ڈاکٹر قیصر شہزاد
ایسوسی ایٹ پروفیسر، فیکلٹی اصول الدین
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

ردِ تشکیل اور تصورِ غیر[1]

ژاک دریدا اور پروفیسر رچرڈ کرنی کے مابین ایک گفتگو

تعارف و ترجمہ: قیصر شہزاد

This piece offers an Urdu rendition of a conversation between Richard Kearney and Jacques Derrida and a very brief introductory interpretation of the latter's work. The conversation revolves round the meaning and implications of concepts like deconstruction and the importance of "Other" Derrida also discusses his intellectual relationship with other writers and comments upon some modern movements like feminism. The introduction written by the translator attempts to identify the most basic concern underlying Derrida's attack on logo-centricism and the idea of 'presence', his notion of difference etc., and almost everything with which his name has been associated in our literary circles. It is proposed, in the light of a Heideggerian analysis of the meaning of 'logos' as 'gathering' (Sammeln), that Derrida's basic concern is 'openness' and he is out against anything that compromises openness or 'gathers' and binds thing and ideas together.

ہمارے ہاں کے علمی ، ادبی اور تنقیدی مباحثوں پر جن معاصر مفکرین کا اثر سب سے زیادہ ہے ان میں سے سرِ فہرست بلا شبہ فرانسیسی مفکر و مصنف ژاک دریدا (Jacques Derrida) ہیں ۔ ان کے اور ان جیسے دوسرے مابعد جدید مصنفین کے متعلق تو کئی کتابیں دیگر زبانوں سے اردو میں منتقل بھی کی گئی ہیں اور بہت سے اہلِ علم نے اپنی تحریروں کا موضوع بھی دریدا کے کام کو بنایا ہے لیکن خود ان کی تحریروں کے ترجمے کی جانب شاید ابھی توجہ نہیں دی گئی[2] ۔ یہ کام جتنا بھی مفید اور ضروری قرار دیا جائے آسان بالکل نہیں۔ دیگر زبانوں کے مقابلے میں اردو کی کم مائیگی کی بات اپنی جگہ دریدا جیسے دانشور ''زبان کی حدود'' پر بیٹھ کر لکھنے کا بہانہ کرکے ابلاغ اور افہام و تفہیم کے تقاضوں سے جس طرح بے نیازی کا ثبوت دیتے ہیں اس سے مسئلے کی سنگینی میں کچھ اضافہ ہوجاتا ہے۔ پھر بھی اپنی فکری پیچیدگی اور گنجلک پیرایۂ اظہار سے

پہچانے جانے والے اکثر بڑے مفکرین عموماً اپنے پیچھے ایک آدھ نسبتاً آسان تحریر ضرور چھوڑ جاتے ہیں۔ یہ تحریریں جہاں مبتدیوں کو زیادہ تکنیکی نوعیت کی تحریروں سے نپٹنے کے لیے تیار کرتی ہیں وہیں فلسفے کے علاوہ دوسرے شعبوں کے، لیکن فکری مسائل سے دلچسپی رکھنے والے، اہلِ علم کو ان مفکرین کے اندازِ فکر اور اسلوبِ تحریر کا بلاواسطہ ذائقہ چکھنے کا موقع فراہم کرتی ہیں۔ چنانچہ کانٹ (Kant) سے لے کر، جس سے جدید پیشہ ور فلسفیوں کے سلسلے کا آغاز ہوتا ہے آج تک سب اہم مفکرین کی ایسی تحریریں موجود ہیں۔ لہٰذا ان لوگوں کی مشہور (بلکہ بدنام) ضخیم کتابوں کے ترجمے کی سعی سے قبل اگر ایسی مختصر اور نسبتاً آسانی سے سمجھ میں آنے والی تحریروں کو اردو زبان میں منتقل کیا جائے تو زیادہ فائدہ ہوسکتا ہے۔ اسی نقطہ نظر سے ایک آئرش دانشور پروفیسر رچرڈ کرنی کی ژاک دریدا کے ساتھ ایک اہم گفتگو کا ترجمہ پیش کرنے کی جسارت کی جا رہی ہے۔ پروفیسر کرنی فلسفی ہی نہیں بلکہ ماہرِ الٰہیات، شاعر، افسانہ نگار اور فلمساز بھی ہیں۔ ان کا شمار ژاں لیوک ماریوں (Jean-Luc Marion)، کیون ہارٹ (Kevin Hart)، جان ڈی کیپوٹو (John D. Caputo) اور میرلڈ ویسٹفال (Merold Westphal) کے ہمراہ ان مفکرین میں کیا جاتا ہے جنہوں نے ردِتشکیل کی روشنی میں مذہب کی تشکیلِ جدید کا بیڑا اٹھایا ہے۔ اس سیاق میں ان کا نام معاصر یوروپی فلسفے کے ''مذہبی موڑ'' (Religious Turn) کے حوالے سے بھی لیا جاتا ہے۔[۳] انہوں نے دریدا اور دیگر معاصر یوروپی مفکرین کے ساتھ کئی مکالمے کیے جو تین کتابوں کی صورت میں شائع ہو چکے ہیں۔ یہاں ہم ''ردِتشکیل اور تصورِ غیر'' کے عنوان سے شائع کیے گئے مکالمے کے اردو ترجمے کی ایک طالبعلمانہ کاوش کر رہے ہیں۔ دریدا نے اپنی دیگر تحریروں میں بھی ردِتشکیل کا مفہوم بیان کرتے ہوئے تصورِ غیر کی جانب اشارہ کیا ہے اور یہاں بھی اپنی اس مشہور اصطلاح کی تعریف ''غیر کی جانب کشادگی'' سے کی ہے۔ اگر خود ردِتشکیل کے غیر کا سوال اٹھایا جائے یعنی یہ دریافت کیا جائے کہ انہوں نے اسے کس کے مقابل اور بدل کے طور پر پیش کیا ہے تو دیگر تصورات کے ساتھ شاید ایک اہم ترین چیز وہ ہوگی جسے انہوں نے cloture یعنی 'متعین حدود کے اندر محدود ہوجانا' کہا ہے۔ اگر دریدا اپنی مشہور اصطلاحات کو تصورات کی بجائے لاتصورات کہتے، تعیینِ معنی کے امکان میں شک کا اظہار، باہم متناقض دعووں کو بیک وقت تسلیم کرنے کی فرمائش کرتے ہیں (''ردِتشکیل 'یہ' یا 'وہ' نہیں بلکہ بیک وقت 'یہ بھی ہے اور وہ بھی''') یا اگر انہیں انتظارِ موعود کے تصور (messianicity مسیحیت) کے ساتھ وابستگی محسوس ہوتی ہے تو یہ سب اسی ''کشادگی'' کے تصور سے ان کے مسحور ہونے کے باعث ہی معلوم ہوتا ہے۔[۴] یہی بات ان کی ایک اور اصطلاح Dissemination 'معنی کا بکھراو یا تخم کاری' پر بھی صادق آتی ہے جو کسی متن میں معنی کی سیلابی رو پر مکمل طور پر گرفت کی کوشش کے سعی لاحاصل ہونے سے عبارت ہے۔[۵] اگر ہائیڈیگر کی فراہم کردہ ''لوگوس' '(Logos) کے بنیادی ترین لغوی معنی کی تحقیق پیشِ نظر رکھی جائے تو ''لوگوسینٹرِیس ازم'' (Logocentricism) (کلمہ مرکزیت یا نطق مرکزیت) کے خلاف دریدا کے جہاد کے پیچھے بھی یہی رجحان کارفرما دیکھا جاسکتا ہے۔ لوگوس کا روایتی ترجمہ ''کلمہ'' ہے لیکن دریدا کو اس میں نظر آنے والے سب، اور بنیادی مسائل کی وجہ اس کی صرف یہی جہت نہیں۔ اس کی ایک اور زیادہ متعلق جہت ہائیڈیگر کے بیان کردہ تجزیے سے سامنے آتی ہے: لوگوس اور اس کے یونانی اصل legein پر گفتگو کرتے ہوئے ہائیڈیگر نے لکھا ہے:

''آیئے فیصلے کن نکتے کی طرف بڑھتے ہوئے دریافت کریں: اگر لوگوس اور legein کا مطلب 'سوچنا'

نہیں تو پھر کیا ہے؟ لوگوس 'کلمہ، کلام' کا معنی دیتا ہے جبکہ legein کا مطلب 'کلام کرنا یا بولنا' ہے۔ 'Dialogue' کا مطلب 'ایک دوسرے سے کلام کرنا' جبکہ 'Monologue' 'خود کلامی' ہے۔لیکن اصل میں لوگوس کا مطلب کلام یا بولنا نہیں۔ اس لفظ کے مطلب کا زبان سے کوئی براہِ راست تعلق نہیں۔ lego, legein لاطینی لفظ legere بعینہ ہمارا (جرمن) لفظ lesen ہی ہے: خوشہ چینی کرنا،لکڑیاں جمع کرنا،فصل اکٹھی کرنا، انتخاب کرنا۔ 'کتاب' پڑھنا' lesen مستند معنوں میں 'جمع کرنے' کی ہی ایک صورت ہے۔ یعنی 'ایک چیز کو دوسری کے ساتھ رکھنا، ایک بنانا ،مختصر یہ کہ جمع کرنا۔۔۔ ہومر کا ایک پیرا گراف(Odyssey, XXIV, 106) legein کے اصل معنی کا 'جمع کرنا' (Sammeln; Gathering) ہونے کی مثال بن سکتا ہے۔ اگا میمنون(Agamemnon) عالمِ اسفل میں[شادی کے] مقتول خواہشمندوں سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے ۔۔۔' آدمی پورا شہر چھان مارے تو بھی ایسے شرفاء بمشکل ہی جمع کرسکتا ہے۔'' [۶]

ہماری رائے میں 'لوگوس' کے مفہوم کی یہ بنیادی جہت ہی دریدا کے'' لوگو سینٹرلیس ازم'' کے خلاف اعلانِ جنگ کا ایک باعث بنتی ہے۔ذرا ہائیڈیگر کے پسندیدہ تصور پر دریدا کا موقف خود ان کی زبان سے سنیے۔ ۲ اکتوبر ۱۹۹۴ میں ولا نووا یونیورسٹی کے اساتذہ سے گفتگو میں ایک سوال کے جواب میں وہ کہتے ہیں:

''اب تک کی حکمتِ عملی کے مطابق ردتشکیل یقیناً کثرت برائے کثرت نہیں بلکہ مغایرت، تفاوت، علیحدگی پر زور دیتی آئی ہے جو غیر سے تعلق قائم کرنے کے لیے لازمی ہے ۔۔۔ یہاں ہائیڈیگر کے متعلق میرا ایک سوال جنم لیتا ہے۔ ردتشکیل جیسا کہ آپ جانتے ہیں ہائیڈیگر کی بہت مقروض ہے۔یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے جسے میں یہاں نہیں چھیڑ سکتا تاہم ہائیڈیگر پر میری ایک تنقید یا ردتشکیل پر مبنی سوال جو بار بار سامنے آتا ہے وہ اس فوقیت سے متعلق ہے جو ہائیڈیگر اپنے تصور versammeln یعنی'' اکٹھا کرنے'' کو دیتا ہے اور پھر وہ (اس کے ہاں) ہمیشہ علیحدگی سے زیادہ طاقتور رہتی ہے میرا موقف اس سے بالکل برعکس ہے۔ ایک مرتبہ آپ'' اکٹھا کرنے'' کو الگ کرنے پر فوقیت دے دیں تو آپ غیر کے لیے، اس کی مطلق غیریت اور مطلق انفرادیت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہنے دیتے۔'' [۷]

دریدا نے ردتشکیل کے کثرت و افتراق کی جانب بنیادی رجحان کی وضاحت بائبل کی کتابِ پیدائش (باب ۱۱: ۱۔۹) میں مذکور منارہء بابل کے قصے کی توجیہ پیش کرتے ہوئے بھی کی ہے۔ جیسا کہ سب جانتے ہیں اولادِ سام نے اس ڈر سے کہ کہیں وہ 'تمام روئے زمین پر پراگندہ نہ ہو جائیں' آسمان سے باتیں کرتا ایک برج تعمیر کیا۔ خداوند کو سامیوں کی یہ حرکت پسند نہ آئی چنانچہ اس نے کہا:'' آؤ ہم وہاں جا کر ان کی زبان میں اختلاف ڈالیں تاکہ وہ ایک دوسرے کی بات سمجھ نہ سکیں، پس خداوند نے ان کو وہاں سے تمام روئے زمین پر پراگندہ کیا۔''(۱۶: ۷۔۸) دریدا اس بات کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ 'سام' کا اصل مطلب 'اسم' یا نام ہے، کہتا ہے کہ سامیوں کے برج تعمیر کرنے کا مطلب یہ تھا کہ وہ اپنے ساتھ اپنا خاص نام تمام کائنات پر مسلط (اور اس طرح کثرت کو وحدت میں ضم) کرنا چاہتے تھے چونکہ دریدا کا خداوحدانی ساختوں کو توڑنا پسند کرتا ہے اس لیے اس نے اس تعمیر وتشکیل کو روک دیا اور ان کی زبان کو خلط ملط کر دیا ہے،

اور اس طرح اس نے اس اختلاف فرق یا کثرت کو ظاہر کر دیا جسے وہ لوگ دبانا چاہتے تھے۔ چنانچہ خدا نے ردتشکیل کے ذریعے کثرت کی حامل کائنات کو ایک نام کے تحت مجتمع کرنے کی کوشش ناکام بنا دی۔ [۸]

چنانچہ لوگوسینٹرلیس ازم کے خلاف بغاوت اور ردتشکیل کا تصور پیش کرنے میں ایک بنیادی داعیہ وحدت، عینیت، حد بندی، قطعیت وحتمیت سے ایک طرح کی ناپسندیدگی اور نتیجتاً ان کی بنیادی اہمیت سے انکار کا ہی کارفرما ہے۔ لسانیات اور تفہیم وتفسیر متون کے متعلق دریدا کی آراء شاید اس کے مقابلے میں ثانوی اور اطلاقی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہاں شاید یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ اس طرح ہم دریدا کو ایک قدیم فلسفیانہ مباحثے کا ایک معاصر مفکر سمجھ سکتے ہیں جو فریق کثرت بمقابلہ وحدت کے موقف کا لسانیات اور سماجیات وغیرہ پر اطلاق کرتا ہے۔ ہمارا اشارہ فلسفیانہ اصطلاح میں کثرت کے اندر تلاشِ وحدت اور صوفیانہ اصطلاح میں فرق یا جمع یا شاعری کی اصطلاح میں فراق و وصال میں سے کسی ایک کو فوقیت دینے والوں کے اختلاف کی جانب ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ساختیات، جس کے خلاف ردِعمل کے طور پر دریدا نے اپنا فکرو فلسفہ پیش کیا، واضح طور پر کثرت میں وحدت کی تلاش میں نظر آتی ہے۔ دیکھیے ساختیات کے بڑے نمائندے لیوی اسٹراس کیا کہتے ہیں: ''یہ لمحۂ فکر یہ میرے افقِ ذہن پر بیداری کا پہلا کوندا تھا یعنی میں نے بے نظمی اور بے ربطی کی ظاہری صورتحال سے نظم وترتیب کی ایک دنیا آباد کرنے کی کوشش کی۔'' [۹]

چنانچہ لوگوسینٹرلیس ازم کے خلاف بغاوت اور ردتشکیل کا تصور پیش کرنے میں ایک بنیادی داعیہ وحدت، عینیت، حد بندی، قطعیت وحتمیت سے ایک طرح کی ناپسندیدگی اور نتیجتاً ان کی بنیادی اہمیت سے انکار کا ہی کارفرما ہے۔ لسانیات اور تفہیم وتفسیر متون کے متعلق دریدا کی آراء شاید اس کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتی ہیں۔ البتہ ہمیں اعتراف ہے کہ ادب اور لسانیات کی بجائے فلسفے کا پس منظر رکھنا شاید ہماری اس رائے کا باعث ہو۔

زیرِ نظر گفتگو میں جہاں دریدا اپنی فکر کے ''لاتصورات'' (Non Consepts) ماضی و حال کے مفکرین اور ادیبوں کے ساتھ اپنے فکری روابط، مذہبی روایت کے لیے اپنے کام کے مضمرات کی وضاحت اور معاصر فکری، ادبی اور معاشرتی تبدیلیوں کی توجیہ پیش کرتے ہیں وہیں اپنے حوالے سے پھیلی غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کرتے بھی نظر آتے ہیں۔ دریدا کو ایک طرف انہیں ''سب چلتا ہے'' کا داعی قرار دینے والے لوگوں سے شکایت ہے تو دوسری جانب وہ اپنے ان نام لیواوں سے بھی اتنے ہی شاکی ہیں جو ردتشکیل کو اندھے کی لاٹھی سمجھ کر سب کو اسی سے ہانکے جاتے ہیں۔ یہاں دریدا سے یہ جان کر بہت سے قارئین کو شاید حیرت کا جھٹکا لگے کہ ردتشکیل سرے سے کوئی منہج ہی نہیں اور ہر متن اپنے مطالعے کا منہج اور اسلوب خود متعین کرتا ہے چند مشکل مقامات کے باوجود مجموعی طور پر یہ سادہ اور آسان گفتگو ہے۔ اس لیے غالباً ان کی باقی تحریروں سے قبل اس کے مطالعے کی سفارش کی جاسکتی ہے۔

ہم نے یہاں ردتشکیل اور دریدا کی ایسی دوتین اور اصطلاحات کا ترجمہ کرنے کی کوشش نہیں کی اور انہیں جوں کا توں رکھا ہے۔ اگرچہ ان میں سے بعض کے اردو متبادل معروف ہوچکے ہیں، لیکن پھر بھی ہمیں ان کا استعمال مفید سے زیادہ مضر معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ان اصطلاحات کے تمام مفاہیم و معانی کا احاطہ کرنے والی اردو تراکیب کی امید رکھنے کی بجائے زیادہ مناسب یہ ہوگا کہ دریدا نے ان کے متعلق انگریزی محاورے کے مطابق جو کچھ in so many words

کہا ہے اسی پر قناعت کی جائے۔ غالباً لفظ 'ردتشکیل' کے انتخاب کے پس منظر پر دریدا کی وضاحت یہاں نقل کر دینا مفید ہوگا۔ اس لفظ کے جاپانی زبان میں ترجمے کے امکان پر گفتگو کے سیاق میں پروفیسر توشی ہیکو ازوتسو کے نام اپنے مطبوعہ خط میں دریدا نے اعتراف کیا تھا۔

''ردتشکیل'' انہوں نے ہائیڈیگر کی اصطلاح ''ڈسٹرکشن'' سے اخذ کی لیکن چونکہ اس لفظ سے تخریب کا تاثر متبادر ہوتا تھا اس لیے انہوں نے اس میں تبدیلی کرتے ہوئے اسے ردتشکیل بنا دیا۔ وہ لکھتے ہیں: ''میں نے جب یہ لفظ منتخب کیا، یا جب یہ مجھ پر مسلط ہوا ایسا غالباً آف گراماٹولوجی تحریر کرتے ہوئے ہوا تھا۔ مجھے اندازہ نہ تھا کہ میری دلچسپی کے بیانیے میں اسے اتنی زیادہ اہمیت دے دی جائے گی۔ دیگر باتوں کے علاوہ میں ہائیڈیگر کی اصطلاح Destruktion یا Abbau کو اپنے مقصد کے لیے ڈھالنے اور ترجمہ کرنے کا خواہش مند تھا۔ اس سیاق میں یہ دونوں الفاظ مغربی مابعد الطبیعیات یا وجودیات کے بنیادی تصورات کی ساختوں یا روایتی بُنت پر اثر انداز ہونے والے عمل کا مفہوم دیتے ہیں۔ لیکن فرانسیسی زبان میں ڈیسٹرکشن بہت واضح طور پر 'فنا کرنے'، سلبی نوعیت کی تخفیف' کا معنی دیتا ہے جو ہائیڈیگر کی تعبیر یا میری تجویز کردہ توجیہ کی نسبت نطشے کے تصورِ انہدام (Demolition) سے زیادہ قریب ہوجاتا۔ یہ لفظ میرے ذہن میں بدیہی طور پر اور اچانک وارد ہوا تھا۔ مجھے یاد ہے کہ میں اس کے فرانسیسی متبادل کے متعلق سوچ رہا تھا۔ پھر مجھے یہ (ایمیل) لترے کے ہاں مل گیا تھا اور اس کے نحوی، لغوی اور بلاغی معانی ایک میکانیکی مفہوم کے ساتھ مربوط ملے۔ یہ ربط مجھے نہایت مناسب معلوم ہوا اور خوش قسمتی سے میں اسے جس مفہوم میں ڈھالنا چاہتا تھا اس میں آسانی سے ڈھل گیا۔ شاید یہاں مجھے لترے کی لغت میں ''ردتشکیل'' کی سرخی کے تحت دی گئی تعریف کا کچھ حصہ نقل کر دینا چاہیے: ['ردتشکیل، ڈی کنسٹرکٹ کرنے کا عمل، گرامر کی اصطلاح، کسی جملے میں شامل الفاظ کی ساخت ترتیب کو بدل دینا۔۔۔ڈی کنسٹرکٹ کرنا: کسی کل کے اجزا کو الگ الگ کرنا، کسی مشین کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے لیے پرزہ پرزہ الگ کرنا'؛ ڈی کنسٹرکٹ ہوجانا: اپنی بناوٹ کھو بیٹھنا' ۔۔۔ جدید تحقیقات سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ مشرقِ ازلی کے کسی علاقے میں جب ایک زبان اپنی اوج پر پہنچ کر ڈی کنسٹرکٹ ہوجاتی ہے اور ذہنِ انسانی کے فطری اور واحد اصولِ تغیر کے مطابق اپنے داخل سے بدل جاتی']۔'' [۱۰]

اس اہم خط کا اختتام ان الفاظ پر ہوتا ہے:

''واضح طور پر ترجمے میں مجھے وہی خطرات اور مشکلات نظر آتی ہیں جو نظم میں پائی جاتی ہیں۔

نظم کو، کسی نظم کا ترجمہ آخر کیسے کیا جائے؟۔۔۔

نیک خواہشات کے ساتھ،

ژاک دریدا''

☆☆☆

گفتگو

رچرڈ کرنی: مغربی مابعدالطبیعیات پر قابو پانے[11] یا اس کی ردتشکیل کو اپنا ہدف مقرر کرنے میں تو آپ ہائیڈیگر سے متفق ہیں لیکن ان کی اس امید میں کہ ''ہستی'(Being) کو سوچنے اور کہنے میں کام آنے والے''حقیقی/اصلی'' ناموں کی بازیافت ممکن ہے، غالباً آپ ان کا ساتھ نہیں دے سکتے؟

ژاک دریدا۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہائیڈیگر کے کام میں دیگر باتوں کے علاوہ اسم علم یعنی ہستی کے منفرد نام کی بازیافت کی ایک ماضی پرستانہ خواہش واقعتاً پائی جاتی ہے۔لیکن بنظرِ انصاف دیکھا جائے تو ایسے کئی پیراگراف مل سکتے ہیں جس میں ہائیڈیگرخود تنقیدی رویہ اپناتا اور اپنی ماضی پرستی کو اتار پھینکتا ہے۔آخری دور کی تحریروں میں اس کا اس اصطلاح کو منسوخ کر دینا اور مٹا دینا اسی خودتنقیدی کی ایک مثال ہے۔ہائیڈیگر کے متون اب بھی ہم سے آگے (اور ہمارے سامنے) ہیں۔ وہ معانی کے ایک ایسے مستقبل کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہیں جو صدیوں تک ان کا بار بار مسلسل پڑھا جانا یقینی بنائے رکھے گا۔ہائیڈیگر کے راہِ فکر (Denkweg) کا میں بڑی حد تک مقروض تو ہوں[12] لیکن زبان کے فہم اور اس کے استعمال میں ہم ایک دوسرے سے مختلف موقف رکھتے ہیں۔ میں(اس سے) مختلف زبان میں لکھتا ہوں، اور یہاں میری مرادصرف یہی نہیں کہ میں جرمن کی بجائے فرانسیسی میں لکھتا ہوں، حالانکہ(ہمارے درمیان پائی جانے والی) یہ غیریت محض فلسفے کی مدد سے واضح نہیں کی جا سکتی۔ یہ اختلاف فلسفے کے باہر زبان کے غیر فلسفیانہ مقام پر واقع ہے:یہی وجہ ہے کہ مجھے متاثر کرنے والے شاعر اور ادیب (میلارمے Melarme،بلانشو Blanchot وغیرہ)اور ہیں جبکہ ہائیڈیگر کو متاثر کرنے والے شاعر اور ادیب دوسرے[ہولڈرلن Holderlin اور رلکے Rilke] ہیں۔اس لحاظ سے ہائیڈیگر کے ساتھ میری گہری وابستگی بیک وقت عدم وابستگی بھی ہے۔

ر۔ک : جی ہاں میں سمجھ سکتا ہوں کہ آپ کا زبان کو''ڈفرنس'(Difference)(افتراق/التوا) اور'' ڈس سیمی نیشن(Dissemination)'' (تخم کاری) قرار دینا اور ہائیڈیگر کا اسے''بلانے اور یاد کرنے''اور''مقدس کو پکارنے والے'' یا''خانۂ ہستی'' سمجھنا ایک دوسرے سے کس قدر مختلف تصورات ہیں۔پھر یہ بھی ہے کہ جہاں ہائیڈیگر ہستی اور وجود جیسے فلسفیانہ تصورات میں اپنے فکر کا اظہار کرنا پسند کرتا ہے وہاں آپ نے یہ صراحت کر رکھی ہے کہ آپ کی زبان میں برتی جانے والی اصطلاحات ، مثلاً ڈی کنسٹرکشن،ڈفیرانس(Differance)،ڈس سیمی نیشن ،ٹریس وغیرہ بنیادی طور پر ''لاتصورات''(Non Concepts) ہیں جن کی نوعیت متعین نہیں کی جا سکتی۔''لاتصورات'' سے آپ کی مراد کیا ہے اور مابعدالطبیعیات کی ردتشکیل میں یہ کیا کردار ادا کرتے ہیں؟

ژ۔د: جس دلیل کے ذریعے میں نے ''لاتصورات'' کا خیال پیش کیا تھا میں اسے از سرنو ترتیب دینے کی کوشش کرتا ہوں۔

اول۔فلسفیانہ تصورات روز مرہ یا ادبی زبان سے مفروضہ آزادی کے باعث اپنے لیے جس منطقی عموم کا دعویٰ کرتے

ہیں وہ اس دلیل میں نہیں پایا جاتا۔ مثال کے طور پر''ڈفیرانس''(Differance) ان معنوں میں ایک لاتصور ہے کہ اس کی تعریف باہم مقابل صفات کی مدد سے متعین نہیں کی جا سکتی ۔ اسے نہ تو ''یہ'' کہا جاسکتا ہے نہ''وہ'' بلکہ یہ''یہ'' بھی ہے اور''وہ'' بھی ،مثلاً ہونے اور ملتوی کرنے کا عمل،لیکن ساتھ ہی ساتھ اسے جدلیاتی منطق کی اصطلاحات میں تحویل نہیں کیا جا سکتا۔لیکن پھر دفیرانس کی اصطلاح بھی اسی زبان سے نمودار اور اس کے ایک تعین کے طور پر ارتقاء پذیر ہوتی ہے جس سے اسے الگ کرنا ناممکن ہے۔ اس اصطلاح کے ترجمے میں پیش آنے والی سب مشکلات کا باعث یہی ہے ۔زبان سے پرے ایسا کوئی میزان موجود نہیں جو اس اصطلاح کو زبان کے اندر تحریراً ثبت ہونے کے سوا اور بڑھ کر کسی غیر مبہم معنویاتی مشمول کی حامل (اصطلاح) بننے دے۔ زبان کے''ٹریس'' سے بڑھ کر کچھ نہ ہونے کے باعث یہ لاتصور ہی رہتی ہے، اور چونکہ اس کے اندر کوئی تقابلی یا صفاتی عموم نہیں پایا جاتا جو اس کا تعین یہ کہہ کر سکے کہ یہ''یہ'' ہے اور''وہ'' نہیں لہٰذا ڈفیرانس کی اصطلاح کی تعریف کسی نظامِ منطق ''یعنی فلسفے کے کلمہ مرکزی نظام میں''، خواہ وہ ارسطالیسی ہو یا جدلیاتی ،متعین نہیں کی جا سکتی۔

ر۔ک: لیکن کیا مابعدالطبیعیات کی اصطلاحات استعمال کیے بغیر ہم اس کے کلمہ مرکزی نظام سے اوپر اٹھ سکتے ہیں؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ مابعدالطبیعیات کو صرف اندر سے ہی اور موجودگی کے کلمہ مرکزی نظام کے ابہامات و تعارضات سامنے لانے والے داؤ پیچ اور چالوں سے ہی مٹایا جا سکتا ہو؟ اور اس کا کیا یہ مطلب نہیں کہ ہم ہمیشہ کے لیے مابعد الطبیعات کے محتاج ہیں؟

حتی کہ اس کے کھوکھلے دعووں کی ردتشکیل کی کوشش بھی خود اس کے بغیر نہیں کی جا سکتی؟

ژ۔د : ایک خاص مفہوم میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ردتشکیل بھی مابعدالطبیعیات کے اندر ہی ہوتی ہے لیکن یاد رہے کہ اگر ہم مابعدالطبیعیات کے اندر ہوں بھی تو اس میں ہمارا ہونا کسی ڈبے یا کسی سماجی سیاق کے اندر ہونے جیسا ہرگز نہیں ۔ ہمارے ابھی بھی مابعدالطبیعیات کے اندر ہونے کا ایک خاص مفہوم ہے اور وہ یہ کہ ہم ایک متعین زبان کے پابند ہیں۔ نتیجتاً یہ خیال کہ ہم کبھی مابعدالطبیعیات سے باہر نکلنے کے قابل ہوسکیں گے مجھے ہمیشہ سادہ لوحی پر مبنی محسوس ہوتا ہے۔لہٰذا مابعدالطبیعیات کے اختتام/تحدید (cloture) کی بات کرتے ہوئے میں زور دیا کرتا ہوں کہ یہ مابعدالطبیعیات کو ایک متعین حد کا حامل دائرہ سمجھنے کا سوال نہیں۔ مابعد الطبیعیات کی حد یا انتہا کا تصور بذاتِ خود بہت ٹیڑھا معاملہ ہے۔ اس مسئلے پر میرے غور وفکر نے ہمیشہ یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ مابعدالطبیعیات کی حد یا انتہاء محض کسی تقسیم نا پذیر معنی میں خطی یا دائروی نہیں ۔اور ہم جوں ہی مابعدالطبیعیات کی سرحد کو قابلِ تقسیم مان لیتے ہیں اندر اور باہر کے درمیان پایا جانے والا منطقی تعلق اپنی سادگی کھو بیٹھتا ہے۔ لہٰذا ہم حقیقی معنوں میں کہہ نہیں سکتے کہ ہم مابعدالطبیعیات میں قید ہیں یا اس کے ''پابند'' ہیں کیونکہ درحقیقت ہم نہ تو اندر ہیں اور نہ باہر ۔ قصہ مختصر مابعدالطبیعیات کے اندر یا باہر ہونے کے درمیان سارا تعلق متناہیت اور بطورِ زبان مابعد الطبیعات کے ذخائر (reserves) سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ مابعدالطبیعیات کی متناہیت

اور اس کے خاتمے کا مطلب یہ نہیں کہ قیدیوں یا کسی نا خوشگوار حادثے کے شکار لوگوں کی مانند ہم اس میں قید ہیں۔ بات صرف اتنی سی ہے کہ مابعدالطبیعیات کی زبان سے ہماری وابستگی اور ہمارا اس کے اندر ہونا ایک ایسا معاملہ ہے جس کے متعلق قطعیت اور درستی کے ساتھ کسی ''دیگر'' میزانِ علم، مضمون (topic) یا مکان پر سے ہی سوچا جا سکتا ہے۔ چنانچہ (ایسا مقام) جہاں مابعدالطبیعیات کی حدود کے ساتھ ہمارا تعلق زیادہ اساسی طور پر سامنے آئے، میں اسی لامکان کی تلاش میں رہتا ہوں جو فلسفے کے مقام سے مختلف ہو۔ ردتشکیل کا ہدف یہی کام ہے۔

__ر۔ک:__ کیا ادبی یا شاعرانہ زبان یہ ''لا مکان'' (Non Place or Non Space) فراہم کر سکتی ہے۔؟

__ژ۔د:__ مجھے بھی ایسا ہی لگتا ہے لیکن ادب کی بات کرتے ہوئے میری مراد ''ادب'' (Literature with Capital 'L') نہیں ہوتا۔ میرا اشارہ ہمارے منطقی تصورات کی حدود پر کام کرتی رہنے والی تحریکوں اور ہماری زبان کی حدود کو تھر تھرانے پر مجبور اور انہیں تقسیم پذیر اور قابلِ اعتراض ثابت کر دینے والے متون کی جانب ہے۔ یہی وہ بات ہے جس کی جانب بلانشو، باتائی (Bataille) یا بیکیٹ (Beckett) کی تحریریں سب سے زیادہ حساسیت کا مظاہرہ کرتی ہیں۔

__ر۔ک__ :مغرب کے کلمہ مرکزی فلسفے کے خاتمے اور ہماری زبان کی حدود کا یہ سارا مسئلہ ہمیں اپنے معاصر دور کے متعلق کیا بتاتا ہے۔ کیا جدیدیت اور ردتشکیل کے درمیان جدیدیت کے سائنسی بنیادوں اور عمومی طور پر اقدار کے بحران پر گفتگو کی حد تک کوئی ربط پایا جاتا ہے؟ میری مراد اس احساس سے جنم لینے والا بحران ہے کہ مغربی روایت نے کلمے کی صورت میں اپنی جس مطلق ابتداء کا دعویٰ کیا تھا وہ ایک فقدان اور عدم محض کے شائبے سے بڑھ کر کچھ نہیں۔

__ژ۔د__ مجھے ''جدیدیت'' کی اصطلاح کبھی نہیں بھائی۔ میں یہ ضرور محسوس کرتا ہوں کہ آج دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ نیا اور منفرد ہے۔ لیکن اس پر جدیدیت کا لیبل چسپاں کرتے ہی ہم اسے ارتقاء یا ترقی کے ایک مخصوص تاریخی نظام اور تنویری عقلیت سے ماخوذ تصور کا پابند بنا دیتے ہیں جس کے باعث یہ حقیقت ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے کہ آج جو کچھ ہمیں پیش آ رہا ہے وہ بہت ہی قدیم اور تاریخ میں پوشیدہ بھی ہے۔ میرا گمان ہے کہ ہماری دنیا میں جو کچھ ''وقوع پذیر'' ہوتا اور ہمیں بطور خاص نیا لگتا ہے وہ درحقیقت کسی بہت ہی پرانی لیکن ڈھانپ دی گئی شے سے جوہری تعلق رکھتا ہے۔ لہذا ''نیا'' پہلی بار ہونے والا نہیں بلکہ 'جدید ترین' کے اندر ایک بار پھر وقوع پذیر ہونے والی ''قدیم ترین' جہت ہے جو ہماری تاریخی روایت میں یونان و روم، افلاطون، دیکارت اور کانٹ وغیرہ میں بار بار ظہور پذیر ہوتی رہنے والی جہت ہے۔

کوئی جدید مفہوم کتنا ہی انوکھا یا بے نظیر کیوں نہ محسوس ہو کبھی بھی مطلقاً نیا نہیں ہوتا بلکہ تکرار کا ایک مظہر بھی ہوتا ہے۔ لیکن قدیم و جدید کا باہمی تعلق محض ''مضمر'' اور ''صریح'' کا بھی نہیں۔ ہمیں خود کو یہ مفروضہ قائم کرنے سے ہر صورت روکنا چاہیے کہ آج جو کچھ ہو رہا ہے وہ کسی نہ کسی طور، پوشیدگی میں کھل کر یا واضح طور پر سامنے آنے کے انتظار میں پہلے موجود رہا ہے۔ یہ طرزِ فکر تاریخ کو ارتقائی عمل تصور کرتا اور تاریخ میں شکستگی اور تغیرات جیسے مرکزی اہمیت کے حامل

تصورات کو نکال باہر کر دیتا ہے۔ میرا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ ہمیں بیک وقت دونوں متناقض دعووں کو مان لینا چاہیے۔ ایک جانب تو ہم تاریخ میں انقطاع کا وجود تسلیم کرتے ہیں دوسری جانب ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ انقطاعات وہ خلا یا فاصلے پیدا کرتے ہیں جن میں پوشیدہ ترین اور فراموش کردہ محفوظات نمودار ہوکر مسلسل سامنے آتی اور تاریخ میں کارفرما ہوتی ہیں۔ تاریخ کی یہ متعارض صورتیں ماضی سے نہ تو بالکل الگ ہیں نہ اس کے خالص انکشاف یا تشریح کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ان صورتوں سے وفاداری کا تقاضا یہ ہے کہ انسان فلسفیانہ منطق کے کلی تناقضات پر قابو پائے۔

ر۔ک: مختلف تاریخی ادوار میں فلسفے کے اندر واقع ہونے والی تبدیلیوں کو آپ کیسے دیکھتے ہیں، مثلاً فلسفۂ افلاطون اور اپنے خیالات میں فرق کو آپ کیسے واضح کرنا پسند کریں گے؟

ژ۔د: ہمارے افکار کے مختلف ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ میں یا دیگر جدید مفکرین افلاطون کو بایں معنی پیچھے چھوڑ آئے ہیں کہ ہم اس کی تحریروں سے سب کچھ سامنے لانے میں کامیاب ہو چکے ہیں ۔اوپر جس شے کو میں ہائیڈیگر کے متون کا مستقبل کہہ رہا تھا یہاں میں اس کی جانب لوٹنا چاہوں گا۔ میں سمجھتا ہوں کہ تمام عظیم فلسفیانہ متون ،افلاطون، پارمینیدیس، ہیگل یا ہائیڈیگر ابھی بھی ہم سے آگے، ہمارے سامنے ہیں۔ عظیم فلسفیوں کا مستقبل غیر واضح اور مبہم ہے اور ابھی اسے سامنے آنا ہے۔ ابھی تک ہم صرف اُن کی اوپری سطح کو چھیل پائے ہیں ۔فلسفیانہ متون کا یہ غیر شفاف اور کبھی ختم نہ ہونے والا بقیہ (residue) جسے میں اُن کا مستقبل قرار دیتا ہوں ،فرانسیسی کی نسبت یونانی اور جرمن فلسفے میں زیادہ واضح طور پر ملتا ہے۔ میں عظیم فرانسیسی مفکرین کا تہہ دل سے احترام کرتا ہوں لیکن مجھے ہمیشہ یہ احساس رہا ہے کہ ایک خاص طرح کا گہرا تجزیہ ان کے متون کو (قاری کی) پہنچ میں لے آتا اور ان میں موجود امکاناتِ معانی کو سامنے لا کر ختم کر سکتا ہے۔ جبکہ افلاطونی یا ہائیڈیگری متن کے سامنے مجھے یوں محسوس ہوتا ہے گویا میں کسی پاتال گہرائی کا سامنا کر رہا ہوں یا ایسی بے تہ کھائی کے سامنے ہوں جس میں ہوسکتا ہے کہ میں خود کو ہی کھو بیٹھوں۔ ایسے متون کا کتنا ہی گہرا تجزیہ کیوں نہ کرلوں بالآخر مجھے یہی احساس ہوتا ہے کہ کچھ نہ کچھ قابلِ غور اب بھی باقی ہے۔

ر۔ک: ان متون کی لازوال اور صدیوں سے ہمیں اپنے سحر میں جکڑے رکھنے والی وہ ثروت آخر ہے کیا؟۔

ژ۔د: آپ فوری اور سادہ جواب چاہتے ہیں لیکن میں سمجھتا ہوں کہ بیس سے زیادہ سال سے عرصہ تدریسِ فلسفہ میں گزارنے کے بعد کامل دیانتداری کا تقاضا یہی کہنا ہے کہ فلسفے کی حقیقت سے جتنی ناواقفیت مجھے اب ہے پہلے کبھی نہ تھی۔ مجھے فلسفے کی ماہیت تشکیل دینے والے عناصر کا علم بالکل نہیں ۔میں تو بس یہ جانتا ہوں کہ افلاطون یا ہائیڈیگر کا کوئی متن ہمیں ہمیشہ آغاز کی جانب لوٹا دیتا اور فلسفیانہ سوالات اٹھانے کے قابل بناتا ہے اور ان سوالات میں یہ سوال بھی شامل ہے کہ فلسفہ کیا ہے؟

ر۔ک: لیکن دیگر سائنسی علوم اور اقتصادیات سے اسے ممتاز کرتے ہوئے یہ بتانا یقیناً ممکن ہونا چاہیے کہ فلسفہ کیا ہے۔ اگر یہ بتانا ناممکن ہے کہ فلسفہ کیا ہے یا یہ کیا وظیفہ سرانجام دیتا ہے تو پھر اسے اسکولوں یا اپنی مطالعہ گاہوں میں سیکھنے یا پڑھنے

کی ضرورت ہی کیا ہے۔ اگر ردِتشکیل ہمیں کسی شے کی شناخت بتانے یا بیان کرنے سے روکتی ہے تو پھر یقیناً انسان دفیرانس تک نہیں بلکہ امتیازات کے مٹ جانے تک جا پہنچتا ہے جہاں کوئی چیز کچھ بھی نہیں اور ہر شے سب کچھ ہے۔

ژ۔د: یہ بتانا کہ فلسفہ کیا ''نہیں'' ہے بھی اسی طرح ناممکن ہے جس طرح یہ کہنا کہ فلسفہ کیا ہے۔ آپ نے باقی جتنے علوم کا ذکر کیا ہے ان سب میں فلسفہ پایا جاتا ہے۔اپنے آپ سے یہ کہنا کہ میں فلسفے کے علاوہ کچھ اور پڑھنے جا رہا ہوں خود کو دھوکہ دینے کے مترادف ہے۔ مثلاً یہ دکھایا جاسکتا ہے کہ سیاسی معاشیات میں بھی ایک فلسفیانہ بیانیہ کارفرما ہے۔یہی بات ریاضی اور دیگر علوم پر بھی صادق آتی ہے۔کلمہ مرکزیت کے طور پر فلسفہ ہر سائنسی علم میں موجود ہے اور ہر بیانیے میں فلسفیانہ ذیلی متن کو سامنے لانے اور موضوعی بنانے کی ضرورت فلسفے کو ایک اختصاصی مضمون میں ڈھالنے کا واحد جواز بنتی ہے۔ فلسفے کا بنیادی وظیفہ لوگوں کو باشعور بنانا اور یہ آگاہی عطا کرنا ہے کہ وہ آخر کہہ کیا رہے ہوتے ہیں اور ریاضیات، طبیعات، سیاسی اقتصادیات سے معاملہ کرتے ہوئے کس نوعیت کے بیانیے سے ان کا واسطہ پڑتا ہے۔اپنے آپ کو فلسفیانہ انداز میں پرکھے بغیر (یعنی اپنے ذیلی متن سے متعلقہ مقدمات کا اعتراف کیے بغیر) تعلیم یا ابلاغ کا کوئی نظام اپنی منطقی معقولیت اور سالمیت برقرار نہیں رکھ سکتا۔اس میں خاموش سیاسی مفادات اور روایتی اقدار کی تحقیق و تفتیش بھی شامل ہوسکتی ہے۔ایسی تحقیق سے ہر معاشرہ فلسفے کی قدر و قیمت کے متعلق اپنے نتائج خود اخذ کرسکتا ہے۔

ر۔ک: (کوئی شعبہ) مثلاً سیاسی معاشیات اپنی فلسفیانہ پرکھ کیسے کرسکتی ہے؟

ژ۔د: سب سے پہلی بات یہ ہے کہ اقتصادیات کا بیانیہ تشکیل دینے والے بڑے بڑے تمام تصورات خصوصاً ''ملکیت'' ''کام'' اور ''قدر'' جیسے تصورات فلسفیانہ ہیں۔ یہ سب فلسفیانہ بیانیے کے ذریعے منصۂ شہود پر آنے والے فلسفیانہ صرفیے (لسانی اکائیاںPhilosophemes) ہیں جن کی اصل خود فلسفے کی مانند عموماً یونان و روم کی زبانوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔نتیجتاً اقتصادی بیانیے کی بنیاد کلمہ مرکزی فلسفیانہ بیانیے پر ہے جس سے اُسے الگ نہیں کیا جا سکتا۔بعد میں ماہرینِ اقتصادیات اپنے مضمون کو جو خودمختاری عطا کرنے کی کوشش کرتے ہیں وہ کبھی فلسفیانہ اساس کو چھپانے میں کامیاب نہیں ہوسکتی۔ سائنس کبھی بھی خالصتاً معروضی نہیں ہوسکتی نہ ہی اسے مکمل طور پر آلاتی اور افادی تعبیر کے منہج میں تحویل کیا جا سکتا ہے۔ فلسفہ سائنس کو یہ سکھا سکتا ہے کہ آخرِ کار وہ زبان کے ایک عنصر کی حیثیت رکھتی ہے اور یہ کہ خود کو خالص معروضی یا آلاتی بیانیے کی حیثیت سے جواز فراہم کرنے کی اپنی تمام کوششوں کے باوجود سائنس کی ضابطہ بندی کی حدود اس کے ایک زبان سے تعلق کو ظاہر کرتی ہیں اور وہ اپنا وظیفہ اس (زبان) کے اندر ہی سرانجام دے سکتی ہے۔

ر۔ک: سائنس کی کلمہ مرکزیت خصوصی طور پر یورپی مظہر ہے؟

ژ۔د: کلمہ مرکزیت اپنے ترقی یافتہ فلسفیانہ مفہوم میں یونانی اور یوروپی روایت سے جوہری طور پر منسلک ہے۔جیسا کہ میں نے ایک اور جگہ زیادہ تفصیل سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ کلمہ مرکز فلسفہ، مشرق بعید اور دیگر ثقافتوں میں بھی پائی جانے والی ایک زیادہ بڑی ضرورت یعنی صوت مرکز (Phonocentric) ضرورت، بولی جانے والی زبان کی تحریر پر

ترجیح پر ظاہر کیا گیا مخصوص مغربی ردِعمل ہے۔ بولی جانے والی زبان کو تحریری یا خاموش زبان پر دی جانے والی ترجیح در اصل اس امر سے پیدا ہوتی ہے کہ الفاظ بولے جانے پر بولنے اور سننے والے دونوں کا ایک دوسرے کے سامنے موجود ہونا ضروری ہے اور ان دونو ں کا واحد، خالص، بلا واسطہ موجودگی تشکیل دینا ضروری فرض کیا جاتا جبکہ تحریر کو مخرب قرار دیا جاتا ہے کیونکہ یہ مصنف اور مخاطب کے درمیان ایک زمانی اور مکانی فاصلہ پیدا کر دیتی ہے؛ تحریر مصنف کی غیر موجودگی کے مفروضے پر مبنی ہوا کرتی ہے۔ کامل صوت مرکز ضرورت دراصل کامِل ذاتی موجودگی ،معنی کی بلا واسطہ ملکیت کے اسی نصب العین کا اظہار ہے۔

چنانچہ ہم کسی تحریری متن کا مفہوم قطعیت کے ساتھ نہیں بتا سکتے ۔ایک ہی جامع معنی کی بجائے اس کے متعدد مختلف معنی ہو سکتے ہیں۔ہاں اس صوت مرکز ضرورت نے کسی غیر یورپی ثقافت میں منظّم کلمہ مرکز مابعد الطبیعیات کی شکل اختیار نہیں کی۔کلمہ مرکزیت خاص یورپی مظہر ہے۔

ر۔ک: کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ دیگر ثقافتیں ردتشکیل کی متقاضی نہیں؟

ژ۔د: اپنے ارتقاء کے ایک جوہری عنصر کے طور پر ہر ثقافت اور معاشرہ ایک داخلی تنقید یا ردتشکیل کا تقاضا کرتا ہے۔قبلِ تجربی انداز میں ہم فرض کر سکتے ہیں کہ غیر یورپی معاشرے اپنے لسانیاتی تصورات اور اساسی اداروں کی کسی نہ کسی طرح ذاتی تنقید سرانجام دیتے ہیں۔خود کو بدلنے کی خواہشمند ہر ثقافت کے لیے اپنی باز پرس کے ایک عنصر کے طور پر خود پر ذرا فاصلے سے تنقیدی نگاہ ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے۔کوئی ثقافت اپنے خول میں بند نہیں رہ سکتی۔خصوصاً ہمارے زمانے میں جب یورپی تہذیب ہر جگہ سرایت کر چکی ہے ۔ اسی طرح ہم جسے اپنی مغربی تہذیب کی ردتشکیل کہتے ہیں اس کی تصدیق وتائید اس بات سے ہوتی ہے کہ یورپ نے خود پر مختلف النوع غیر یورپی اثرات کا ہمیشہ اعتراف کیا ہے۔ چونکہ یہ ہمیشہ اپنے غیر کا سامنا کرتی اور اس کے سائے میں رہی ہے اس لیئے خود کو معرضِ بحث میں لانا اس کی مجبوری رہا ہے۔ ہر ثقافت اپنے غیر کے آسیب کا شکار رہتی ہے۔

ر۔ک: کیا یونانی و رومی تہذیب کے واسطے یہودیت وعیسائیت کی آمد بھی ایسی بنیادی ''غیریت'' کا درجہ رکھتی تھی؟ کیا اس نے موجودگی کی مغربی مابعدالطبیعیات کی مغایرت کو للکارا؟

ژ۔د: میں یہودیت وعیسائیت کا یوں ذکر کرنے سے محتاط رہنا چاہوں گا جس سے یہ تاثر ملے کہ ہم معروف معنوں میں ان مذاہب کی بات کررہے ہوں [۱۳] یہودیت، عیسائیت ایسی انتہائی پیچیدہ شے ہے جس نے بڑی حد تک اپنی شناخت یونانی فلسفے کے فکری سانچوں میں ڈھال کر ہی متعین کی ہے۔لہذا آج عیسائی یا یہودی الہیات کے طور پر معروف شے دراصل بڑی حد تک پہلے سے ہی ہیلینی (Helenic) شکل اختیار کر چکا ثقافتی مرکّب ہے۔

ر۔ک: لیکن کیا یونانی ثقافت میں ضم ہونے سے قبل یہودیت وعیسائیت مختلف النوع شے یا ایک غیریت نہ تھی؟

ژ۔د: بے شک ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مغربی مابعد الطبیعیات یہودیت و عیسائیت کے ان اصل اور مختلف نوعیت کے عناصر کو کبھی نکال باہر کرنے میں کامیاب نہ ہوسکی ۔ یہ عناصر صدیوں پر پھیلی تاریخ میں ہمیشہ پائے جاتے رہے اور مغربی فلسفے کی شناخت کے لیئے خطرہ بنتے اور اسے غیر مستحکم کرتے رہے۔ اس لیے ہماری مغربی ثقافت کی ابتداء ہی سے یونان کے لوگوس کی خفیہ ردتشکیل اپنا کام کرتی رہی ہے۔ یونانی تصورات کا دیگر زبانوں مثلاً لاطینی ،عربی، جرمن،فرانسیسی یا انگریزی زبانوں میں ترجمہ بلکہ عبرانی یا عربی خیالات و ساختوں کو مابعد الطبیعیاتی اصطلاح میں ڈھالنے کا عمل اجنبی اور متعارض عناصر داخل کر کے فلسفۂ یونان کی مفروضہ پائیدای میں پہلے ہی دراڑیں ڈال چکا ہے۔

ر۔ک: اس کا مطلب یہ ہوا کہ چونکہ ہر رستے کو جذب کر لینا لوگوس کے لیے کبھی ممکن نہیں اس لیے یونانی فلسفے کی کلمہ مرکزیت ہمیشہ مطلقاً اپنے غیر کے زیرِ اثر رہے گی۔ کچھ نہ کچھ نکل بھاگنے والا، مختلف نوعیت کا، غیر، اور غیر شفاف ہمیشہ بچ رہتا ہے جسے یکساں شناخت کی کلیت میں سمویا نہیں جا سکتا۔

ژ۔د: بالکل، یہ غیریت یونانی فلسفے میں اس کے ''خارج'' یعنی غیر یونانی دنیا سے آنے والی کوئی شے نہیں۔یونانی فلسفے کی ابتداء سے ہی اصولِ عقلی کی ذاتی شناخت شگاف زدہ اور منقسم ہے۔ میرا گمان ہے کہ ''دفیرانس'' کی ایسی دراڑیں آدمی ہر عظیم فلسفی کے ہاں دیکھ سکتا ہے۔''جمہوریہ افلاطون میں پایا جانے والا''ورائے وجودِ خیر'' کا تصور یا اس کے مکالمے ''سوفسطائی'' میں اجنبی سے سامنا ، اسی غیریت کے شائبے ہیں جو مکمل طور پر قابو میں نہیں لائے جا سکتی۔مزید برآں ذاتی شناخت کا تعلق ہمیشہ غیر سے منفی نوع کے تعلق کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے ملکیت، قبضہ اور ذاتی موجودگی جیسے تصورات جو کلمہ مرکزی مابعدالطبیعیات کے لیے اس قدر اہمیت رکھتے ہیں در اصل جوہری طور پر غیریت کے ساتھ ایک نسبتِ تقابل پر منحصر ہیں شناخت ان معنوں میں غیریت کو مستلزم ہے۔

رک: اگر ردتشکیل مغربی یورپی فلسفے کے کلمہ مرکز دکھاوں اور اس فلسفے پر مبنی علوم کو للکارنے کے ایک انداز سے عبارت ہے تو کیا یہ کبھی اپنے روایت شکن سلبی کردار سے آگے بڑھ کر ایجابی صورت بھی اختیار کر سکتی ہے۔؟ کیا مغربی مابعد الطبیعیات کے (فراہم کردہ) مرکزی خیال سے ہٹ کر آپ کی کسی اورلا مکان یا غیر مرکزی خیال کی جستجو ایک طرح کی پیغمبرانہ یوٹوپین ازم سمجھی جا سکتی ہے؟

ژ۔د: میں ''ایجابیت'' اور'' پیغمرانہ یوٹوپین ازم'' کی اصطلاحات پر الگ لگ بات کرنا چاہوں گا۔ردتشکیل یقیناً تائید و توثیق کا ایک عنصر بھی اپنے جلو میں لاتی ہے۔ میں تو ایسی خالص تنقید کا تصور ہی نہیں کر سکتا جو حتمی طور پر کسی نہ کسی طرح کی تصدیق و توثیق سے تحریک نہ پاتی ہو۔اس کا اعتراف کیا جائے یا نہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جیسا کہ میں نے اکثر مواقع پر بعض اوقات تو نطشے کی اصطلاحات میں ، واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ردتشکیل سے ہمیشہ تصدیق و تائید لازم آتی ہے۔ میری بات کا یہ مطلب نہیں کہ ردتشکیل کرنے والا شخص یا ''ذات'' تصدیق کرتی ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ خود ردتشکیل اس غیریت کا ایک ایجابی ردِعمل ہے ، وہ غیریت جو لازماً اس ردتشکیل کو دعوت دیتی اور اس کی ضرورت پیدا کرتی ہے۔ لہذا

ردِتشکیل ایک آواز،ایک دعوت کو لبیک کہنے کا نام ہے۔غیر، ذات کا غیر، ذاتی شناخت کے مقابل واقع ہونے والا غیر فلسفیانہ مکان میں فلسفیانہ مناہج کی روشنی میں دیکھا اور ظاہر نہیں کیا جا سکتا۔ غیر فلسفے پر سبقت رکھتا اور قبل اس سے کہ سوال اٹھانے کا عمل حقیقی طور پر شروع ہو سکے ذات کو تحریک دیتا اور بیدار کرتا ہے۔جہاں تک پیغمبری کا تعلق ہے تو میرے لیے یہ بہت ہی مبہم معاملہ ہے ۔یقیناً پیغمبرانہ اثرات تو پائے جاتے ہیں لیکن پیغمبری کی زبان مسلسل بدلتی رہتی ہے۔آج کے پیغمبر بائبل کے انبیاء کے سے لہجے اور منظر نگاری کے ساتھ بات نہیں کرتے۔

ر۔ک:لیویناس (Levinas) نے خیال ظاہر کیا تھا کہ فلسفے اور معاصر علوم کی ردتشکیل دراصل مغربی ثقافت کے اساسی بحران کی نشاندہی کرتی ہے، جسے وہ ایک پیغمبرانہ اور اخلاقی دعوت کا نام دینا پسند کرتے ہیں۔کیا آپ اس سے اتفاق کریں گے؟

ژ۔د: پیغمبر یقیناً معاشرتی اور تاریخی یا فلسفیانہ بحران کے زمانوں میں ہی پھلتے پھولتے ہیں۔فلسفے کا برا وقت پیغمبری کے لئے اچھا ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ جب ردتشکیل کے موضوعات منظر پر چھانا شروع ہو جائیں جیسا کہ آج ہو رہا ہے تو ہمیں یقیناً پیش گوئیوں کی بہتات ملتی ہے۔اور اسی بہتات کے باعث ہمیں اور زیادہ ہوشیاری، عاقبت اندیشی اور امتیاز سے کام لینا چاہیے۔

ر۔ک: لیکن کسوٹی کا سارا مسئلہ ہمیں یہیں پیش آتا ہے کہ کس معیار کے مطابق ہمیں پیش گوئیوں کے درمیان فرق کرنا چاہیے۔کیا یہ آپ کے لیے بھی ایک مسئلہ نہیں؟ خصوصاً اس لئے کہ آپ ناقد کی ذات کو معروضی یا مطلق معیارِ اقدار فراہم کر سکنے والے ماورائی مقصد یا آخرت (Eschaton) کے تصور کو رد کرتے ہیں۔

ژ۔د: کلاسیکی فلسفے کی بنیادوں میں پائے جانے والے غایت انتہاء یا خاتمہ کے تصورات پر میرے تنقید کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ میں مسیحانہ یا پیغامبرانہ تصورِ آخرت کی تمام صورتوں کو رد کرتا ہوں۔ میں سمجھتا ہوں کہ حقیقی معنوں میں سوال اٹھانے کا ہر عمل ایک خاص طرح کے تصورِ آخرت کے تقاضے پر ہی شروع ہوتا ہے اگرچہ اس تصور کی تعریف کو فلسفیانہ اصطلاحات میں متعین کرنا ناممکن ہے۔ پیغامبری ان معنوں میں فلسفے سے جدا ہو جاتی ہے کہ یہ معیارات سے چھٹکارا حاصل کر لیتی ہے پیغمبرانہ کلام آپ اپنا معیار ہوتا ہے۔اور خود کو معروضی اور غیر جانبدارانہ انداز میں جانچنے یا پرکھنے والی کسی بھی خارجی عدالت کے سامنے پیش کرنے سے انکاری ہوتا ہے ۔نبوی کلام اپنے خاص تصورِ اشیاء کا اظہار کرتا ہے اور اپنی صداقت کا معیار اپنی وحی میں پاتا ہے، کسی ورائی یا فلسفیانہ معیاریت میں نہیں۔

ر۔ک: کیا آپ سمجھتے ہیں کہ آپ کا اپنا کام فلسفے اور فلسفیانہ معیارات کی ردتشکیل کوئی پیغامبرانہ کام ہے۔؟

ژ۔د۔بدقسمتی سے مجھے اپنے اندر کوئی امید ایسی روح پھونکتی محسوس نہیں ہوتی جو مجھے یہ سمجھنے پر مجبور کرے کہ ردتشکیل کا میرا کام کوئی پیغامبرانہ وظیفہ ہے۔ ہاں یہ میں ضرور مانتا ہوں کہ خروج اور صدا بصحرا کے طور پر میرے سوال اٹھانے کے انداز میں کچھ پیغامبرانہ بازگشتیں ضرور سنائی دے سکتی ہیں۔ ردتشکیل کا ایسے ماحول میں سامنے لایا جانا تصور کیا جا سکتا ہے

جس سے پیغمبری بہت دور نہیں۔لیکن سوال اٹھانے کی میری کاوش بلاغی بیانیے کی ایک ایسی خاص سطح پر واقع ہے جس میں دوسرے معاصر مفکرین بھی میرے ساتھ شریک ہیں۔ذاتی طور پر اپنے الہام سے محروم ہونے کے امر کو میرا ''بدقسمتی'' قرار دینا شاید اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ باطن کی گہرائیوں میں مجھے شاید اس کی امید ابھی باقی ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے درحقیقت کسی چیز کا انتظار اور آس ہے۔ اس لیے شاید یہ محض اندازِ خطابت کا اتفاق نہیں کہ خود یہ جستجو، ناامیدی کے ساتھ امید کی جستجو ایک طرح پیغمبرانہ دلربائی کا روپ دھار لیتی ہے۔شاید میری جستجو بیسویں صدی کے ساتھ خاص پیغمبری ہے؟ لیکن میرے لیے اس بات پر یقین کر لینا بہت مشکل ہے۔

ر۔ک: کیا ردتشکیل کی نظریاتی اساسیت کسی،انتہائی (Radical) سیاسی عملیت میں تحویل کی جا سکتی ہے؟

ژ۔د: یہ سوال بطورِ خاص مشکل ہے مجھے اعتراف ہے کہ میں ردتشکیل کو موجودہ سیاسی ضوابط اور منصوبوں سے براہِ راست جوڑنے میں کبھی کامیاب نہیں ہو سکا۔ کچھ خاص حالات مثلاً فرانسیسی جامعاتی اداروں کے حوالے سے مجھے متعین سیاسی موقف اپنانے کا موقع ضرور ملا ہے۔لیکن اس طرح کے سیاسی موقف اختیار کرنے کے حالیہ ضوابط ردتشکیل کی انتہائی نوعیت سے بالکل لگا نہیں کھاتے۔ردتشکیل کے اساسی مضمرات کو (عملی صورت میں) تحویل کرنے یا (سیاسی موقف کا) حصہ بنا سکنے والے سیاسی ضوابط کے فقدان نے کئی لوگوں کو یہ تاثر دیا ہے کہ ردتشکیل سیاست مخالف یا کم از کم غیر سیاسی ضرور ہے۔لیکن اس تاثر کے قائم ہونے اور پھیلنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہمارے تمام سیاسی ضوابط اور اصطلاحات خواہ وہ دائیں بازو سے ماخوذ ہوں یا بائیں سے، بنیادی طور پر مابعد الطبیعیاتی ہیں۔

ر۔ک: اپنی کتاب *The Revolution of the World* میں کولن میک کیب (Collin McCab) نے آپ کی ردتشکیل اور ڈس سے می نیشن کی اصطلاحات یہ دکھانے کے لئے استعمال کی ہیں کہ جیمز جوائس کیونکہ زبان کی اندرونی کارفرمائیوں کو شناخت کا انکار، دفیرانس کا عمل مانتا اور ثابت کرتا ہے جسے ہمارے کسی کلمہ مرکزی تصور یا ضابطے میں تحویل نہیں کیا جا سکتا۔ یولیسیز'' میں یہ دفیرانس خانہ بدوش یا آوارہ گرد ''بلوم'' (Bloom) کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے جو شناخت کے تمام دستیاب معیارات کو چاہے وہ مذہبی ہوں یا سیاسی یا قومیتی، تہ و بالا کر دیتا ہے۔لیکن پھر بھی، میک کیب کا دعویٰ ہے کہ جوائس کے ہاں پایا جانے والا شناخت کی تمام ادعائی یا ہمہ گیر صورتوں کا انکار بذات خود ایک سیاسی موقف یعنی نزاجیت ہے۔

ژ۔د: یہ ہجرت کی، مہاجر کی سیاست ہے اور اس حیثیت سے یقیناً یہ سیاسی عمل انگیز یا ہیجان، طے شدہ مفروضوں کو تہ و بالا کرنے اور بے ترتیبی کی ترجیح کی بنیاد بن سکتی ہے۔

ر۔ک: لیکن مہاجر کی سیاست کیا لازماً بے عملی اور عدم التزام کا تقاضا کرتی ہے؟

ژ۔د: بالکل نہیں۔لیکن مشکل یہ ہے کہ مخالف سمتوں میں بیک وقت حرکت کیسے کی جائے۔ایک طرف تو واقع پر مسلط رسمی سیاسی ضوابط سے فاصلہ برقرار رکھنا اور دوسری جانب جب بھی ضرورت پڑے، موقع پر ایک عملی اور وابستگی آمیز انداز میں مداخلت کرنا۔میں اپنے آپ کو عملاً دہری استواری کی جس شکل میں پاتا ہوں وہ مستقل بے آرامی کی صورتِ حال ہے

۔جہاں بھی ہو سکے میں کوشش کرتا ہوں کہ یہ مانتے ہوئے سیاسی طرزِ عمل اپناؤں کہ یہ عمل میرے ردتشکیل کے منصوبے سے نا موافق (incommensurate) ہی رہتا ہے۔

د۔ک: کیا ردتشکیل کا سیاسی مماثل کسی موقف کی بجائے ذمہ داری کا ''رجحان'' یا مزاج قرار دیا جا سکتا ہے؟

ژ۔د: اگر مجھے اپنے سیاسی رجحان کو بیان کرنا پڑے تو ظاہر ہے ان دو اصطلاحات ''ذمہ دارانہ'' اور ''مزاج'' کے مفہوم کے تعین کی کوشش کرتے اور ردتشکیل کی کبھی نہ ختم ہونے والی ضرورت پر زور دیتے ہوئے شاید میں اسی طرح کی کوئی تعبیر استعمال کروں۔اگر ایسی اصطلاحات کو فی نفسہٖ یقینی امور سمجھ لیا جائے تو یہ متجسّد اور فکر سے عاری عقائد کی شکل اختیار کر سکتی ہیں۔اس کے باوجود میں ''ذمہ داری'' کے ناگزیر تصور کو ازسرِ نو جانچنے کی کوشش بھی کرتا ہوں۔

ر۔ک:اب میں آپ کی تحریروں میں زیرِ بحث آنے والے ایک اور موضوع کی جانب بڑھنا چاہوں گا۔تانیث کا ردتشکیل کا کردار۔اگر مغربی ثقافت کا کلمہ مرکزی غلبہ اپنے آپ کو ''آلت مرکزیت'' (Phallocentricism) کی صورت میں بھی ظاہر کرتا ہے تو کیا آزادیٔ نسواں کی جدید تحریک کسی مفہوم میں ردتشکیل کے رجحان کی نمائندہ سمجھی جا سکتی ہے؟ ''سچائی کے عورت بن جانے'' کی عجیب و غریب بات کرتے ہوئے نطشے اور یولیسیز (Ulysses) میں مالی بلوم یا ''فینی گنس ویک'' (Finnegans Wake) میں اینا لیویا پلورابیل (Anna Levia Plurabelle) کی ''نسوانی عقل'' کی تعریف کرتے ہوئے جیمز جوائس کا مقصد کیا ایسی ہی کسی بات کا اقرار کرنا تھا؟ عصرِ حاضر میں نسوانی عقل اور سچائی کو آزادی دلانا کیا آج دبا رکھے گئے غیر کلمہ مرکزی تصور کے وسائل سے پردہ کشائی نہیں سمجھا جا سکتا؟

ژ۔د: میں اگرچہ '' آزادی دلانے'' اور ''پردہ کشائی'' جیسی اصطلاحات استعمال کرنے سے ہچکچاتا ہوں لیکن اس کے باوجود میں اس بات میں شک کی گنجائش بہت کم سمجھتا ہوں کہ ہم زمانہء حال میں جنسی امتیاز کے اپنے فہم میں اساسی نوعیت کی تبدیلی واقع ہوتی دیکھ رہے ہیں۔آپ نے نطشے اور جوائس کے جن بیانیوں اور جس تحریکِ نسواں کی جانب اشارہ کیا ہے وہ سب مرد عورت کے تعلق کی ایک گہری اور بے مثال قلبِ ماہیت کی علامت ہیں۔تحلیلِ نفسی کی اٹھان اور ادب میں جدیدیت کی تحریک کی مانند آلت مرکزیت کی ردتشکیل بھی اسی قلب ماہیت کے جلو میں آتی ہے۔لیکن ہم اس تبدیلی کو کسی چیز یا موضوع کی صورت میں (متجر نہیں کر سکتے) اگرچہ یہ سب ہمارے تصور کائنات میں اتنی بنیادی تبدیلیاں لا رہا ہے کہ آقائی، ملکیت، کلیت، یا تعین کے پرانے کلمہ مرکزی فلسفوں کی طرف مراجعت بہت جلد نا قابلِ تصور بن جانے والی ہے۔تانیثیت کی جن فلسفیانہ اور ادبی دریافتوں کا آپ نے ذکر کیا ہے وہ سب بلکہ عورتوں کے مقام کا سیاسی و قانونی اعتراف بھی یہ سب معنیٰ کی ہماری اس جستجو میں رونما ہو چکی اسی عمیق تبدیلی کو ظاہر کرتی ہیں جسے سامنے لانے کی کوشش ردتشکیل کرتی ہے۔

ر۔ک: کیا آپ سمجھتے ہیں کہ اس تبدیلی کو ''خیر'' یا ''بہتر معاشرے'' کی جانب تاریخی ارتقاء کی اصطلاحات کی روشنی میں دیکھا اور جانچا جا سکتا ہے؟

ژ۔د: جہاں تک یہ تبدیلی معاشرے میں عملی طور پر سب سے بڑی قوت کو بروئے کار لانے والوں کی خواہشات کے مطابق ہو، اسے یقیناً بہتر قرار دیا جاتا ہے لیکن تانیث کے ذریعے رونما ہونے والی تبدیلی کو ماقبل تجربی غرض و غایت فرض کیے بغیر اچھا قرار دیا جاسکتا ہے میں اس سیاق میں ''آزادی'' کی بات کرنے سے ہچکچاتا ہوں۔ کیونکہ میں نہیں سمجھتا کہ عورتیں اتنی بھی آزاد ہیں جتنے مرد۔ یہ درست ہے کہ اب عورتیں بہت سی پرانی معاشرتی و سیاسی پابندیوں کی غلام نہیں لیکن نئی صورتِ حال میں بھی حتمی طور پر عورت مرد سے زیادہ آزاد نہیں ہوسکتی۔ سیاسی آزادی کے علاوہ ہمیں ایک دیگر زبان کی ضرورت ہے تاکہ ہم اپنی آلت مرکزی ثقافت کو جڑ سے اکھیڑنے میں ردتشکیل کے حوالے سے تانیث کی عظیم اہمیت بیان کرسکیں۔ عورت میں اس تبدیلی کی بات کرتے ہوئے میں تاریخی یا سیاسی ''ارتقاء'' کی بجائے ''حرکت'' کی اصطلاح استعمال کرنے کو ترجیح دیتا ہوں۔ تاریخی ارتقاء کی بات کرنے سے میں ہمیشہ ہچکچاتا ہوں۔

ر۔ک: ردتشکیل اور آپ کے شاعرانہ زبان کے استعمال خصوصاً آپ کی کتاب *Glas* [۱۴] میں کیا تعلق ہے؟ *Glas* کو آپ فلسفہ کی کتاب قرار دیں گے یا شاعری کی؟

ژ۔د: یہ نہ تو فلسفہ ہے نہ شاعری بلکہ اس میں شاعری اور فلسفہ دونوں ایک دوسرے کو آلودہ کرتے ہیں اور ان میں کوئی بھی اس سے اپنی خالص صورت میں نمودار نہیں ہوتا۔ ''آلودہ کرنے'' کا یہ تصور، ظاہر ہے، نامناسب ہے کیونکہ یہ فلسفہ اور شاعری دونوں کو محض ناخالص بنا دینے کا معاملہ نہیں۔ میں فلسفے اور ادب سے مختلف اور اضافی جہت تلاش کررہا ہوں۔ میرے منصوبے میں فلسفہ اور ادب ایک دوسرے کے مقابل ہیں جنہیں نہ تو ایک دوسرے سے الگ کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاسکتی ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ فلسفے کی حدود ادب کی حدود بھی ہیں۔ اس لیے اپنی کتاب *Glas* میں میں نے فلسفیانہ اور ادبی دونوں عناصر میں سے حتیٰ الامکان پوری طرح گزرنے کی کوشش کی لیکن ایسے طریقے سے کہ میری تحریر کو دونوں میں سے ایک کے طور پر بھی پہچانا نہ جاسکے۔ چنانچہ *Glas* میں قاری کو کلاسیکی انداز کا فلسفیانہ تجزیہ نیم ادبی پیراگرافوں کے ساتھ دھرا ملتا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے پڑوسی کو للکارتا، بگاڑتا اور اس کے تعارضات اور ناخالص پن کو سامنے لاتا محسوس ہوتا ہے اور بعض مقامات پر فلسفیانہ اور ادبی خطوط ایک دوسرے کو قطع کرتے اور کسی اور شے ''کسی اور'' مقام کو جنم دیتے محسوس ہوتے ہیں۔

ر۔ک: کیا کوئی ایسا مفہوم نہیں جس کی رو سے آپ کے لیے فلسفہ ادب کی ایک صورت قرار پائی ہو۔ مثال کے طور پر آپ نے مابعدالطبیعیات کو ''سفید دیومالا'' یعنی مجازوں (ماہیت، غایت، جوہر) اور دیومالاؤں (معاد، گھر واپسی، نور کی جانب ورائیت وغیرہ) کے [لکھنے کے واسطے] ایک طرح کی لوح قرار دیا ہے۔ فلسفیانہ تصورات کی خالص اور غیرمبہم تجریدات مجاز و دیومالا سے عاری جامع کلیات قرار پاتے ہی (یہ مجاز اور دیومالائیں) پوشیدہ ہوجاتی اور فراموش کردی جاتی ہیں؟

ژ۔د: میں نے ہمیشہ فلسفے کے مجاز ہونے کے باعث کم اور تحریف لفظی ہونے کے باعث زیادہ اس کے ادبی ہونے کے انداز کو کھولنے کی کوشش کی ہے۔ مجاز کی اصطلاح سے عموماً معنی کی کسی اصل صفت، کسی ایسے اصل مفہوم کی جانب اشارہ

سمجھا جاتا ہے جو اس کی براہِ راست اور غیر مبہم طور پر مراد ہو۔ تحریف لفظی اس کے برخلاف معنی پیدا کرنے کی ایک تخریب کارانہ کوشش کسی بھی پہلے سے موجود یا اصل معیار کی پروا کیے بغیر (الفاظ کے) ناجائز استعمال سے عبارت ہوتی ہے۔ جیسا کہ میں نے ''سفید دیو مالا'' (مارجنز آف فلاسفی) میں واضح کرنے کی کوشش کی تھی، مابعد الطبیعیات کے بنیادی تصورات اصلِ عقلی۔ ماہیت، نظریہ وغیرہ تحریفِ لفظی کے نمونے ہیں مجاز نہیں ۔ Glas جیسی یا زمانہء قریب میں شائع ہونے والی کتابوں میں میری کوشش تحریفِ لفظی کی نئی صورتیں ، ایک اور انداز کی ، پرتشدد تحریر پیدا کرنے کی رہی ہے جو زبان کی کوتاہیوں اور انحرافات پہ نگاہ رکھے تاکہ متن اپنے اندر اپنی زبان خود تخلیق کرے جو روایت کے اندر رہ کر کام کرنے کے باوجود ایک خاص لمحے پر عجیب الخلقت شے، روایت یا پہلے سے طے شدہ معیار کے بغیر واقع ہونے والی عفریت نما تبدیلی کے طور پر بھی سامنے آئے۔

ر۔ک: پھر زبان کے تحویلی (وظیفے کے) قضیے کا کیا ہوگا؟ کیا تغیر، شدت آمیزی اور عجیب الخلقتی کے بعد زبان اپنے علاوہ کسی اور کی جانب اشارہ بن سکتی ہے؟

ژ۔د: میرے اور دوسروں کے ردتشکیل کے کام کے حوالے سے کئی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ یہ تاثر بالکل غلط ہے کہ ردتشکیل تحویل (reference) کو دبا دینے کا عمل ہے۔ ردتشکیل کو ہمیشہ زبان کے غیر سے گہری دلچسپی رہی ہے۔ مجھے ان نقادوں پر ہمیشہ حیرت ہوتی ہے جو میرے کام کو اس بات کا اعلان سمجھتے ہیں کہ زبان سے پرے اور وراء کچھ بھی نہیں اور ہم ہمیشہ کے لئے زبان کے قیدی ہیں۔ میرا دعویٰ تو درحقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ کلمہ مرکزیت دعویٰ کی تنقید سب سے بڑھ کر ''غیر'' کی تلاش، زبان کے غیر کی تلاش ہے۔ ہر ہفتے مجھے ڈی کنسٹرکشن پر کی گئی ایسی تنقیدی تشریحیں موصول ہوتی ہیں جو اس مفروضے پر اپنا وظیفہ سرانجام دیتی ہیں کہ جسے وہ پسِ ساختیات'' کہتے ہیں اس کے باہر کچھ بھی نہیں اور یہ کہ ہم لفظوں کے سمندر میں غرق ہیں اور اس جیسی دوسری خرافات۔ ردتشکیل یقیناً یہ دکھانے کی کوشش کرتی ہے کہ حوالے / اشارے کے مسئلے کو جتنا سادہ روایتی نظریات نے فرض کر رکھا تھا وہ اس سے بہت زیادہ پیچیدہ اور گنجلک (Problematic) ہے۔ وہ یہ سوال تک اٹھاتی ہے کہ کیا حوالے کی یہ اصطلاح زبان سے ماوراء کی علامت بننے کے قابل بھی ہے یا نہیں؟ وہ ''غیر'' جو زبان سے وراء ہوکر اس کا تقاضا کرتا شاید ان معروف معنوں میں مرجع (referent) نہیں جو ماہرینِ لسانیات اس کے ساتھ جوڑتے آئے ہیں۔ لیکن خود کو حوالے کی اس رسمی ساخت سے الگ رکھنے یا اس کے متعلق ہمارے عام مفروضات کی پیچیدگی سامنے لانے یا انہیں معرضِ بحث میں لانے کا مطلب یہ دعویٰ کرنا ہرگز نہیں کہ زبان سے پرے کچھ نہیں۔

ر۔ک: یہ ان نقادوں کا جواب بھی بن سکتا ہے جن کے بقول ردتشکیل عدمیت کی ایک حکمت عملی ہے اور لایعنیت کی سرگرمی اور من مانی (تعبیروں) کے ساتھ کھل کھیلنے کے مترادف ہے۔

ژ۔د: مجھے افسوس ہے کہ میرے حوالے سے اس طرح کی غلط فہمیاں امریکہ میں خاص طور پر لیکن فرانس میں بھی پائی جاتی

ہیں۔ بحث وتحقیق سے بچنے کے خواہشمند لوگ ردتشکیل کو کسی غار کی مانند زبان کے اندر قید، چند علامات و اشارات کے کا حامل شطرنج کا کوئی یونہی سا کھیل بنا کر پیش کرتے ہیں۔تعبیر کی یہ غلطی صرف سادہ لوحی نہیں بلکہ خاص طرح کے سیاسی اور ادارہ جاتی مفادات،خود ردتشکیل کے مستحق مفادات، کی نمائندہ ہے۔میں اپنے اوپر اوراپنے امریکی ساتھیوں پر چسپاں کئے جانے والے عدمیت کے لیبل کو میں کلی طور پر رڈ کرتا ہوں ۔ردتشکیل عدمیت کے اندر بند ہو جانے کا نام نہیں بلکہ غیر کی جانب کشادگی کا نام ہے۔

ر۔ک: کیا ردتشکیل ہماری تحسینِ ادب میں کوئی ایجابی کردار ادا کرنے کے قابل ادبی تنقید کا منہج بن سکتی ہے؟

ژ۔د:میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا کہ ردتشکیل بطور منہج بروئے کار لائی جا سکتی ہے ۔میں مطالعے کے مناہج سے چوکنا رہتا ہوں۔مطالعے کے قوانین زیرِ مطالعہ متن متعین خود کرتا ہے۔اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہمیں خود کومتن کے رحم وکرم پر چھوڑ دینا چاہیے یا بالکل مجہول انداز میں اسے دہرا دینا یا نقل کر دینا چاہیے۔ اس کا مطلب ہے کہ ہمیں متن کے احکام کا فرمانبردار رہنا چاہیے اگرچہ اس سے کسی حد تک تخریب ہی کیوں لازم آتی ہو۔ یہ احکام ایک متن سے دوسرے متن تک بدلتے رہیں گے۔ لہٰذا مطالعے کا کا کوئی عمومی منہج تجویز کرنا ممکن نہیں۔ان معنوں میں ردتشکیل کوئی منہج نہیں نہ ہی میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ ردتشکیل کا بنیادی وظیفہ ادب کی کوئی خدمت بجا لانا ہے۔ یہ ہر تنقیدی منہج میں کارفرما فلسفیانہ ونظریاتی مفروضوں (صورّیت، نئی تنقید، اشتراکی حقیقت پسندی یا تاریخی تنقید) کو سامنے لا کر متون کی ہماری علمیاتی تحسین میں اپنا حصّہ ضرور ڈالتی ہے۔ ردتشکیل دریافت کرتی ہے کہ ہم کسی متن کو کسی ایک مخصوص انداز میں ہی کیوں پڑھتے ہیں؟ یہ دکھاتی ہے کہ مثلاً نوتنقیدی منہج ، اسے بعض جامعاتی اداروں میں جتنا تقدس بھی حاصل ہوجائے ، بہرحال بہت سے دوسرے مناہج میں سے ایک منہج ہی رہے گا۔ چنانچہ ردتشکیل کچھ جامعات اور دیگرثقافتی اداروں کے اس دعوے پر سوال اٹھانے کی خدمت بھی سرانجام دے سکتی ہے کہ معنی کی حفاظت اور ابلاغ انہی کا حق ہے۔ قصہ مختصر، ردتشکیل ہمیں نہ صرف سکھاتی ہے کہ کس طرح دفیرانس، ڈس سے می نیشن، اور بامعنی'' ٹریس'' کے گنجلک ناٹک کے ذریعے معنی کی تخلیق مجھ کر ادب کا گہرائی سے مطالعہ کریں بلکہ یہ ہمیں ہمارے زیرِ مطالعہ متون پر عام طور سے مسلط ادارہ جاتی تنقیدی مناہج کے پوشیدہ فلسفیانہ اور سیاسی مفروضوں کو معرضِ سوال میں لانے کے بھی قابل بناتی ہے۔ ردتشکیل میں کچھ ایسا ہے کہ جو تمام تعلیمی اداروں کو للکارتا ہے۔ان اداروں کے انہدام کی تلقین کرنا مقصود نہیں بلکہ سوال ہمیں یہ آگاہی بخشنے کا ہے کہ جب ہم اس ادارہ جاتی انداز میں ادب کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم دراصل کرکیا رہے ہوتے ہیں۔۔اسی طرح ہمیں یہ بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ردتشکیل بذاتِ خود ادب ہی کی ایک قسم، ایک ادبی متن ہی ہے جسے دوسرے ادبی متون کی ہی مانند پڑھا جانا چاہیے، یہ ایک تعبیر ہے جس کی کئی اور تعبیریں کی جا سکتی ہیں۔ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ردتشکیل بیک وقت انتہائی متواضع اور انتہائی پرعزم ہے۔ یہ پرعزم اس لئے ہے کہ خود کو ادبی متون کا مساوی قرار دیتی ہے۔ جبکہ متواضع اس وجہ سے ہے کہ یہ زبان میں لکھی بہت سی دوسری تعبیروں میں سے ایک تعبیر ہے جو غلبے یا آقائی کی کسی بھی مرکز گیر قوت سے

اور سب سے بڑھ کر، ادب سے وراء کسی مراعات یافتہ ماورائے زبان (وسیلے) سے محروم ہے۔

ر۔ک:اور آپ اپنے ان نقادوں سے کیا کہنا چاہیں گے جو آپ پر الزام لگاتے ہیں کہ آپ نے معنی کی تمام مرکز گیر قوتوں ،ہر طرح کی مرکزیت سے جان چھڑانے کے جنون میں ''ذاتِ انسانی'' کے تصور ہی کو فنا کر ڈالا ہے؟

ژ۔د: ان لوگوں کو پریشان ہونے کی چنداں ضرورت نہیں ۔میں نے کبھی یہ نہیں کہا کہ ''ذات'' سے جان چھڑا لینی چاہیے۔میرا کہنا تو یہ ہے کہ اس کی ردتشکیل کی جانی چاہیے۔ذات کی ردتشکیل کا معنی اس کے وجود کا انکار کر دینا نہیں۔ذاتیں اور ذاتیت کے افعال اور آثار وجود رکھتے ہیں اور یہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔البتہ اس کا اقرار کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ ذات وہی ہے جو ہونے کا وہ دعویٰ کرتی ہے ۔ذات ماورائے زبان کسی جوہر یا عین،کسی خالص ذاتی موجودگی کی فکر سے متصف شے کا نام نہیں۔یہ ہمیشہ زبان کے اندر مرتسم ہوتی ہے۔ چنانچہ میرے کام کا مقصد ذات کو منہدم کرنا نہیں بلکہ اسے ایک مختلف مقام دینا ہے۔

ر۔ک: لیکن کیا دفیرانس کے طور پر زبان کے افشاء کی حیثیت سے لذتِ مطالعہ کے حصول یا کسی ادبی متن کی جیتی جاگتی بناوٹ کی تحسین کرنے میں ردتشکیل ہماری مدد و معاون ثابت ہوسکتی ہے یا یہ محض گرفت کرنے ،ہمارے مفروضوں کو سامنے لانے اور ہمیں مطالعے کے متعلق اپنے معمول کے التباسات سے ہماری جان چھڑانے کی ایک فکری تدبیر ہے؟

ژ۔د:ردتشکیل خواہش پیدا کرنے کے معنوں میں لذت فراہم کرتی ہے ۔کسی متن کی ردتشکیل کرنے کا معنی یہ سامنے لانا ہے کہ خواہش ،جستجوئے حضور اور دائما ملتوی تکمیلِ خواہش کے طور پر متن کیسے اپنا وظیفہ سرانجام دیتا ہے ۔جب تک پڑھنے والا اپنے آپ کو زبان کی خواہش اور اپنے سوا اور خود سے اوجھل کی جانب نہ کھولے ،پڑھ نہیں سکتا۔متن سے ایک خاص طرح کی محبت نہ ہو تو کوئی مطالعہ ممکن نہیں۔مطالعے میں قاری اور متن کے درمیان لمس کا ایک لمحہ آتا ہے جس میں قاری کی خواہش متن کی خواہش میں ڈھل جاتی ہے۔ردتشکیل پر جس بنجر دانشوری کا لیبل اکثر لگایا جاتا ہے اس کی متضاد لذت اسی مقام پر حاصل ہوتی ہے۔

حواشی و حوالہ جات از مترجم

۱۔ رچرڈ کرنی نے پہلی مرتبہ یہ گفتگو ۱۹۸۴ میں اپنی کتاب *Dialogues: The Phenomenological Heritage* میں شائع کی تھی اور پھر دریدا اور دیگر معاصر یوروپی مفکرین کے ساتھ مختلف سالوں میں ہونے والی گفتگوئیں جمع کر کے ۲۰۰۴ء میں فورڈہم یونیورسٹی پریس نیویارک سے *Debates in Continental Philosophy* کے عنوان سے شائع کیں۔ہم نے اس موخر الذکر کتاب میں موجود متن کو سامنے رکھا ہے۔

۲۔ ہمیں دستیاب معلومات کی حد تک راول مورٹلی (Raoul Mortley) کے ساتھ ایک انٹرویو کے علاوہ دریدا کی کوئی تحریر اردو میں ترجمہ نہیں ہوئی۔ یہ انٹرویو ڈاکٹر قیصر الاسلام قاضی نے ترجمہ کیا تھا۔ ان کی وفات کے بعد ان

کی اہلیہ ڈاکٹر مہ جبین قیصر نے جدید فلسفیانہ افکار کے عنوان سے ۲۰۱۴ میں ادارہ یادگارِ غالب کراچی سے ان کی جو کتاب شائع کی اس میں (ص ۱۷۳۔۲۰۷) یہ ترجمہ موجود ہے۔

۳۔ اس موضوع پر مزید مطالعے کے شائقین درج ذیل کتاب ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

John P. Manoussakis, *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in the Continental Philosophy*, (New York: Fordham University Press, 2006).

۴۔ ملاحظہ کیجیے:

John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell, Conversations of Jacques Derrida* (New York: Fordham UP, 1997), pp. 22-25.

دریدا نے یہودیت، عیسائیت اور اسلام وغیرہ میں پائے جانے والی انتظارِ موعود کی روایت وعقیدے اور اس کی کلی ساخت میں امتیاز کیا ہے اور اول الذکر کو 'مسیحیت' (Messianism) جبکہ ثانی الذکر کو 'مسیحت' (Messianicity) کا نام دیا ہے۔اس طرح مذکورہ گفتگو میں انہوں نے مذہب و ایمان اور قانون و عدل کے درمیان بھی امتیاز قائم کیا ہے اور ان میں ہر جوڑے کے دوسرے رکن کو ردِتشکیل کی بنیاد، اور اس لیے ردِتشکیل سے ماوراء قرار دیا ہے۔ دریدا کے ایک حالیہ نقاد پروفیسر پیٹر بورنیڈل نے متعدد مثالیں پیش کر کے کے دعوی کیا ہے کہ معروف بمقابلہ کلی ساخت کے مابین یہ امتیاز قائم کرنا دریدا کے منطق کی بنیادی چال ہے اور اس سے بھی اہم بات یہ ہے

کہ یہ منطق ناقص اور مغالطہ آمیز دلائل پر مبنی ہے۔ دریدا پہلے کسی سامنے کی چیز کے متعلق کوئی دعوی کرتے ہیں (مثلا یہ کہ سوسیر نے تحریر پر تقریر کو ترجیح دے کر بہت بڑا ظلم ڈھایا) اور جب حقائق و واقعات اس دعوے کی تردید کرتے دکھائی دیتے ہیں (مثلا یہ دکھایا جاتا ہے کہ سوسیر کی تحریر میں تو ایسی کوئی ترجیح موجود نہیں) تو وہ فورا پینترا بدل کر یہی امتیاز سامنے لے آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تحریر سے ان کی مراد معروف معنوں میں تحریر (مثلا قلم سے کاغذ پر لکھنا) نہیں بلکہ ایک زیادہ بنیادی اور کلی ساخت Arch-Writing تھی۔یوں منطق کی اصطلاحات میں دریدا کے پیش کردہ استنتاج کی حدِ اوسط میں ابہام پیدا ہوجاتا ہے جس سے دلیل دلیل نہیں رہتی بلکہ مغالطہ بن جاتی ہے۔ دیکھیے:

Peter Borendal, "*Derrida's Paralogism of Writing: A Critique of Deconstructive Reasoning,* The European Legacy, 2015, Volume 20, No. 7, pp. 619-714.

زیرِ نظر گفتگو میں ایک دو مقامات پر بھی ہمیں دریدا کی سوچ کا یہ انداز محسوس ہوتا ہے۔ جب وہ عیسائیت اور یہودیت یا ادب کے متعلق بات کرتے ہوئے سب سے پہلے یہ تنبیہ کرتے ہیں کہ ان کے پیشِ نظر بڑے حروفِ

تہجی کے ساتھ لکھے جانے والے" Judaism, Christianity, Literature" نہیں۔ ہاں یہ فرق ضرور ہے کہ یہاں بڑے حروفِ تہجی سے لکھے جانے والا الفاظ سے ان کا اشارہ کلی ساختوں کی طرف نہیں بلکہ جزوی مثالوں کی جانب ہے

۵۔ قیصر الاسلام، جدید فلسفیانہ افکار، ادارہ یادگارِ غالب کراچی، ۲۰۱۴، ص ۴۴

6. Marting Heidegger, *Introduction to Metaphysics,* Revised and Expanded Translation by Gregory Fried and Richard Polt, 2nd Edition, (New Haven: Yale University Press, 2014), pp. 136-137

ہائیڈیگر نے یہاں جرمن لفظ Sammeln استعمال کیا ہے۔ دیکھیے کتاب کا جرمن ایڈیشن (فرینکفرٹ، ۱۹۸۳) صفحات ۱۳۲۔۱۳۳۔

۷۔ دیکھیے جان کیپوٹو کی محولہ بالا کتاب میں دریدا کی گفتگو ص ۱۳ اور ۱۴۔

8. Jacques Derrida, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Transition* (New York: Schoken Books, 1985), pp. 100-102.

۹۔ کلود لیوی اسٹراس، "دیو مالائی فکر اور سائنس کا سنگم"، مشمولہ: جدید فلسفانہ افکار، ص ۲۲

10. Jacques Derrida, "Letter to a Japanese Friend", in *Derrida and Differance*, Edited by David Wood and Robert Bernasconi, (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1985), pp.1-2.

دریدا نے یہاں مشہور فرانسیسی لغت نویس ایمیل لترے کی مرتب کردہ چار جلدوں پر مشتمل لغت Dictionaire de la Langue Francaise par Emile Littere کا حوالہ دیا ہے جو تیس سال کی محنت کے بعد ۱۸۷۳ میں شائع ہوئی.

۱۱۔ اپنے دوسرے دور کی تحریروں میں مارٹن ہائیڈیگر نے مابعد الطبیعیات کے ساتھ معاملہ کرنے کے لیے دو اہم اصطلاحات کا استعمال کیا ہے: ۱) uberwindung شکست دینا، تختہ الٹ دینا یا منسوخ کردینا اور ۲) verwinden یعنی (مثلاً معصومیت یا جوانی کی سی) ابتدائی حالت کی طرف واپس لوٹ جانا۔ پہلی صورت میں ہائیڈیگر کے پیشِ نظر مسئلہء وجود کو موجودات کے مسئلے سے خلط ملط کردینے والی مغرب کی ساری مابعد الطبیعیاتی روایت کی Destruktion کی دعوت ملتی ہے۔ دوسری صورت میں اس روایت کی منسوخی کی بجائے اس کے لحہء آغاز پر بھلادی جانے والی کسی اہم شے کی بازیافت کی ایک ایجابی دعوت نظر آتی ہے۔ (دیکھیے:

The Heidegger Dictionary, London: Bloomsbury, 2013, pp. 151-152, Daniel O Dahlstrom

انگریزی زبان میں ہائیڈیگر کے حوالے سے overcoming metaphysics کی جو ترکیب استعمال کی جاتی ہے اس سے یہ عموماً واضح نہیں ہوتا کہ وہ ہائیڈیگر کی مذکورہ بالا دونوں اصطلاحات میں سے کس کے لیے استعمال کی جارہی ہے۔ پہلی اصطلاح ایک منفی تاثر دیتی ہے جبکہ دوسری اصطلاح میں ایسا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا۔ دریدا سے گفتگو کا آغاز رچرڈ کرنی نے ہائیڈیگر کے اسی قضیے سے کیا ہے۔

۱۲۔ دریدا اور ہائیڈیگر کے فکری تعلق کے حوالے دیکھئے:

Hugh J. Silverman, *Derrida and Deconstruction*, (London: Routledge, 1999), pp. 149-164.

افلاطون سے ایمانوئیل لیویناس تک ۱۲ مفکرین کے ساتھ دریدا کے فکری روابط پر اس کتاب میں عمدہ مضامین شامل کیے گئے ہیں۔

13. ....."with capital J. and C."

۱۴۔ ۱۹۷۴ میں شائع ہونے والی یہ دو کالمی کتاب دراصل دو کتابوں کا مجموعہ ہے۔ اس کے اوراق کے ایک کالم پر دریدا نے ہیگل کے مرکزی فلسفیانہ کتابوں کی تفسیر پیش کی ہے جبکہ بالمقابل کالم میں دریدا نے اپنی زندگی اور فکر کے متعلق سوانحی انداز میں لکھا ہے۔