوتے ہیں، ان پر ابھی گفتگو ہونی ہے لیکن اس کا نکالا ہوا یہ نتیجہ کہ 'آدمی کی فطرت نہیں تاریخ ہوتی ہے' اب ہمارے لیے قابل قبول نہیں رہا بلکہ عہد حاضر میں دانشوری کی ابتدا ہی تاریخ یا توارث (enesis) کے اِس تصور سے اختلاف و انحراف سے ہوتی ہے۔ Levi Strauss کی بشریاتی ساختیات (Structural Anthropology) کے طریقے میں پوراز ور ہی اس طریقے پر ہے کہ اب تحقیق کا موضوع تاریخ یا توارث نہیں بلکہ ساخت یا وضع ہوگی یعنی دانش حاضر کا مسئلہ 'ہونے کی تاریخ' (be-coming) کا نہیں بلکہ (being) طرزِ وجود ہے۔

اِس بحث کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اپنے کو جاننے کی خواہش، انسان کی اپنی فکری صلاحیت کے عرفان کا نتیجہ ہے۔ آواز پیدا کرنے، بولنے یا اشارہ کرنے کی صلاحیت، ذی حیات کی صفت ہے لیکن لسانی اظہار میں انسانوں کے امتیاز کا ذکر کرتے ہوئے Cassirer نے سقراط کی apology کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

> ''ہم سقراط کی فکر کے خلاصے کے طور پر کہہ سکتے ہیں کہ اِس کے نزدیک انسان کی تعریف یہ ہے کہ جب اِس سے کوئی تعقلی سوال پوچھا جاتا ہے تو وہ اس کا تعقلی جواب دیتا ہے۔ اس کا علم اور اس کا اخلاق، دونوں اسی دائرے میں سمجھے جاسکتے ہیں۔''(۶)

زبان کی اِس تخصیص کے حوالے سے Cassirer یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ:

> ''انسانوں اور حیوانوں کے درمیان اصل فرق 'قضیاتی زبان' اور 'جذبے کی زبان' کا ہے۔''(۷)

یہی فکری زبان ہمیں اپنے طرزِ وجود کا تجزیہ کرنے کے اہل بناتی ہے اور یہی ہماری اپنی ذات کو منضبط کرنے کا وسیلہ ہے مگر یہ بحث اس سے آگے جاتی ہے۔ زبان نشانات کا ایک خود مکتفی نظام ہے۔ اس لیے تشابہہ کی بنیاد پر اشیاء کے علامتی ربط کی جگہ، زبان نمائندگی کے تصور پر قائم ہے اور نمائندگی (Re-presentation) میں دال اور مدلول کا ربط روایتی / پنچایتی اس لیے فطری کا خلقی کے بجائے arbitrary ہوگا۔ اپنے اسی من مانے پن (arbitrariness) کے سبب دال (signifier) کی تعبیریں اِس کا signified متعین کریں گی۔ اس لیے اب بالکل واضح الفاظ میں کہا جارہا ہے کہ انسان کی کوئی خلقی / ازلی فطرت نہیں اور نہ دانشوری کا کام اس کو دریافت کرنا

ہے انسان signifiers کی تعبیروں کے ذریعہ مرتب کی گئی ایک تشکیل ہے، جو عہد بہ عہد تعبیروں کی توسیع یا ان میں ترمیم وتبدیلی کے ذریعہ از سرِ نو صورت پکڑتی ہے۔

یہی موقف دانش حاضر کی کلید ہے اور ہم یہاں تک ایک طویل سفر کے بعد پہنچے ہیں۔ انسان کو سمجھنے اور بیان کرنے کی پہلی کوشش مثالیت پسندوں نے کی۔ جہاں انسانی وجود مافوق کی نقل اور اس کا تابع تھا۔ دوسری کوشش رومان پسندوں کی ہے جہاں انسان اور فطرت یا مافوق بالکل ایک سطح پر باہم مربط اور مساوی الحیثیت تصور کیے گئے۔ نشاۃ الثانیہ کے بعد سائنس اور اس کے نتیجہ میں تجربی اور تعقلی فکر کے فروغ نے مافوق پر انسان کی فوقیت کے تصور کو مستحکم کیا۔

اسی طرح مختلف علوم نے انسان کی تعریف مقرر کرنے اور اس کے اوصاف کی نشاندہی کے نئے وسائل فراہم کیے علم الحیوان (biology) نے آدمی کے مادی وجود، نفسیات نے اس کے لاشعوری وجود اور معاشیات نے آدمی کے معاشرتی وجود کی منضبط تعبیریں کیں اور اب جب زبان کے متعلق نئے مشاہدات نے تاریخ پر ساخت اور مدلول (signified) پر دال (signifier) کے مطالعہ کو ترجیح دی ہے، انسان اور اس کی تہذیب کے متعلق ہماری بصیرت میں بعض بہت بنیادی تبدیلیاں ہوئی ہیں simon daring کی زبانی ہمارے زمانے کی بدلتی ہوئی epistemie کے متعلق مشل فوکو کا مشاہدہ سنیے:

> ''معاشرتی علوم کا ارتقا مثالی نمونوں کی ایک ترتیب (sequence) سے ہوا ہے۔ فوکو کہتا ہے کہ ابتدا ان پر حیوانیاتی (biological) نمونہ غالب تھا۔ اس طرح کہ معاشرہ کو پہلے ایک نامیاتی وحدت تصور کیا گیا جس کی ترتیب میں توازن اور استوار معیار کی طرف رجحان سے ہوئی اور دوسرے یہ کہ انسانی عمل کو ایک وحدت کی حدود میں ایک تفاعل (function) تصور کیا گیا۔ اس مثالی حیوانیاتی نمونے نے معاشیاتی نمونے کے لیے جگہ خالی کی جس کے مطابق معاشرہ ان قوانین سے منضبط (restrained) کشمکش اور تصادم کی مثال تھا جو اِس آویزش کا زائدہ اور اس کی تحدید کا پابند تھا' اور ابھی حال میں زبان نے وہ مثالی نمونہ (model) فراہم کیا ہے جس میں انسانی برتاؤ (behavior) خودنشانیاتی / معنیاتی تھا............ جسے تہذیبی' نظام' نے تشکیل دیا تھا، جس کا مقصد سماجیاتی تفریق اور اس طرح بامعنی عمل قائم کرنا تھا۔''(۸)

زبان کے paradigm نے ہماری دانش پر امکان کے جو نئے جہات کھول دیے ہیں، ان کا احاطہ اس

مختصر گفتگو میں ممکن نہیں، لیکن ایک امکان کا ذکر ضروری ہے جس کی طرف فوکو نے اشارہ کیا ہے کہ زبان کے نظام کے تصور نے ہماری دانشوری میں امکان، اتصال (combination) اور تجزیے کے تصور کو متعارف کرایا۔ یہ بات آپ فوکو کی زبان سے نئے .... Sign System کے مضمرات بیان کرتے ہوئے۔ فوکو لکھتا ہیں:

> ''اسی نظام نے دانش (knowledge) میں امکان، تجزیے اور اتصال کا تصور متعارف کرایا اور نظام کے من مانی پن کا جواز فراہم کیا............ نشانات کے نظام نے ہی تمام علوم کو زبان سے مربوط کیا اور ایک مصنوعی علامات کے نظام اور منطقی نوعیت کے تفاعل (operation) کو تمام زبانوں کے متبادل کی طرح قائم کرنے کی کوشش کی۔''(۹)

دال سے مدلول کا ربط من مانا ہے یعنی کسی اُصول پر قائم نہیں اس لیے لازماً تعبیر کا محتاج ہے اور تعبیر ہمیشہ امکان کے نئے باب کھولتی ہے۔ مزید یہ کہ تعبیر زبان کے ترسیلی کردار کے بجائے اس کی معنی خیزی کی قوت کو نمایاں کرتی ہے یعنی تعبیر پہلے سے موجود مواد کی دریافت سے زیادہ لسانی/نشانیاتی نظام میں اجزاء کے باہم ارتباط سے نمو کرنے والی معنی خیزی کی صفت پر ہی قائم ہوتی ہے۔ زبان کے اسی مزاج/تفاعل کے سبب یہ نتیجہ نکالا جا رہا ہے کہ آدمی کی تعریف اور اس کی تہذیب کا جو بھی نظام ہے اس میں نہ تو کچھ ازلی ہے نہ آفاقی اور نہ فطری۔ یہ سب کچھ ایک تعمیر (construct) ایک تشکیل/تنظیم ہے جسے زبان کی معنی خیزی نے قائم کیا۔

زبان کی معنی خیزی اور تعبیر کے حوالے سے فوکو نے بہت بنیادی نوعیت کا کام ہے۔ جنس کی تاریخ پر اپنی کتاب میں اِس نے نظام کلام (discourse) کو جنس کی ان صفات کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے، جو اِس موضوع کے متعلق پچھلی صدیوں میں قائم ہوا یعنی اب ہم جس چیز کو 'جنس' کہتے یا سمجھتے ہیں اسے مصنّفین کی تحریروں، ڈاکٹروں کی رپورٹوں اور مشاہدات اور مصلحین کے فرمودات نے تشکیل دیا ہے۔ دیوانگی اور جرم وسزا کے متعلق اس کے موقف کی نوعیت بھی یہی ہے۔ انشوری کے متعلق اپنی کتاب The Order of Things میں اپنی تحقیق کے موضوع کا تعین کرتے ہوئے فوکو نے کتاب کے انگریزی ایڈیشن میں وضاحت کی ہے کہ اِس کا مقصد بولنے والے کے نقطہ نظر سے یا ان کے کلام کی ساخت کے حوالے سے کسی موضوع کے نظام کلام (discourse) کا مطالعہ نہیں بلکہ وہ تو ان اُصولوں کو دریافت کرنا چاہتا ہے جو وہ کسی نظام کے قیام میں فعال ہوتے ہیں اور اس کی تحقیق کا ماحصل یہ ہے:

> ''حیرت ہے کہ آدمی ...... جسے معصوم لوگ سقراط کے زمانے سے قدیم ترین موضوع تحقیق تصور کرتے ہیں...... اشیاء کی تنظیم میں ایک طرح کے درز/دراڑ (rift) سے زیادہ نہیں یا بہر حال وہ ایک نظم و ترتیب (configuration) ہے، جس کے خط وخال

دانش کے میدان میں اس کو ملنے والے نئے مقام نے متعین کیے ہیں .... یہ سوچنا بہر حال راحت اور گہرے اطمینان کی بات ہے کہ انسان ایک بالکل نئی ایجاد ہے، ایک ہیئت/ ہیولا، شبہ (figure) جو ابھی دو صدی بھی پرانی نہیں۔ ہمارے علم میں ایک نئی شکن اور جیسے ہی دانش نئی ہیئت دریافت کر یگی یہ پھر جلد ہی معدوم ہو جائے گا۔"(۱۰)

ظاہر ہے اِس مشاہدہ پر تفصیلی گفتگو ہونی چاہیے جو ابھی ہماری زبان میں شروع بھی نہیں ہوئی اور جب ہوگی تو اِس تصور سے خوف آتا ہے کہ "ساحل سمندر کی ریت پر نقش' جیسے اس آدمی کے محو ہو جانے کے خیال کا ہمارے دانشوروں پر کیا اثر ہوگا؟

زبان خود کو اپنے زمانے کو اور اپنے عرصہ حیات وتہذیب کو جاننے کا تنہا وسیلہ ہے۔ بالکل ایسے ہی جیسے ہم اپنے ماضی کو صرف اور صرف زبان کے ذریعہ جانتے ہیں۔ ہمیں یا ہمارے زمانے کو تشکیل دیتے ہوئے زبان خود ہمارے ساتھ کیا سلوک کرتی ہے؟ ہم نے اس پر کبھی غور نہیں کیا۔ زبان ہماری دانش اور بصیرت کا وسیلہ ہی نہیں۔ ہمارے علم کی حد بھی ہے۔ یہ ہمارے لیے وہ تناظر قائم کرتی ہے جس میں کوئی واقعہ یا صورتِ حال بامعنی بنتے ہیں۔ یہ ہمارے افکار کی تشکیل اور ان کی تنظیم کرتی ہے، ہمیں شے واقعہ یا صورتِ حال کے معنی کا شعور دیتی ہے اور سب سے اہم یہ کہ اپنے اجزا کے ارتباط کے ذریعہ ہمیں امکان کے لامحدود سے مربوط کرتی ہے۔

زبان نشانات کے درمیان تشابہہ، پھر نمائندگی، ترجمانی اور تعبیر کی منزلوں سے گزر کر تشکیل کے منصب پر فائز ہے۔ اس نے ہماری دانش کے نئے علاقے اور ان کے نئے روابط قائم کیے ہیں تو کیا عجب کہ جب دانش کے نو دریافت علاقوں کی سرحدیں بدلیں تو آدمی کی وہ تعریف بھی اپنا مفہوم بدل لے جو بقول فوکو گزشتہ دو سو برس میں قائم ہوا ہے۔

اس بحث کے آخر میں کہنے کی بات یہ ہے کہ دانش حاضر، فطرت پر تہذیبی تعمیر کو تاریخ یا توارث پر ساخت/ وضع کو، معنی پر معنی خیزی کو اس لیے نمائندگی پر تعبیر یا ترجمانی کو اور زبان کے ترسیلی کردار پر اس کی تشکیلی قوت کو ترجیح دیتی ہے۔ اس کے نتیجہ میں اب انسان کے طرزِ وجود اور اس کے تہذیبی مظاہر پر ایک بالکل نیا نظام کلام (discourse) قائم ہو گیا ہے۔ اس صورت میں اب ہمارے لیے یہ ممکن نہیں رہا کہ ہم ادب کو بھی اس کی سماجی تاریخ یا نمائندگی اور ترسیل جیسے تصورات کی روشنی میں پڑھ سکیں مگر نئے نظام کلام کے مضمرات ہم پر اب تک پوری طرح واضح نہیں ہیں تو کیفیت یہ ہے کہ ہم دانشوری کی اپنی گزری ہوئی تاریخ پر حرص وحسرت اور معاصر فکر کے عجب پر حیرت کے درمیان معلق ہیں اور یہ ایک تشویش ناک صورتِ حال ہے۔

حوالہ جات

۱۔ E. Cassirer, An Essay on Man, Alexandar Pope, 1734, P, 25.

۲۔ Michel foucault, Order of Things, Edition Gallimard, 1966, P,18-23

۳۔ E. Cassirer, An Essay on Man, P, 5-6.

۴۔ Ibid, P, 53.

۵۔ Ibid, P, 171-172.

۶۔ Ibid, P, 130.

۷۔ Ibid.

۸۔ Simon During, Foncault and Literature, P, 112.

۹۔ Michel Foucault, Order of Things, P, 63.

۱۰۔ Michel Foucault, Order of Things, Abstract, P, xxiii.

☆☆☆