٩

تعارف وترجمہ: قیصر شہزاد[۱]

فلسفہ اور روحانیت

میشل فُوکو

A partial translation of Michel Foucault's Hermeneutics of the Subject is presented in this paper along with an introduction to its background, place in Foucault's intellectual journey, its importance and implications. The author identifies the difference between philosophy and spirituality in terms of whether or not personal transformation of the knower is considered a condition for access to truth. He maintains that the history of Western thought up to the Medieval debates between theology and mysticism always believed that the human subject has no intrinsic access to knowledge of truth and must go through a number of spiritual and moral exercises and transform himself or herself before being able to gain knowledge in the light of the ubiquitous maxim "Take care of yourself." Western thinking posterior to the 'Cartesian Moment', (not to be taken literally) stared emphasizing another maxim namely "Know thyself" and presumed that human subject already has intuitive access to the truth and does not have to make any changes in his or her being. Foucault thinks that this was the moment when the ties between philosophy and spirituality were severed in Modern thought. In his introduction the translator argues that Foucault's works should be seen as an answer to a question raised by Professor Thomas Kasulis. Kasulis, in his 1998 book Intimacy or Integrity, differentiated between two cultural orientations regarding the internal and external nature of relations and has shown that a given culture's metaphysics, epistemology, logic, ethics, politics and art depend on its fundamental orientation. The integrity oriented epistemology conceives the knower-known relationship as external while the intimacy oriented epistemology considers knower internally related to the object of knowledge. After implying that Classical Western and Eastern epistemologies are intimacy oriented and modern Western ones are integrity oriented, Kasulis asked, can we consider post-modern epistemology a return to earlier intimacy orientation? The translator argues that Foucault's work translated here can be considered an affirmative answer to this question.

تعارف:

جاپانی فکر وتمدن کے ماہر امریکی پروفیسر تھامس کیسولیس نے تمدنی اختلاف وتنوع کو منظّم انداز میں سمجھنے کے لیے، اپنے مشاہدات، تجربات اور غور فکر کی روشنی میں ایک دلچسپ کتاب Intimacy or Integrity [۲] لکھی جس کے مطابق کسی بھی کلچر کے تصورِ حقیقت، منطق، علمیات، اخلاقیات، سیاسیات اور آرٹ کی نوعیت کا دارومدار اس پر ہوتا ہے کہ وہاں چیزوں کے درمیان نسبت یا تعلق کا عمومی ماڈل کیا ہے۔ چیزوں کو آپس میں خارجی طور پر جڑا ہوا سمجھنے والے معاشرے کا کلچر ایک طرح کا ہوتا ہے اور داخلی نسبت کے تصور کو بنیادی قرار دینے والا کلچر بالکل مختلف طرح کا ہوتا ہے۔ داخلی تعلق اشیاء کی ذات یا ہستی کا عنصر بن جاتا ہے جبکہ خارجی تعلق، جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، ذات یا ہستی کا حصہ نہیں ہوتا بلکہ اس سے خارج میں واقع ہوتا ہے۔ دکاندار اور گاہک کا تعلق خارجی جبکہ باپ اور بیٹے کا تعلق داخلی تعلق کی مثال بنتا ہے۔ نسبت یا تعلق کی ان دو اقسام میں ایک بنیادی فرق یہ ہے یہ خارجی تعلق ٹوٹنے پر متعلقین کی ذات پر کوئی اثر نہیں پڑتا، جبکہ داخلی تعلق ٹوٹنے سے متلعقین کی ذات میں تغیر واقع ہو جاتا ہے اسی لیے ٹوٹا ہوا خارجی تعلق از سرِ نو جوڑنا آسان جبکہ ٹوٹ چکے داخلی تعلق کی تجدید بہت مشکل ہوتی ہے۔ ثقافتی اختلاف کے اس نظری سانچے کی تطبیق کیسولیس نے کئی شعبوں میں دکھائی ہے: مابعد الطبعیات (خدا اور کائنات) منطق (قانونِ عدم تناقض اور جزو بطور کل) علمیات (عالم اور معلوم) اخلاقیات (اصول یا حالات) سیاسیات (رعایا اور ریاست) اور آرٹ (فنکار، فن پارے اور نقاد)۔ [۳]

معروضیت کے خارجی تصور پر مبنی علمیات کے مطابق علم اور عالم، موضوع اور معروض آپس میں خارجی طور پر وابستہ ہوتے ہیں، ان کے درمیان تعلق پیدا ہونے پر دونوں میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ نامعلوم سے معلوم بن جانے پر معروض ویسا ہی رہتا ہے جیسا کہ وہ پہلے تھا اور حصولِ علم کے بعد بھی موضوع کی ہستی یا ذات میں کسی تبدیلی کا واقع ہونا حصولِ علم کا لازمی نتیجہ نہیں۔ مزید برآں یہ بات قطعاً غیر متعلق رہتی ہے کہ جاننے یا دریافت کرنے والا کون ہے اور کس علمی، مالی یا اخلاقی حیثیت کا حامل ہے اور اس کی جذباتی وابستگی کی نوعیت کیا ہے۔ اپنے عقائد، پسند ناپسند، میلانات اور رجحانات کو ایک جانب رکھ کر مشاہدہ اور تجربہ یہاں معروضیت کی شرط سمجھی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ عملِ تحقیق کا قابلِ تکرار ہونا ضروری ہے یعنی جس طریقے سے اسے ایک شخص نے دریافت کیا ہے اسی منہاج کی پیروی کرتے ہوئے مذکورہ میلات وغیرہ سے قطع نظر اسے دریافت کرنا ممکن ہو۔ اس خاصیت کو عوامی معروضیت کہا جاسکتا ہے۔ اس کے مطابق معروضی علم وہ ہوگا جس کی توثیق کرنا ہر ایک کے لیے ممکن ہو۔ اس نکتہ نظر کی حامل علمیات کے

نزدیک معلومات یا موضوعاتِ علم کی اہم ترین نوع "قضایا "ہوتے ہیں ،جن کے درست یا غلط ہونے کا سوال مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔اوراس کے جواب کا دارومدار خارج میں موجود "حقائق "کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت پر سمجھا جاتا ہے۔[۴]

دوسری جانب چیزوں کے آپس میں داخلی ربط کی بنیاد پر قائم علمیات میں موضوع اور معروض ایک دوسرے کی ذات کے حصہ دار بن جاتے ہیں۔ چنانچہ "جاننے "اور "ہونے "کے درمیان امتیاز باقی نہیں رہتا اور اس امتیاز کے خاتمے پر "نظریے "اور "عمل "میں واقع خلیج، جو سابقہ نکتہ نظر کا جزوِ لاینفک تھی، ختم ہو جاتی ہے۔ مذکورہ بالا علمیات کے برعکس یہاں علمی دریافت کے لیے اپنی ہستی کو الگ تھلگ کر کے بالکل غیر جذباتی انداز اور لاتعلقی کے سے انداز میں تجربہ اور مشاہدہ کرنا نہیں ہوتا بلکہ اپنے مقصد سے محبت کے ساتھ زندگی بھر کی مخلصانہ محنت و ریاضت انسان کو ماہر بناتی ہے۔لہٰذا یہاں موضوع کی معروض سے لاتعلقی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ایسے نظریۂ علم کے لیے قضایا کا علم نہیں بلکہ عملی علم یعنی مہارت بنیادی حیثیت رکھتا ہے ۔کیونکہ مہارت محض نظری علم سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کے لیے عملی تربیت اور کسی ماہر کی نگرانی ضروری ہوتی ہے۔اس علمیات میں صداقت کا معیار خارجی حقائق سے مطابقت نہیں۔ تھامس کیسولیس کا کہنا ہے کہ عام طور سے معروف نظریاتِ صداقت میں سے کوئی بھی پوری طرح اس علمیات کے ساتھ نہیں چل سکتا اگر کوئی تصورِ صداقت اس کے قریب ترین ہے تو وہ انجذاب (assimilation) ہے۔علمِ الابدان سے لی گئی اس اصطلاح کا اصل مفہوم خوراک کا ہضم ہوکر جزوِ بدن بن جانا ہے۔ چونکہ داخلی تعلق پر مبنی علمیات کی رو سے موضوع اور معروض ایک دوسرے سے کامل جدا نہیں بلکہ جزوی طور پر ایک دوسرے میں حصے دار بھی ہوتے ہیں ،اس لیے علم نہ تو باہر سے حاصل کیا جاتا ہے اور نہ ہی اندر سے پیدا ہوتا ہے۔ شخصیت کے تمام پہلوؤں کو ساتھ لیے ایک طویل عملی سرگرمی کے نتیجے کے طور پر علم کو اپنی ہستی میں جذب کیا جاتا ہے۔[۵]

یہ دو ماڈل بنیادی طور پر انسانی فطرت کے مظاہر ہیں، کلچر کے نہیں۔ یعنی ان کا ظہور صرف تصورِ حقیقت یا علمیات وغیرہ کی سطح پر ہی نہیں بلکہ روزمرہ زندگی کے کئی امور میں بھی ہوتا ہے۔البتہ مصنف کے پیش کردہ ثقافتی نتائج و مضمرات کے مطالعے کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ فلسفہ و سائنس کے پیشِ نظر تعلق یا نسبت کو سمجھنے کا خارجی تصور کارفرما ہوتا ہے جبکہ روحانیت میں اس کا داخلی تصور کام کرتا ہے۔اگرچہ کیسولیس نے ان دو ماڈلوں کو کسی خاص زمانے ،معاشرے یا کلچر کے ساتھ قرار نہیں دیا اور کہا ہے کہ ہر زمانے ،معاشرے اور کلچر میں یہ دونوں بیک وقت پائے جاتے ہیں لیکن ثقافتی اختلاف کا باعث یہ امر بنتا ہے کہ ایک معاشرہ ان میں سے ایک کو مرکزی حیثیت دیتا ہے جبکہ دوسرے

کو بالکل ساقط نہیں کرتا بلکہ اسے ثانوی حیثیت دے دی جاتی ہے۔ لیکن (Intimacy or Integrity) کے مطالعے سے واضح ہے کہ مغربی کلچر خارجی تعلق کو مرکزی مانتا ہے جبکہ مشرقی، خصوصاً مشرقِ بعید کی ثقافتی روایات اپنی مابعدالطبعیات، اخلاقیات اور آرٹ وغیرہ کو داخلی تعلق پر استوار کرتی ہیں۔ کتاب کے آخری باب میں مصنف نے سوال اٹھایا ہے کہ کیا جدید اور قدیم مغربی فکر میں فرق کی وجہ یہ سمجھی جاسکتی ہے کہ اول الذکر میں تعلق کو بنیادی طور پر خارجی سمجھا جاتا ہے جبکہ مؤخر الذکر میں مرکزی حیثیت چیزوں کو آپس میں داخلی طور پر ایک دوسرے سے وابستہ سمجھنے والے ماڈل کی ہے۔ اس سوال کا کوئی جواب دینے کی بجائے کیسولیس نے چند کتابوں کا حوالہ دیا ہے جن کے مطالعے سے اس پر کچھ روشنی پڑسکتی ہے۔ اور پھر اس نے کہا ہے اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ فکرِ مغرب کی قدیم سے جدید میں تبدیلی تعلقات کے داخلی سے خارجی ماڈل کی جانب تھی تو کیا مابعد جدیدیت کو پھر داخلیت کی جانب رجوع سمجھا جاسکتا ہے؟[۶]

یہاں ہم معروف فرانسیسی مفکر میشل فوکو کے جن خطبات[۷] *The Hermeutics of the Subject* کا جزوی ترجمہ ''موضوع کی تعربیات'' کے عنوان سے پیش کررہے ہیں ان میں وہ قدیم وجدید مغربی ثقافت کے درمیان امتیاز قائم کرنے کی خاطر ایک ایسے ہی نظری خاکے کے ذریعے کئی کلاسیکی یونانی اور رومی متون کا عمیق تجزیہ کرتا ہے اور اس کے نتائج فکر کی روشنی میں واضح ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا سوالات کا جواب مثبت ہے: مغرب کی فکرِ جدید، قدیم دور کے برعکس، فلسفے اور روحانیت میں انقطاع پر مبنی ہے اور اس میں عالم اور معلوم یعنی موضوع اور معروض کے درمیان تعلق خارجی ہے داخلی نہیں۔

اب فلسفہ اور روحانیت سے کیا مراد ہے؟ فکر کی جو شکل صداقت تک موضوع (Subject) کی رسائی کی شرائط وحدود کو متعین کرنے کی کوشش کرتی ہے اسے فُوکو ''فلسفہ'' کا نام دیتا ہے جبکہ ''روحانیت'' اس کے خیال میں اس جستجو، ریاضت اور تجربہ کو کہہ سکتے ہیں جن کے ذریعے صداقت تک پہنچنے کے لیے موضوع اپنے نفس کے اندر ضروری تبدیلیاں پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ قدیم اور جدید مغربی فکر کے درمیان فرق فُوکو فلسفہ بمقابلہ روحانیت اور خود شناسی بمقابلہ نگہداشتِ خویش کے حوالے سے قائم کرتا ہے: ''میں سمجھتا ہوں کہ تاریخ صداقت کا دورِ جدید تب شروع ہوتا ہے جب صداقت تک علم اور صرف علم پہنچاتا ہے۔ یعنی جب فلسفی (یا سائنسدان یا صداقت کا کوئی بھی متلاشی) صرف اپنی علمی سرگرمی کے بل بوتے پر، جاننے کے سوا کوئی اور مطالبہ پورا کیے بغیر اور بطورِ موضوع اپنی ہستی میں کسی طرح کا تغیر وتبدل لائے بغیر صداقت کو اپنے اندر پا سکے۔'' اس کے مطابق دیکارت کے زمانے سے، جس

نے معرفتِ ذات کے بدیہی ہونے کو اپنے تفکر کی بنیاد بنایا، فلسفے نے موضوع کا ایک ایسا تصور قبول کرلیا جس کے مطابق وہ کچھ بھی کیے بغیر، اپنی فطرت اور ذات میں ہی حصولِ صداقت کی صلاحیت و قابلیت رکھتا ہے۔ کسی بھی طرح کا عمل یا روحانی ریاضت صداقت تک رسائی کے لیے بالکل ضروری نہیں اور اس تصور کے مطابق ''میں برے اخلاق رکھنے کے باوجود صداقت جان سکتا ہوں۔''[۸] اس کا مطلب یہ ہوا کہ فکرِ جدید کے مطابق موضوع کے لیے صداقت تک رسائی اخلاقی نوعیت کی داخلی محنت (ریاضت، تزکیہ وغیرہ) پر منحصر نہیں جبکہ قدیم دور میں اس کا دارو مدار موضوع کی ہستی میں پیدا ہونے والے اساسی تغیر پر مبنی تبدیلی پر تھا۔ مختصر یہ کہ جدید مغربی فکر درست عمل کی جگہ درست علم کو دے دیتا ہے اور اس کا سب سے بڑا مظہر جس کا مطالعہ اور جس کی وجوہات کی دریافت فوکو کے ان خطبات کا بنیادی مقصد تھا، یہ ہے کہ قدیم یونان و روم سے ازمنۂ وسطیٰ تک مرکزی حیثیت رکھنے والے اصول ''اپنا خیال رکھو (نگہداشتِ خویش)'' کی جگہ ''خود کو پہچانو'' کو دے دی گئی۔ فوکو کا دعویٰ ہے کہ یہی وہ لمحہ ہے جب فلسفے کا روحانیت سے تعلق منقطع ہوجاتا ہے۔ اگرچہ فلسفے اور روحانیت کے انقطاع کے اس موقعے کو فُوکو ''کارتیسی لمحے'' (Cartesian Moment) کا نام دیتا اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کلاسیکی معنوں میں فلسفہ روحانیت سے الگ کسی سرگرمی کا نام نہیں تھا، اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ فوکو روایت اور جدیدیت یا پرانے اور نئے فلسفے میں سیاہ وسفید جیسے واضح امتیاز کا قائل ہے۔ کیونکہ وہ اس انقطاع کو اچانک وقوع پذیر ہوجانے والے کسی واقعے کی بجائے کئی عشروں پر محیط سست رفتار عمل کا نتیجہ قرار دیتا ہے اور اس عمل کا نقطۂ آغاز اس کے نزدیک ازمنۂ وسطیٰ کی الٰہیات میں ہی ہوگیا تھا۔ اور اسی طرح دیکارت کے بعد فلسفہ روحانیت سے مطلقاً عاری نہیں ہوجاتا بلکہ روحانیت کا امتیازی وصف ہمیں انیسویں صدی کے کئی فلسفیوں، مثلاً شیلنگ، شوپنہار اور نطشہ کے ہاں دکھائی دیتا ہے۔ ان فلسفیوں میں "موضوع کی ہستی کی قلبِ ماہیت " کا پہلو کسی نہ کسی حد تک جھلکتا ہے۔ عمومی طور پر بہر حال روایتی فلسفے میں صداقت کا موضوع سے تعلق فکرِ جدید سے بالکل مختلف انداز میں سمجھا گیا تھا۔ فوکو کا کہنا ہے کہ فکرِ قدیم میں فلسفے اور روحانیت میں تعلق ہمیشہ برقرار رہتا تھا کیونکہ وہاں علمی نشاط اور حصولِ علم کے اثرات و نتائج کو انسان کے وجود میں واقع ہونے والی جوہری تبدیلی کے ساتھ منسلک سمجھا جاتا تھا۔ جب کہ جدید فلسفے نے اپنا نصب العین صرف صداقت تک رسائی کو بنایا اور ان شرائط اور حدود و قیود کا سوال اٹھایا جنہیں پورکرنا صداقت تک رسائی کے لیے موضوع کے لیے ضروری ہے۔

موضوع کی تعبیریات (۸۲-۱۹۸۱ء) اور فوکو کا علمی سفر

فوُکو کی وفات کے دوسال بعد شائع ہونے والے یہ خطبات اس کے تمام علمی سفر کے نقطۂ کمال اور اس کی فکر میں

ایک اہم موڑ کی حیثیت سے دیکھے جاتے ہیں۔ فوکو کے پیشِ نظر مغرب میں صداقت اور موضوع کے تعلق کی تاریخ لکھنے کا منصوبہ تھا جس کا سب سے پہلا واضح اظہار ۱۹۸۰ء میں عیسائیت کی رسمِ اعتراف کے مطالعے پر مرتکز فوکو کے ایک کورس میں ملتا ہے۔ اس کورس میں فوکو کے پیشِ نظر یہ واضح کرنا تھا کہ ابتدائی صدیوں میں کچھ مسیحی خانقاہوں میں کس طرح اپنے متعلق سچ بیان کرنے کی رسم وضع کی گئی۔ ان خانقاہوں میں اعترافات اور خود احتسابی کے ضوابط درحقیقت روحانی اکابر کی اطاعت کے بہت سخت قواعد کی بنیاد پر وضع کیے گئے تھے لیکن اب زیرِ تربیت افراد کی جانب سے صرف اطاعت و احترام ظاہر کرنے کی توقع نہیں بلکہ اپنے روحانی مربی کے سامنے اپنی خواہشات کو کھل کر بیان کرنا بھی لازمی قرار پایا۔ اس سے قبل جب تک اس کی تحقیقات کا دائرہ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں تک محدود رہا، معروضی طور پر ''موضوع'' اسے طاقت کے نظاموں کی تخلیق ہی دکھائی دیتا رہا اور وہ بڑی مدت تک اسے جبر کی تکنیکوں کی ایک غیر فعال پیداوار سمجھتا رہا۔ تصورِ موضوع پر اس حوالے سے نمائندہ کام ۱۹۷۶ء میں شائع ہونے والی تاریخِ جنسیت (جلدِ اول) سمجھا جاسکتا ہے لیکن جب ۱۹۸۴ء میں اس سلسلے کی دوسری اور تیسری جلد سامنے آئی تو بالکل مختلف صورتحال نظر آئی۔ یہاں فوکو کا نظری سانچہ، نقطۂ آغاز، موادِ مطالعہ، یہاں تک کہ اسلوبِ تحریر بھی بالکل منفرد تھا۔ چنانچہ یہاں اس کے پیشِ نظر طاقت کے ہتھکنڈوں کے حوالے سے سیاسی مطالعہ نہیں بلکہ موضوع کی اخلاقی سرگرمیوں کی اصطلاحات میں ایک اخلاقی مطالعہ ہے۔ مذکورہ جلدوں کی اشاعت کے موقعے پر دیئے گئے ایک انٹرویو میں خود فوکو نے اعتراف کیا تھا: ''موضوع کی تاریخ لکھنے کے منصوبے کی حد تک میں (*The Order of Things, Madness and Civilization* والا) یہ اسلوب بالکل ترک کرچکا ہوں۔''[9] ''اس وقت میری کوشش یہ سمجھنا ہے کہ کوئی انسان خود کو کس طرح 'موضوع' میں بدل سکتا یا سکتی ہے ۔۔۔ میری تحقیق کا مرکز اب 'طاقت' نہیں بلکہ 'موضوع' ہے۔''[10] چنانچہ میں ''طاقت کا نظریہ ساز ہرگز نہیں۔''[11] فوکو کی تحقیقات اور فکر کے رخ میں آنے والی اس تبدیلی میں سن اسّی کی دہائی کے آغاز میں مسیحیت میں رسمِ اعتراف اور جدیدیت سے قبل کے کلچر کے مطالعے کا کردار فیصلہ کن تھا۔ اب نئے فریم ورک میں کی گئی اپنی تحقیقات کی روشنی میں فوکو کا ارادہ تھا کہ موضوع کی ایک نئی تصویر پیش کرے جس کی روشنی میں دکھایا جائے کہ سیاسی طاقت کی کارفرمائی کے بجائے 'موضوع' اپنی اختیار کردہ مرتب و منظّم ریاضتوں کے ذریعے تشکیل پاتا ہے۔ ایک انٹرویو میں اس نے ایسی ایک کتاب شائع کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تھا لیکن بعد میں کسی وجہ سے اس نے یہ کتاب شائع نہ کی۔ ''موضوع کی تعبیریات'' پر اس کے یہ لیکچر اس مجوزہ کتاب کا نعم البدل قرار دیئے جاسکتے ہیں جس کی حیثیت اس کی نگاہ میں نظری اعتبار سے زندگی بھر کے علمی کاموں کے نقطۂ عروج کی تھی۔[12]

اپنے ان خطبات میں فُوکو کے پیشِ نظر تاریخِ فکرِ مغرب کے قدیم و جدید ادوار میں نہ صرف ایک نئے انداز میں فرق واضح کرنا تھا بلکہ فلسفے کو اس کی اصل معنویت لوٹانے کی کوشش بھی کرنا تھا جس کے مطابق فلسفہ نِری نظری وفکری سرگرمی نہیں بلکہ تلاشِ صداقت کا وہ سفر بن جاتی ہے جس کی قیمت روحانی ریاضت، اپنی مکمل قلبِ ماہیت اس انداز سے کرنا کہ انسان ''خود کو یوں دیکھ پائے گویا کسی بلند مقام سے اپنے آپ کو دیکھ رہا ہے ۔۔۔(اور جس) کے اختتام پر پر ہر چیز کی تجدید ہو جاتی اور اپنے آپ سے تعلق کی نوعیت بدل جاتی ہے۔''[۱۳]

کچھ ترجمے کے بارے میں:

اپنے دورِ اخیر کی تحریروں میں، جن میں سے اکثر خطبات پر مشتمل ہیں، فوکو کا اسلوب نہایت شستہ، سہل اور رواں ہے۔ ہم نے یہاں ان کے انگریزی ترجمے کو سامنے رکھا ہے لیکن چیدہ چیدہ مقامات پر حسبِ ضرورت اصل فرانسیسی ایڈیشن کی جانب رجوع بھی کیا ہے۔ متن سے قریب رہنے کی پوری کوشش کی گئی ہے لیکن چونکہ انگریزی ترجمے میں خطبات کو ریکارڈنگ سے جوں کا توں پیش کیا گیا اس لیے کئی مقامات پر الفاظ و تراکیب کی تکرار زیادہ محسوس ہوتی ہے۔ ایسے مقامات سے ہم نے دہرائے جانے والی تراکیب حذف کردی ہیں۔ اس کے علاوہ پہلا پیراگراف جس میں فوکو نے سامعین کو اپنے خطبات کے نظم الاوقات اور ترتیب کے متعلق بتاتا ہے، شامل نہیں کیا گیا۔

موضوع کی تعبیریات

اول:

۶ جنوری ۱۹۸۲ء

......اس سال میرے پیشِ نظر سوال درج ذیل ہے: مغرب میں تاریخ دانوں کی سرگرمی یا تجزیے سے عموماً باہر رہ جانے والے عناصر، صداقت (Truth) اور موضوع (*Subject*) کے مابین تعلقات کس طرح تشکیل پاتے ہیں؟

بات کا آغاز میں ایک ایسے تصور سے کروں گا جس کے متعلق کچھ باتیں میں نے پچھلے سال بھی ذکر کی تھیں۔[۱۴] یعنی ''نگہداشتِ خویش: اپنا خیال رکھو''۔ ایک بہت ہی پیچیدہ، بھرپور اور متواتر استعمال کی جانے والی اور یونانی ثقافت کے طول و عرض میں لمبے عرصے تک پائے والی ایک یونانی اصطلاح epimeleia heauton کا بہترین ترجمہ میں یہی پیش کرسکتا ہوں۔ لاطینی میں اس کا cura sui سے ترجمہ کرتے ہوئے ظاہر ہے معنویت کی تمام گونا گونیوں کو منہدم کردیا گیا، اور اس حقیقت پر کئی مرتبہ تنقید کی گئی یا، کم از کم اسے سامنے ضرور لایا گیا۔ epimeleia heauton

کا مفہوم اپنا خیال رکھنا، اپنی ضروریات پوری کرنا، اپنی پروا کرنا وغیرہ ہے۔ آپ یقیناً کہیں گے کہ صداقت اور موضوع کے مابین تعلقات کے سوال کو سمجھنے کے لیے epimeleia heauton کا انتخاب متناقض اور مصنوعی سا لگتا ہے کیونکہ فلسفے کی تاریخ نویسی میں اسے زیادہ اہم نہیں سمجھا گیا اور اس تصور سے نہ صرف سب لوگ واقف ہیں بلکہ اکثر اس پر بات کرتے اور دہراتے رہے ہیں کہ موضوع کا مسئلہ (موضوع کے علم، موضوع کے اپنی ذات کے علم کا مسئلہ) اصل میں بہت مختلف پیرائے اور تصور میں قائم کیا گیا تھا: مثلاً ڈیلفی پر کندہ عبارت ''خود کو پہچانو'' (gnothi seauton) کی صورت میں۔ چنانچہ جب فلسفے بلکہ مغربی فکر کی ساری تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ موضوع وصداقت کے مابین تعلق کا بنیادی مقولہ بلا شک وشبہ gnothi seauton (خودشناسی) ہے تو پھر واضح طور پر کچھ دور کے اس تصور epimeleia heauton کو کیوں منتخب کیا جارہا ہے جو یونانی فکر میں تو متداول رہے کے باوجود کسی خاص مقام کا حامل معلوم نہیں ہوتا؟ چنانچہ اس پہلے گھنٹے میں میں نگہداشتِ خویش (epimeleia heauton/care of the self) اور خود شناسی (know yoursel/fgnothi seautona) کے درمیان تعلق پر بات کرنے کے لیے کچھ وقت صرف کرنا چاہوں گا۔

مورخین اور ماہرینِ آثارِ قدیمہ کی تحقیقات کی بنیاد پر میں ''خود کو پہچانو'' کے متعلق ایک نہایت ہی سادہ اور ابتدائی نوعیت کا تبصرہ کرنا چاہوں گا: ہمیں ذہن میں رکھنا چاہیے کہ یہ فرمان اپنی جس عظیم الشان صورت میں وضع اور معبد کے پتھر پر کندہ کیا گیا، اس قدر و قیمت کا بالکل حامل نہیں تھا جو اسے بعد میں عطا کر دی گئی۔ آپ اپکٹیٹس کے اس مشہور متن سے واقف ہیں (اور ہم اس بات کی طرف پھر آئیں گے) جس میں وہ کہتا ہے کہ ''خود کو پہچانو'' کا حکم لوگوں کے ہجوم کے بیچوں بیچ کندہ تھا۔ اسے ایسی جگہ ثبت کیا گیا تھا جو یونانی روزمرہ زندگی اور بعد کے مجتمع انسانی کے مرکز کی حیثیت تو رکھتی تھی، لیکن اس کا مطلب فلسفیانہ معنوں میں ہرگز "خود کو پہچانو " نہیں تھا۔ یہ جملہ نہ تو اپنے آپ کو جاننے کی تجویز تھا، نہ اخلاقیات کی بنیاد اور نہ ہی دیوتاؤں کے ساتھ تعلق کا کوئی جزو۔ اس کے حقیقی مفہوم کی متعدد توجیہات پیش کی گئی ہیں۔ ان میں سے ایک روشے (Rocher) کی پرانی توجیہ ہے۔ جو ۱۹۰۱ء میں فیلو لوگوس (Philo-logos) میں ایک مضمون میں پیش کی گئی تھی جس میں مصنف نے یاد دلایا تھا کہ ڈیلفی کے معبد پر لکھے ان الفاظ کے مخاطب بہرحال دیوتاؤں کی رہنمائی طلب کرنے کے لیے آئے لوگ ہوا کرتے تھے اور ان الفاظ کو رہنمائی طلب کرنے کے عمل سے وابستہ قواعد وضوابط کی نوع سے متعلق ہی سمجھنا چاہیے۔ آپ ان تین فرامین سے واقف ہیں۔ روشے کے مطابق meden agon یعنی ''بہت زیادہ نہیں'' یقینی طور پر کسی عمومی اخلاقی اصول یا انسان کی عملی زندگی کے معیار کا بیان نہیں تھا۔ ''بہت زیادہ نہیں'' کا معنی تھا: ''رہنمائی طلب کرنے والو! بہت زیادہ سوال مت کرو،

صرف مفید اور ضروری سوال پوچھو!'' دوسرا فرمان eggue یعنی 'منتیں' ہے یعنی ''جب تم دیوتاوں کی رہنمائی مانگو تو ایسی منتیں مت مانو جنہیں پورا کرنا تمہارے لیے ممکن نہ ہو۔'' جہاں تک ''خود کو پہچانو'' کا تعلق ہے تو روشے کے خیال میں اس کا مطلب کچھ یوں رہا ہوگا: '' کاہن سے کچھ دریافت کرنے سے قبل تم اپنا اور اپنے مطلوبہ سوالات کا گہرائی سے جائزہ لو اور چونکہ تم صرف چند سوال پوچھ سکو گے اس لیے اپنے آپ کو پہچانو اور اسے بھی جسے جاننا چاہتے ہو۔''

دیفرادا نے زیادہ قریب کے زمانے میں میں اپنی کتاب (Le Themes de la propagande delphique) میں ایک اور تعبیر پیش کی ہے۔ بہت مختلف ہونے کے باوجود توجیہ ظاہر کرتی یا دکھاتی ہے کہ ''خود کو پہچانو'' خود شناسی کا اصول ہرگز نہیں۔ دیفرادا کے مطابق تین فرامین دراصل احتیاط پسندی اور ہوشیاری کے عمومی مطالبات کی حیثیت رکھتے تھے: اپنی دعاوں اور امیدوں میں 'بہت زیادہ نہیں' اور اپنے عمل ررویے میں کسی طرح کی زیادتی نہیں۔ منتوں سے متعلق فرمان ان لوگوں کی تنبیہ کے لیے تھا جو رہنمائی کے عوض ضرورت سے زیادہ سخاوت کا مظاہرہ کیا کرتے۔ جہاں تک ''خود کو پہچانو'' کا سوال ہے تو یہاں یہ اصول بتلایا گیا تھا کہ تمہیں اپنا فانی ہونا اور دیوتا نہ ہونا ہمیشہ یاد رہنا چاہیے اور تمہیں نہ تو کبھی اپنی طاقت سے زیادہ کا دعویٰ کرنا چاہیے اور نہ ہی کبھی دیوتاوں طاقت کا مقابلہ۔

خیر اس بات سے ذرا جلدی گزر جاتے ہیں (کیونکہ) میں اپنے پیشِ نظر موضوع سے زیادہ متعلق ایک اور بات پر زور دینا چاہتا ہوں۔ ڈیلفی کے فرمان ''خود کو پہچانو'' کو اپالونی مسلک میں دراصل جو مفہوم بھی عطا کیا گیا ہو، یہ بات مجھے امرِ واقعہ معلوم ہوتی ہے کہ ''خود کو پہچانو'' فلسفے میں، فلسفیانہ فکر میں سقراط کے کردار کے حوالے سے سامنے آتا ہے۔ Memorabilia میں زینوفان اور افلاطون نے متعدد متون میں (جن کی طرف ہم پھر آئیں گے) اس کی گواہی دی ہے۔ اب یہ جملہ جب بھی سامنے آتا ہے تو ہمیشہ تو نہیں، لیکن اکثر اور انتہائی معنی خیز انداز میں ''اپنا خیال رکھو'' کے ساتھ جوڑے کی صورت میں یا جڑواں بن کر آتا ہے۔ میں نے ''جوڑے کی صورت میں'' اور ''جڑواں'' کی اصطلاح استعمال کی ہے جبکہ حقیقت میں یہ جوڑے کا معاملہ بالکل نہیں۔ بعض متون میں، جن کی طرف ہم رجوع کریں گے، ''اپنا خیال رکھو'' کو ''خود کو پہچانو'' کے تابع کر دیا گیا ہے۔ ''خود کو پہچانو'' بہت سے اہم متون میں ''اپنا خیال رکھو'' کے عمومی سیاق میں ایک عمومی قاعدے کی ایک صورت، نتیجے، ایک طرح کے ٹھوس، قطعی اور خاص اطلاق کے طور پر بار بار بہت واضح طور پر دہرایا گیا ہے: تم پر لازم ہے کہ خود پر دھیان دو، تمہیں خود کو فراموش نہیں کرنا چاہیے، تمہیں اپنا خیال رکھنا چاہیے۔ ''خود کو پہچانو'' کا قاعدہ اس دھیان کے اندر اور اس کی دہلیز پر ہی ظاہر ہوتا ہے۔ بہرحال ہمیں بھولنا نہیں چاہیے کہ افلاطون کے مکالمے اپالوجی میں سقراط ایک ایسے شخص کے طور پر سامنے آتا ہے جس کا جوہری،

بنیادی اور اصل وظیفہ، کام اور موقف دوسروں کو اپنا خیال رکھنے اور اپنے آپ کا دھیان رکھنے اور خود سے غافل نہ ہونے پر ابھارنا ہے۔ درحقیقت تین متون، اپالوجی میں تین مقامات پر یہ بات اظہر من الشمس دکھائی دیتی ہے۔

پہلا پیرا 29d پر ہے۔ یہاں سقراط اپنا دفاع کرتے ہوئے الزام لگانے والوں اور قاضیوں کے سامنے ایک خیالی دفاع پیش کرتا اور درج ذیل اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ لوگ اسے اس بات پر لعن طعن کرتے ہیں کہ اس نے اپنے آپ کو ان حالات تک خود پہنچایا ہے اس لیے اسے خود پر شرم آنی چاہیے۔ الزام کچھ یوں تھا: مجھے یقینی طور پر تو معلوم نہیں کہ تم نے جرم کیا کیا ہے لیکن پھر بھی میں مانتا ہوں کہ شرمناک ہے۔ وہ زندگی جو انسان کو یہ دن دکھلائے کہ وہ عدالت کے سامنے ملزم بن کر کھڑا ہو اور سزائے موت کی تلوار اس کے سر پر لٹک رہی ہو۔ کیا عدالتی فیصلے کے نتیجے میں لازماً سزائے موت پر منتج ہونے والی زندگی گزارنا، ایسی زندگی کی حقیقت ہمیں معلوم ہو یا نہ ہو، بہرحال شرمناک نہیں؟ سقراط مذکورہ پیراگراف میں جواب میں کہتا ہے کہ وہ تو ایسی زندگی گزارنے پر فخر محسوس کرتا ہے اور اگر کبھی اسے اس سے مختلف انداز میں زندہ رہنے کا کہا جائے تو وہ انکار کردے۔ لہٰذا ''مجھے اپنے طرزِ زندگی پر اس قدر فخر ہے کہ اگر تم مجھے چھوڑ دینے کا وعدہ بھی کرو تو بھی میں اسے بدلوں گا نہیں''۔ سقراط کے الفاظ ہیں: ''ایتھنز کے باسیو ! میں تمہارا شکرگزار ہوں اور مجھے تم سے محبت بھی ہے لیکن فرمانبرداری میں خدا کی کروں گا تمہاری نہیں۔ اور خاطر جمع رکھو جب تک میری سانس برقرار اور میری صلاحیت باقی ہے میں فلسفیانہ سرگرمی چھوڑوں گا نہیں، ہر ملنے والے شخص کو بتاتا رہوں گا کہ اسے کیا طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیے''۔ اچھا، سزا سے بچ جانے کی صورت میں وہ کیا نصیحت کرتا؟ کیونکہ ملزم بننے سے قبل وہ نصیحت کیا کرتا تھا۔ ہر ملنے والے سے وہ حسبِ عادت کہتا: ''پیارے دوست! تم عظیم ترین شہر کے شہری، علم اور قوت میں تمام شہروں سے بڑھ کر مشہور شہر ایتھنز کے باسی ہو لیکن تم اپنی ساری توجہ (epimeleisthai) اپنی دولت اور عزت وحشمت بڑھانے پر لگادینے میں ذرا شرم محسوس نہیں کرتے اور اپنی عقل، صداقت اور اپنے نفس کی اصلاحِ مسلسل پر توجہ تو کجا، کبھی سوچتے بھی نہیں؟" اور یوں سقراط یاد کرتا ہے کہ وہ ہمیشہ کیا کہا کرتا تھا، اور اب بھی ہر اس شخص سے، جو اسے راستے میں مل جائے یا جسے مکالمے کی غرض سے خود اس نے روک لیا ہو، یہی کہنے کا عزم رکھتا ہے: ''تم بہت سی چیزوں، اپنی دولت، اپنی شہرت کا خیال کرتے ہو لیکن تم اپنا خیال نہیں کرتے''۔ وہ بات جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے ''اگر کوئی شخص دعوی کرے کہ وہ واقعتاً (اپنے نفس، سچائی یا عقل) کی پروا کرتا ہے تو وہ اس غلط فہمی میں نہ رہے کہ میں اسے یوں ہی جانے دوں گا۔ بالکل نہیں بلکہ میں اس پر سوالات کی بوچھاڑ کردوں گا اور اس کا امتحان لوں گا اور اس سے طویل مباحثہ کروں گا۔ میری ملاقات جس سے بھی ہو، چاہے وہ جوان ہو یا بوڑھا، اجنبی ہو یا ہم وطن، میرا طرزِ عمل، خاص طور پر تمہارے ساتھ، کہ تم میرے اپنے ہو، یہی رہے گا۔

تمہیں سمجھنا چاہیے کہ دیوتاؤں کا ہم سے مطالبہ یہی ہے اور میرا ماننا ہے کہ اس مطالبے کو پورا کرنے کی میری سعی سے بہتر اس شہر میں کبھی کوئی شے نہیں رہی'' ۔ یہ، سقراط کو دیوتاؤں کی جانب سے دیا گیا حکم ہے جس میں اسے لوگوں کو، جوانوں ، بوڑھوں ، ہم وطنوں اور اجنبیوں کو روک روک کر ان سے کہنے کا حکم دیا گیا کہ اپنا خیال رکھو۔ سقراط کا مشن یہی تھا۔

دوسرے پیرا گراف میں سقراط نگہداشتِ خویش کے اس مسئلے کی جانب لوٹتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر ایتھنز والے اسے سزائے موت دے بھی دیں تو اس کا کچھ نہ بگڑے گا۔ ہاں وہ لوگ خود بہت بھاری اور شدید نقصان اٹھائیں گے۔ کیونکہ،اس کے بقول ، اگر دیوتاؤں نے ان پر رحم کھا کر اس کی جگہ اس جیسا کوئی اور نہ بھیجا تو انہیں اپنا اور اپنی نیکی کا خیال رکھنے کی نصیحت کرنے والا کوئی نہ ہوگا۔

اور سب سے آخر میں 36b-c پر ایک تیسرا پیرا اس سزا سے متعلق ہے جس کا مطالبہ مدعی کر رہے تھے۔ روایتی قانونی صورتوں کے مطابق سقراط خود تجویز کرتا ہے کہ مقدمہ ہارنے کی صورت میں اس کی سزا کیا ہونا چاہیے۔ متن کچھ یوں ہے: ''میں کس سلوک کا مستحق ہوں؟ یہ سمجھنے کے لیے میں اپنی سوچ کی اصلاح کیسے کروں کہ پرامن زندگی چھوڑ کر اکثریت کی من بھاتی دلچسپیوں ،دولت ، ذاتی مفادات ،عسکری عہدوں ،مجلسِ شوریٰ میں کامیابی ، فوجداری انتظامی عہدوں سیاسی معاہدات اور جتھہ بندیوں ، سے میرے لیے منہ موڑنا ضروری ہے؟ (میں خود کو کیسے قائل کروں) کہ اپنی تمام تر احتیاط پسندی کے باوجود ایسا راستہ اختیار کر کے میں سب کچھ کھو بیٹھوں گا کہ میرے اندر ایسا کام کرنے کی خواہش ہی پیدا نہ ہو جس کا فائدہ نہ تمہیں ہو نہ مجھے ، ہر فرد کے لیے وہی کرنا چاہوں جسے میں عظیم ترین خدمت کہتا آیا ہوں یعنی اسے قائل کرنے کی کوشش کروں کہ وہ اپنا خیال اپنی چیزوں سے بڑھ کر رکھے تاکہ خود کو حتی المقدور بہترین اور معقول بنا سکے، شہر کی چیزوں سے زیادہ خود شہر کا خیال کرے؟ مختصر یہ کہ اسی اصول کا اطلاق ہر چیز پر کروں؟ میں پوچھتا ہوں کہ اس طور کی زندگی گزارنے کے باعث میں کس شے کا مستحق ٹھہرتا ہوں (یعنی تم لوگوں کو اپنا خیال رکھنے کی نصیحت کرتے رہنے کے باعث، یقیناً سزا یا تعذیب کا نہیں بلکہ) اگر، ایتھنز والو تم انصاف پسندی سے کام لو تو میں انعام کا مستحق ٹھہروں۔''

یہاں میں لمحہ بھر کو رکوں گا۔ میں صرف آپ کی توجہ ان متون کی جانب مبذول کرانا چاہتا تھا جن میں سقراط بنیادی طور پر دوسروں کو اپنا خیال رکھنے کی نصیحت کرنے والے ایک فرد کی حیثیت سے سامنے آتا ہے۔ میں چاہوں گا کہ آپ یہاں تین چار اہم نکات نوٹ فرمائیں: اول: لوگوں کو اپنا خیال رکھنے کی نصیحت کرنا سقراط کا عمل ہے لیکن یہ

عمل اسے دیوتاؤں نے سونپا تھا۔ سقراط کا یہ طریقِ کار ایک حکم کی بار آوری، وظیفے کی ادائیگی یا دیوتاؤں کے متعین کردہ ایک عہدے پر کام کرنے سے بڑھ کر کچھ نہیں تھا۔ اس پیراگراف میں آپ نے یہ بھی دیکھا ہوگا کہ ایتھنز والوں کی بہتری کے خیال سے ہی دیوتاؤں نے ان کی جانب سقراط کو بھیجا تھا اور اس مقصد سے وہ کسی اور کو بھی ان کی طرف بھیج سکتے تھے۔

دوم، آپ یہ بھی دیکھتے ہیں، اور یہ بات آخری پیراگراف میں زیادہ واضح ہے، کہ اگر سقراط کو دوسروں کا خیال ہے تو اس کا واضح مطلب یہی ہے کہ وہ اپنا خیال نہیں کرتا، یا کم از کم دوسروں کا خیال کرتے ہوئے وہ بہت سی ایسی سرگرمیاں چھوڑ دیتا ہے جو عام طور پر انسان کے ذاتی مفاد میں، نفع بخش یا مفید سمجھی جاتی ہیں۔ چنانچہ دوسروں کا خیال کرتے ہوئے سقراط دولت اور دوسری بہت سی شہری مراعات سے غفلت برتتا، سیاست میں اپنے مستقبل کے امکانات کو خود ختم کر دیتا اور کوئی عہدہ یا فوجداری وظیفہ حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اس طرح مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ فلسفی کے تعلیم کردہ ''نگہداشتِ خویش'' کے تصور اور اس فلسفی کے اپنا خیال کرنے یا شاید اپنی قربانی دے دینے کے درمیان تعلق کی کیا حیثیت ہے۔ یعنی نتیجے کے طور پر خود اپنا خیال کرنے کے اس تصور پر استاد (سقراط) کا اپنا عمل کیسا ہے۔

سوم، میں نے اگرچہ یہ اقتباس مکمل فراہم نہیں کیا لیکن اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کیونکہ آپ خود اسے دیکھ سکتے ہیں: دوسروں کو اپنا خیال رکھنے کی نصیحت کے دوران سقراط کہتا ہے کہ اپنے ہم وطنوں کے حوالے سے اس کا کردار کسی جگانے والے شخص کا سا ہے۔ اس طرح اپنے نفس کا خیال کرنا بیداری کا پہلا مرحلہ قرار پائے گا۔ یہ لمحہ بالکل پہلی مرتبہ آنکھ کھلنے، انسان کے پہلے پہل جاگنے اور دن کی روشنی کی پہلی کرن دیکھنے پر تب وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ اپنا خیال رکھنے کے مسئلے پر تیسرا دلچسپ نکتہ ہے۔

آخر میں (کہنا چاہوں گا کہ) پیراگراف کے آخری حصے میں، جو میں نے آپ کے سامنے نہیں پڑھا، سقراط اور، جانوروں کا پیچھا کرنے، انہیں کاٹنے، بے آرام کرنے اور بھاگنے پر مجبور کرنے والے حشرے گھڑ مکھی کے درمیان مشہور موازنہ پایا جاتا ہے۔ ''نگہداشتِ خویش'' ایک طرح کا کانٹا ہے جسے بندوں کے جسم میں چبھونا، ان کے وجود میں داخل کرنا ضروری ہے اور یہ بے سکونی اور حرکت، زندگی کی مسلسل پروا کا مبداء ہے۔ اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ ''اپنا خیال رکھو'' کو ''خود کو پہچانو'' کو دے دی گئی اہمیت سے آزاد کرانا چاہیے جس نے خود اس کی اہمیت کو دھندلا دیا ہے۔ ایک اور متن (Alcibiades کا پورا دوسرا حصہ) میں، جسے میں آپ کے سامنے تھوڑی دیر میں زیادہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا، آپ دیکھیں گے کہ ''اپنا خیال رکھو'' واقعتاً "اپنے آپ کو پہچانو" کی نصیحت کو جواز فراہم

کرنے والے سیاق، پس منظر اور بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہم اگر "خود کو پہچانو" کے اصول کو صرف سقراط کے ساتھ خاص نہ بھی سمجھیں تو بھی اسے عموماً اسی کے حوالے سے مرکزی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہے لیکن سقراط کی شخصیت میں بھی "اپنا خیال رکھو" کا اصول ایک اہم عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اصول سقراط ہی کی شخصیت سے وابستہ ہے اور رہے گا۔ بعد کے زمانے سے متون کے ایک سلسلے میں، رواقیوں، کلبیوں اور خاص طور پر اپیکٹیٹس کے ہاں آپ دیکھیں گے کہ سقراط ہمیشہ، جوہری اور اساسی طور پر ایسا شخص نظر آتا ہے جو راہ چلتے نوجوانوں کو روک روک کر بتاتا ہے: ''تمہیں اپنا خیال رکھنا چاہیے۔''

''نگہداشتِ خویش'' کے اصول اور اس کے ''خودشناسی'' کے ساتھ تعلق کے حوالے سے تیسرا نکتہ: نگہداشتِ خویش خود شناسی کا محض سیاق اور ضرورت کی بنیاد بن کر ہی اور اس ضرورت کے صرف سقراط کی فکر، زندگی اور شخصیت میں پیدا ہونے پر ہی دکھائی نہیں دیتا بلکہ مجھے لگتا ہے کہ اپنا خیال رکھنے کی تعلیم اور اس سے وابستہ دیگر تصورات یونانی، ہیلینی اور رومی ثقافت کی پوری تاریخ میں فلسفیانہ مزاج بیان کرنے کے بنیادی اصول رہے ہیں۔ یہ اصول افلاطون کے ہاں بھی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ اپیقوریوں کے لیے بھی اہم تھا کیونکہ اپیقورس (Epicurs) میں آپ کو یہ جملہ بار بار ملے گا: ''ہر شخص کو ساری زندگی، دن رات اپنا خیال رکھنا چاہیے''۔ ''خیال رکھنے'' کے لیے اپیقورس therapeuein کا فعل استعمال کرتا ہے جس کے کئی معنی ہیں: یہ لفظ طبی نگہداشت کا (یعنی روح کا ایک طرح کا علاج اپیقوریوں کے لیے، جس کی اہمیت سے ہم واقف ہیں) معنی دیتا ہے؛ اس کے علاوہ اس کا مطلب مالک کو نوکر کی جانب سے دی جانے والی خدمات کا بھی تھا۔ آپ یہ بھی جانتے ہیں کہ therapeuein کا تعلق کسی دیوی/دیوتا یا خدائی طاقت کی عبادت سے متعلقہ فرائض سے بھی تھا۔ "اپنا خیال رکھو" کلبیوں کے ہاں بھی جوہری اہمیت رکھتا تھا۔ مثال کے طور میں آپ کو سینیکا (Seneca) کی De Beneficiis کی کتابِ سوم کے ابتدائی پیراگرافوں میں دیئے گئے اقتباس کا حوالہ دوں گا جن میں دیمیتریس کلبی (Demetrius) متعدد اصولوں کی بنیاد پر (جن کی اہمیت کے پیش نظر ہمیں ایک بار پھر ان کی طرف لوٹنا ہوگا) واضح کرتا ہے کہ زلزلوں، طوفانوں یا جڑواں بچوں کی پیدائش جیسے مظاہرِ فطرت کے اسباب وعلل کو مرکزِ توجہ بنانا فضول ہے اور ان کی بجائے انسان کو خود سے فوری تعلق رکھنے والے امور اور ان قواعد وضوابط پر دھیان دینا چاہیے جن کی مدد سے وہ اپنی شخصیت تشکیل دیتا اور اپنی سرگرمیوں پر نظر رکھ سکتا ہے۔ مجھے آپ کو یہ بتلانے کی ضرورت نہیں کہ رواقیوں (Stoics) کے لیے بھی "اپنا خیال رکھو" اہم سمجھا جاتا تھا؛ سینیکا کے ہاں یہ cura sui کے روپ میں نظر آتا ہے اور اپیکٹیٹس کے مقالات میں اس کی حیثیت مرکزی ہے۔ نگہداشتِ خویش صرف فلسفیانہ طرزِ زندگی، اپنے پورے مفہوم کے ساتھ، تک رسائی حاصل کرنے کی شرط ہی نہ

تھی۔ آپ دیکھیں گے اور میں واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ یہ اصول کس طرح اخلاقی عقلیت سے لگا کھاتی عملی زندگی کے تمام شعبوں میں اپنے رویے کو معقول بنانے کا سب سے بنیادی اصول بن گیا تھا۔ ہیلینی اور رومی فکر عروج کے طویل عرصے میں اپنا خیال رکھنے کی نصیحت اس قدر زیادہ سنائی دیتی ہے کہ میرے خیال میں اس کی حیثیت ایک عمومی ثقافتی مظہر سے بڑھ کر بیک وقت ہیلینی اور رومی معاشرے کے ساتھ خاص ثقافتی مظہر بھی اور تاریخِ فکر کے ایک اہم واقعے کی بن گئی۔

مجھے لگتا ہے کہ کسی بھی تاریخ فکر کے لیے چیلنج یہ ادراک کرنا ہے کہ ایک متعین درجے کا ثقافتی واقعہ تاریخ فکر کے اندر کب ایک ایسا فیصلہ کن لمحہ بن جاتا ہے جو ہمارے موضوع بننے کے جدید طریقوں کے لیے ابھی بھی اہمیت رکھتا ہے۔

ایک بات اور: اپنا خیال رکھنے کا یہ تصور جو ہمیں سقراط کی شخصیت میں صریح اور بالکل واضح طور پر ابھرتا ملتا ہے، ایک سرے سے دوسرے سرے تک پہنچ کر فلسفۂ قدیم کے رگ و پے میں سرایت کرتے ہوئے عیسائیت کی دہلیز تک جا پہنچتا ہے۔ اگر آپ دیکھنا چاہیں تو یہ تصور آپ کو دوبارہ عیسائیت میں بھی نظر آ جائے گا یا کسی حد تک اسکندریائی روحانیت میں بھی ملے گا جو اس (عیسائیت) کے لیے ایک طرح زمین کی تیاری اور ماحول کی حیثیت رکھتی ہے۔ خیر فیلون (Philo) کے ہاں یہ تصور ایک خاص معنی کے اضافے کے ساتھ ملے گا۔ یہ افلوطین (Plotinus) کے ہاں تاسوعات دوم (Enneads II) میں نظر آئے گا۔ عیسائی رہبانیت میں بھی اور خصوصا یہی تصور دکھائی دیتا ہے: اولمپس سے تعلق رکھنے والے میتھوڈیس (Methodius) اور قیصریہ کے باسل (Basil of Caesarea) میں ملتا ہے نیسا کے گریگری (Gregory of Nyssa) کی کتاب ''حیاتِ موسیٰ''، غزل الغزلات "پر اس کے متون اور Beatitudes میں ۔ اپنا خیال رکھنے کی تعلیم خاص طور پر ہمیں On Virginity کی کتابِ ہشتم میں نظر آتی ہے جس کا عنوان ہی کچھ یوں ہے: اس بارے میں کہ اپنا خیال رکھنے کا پہلا زینہ ازدواجی زندگی سے آزادی ہے۔ چنانچہ گریگری کی نگاہ میں شادی نہ کرنا (تجرد اختیار کرنا) راہبانہ زندگی کی درحقیقت پہلی صورت، رہبانیت کی طرف پہلا جھکاؤ اور اپنا خیال رکھنے کے اصول کو اپنانے کی سب سے پہلی صورت تھی۔ متاہل زندگی سے آزادی ظاہر کرتی ہے کہ اپنا خیال رکھنے کا تصور مسیحی رہبانیت کے لیے کس حد تک ایک قالب کی حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ آپ یہ بھی ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ نوجوانوں کو روک روک کر اپنا خیال رکھنے کی نصیحت کرنے والے سقراط کی شخصیت سے اپنا خیال رکھنے سے راہبانہ زندگی کا آغاز کرنے والی عیسائیت تک پھیلی ہوئی اس تصور کی ایک طویل تاریخ ہے۔

اس تاریخی تسلسل کے دوران یہ تصور واضح طور پر وسعت اختیار کرتا نظر آتا ہے اور اس کے معانی میں اضافہ بھی نظر آتا ہے اور تبدیلیاں بھی۔ لیکن چونکہ اس سال کے کورس کا مقصد اس سب کی وضاحت کرنا ہے (میری بیان کردہ ان سب باتوں کی حیثیت محض خاکے اور ابتدائی نوعیت کے عمومی جائزہ کی ہے) اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس تصور میں ہمیں درجِ ذیل عناصر کی موجودگی کو ذہن میں رکھنا چاہیے:

☆ اول: ایک عمومی موقف کا موضوع، چیزوں کو دیکھنے، دنیا میں رہنے اور اعمال سرانجام دینے، دوسروں کے ساتھ تعلق رکھنے کا ایک انداز (epimeleia heauton) اپنے، دوسروں اور دنیا کی جانب ایک رویے سے عبارت ہے۔

☆ دوم یہ توجہ دینے یا دیکھنے کا ایک خاص انداز ہے۔ اپنی پروا کرنے کا مطلب ہے کہ ہم باہر سے۔۔۔ میں ''اندر'' کہنے لگا تھا۔۔۔ کی جانب دیکھیں۔ چلیں اس لفظ کو چھوڑ دیتے ہیں جو، آپ سمجھ سکتے ہیں کہ، کئی مسائل کو جنم دیتا ہے، اور یوں کہہ لیتے ہیں کہ اپنی نگاہ باہر سے، یعنی دوسرں اور دنیا وغیرہ سے ہٹا کر اپنی ذات پر مرکوز کردی جائے۔ اپنا خیال کرنے کا ایک مطلب اپنی سوچوں اور اپنی فکر میں وقوع پذیر ہونے والی باتوں کی طرف دھیان دینا ہے۔ یہ لفظ epmelieia ایک اور لفظ melete سے تعلق رکھتا ہے جس کا معنی ریاضت بھی ہے اور مراقبہ بھی۔ اور یہ بات بھی مزید تفصیل کا تقاضا کرے گی

☆ سوم، یہ تصور صرف اس عمومی رویے یا خود پر مرکوز اس توجہ کی نشاندہی ہی نہیں کرتا بلکہ اپنی ذات پر کیے جانے والے کئی افعال و اعمال کی طرف اشارہ بھی کرتا ہے جن کے ذریعے انسان اپنی ذمہ داری لیتا اور اپنی ذات کو تبدیل کرتا، اس کا تزکیہ، اس کی قلبِ ماہیت کرتا اور اس کی صورت بدلتا ہے۔ اس میں کئی سرگرمیاں شامل ہیں جن کا مغربی ثقافت، فلسفے، اخلاقیات اور روحانیت کی تاریخ میں طویل قیام رہا۔ مثلاً مراقبے، یادِ ماضی، محاسبہء نفس، ذہن میں نمودار ہونے والی صورتوں کے جائزے وغیرہ کے کئی طریقے پائے جاتے ہیں۔

اپنا خیال رکھنے کے اس تصور میں ہمیں، اگر آپ سمجھیں تو ایک ایسے خیال کا پانچویں صدی (ق۔م) میں ظاہر ہونے والا ابتدائی فلسفیانہ اظہار ملتا ہے جو تمام یونانی، ہیلینی، اور رومی اور اسی طرح چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی تک عیسائی روحانیت میں بھی سرایت کیے ہوئے ہے۔ مختصر یہ کہ اس تصور میں ہمیں ایک اندازِ ہستی، ایک نقطہ نظر، اندازِ فکر و عمل ملتا ہے جو اسے نہ صرف خیالات، تصورات یا نظریات کی تاریخ میں اہمیت دلواتا ہے بلکہ موضوع یا اس کی سرگرمیوں کی تاریخ میں بھی۔ بہرحال کم از کم ایک عارضی فرضیے کے طور پر ہی سہی، یونانیوں کے ہاں فلسفیانہ رویے کی

اس ابتدائی صورت کے ظاہر ہونے سے شروع شروع کی عیسائی روحانیت کے ظہور۔۔پانچویں صدی قبل مسیح سے پانچویں صدی عیسوی۔تک اس کا یہ ہزار سالہ ارتقاء epimeleia heauton کے اس تصور سے شروع ہوتا دیکھا جاسکتا ہے۔فلسفیانہ سرگرمی اور مسیحی رہبانیت کے درمیان تغیر وتبدل اور ارتقاء کے ایک ہزار سال ہیں جن میں اپنا خیال رکھنے کا تصور مرکزی فکری دھاروں میں سے ایک، یا چلیے انکسار سے کام لیتے ہوئے یوں کہہ لیتے ہیں کہ ممکنہ فکری دھاروں میں سے ایک ہے۔

پھر بھی اس عمومی تبصرے کے اختتام سے قبل میں درج ذیل سوال اٹھانا چاہوں گا: اپنی تاریخ کی تشکیلِ جدید میں مغربی فکر نے epimeleia heauton کا یہ تصور نظرانداز کیوں کر دیا؟ یہ کیسے ہوا کہ ہم نے "خود کو پہچانو" کے اصول کو اتنی قدر و قیمت، اہمیت اور وزن کا حامل قرار دے دیا اور پر اپنا خیال رکھنے کی اُس تعلیم کو حذف کر دیا یا کم از کم ثانوی قرار دے دیا جو امرِ واقعہ کے طور پر دستاویزات ومتون کا جائزہ لینے پر نہ صرف "خود کو پہچانو" کے اصول کیفکری سیاق کی حیثیت میں نظر آتی ہے بلکہ کئی بھرپور اور عمیق تصورات، سرگرمیوں، اندازِ ہستی، طرزِ وجود وغیرہ کے مجموعے کی بنیاد بھی دکھائی دیتی ہے؟ ہمارے لیے "خود کو پہچانو" کا اصول اس قدر ترجیحی حیثیت کیسے حاصل کر گیا کہ "اپنا خیال رکھو" اپنے مرتبے سے محروم ہو گیا؟ میں یہاں جو خاکہ پیش کرنے جا رہا ہوں اس کی حیثیت فرضیے کی سی ہوگی جس میں بہت سے سوالات بھی ہوں گے اور کئی چیزیں تشنہ بھی رہ جائیں گی۔

ابتدا کے طور پر بالکل سطحی انداز میں اور کسی چیز کا حتمی حل پیش کیے بغیر صرف ذہن نشین کرنے کے قابل بات کے طور پر، میرا خیال ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ "اپنا خیال رکھو" کے اصول میں واضح طور پر کچھ پریشان کن شے ضرور موجود ہے۔ بے شک متون کا جائزہ لینے پر فلسفے کی مختلف شکلوں اور اعمال وافعال کی مختلف صورتوں اور فلسفیانہ یا روحانی سرگرمیوں میں ہمیں ''اپنا خیال رکھو'' کا اصول کئی مختلف طریقوں سے بیان ہوتا دکھائی دیتا ہے: ''اپنا خیال رکھنا''، ''اپنا خیال رکھو''، ''اپنی ذات کی جانب لوٹ جانا''، ''اپنی ذات میں رہنا''، ''ہر طرح کی خوشی اپنے اندر ہی پالینا''، ''خود سے باہر کہیں اور مسرت نہ ڈھونڈنا''، ''اپنی صحبت میں رہنا''، ''اپنے ساتھ دوستی کرنا''، ''اپنے اندر قلعہ بند ہو جانا''، ''نگرانی کرنا''، ''خود کو اپنے لیے وقف کر دینا'' اور ''اپنا احترام کرنا'' وغیرہ۔اب آپ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایک روایت (بلکہ کئی روایتیں) (ہمیں آج کل، اب) ان سب تصورات، تعلیمات اور قواعد کو کوئی ایجابی قدر وقیمت دینے یا اخلاقیات کی بنیاد ان پر رکھنے سے منع کرتی ہیں۔ یہ سب ہدایات ہمارے کانوں کو۔۔۔۔۔۔ بھلا کیا محسوس ہوتی ہیں؟ ایک چیلنج اور سرکشی، اساسی نوعیت کا اخلاقی انقلاب، ایک طرح کا اخلاقی بانکپن، متعین جمالیاتی۔

انفرادیتی اسٹیج کا بیان۔ یا پھر یہ ہمیں کسی حد تک ایک ایسے شخص کی دستبرداری کا خفقانی اور افسردہ اظہار لگتی ہیں جو اجتماعی (مثلاً اپنی شہری ریاست کی) اخلاقیات پر جمے رہنے اور اسے اپنا نصب العین نہیں بنا سکتا اور جو اس اجتماعی اخلاقیات کے انہدام کے مقابلے میں اپنی نگہداشت کرتے رہنے کے سوا کچھ نہیں کرسکتا۔ چنانچہ فوری وابتدائی دلالت ومضمرات کی روشنی میں ہمیں یہ ہدایات کسی ایجابی قدروقیمت کی حامل معلوم نہیں ہوتیں۔ جبکہ جس فکرِ قدیم کی میں بات کررہا ہوں اس ساری فکر میں، خواہ وہ سقراط کی رہی ہو یا گریگری کی، " اپنا خیال رکھو "ہمیشہ ایک مثبت اور ایجابی معنی دیتا رہا ہے ایک اور معضلہ یہ ہے کہ اپنا خیال رکھنے کا یہ حکم مغرب کی بلا شک وشبہ سادہ ترین، سخت ترین اور سب سے زیادہ پابندیوں پرمبنی اخلاقی نظاموں کی تشکیل کی بنیاد رہا ہے، جو نظام، میں دہرادوں، عیسائیت کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے (جو بات پچھلے سال کے کورس کا موضوع رہی ہے) بلکہ اسے قبلِ مسیح اور بعد از مسیح کی پہلی صدیوں (رواقی، کلبی اور کسی حد تک اپیقوری اخلاقیات) سے منسوب کیا جانا چاہیے۔ لہذا ہمارے سامنے اس اصول کا معضلہ ہے جو ایک جانب ہمیں انانیت یا ترکِ دنیا کا مفہوم دیتا دکھائی دیتا ہے جبکہ دوسری جانب صدیوں تک ایک ایجابی اصول کی حیثیت سے بہت سخت اخلاقی نظاموں کے قالب کا کردار ادا کرتا رہا ہے۔ جس انداز میں اپنا خیال رکھنے کا یہ تصور ماند پڑتا ہے اس کی وضاحت کے لیے ایک اور معضلہ ذکر کا متقاضی ہے: یہ قواعد دراصل پہلی بار یا بار بار مسیحی اخلاقیات میں نمودار ہوتے ہیں یا جدید غیر مسیحی اخلاقیات میں لیکن ان کے ظہور کا سیاق مختلف ہے۔ سادگی کی تعلیم دینے والے یہ اصول اپنی باضابطہ ساخت میں ایک بار پھر نئے پسِ منظر سے مطابقت اختیار کیے ہوئے، نئی ترتیب اور نئی صورت میں غیر انانی اخلاقیات کے ایک عمومی نظام کے سیاق میں نظر آتے ہیں اور یہ نظام ترکِ ذات کی مسیحی تعلیم کی شکل بھی اختیار کرسکتا ہے اور دوسروں۔ لوگوں، اجتماعیت، طبقہ یا مادرِ وطن وغیرہ۔ کا خیال رکھنے کے ''جدید'' غیر مسیحی فریضے کا بھی۔ اس طرح عیسائیت اور دنیائے جدید نے ان تمام تصورات اور اخلاقی سخت گیری کے ضوابط کی بنیاد غیر انانیت کی اخلاقیات پر رکھی ہے جب کہ حقیقت میں انہوں نے جس ماحول میں جنم لیا اس کا طرہ امتیاز اپنا خیال رکھنے کے اصول کی تعلیم تھی۔ میرے خیال سے معضلوں کا یہ مجموعہ ہی ان تصورات کے کسی حد تک نظرانداز کردیئے جانے اور مورخین کی توجہ سے غائب ہوجانے کا باعث ہے۔

البتہ میں سمجھتا ہوں کہ تاریخِ اخلاقیات کے ان معضلوں سے کہیں زیادہ اساسی اہمیت کی حامل ایک اور وجہ بھی موجود ہے۔ اس وجہ کا تعلق صداقت کے مسئلے اور اس کی تاریخ سے ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ اپنا خیال رکھنے کی ہدایت پرمبنی اس اصول کو بھلادیئے جانے، اور تمدنِ قدیم میں تقریباً ہزار سال تک اس اصول کو حاصل مقام کے ختم ہوجانے کی

زیادہ اہم وجہ وہ ہے جسے میں ''کارتیزی لمحہ'' کہوں گا، حالانکہ مجھے معلوم ہے کہ یہ بری اور بالکل رسمی نوعیت کی ترکیب ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ ''کارتیزی لمحے'' (ایک بار پھر بہت سے واوین کے ساتھ) نے دو طریقوں سے اپنا وظیفہ سرانجام دیا ہے اس کی کارفرمائی دو طرح سے رہی ہے (gnothi seauton): (اپنے آپ کو پہچانو) کی فلسفیانہ تعبیرِ نو اور epimeleia heauton (اپنا خیال رکھو) کو بے قیمت بنا کر۔

پہلی بات یہ ہے کہ کارتیزی لمحے نے "خود کو پہچانو" کو فلسفیانہ طور پر تعبیرِ نو بخشی۔ درحقیقت یہاں بات بہت ہی سادہ ہے۔ کارتیزی اندازِ فکر جسے تاملات (Meditations on First Philosophy) میں بہت صریح انداز میں دیکھا جاسکتا ہے، بداہت (self-evidence; levidence) کو فلسفیانہ طریق کی بالکل بنیاد میں رکھ کر اور نقطۂ آغاز کی حیثیت دے دی۔ بداہت جیسا کہ وہ ظاہر ہوتی، یعنی عطا کی جاتی ہے یعنی شعور کو ایسے عطا کر دی جاتی ہے کہ کسی شک و شبے کا امکان باقی نہیں رہتا۔[۱۵] چنانچہ کارتیزی اندازِ فکر علمِ ذات کو کم از کم شعور کی ایک صورت قرار دیتا ہے۔ مزید برآں ذات کی اپنی ہستی کے بدیہی ہونے کو وجود تک رسائی کے آغاز میں رکھ دینے سے یہ خودشناسی (اب بداہت کے امتحان کی صورت میں نہیں بلکہ بطورِ موضوع/ذات میرے اپنے وجود پر شک کے عدم امکان کی صورت میں) "خود کو پہچانو" کو صداقت تک رسائی کا ایک اساسی ذریعہ بنا دیتی ہے۔ سقراط کا gnothi seauton کارتیزی اندازِ فکر سے، ظاہر ہے، بہت دور ہے۔ بہرحال، آپ جان سکتے ہیں کہ کیوں سترہویں صدی میں اس قدم کے اٹھائے جانے کے بعد سے gnothi seauton کا اصول متعدد فلسفیانہ مناہج یا سرگرمیوں کے لیے فلسفیانہ منہج کے ایک بنیادی لمحے کی حیثیت اختیار کر گیا۔ لیکن اگر ایک جانب، آسانی سے متعین کی جاسکنے والی چند وجوہات کے باعث، کارتیزی لمحے نے gnothi seauton کو نئی تعبیر دی تو ساتھ ہی ساتھ اس نے، اور یہ بات میں تاکید کے ساتھ کہنا چاہوں گا، " اپنا خیال رکھو" کو بے وقعت بنانے اور جدید فلسفیانہ فکر کے میدان سے خارج کرنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔

آیئے اب ذرا سا پیچھے ہٹ کر اس پر غور کرتے ہیں۔ ہم فکر کی اس صورت کو "فلسفہ" کہیں گے جس کا بنیادی سوال، ظاہر ہے یہ نہیں کہ درست کیا ہے اور غلط کیا، بلکہ یہ کہ اس کا تعین کیا شے کرتی ہے کہ کوئی شے درست یا غلط ہے یا ہوسکتی ہے اور آیا ہم درست کو غلط سے الگ کر سکتے ہیں۔ ہم فکر کی اس شکل کو "فلسفہ" کا نام دیں گے جو دریافت کرتی ہے کہ موضوع کو سچ تک پہنچانے کے قابل بنانے والی شے کیا ہے اور جو شکل موضوع کی صداقت تک رسائی کی شرائط و حدود کو متعین کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اگر ہم فلسفہ اس شے کو کہیں تو پھر ''روحانیت'' کو میرے خیال

میں ہم وہ جستجو، ریاضت اور تجربہ قرار دے سکتے ہیں جن کے ذریعے موضوع صداقت تک پہنچنے کے لیے اپنے نفس کے اندر ضروری تبدیلیاں پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔لہٰذا "روحانیت " کا نام ہم اِن تحقیقات، اعمال اور تجربات کے مجموعے کو دیں گے جن میں تزکیہ، راہبانہ ریاضتیں ، ترک، تبدیلیٔ نگاہ (conversion du regard) وجود میں تبدیلیاں وغیرہ جو علم کے لیے نہیں بلکہ موضوع کے لیے ،موضوع کے وجود کے لیے صداقت تک پہنچنے کی قیمت کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ روحانیت کم ازکم جس طرح مغرب میں ظہور پذیر ہوتی ہے ، تین خصائص کی حامل ہے۔

روحانیت کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ موضوع کو صداقت کبھی اس کے حق کے طور پر عطا نہیں کی جاتی ۔ روحانیت فرض کرتی ہے کہ موضوع بطورِ موضوع صداقت تک رسائی کا حق اور قابلیت نہیں رکھتا ۔ روحانیت کا دعویٰ ہے کہ موضوع کو حق وصداقت محض واقفیت (connaissance) کے اس فعل کے ذریعے حاصل نہیں ہوسکتی جس کی بنیاد اور جواز موضوع کے موضوع ہونے اور موضوعیت کی کوئی خاص ساخت رکھنے پر ہو۔روحانیت کا ماننا یہ ہے کہ صداقت تک حقِ رسائی رکھنے کے لیے موضوع کو تبدیل ہونا، اپنی قلبِ ماہیت کرنا، متغیر ہوجانا اور ایک حد تک "اپنے سوا کچھ اور "بن جانا ضروری ہے ۔موضوع کو صداقت جس قیمت پر عطا ہوتی ہے وہ اس کے وجود کو تصرف میں لاتی ہے۔ اپنی ذات میں موضوع صداقت کے قابل نہیں اور میرے خیال میں روحانیت کی تعریف اگر کسی سادہ اور بنیادی ترین ترکیب میں بیان کی جاسکتی ہے تو وہ یہی ہے ۔ لہٰذا اس نقطہ نظر سے موضوع کے اپنے اندر تبدیلی لانے اور اپنی قلبِ ماہیت کرنے کے سوا صداقت تک پہنچنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ تبدیلی ،موضوع کی یہ قلبِ ماہیت مختلف صورتوں میں واقع ہوسکتی ہے، اور یہ روحانیت کا دوسرا بڑا پہلو ہے۔ بہت ابتدائی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں (اور ایک بار پھر کہہ دو کہ یہ بہت نظری قسم کا خاکہ ہے) کہ یہ تبدیلی ایک ایسی حرکت کی صورت میں وقوع پذیر ہوسکتی ہے جو موضوع کو اس کے حالیہ مقام اور حالت سے ہٹادے (موضوع کی اپنی صعودی حرکت یا پھر ایسی حرکت جس کے ذریعے صداقت اس تک پہنچ کر اسے نروان عطا کردیتی ہے)۔ایک بار پھر بالکل رسمی سے انداز میں ہم اس حرکت کو، خواہ وہ کسی بھی سمت میں ہو، ایروس (Eros محبت) کی حرکت کہہ سکتے ہیں۔ایک اور اہم طریقہ جس کے ذریعے موضوع حصولِ صداقت کے لیے اپنے آپ کو بدل سکتا اور اپنی لازمی قلبِ ماہیت کرسکتا ہے وہ ایک طرح کی "محنت "ہے۔ یہ موضوع کی خود پر کی جانے والی محنت ،موضوع کی ایک بتدریج تغیر پذیری ہے جس کی ذمہ داری انسان ایک طویل راہبانہ زندگی (askesis) کی صورت میں قبول کرلیتا ہے۔ محبت اور رہبانیت میرے خیال میں مغربی روحانیت میں

ان طریقوں کی کو سمجھنے کی دو بڑی صورتیں ہیں جن کے ذریعے موضوع بالآ خر صداقت کے قابل بننے کے لیے خود کو تبدیل کرسکتا ہے۔ یہ روحانیت کا دوسرا بڑا خاصہ ہے۔

اور سب سے آخر میں، روحانیت فرض کرتی ہے کہ راہِ صداقت کا ایک مرتبہ کھل جانا ایسے اثرات مرتب کرتا ہے، جو یقیناً اس مقصد کے حصول کی خاطر اختیار کیے گئے روحانی طریقوں کے نتیجے میں پیدا ہوتے تو ہیں لیکن ساتھ ہی وہ ایک بہت مختلف اور بہت بڑی شے کی حیثیت بھی رکھتے ہیں: ان اثرات کو میں موضوع پر صداقت کی بازگشت (rebound effect) کہوں گا۔ روحانیت کے لیے صداقت صرف موضوع کو علم کے انعام اور اس کی تکمیل کے طور پر دی جانے والی شے نہیں۔ صداقت موضوع کو نروان (اشراق)، سعادت اور اطمینانِ روح عطا کرتی ہے۔ مختصراً صداقت اور اس تک رسائی میں کچھ ایسی شے پائی جاتی ہے جو خود موضوع کی تکمیل اور اس کے وجود ہی کی قلبِ ماہیت کر دیتی ہے۔ مختصر طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اپنی ذات میں اور تنہا علم کبھی صداقت تک رسائی فراہم نہیں کرسکتا جب تک موضوع میں، فرد کی نہیں بلکہ موضوع بطور موضوع میں، ایک طرح کی تبدیلی اس کے لیے زمین تیار کرے، اس کے ہمراہ وقوع پذیر ہو اسے دوگنا کر کے اس کی تکمیل نہ کردے۔

میری کہی گئی ان سب باتوں پر بلاشبہ بہت بڑا اعتراض، ظاہر ہے غنوصیص[۱۶] (Gnosis) کے حوالے سے، کیا جاسکتا ہے، ایک ایسا اعتراض جس پر بحث کی جانب ہمیں پلٹنا پڑے گا۔ لیکن غنوص اور غنوصیت کی ساری تحریک ٹھیک اس لمحے سے عبارت ہے جس میں جاننے کے عمل پر ضرورت سے زیادہ بوجھ ڈال دیا جاتا اور صداقت تک رسائی کے معاملے میں یقیناً ترجیحی حیثیت دے دی جاتی ہے۔ جاننے کے اس عمل پر کسی روحانی فعل کے تمام اوصاف اور ساخت لاد دی جاتی ہے۔ مختصر الفاظ میں "غنوص " تجربے کی صورتوں اور اثرات کو خود کو جاننے کے فعل میں تبدیل کردینے والی شے ہے۔ عمومی طور پر کہہ لیتے ہیں کہ "دورِ قدیم" نامی تمام عرصے کے دوران، اور بہت سے مختلف طریقوں کے ساتھ، درج ذیل دو مسائل یا موموضوعات کبھی بھی ایک دوسرے سے الگ نہیں رہے: فلسفیانہ سوال "صداقت تک رسائی کیسے حاصل ہو "اور روحانیت (موضوع کے خود وجود میں صداقت تک رسائی کے لیے لازمی تبدیلیوں) کی خاطر کی جانے والی سرگرمیاں، یہ بات واضح ہے کہ فیثا غورثیوں کے نزدیک ان میں کوئی تفریق نہیں تھی اور نہ ہی سقراط اور افلاطون کے ہاں وہ ایک دوسرے سے جدا تھے: اپنا خیال رکھنے کا اصول صداقت تک رسائی کے لیے لازمی بالکل انہی روحانی کوائف، موضوع کی اسی قلبِ ماہیت کے مجموعے سے عبارت ہے۔ لہٰذا دورِ قدیم میں (فیثا غورثیوں، رواقیوں، کلبیوں، اپیقورس کے پیروکاروں اور نو افلاطونیوں کے ہاں) فلسفیانہ مسئلہ (صداقت تک

کیسے پہنچا جائے؟)اور روحانی سوال (حصولِ صداقت کے لیے موضوع کی ہستی میں کون سی تبدیلیاں پیدا کرنا ضروری ہیں؟) سے کبھی الگ نہ ہوا۔ ایک بہت بڑی اور بنیادی استثنائی صورت یقیناً پائی جاتی ہے: اور وہ ہے "فلسفی " کے لقب سے معروف اور جدید معنوں میں فلسفے کا بانی قرار دیا جانے والا ارسطو کیونکہ دورِ قدیم کا وہ بلاشبہ واحد فلسفی تھا جس کی نگاہ میں روحانی مسئلہ سب سے کم اہمیت رکھتا تھا۔لیکن سب جانتے ہیں کہ دورِ قدیم میں ارسطو کی حیثیت اوج کی نہیں بلکہ ایک استثنائی صورت کی ہے۔

اب ، بہت سی صدیاں پھلانگتے ہوئے ہم دورِ جدید میں داخل ہوجانے کا (میرا مطلب ہے تاریخ صداقت کے اپنے عہدِ جدید میں داخلے کا) دعوی تب کر سکتے ہیں جب یہ فرض کرلیا گیا کہ صداقت تک پہنچانے والی اور اس تک موضوع کی رسائی کی شرط علم اور صرف علم ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ جس چیز کو میں نے کارتیزی لمحے کا نام دیا ہے اس کا موقف اور معنی یہی متعین ہوتا ہے، یہ بات کرتے ہوئے میں کسی بھی طرح یہ فرض نہیں کررہا کہ یہ دیکارت کے لیے کوئی سوال تھا یا وہ اس کا موجد یا یہ کام کرنے والا پہلا شخص تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ تاریخ صداقت کا دورِ جدید تب شروع ہوتا ہے جب (سمجھ لیا گیا کہ) صداقت تک علم اور صرف علم پہنچاتا ہے۔یعنی جب فلسفی (یا سائنسدان یا صداقت کا کوئی بھی متلاشی)صرف اپنی علمی سرگرمی کے بل بوتے پر ، جاننے کے سوا کوئی اور مطالبہ پورا کیے بغیر اور بطورِ موضوع اپنی ہستی میں کسی طرح کا تغیر وتبدل لائے بغیر صداقت کو اپنے اندر پا سکے۔اب اس کا یہ مطلب نہیں کہ حصولِ صداقت کی کوئی شرائط نہیں۔شرائط دوقسم کی ہوسکتی ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی روحانی شرائط کے زمرے میں نہیں آتی۔ ایک جانب جاننے کی داخلی شرائط اور صداقت تک پہنچنے کے لیے لازمی قواعد یعنی صوری شرائط ، معروضی شرائط، منہج کے صوری قواعد، معروضِ علم کی ساخت ہیں۔ موضوع کی صداقت تک رسائی کی شرائط کا مفہوم بہرحال "علم " کے اندر ہی متعین ہوتا ہے۔ دیگر شرائط خارجی ہیں۔ مثلاً: ''صداقت جاننے کے لیے ضروری ہے کہ انسان پاگل نہ ہو'' (دیکارت کے ہاں یہ ایک اہم نکتہ ہے)اسی طرح کچھ شرائط ثقافتی ہیں: صداقت تک پہنچنے کے لیے ہمارا پڑھائی کرنا، تعلیم حاصل کرنا اور ایک خاص سائنسی اجماع کے اندر رہ کام کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح کچھ اخلاقی شرائط بھی ہیں: صداقت جاننے کے لیے ہمیں جدوجہد کرنا ہوگا، ضروری ہوگا کہ ہم دنیا کو دھوکہ نہ دیں، اور مالی انعام، ترقی یا مقام کے درمیان ایسے انداز سے امتزاج پیدا کریں جو بے غرض تحقیق کے معیارات سے لگا کھاتا ہو، وغیرہ وغیرہ۔ جیسا کہ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ان شرائط کا تعلق علم کے ساتھ خواہ وہ داخلی ہو یا خارجی نہیں یہ موضوع کی ہستی کے ساتھ تعلق نہیں رکھتیں۔ ان کا تعلق موضوع کے " یہاں اور ابھی "وجود سے تو ہوتا ہے لیکن موضوع بطور موضوع کی

ساخت سے ان کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔اس مقام پر (یعنی جب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "موضوع بذات خود بہرحال صداقت کی قابلیت رکھتا ہے۔"بشرطیکہ وہ علم کی داخلی اور کچھ خارجی شرائط پوری کردے)جب صداقت تک رسائی کی ضرورت کے لیے خود موضوع کی ہستی پر کوئی سوال نہ اٹھتا ہو، تو میں سمجھتا ہوں کہ تب ہم موضوع اور صداقت کے مابین تعلق کی تاریخ کے ایک مختلف دور میں داخل ہوجاتے ہیں۔اوراس کا نتیجہ، یا، ایک اور پہلو یہ ہے کہ صداقت تک رسائی کا، جس کی اب واحد شرط علم ہوگی، انعام اور تکمیل علم کی لامحدود ترقی کے سوا کچھ نہیں۔ اشراق و تکمیل (enlightenment and fulfillment) کے نقطے، صداقت جان لینے کے بازگشتی اثرات (rebound effect)کے باعث موضوع کی ہستی سے آر پار ہوجانے، اس میں سرایت کرجانے اور اسے تبدیل کردینے والے لمحہ ءقلبِ ماہیت کا پایا جانا اب ممکن نہیں رہا۔صداقت تک رسائی کو ہم اب موضوع کی جدوجہد، قیمت کے طور پر دی جانے والی قربانی کا انعام نہیں سمجھ سکتے۔اب علم کا دروازہ بس ترقی کی لامحدود جہت کی جانب کھل سکتا ہے، ایسی ترقی نتیجہ جس کا نامعلوم رہے گا اور نتائج جس کے صرف تاریخ کے دھارے میں معلومات کو ادارہ جاتی تحقیقات کے ذریعے اکٹھا کرنے یا اس قدر مشقت کے بعد صداقت دریافت کرلینے کے نفسیاتی اور اجتماعی فوائد کی صورت میں ہی رونما ہوسکتے ہیں۔موضوع کے نجات دہندہ کا کردار اب صداقتِ محض نہیں نبھا سکتی۔اگر ہم روحانیت کو اعمال کی وہ شکل قرار دیں جن کے بنیادی مفروضے کے مطابق موضوع اپنی حالیہ اور واقعی صورت میں صداقت تک رسائی کی قابلیت نہیں رکھتا لیکن صداقت، جیسی کہ وہ ہے، موضوع کی قلبِ ماہیت کرکے اسے نجات دلاسکتی ہے تو پھر ہم کہہ سکتے ہیں کہ موضوع اور صداقت کے درمیان تعلق کا دورِ جدید اس مفروضے کے مان لیے سے شروع ہوتا ہے کہ موضوع بطور موضوع صداقت تک پہنچنے کی صلاحیت تو رکھتا ہے لیکن صداقت اس کا ذریعہ نجات نہیں بن سکتی (۔۔۔۔)

(دوسرا گھنٹہ)

(۔۔۔)فلسفے اور روحانیت کے درمیان تعلق کے عمومی موضوع، فلسفیانہ فکر اور دلچسپی کے میدان سے ''نگہداشتِ خویش'' کے تصور کے بتدریج اخراج کے حوالے سے میں چند اور باتیں کرنا چاہوں گا۔ میں کہہ رہا تھا کہ مجھے لگتا ہے کہ ایک خاص لمحے پر (اور جب میں ''لمحہ'' کہتا ہوں تو اس کی تاریخ متعین کرنے یا اسے مقام یا کسی فرد کے ساتھ محدود کردینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔)صداقت تک رسائی اور موضوع کے خود کو، اپنی ہستی کو بدل ڈالنے کی شرطِ لازم میں میرے خیال سے یقینی طور پر ایک انقطاع پیدا ہوگیا۔جب میں یہ کہتا ہوں کہ ''میرے خیال سے یقینی طور پر ایک انقطاع پیدا ہوگیا'' تو مجھے شاید آپ کو یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ میں ایسی کسی بات کو نہیں مانتا اور

یہ بات دلچسپ ہے، ہی اسی لیے کہ یہ تعلقات اچانک، گویا کسی چھری کے ساتھ کسی قاش کی طرح نہیں کٹ گئے۔

آیئے سب سے پہلے حقائق کو ایک معکوس ترتیب میں دیکھتے ہیں۔ یہ انقطاع اچانک رونما نہیں ہوگیا۔ یہ دیکارت کے اصولِ بداہت وضع کرنے یا ''میں سوچتا ہوں'' وغیرہ کو دریافت کرنے پر ظہور پذیر نہیں ہوگیا۔ صرف علم رکھنے والے موضوع کے حوالے سے صداقت تک رسائی کے اصول کو موضوع کے خود پر محنت، خود کو بدل ڈالنے اور صداقت سے اشراق اور قلبِ ماہیت کی توقع رکھنے کے اصول سے الگ کرنے کا کام بہت پہلے سے شروع ہو چکا تھا۔ ان دونوں کے درمیان علیحدگی پیدا ہونا بہت پہلے شروع ہو چکی تھی اور ان دو عناصر کے درمیان ایک طرح کی دیوار کھڑی ہونے لگی تھی۔ اور ظاہر ہے ہمیں اس دیوار کو (کہیں) ڈھونڈنا چاہیے۔۔۔۔ سائنس میں؟ ہرگز نہیں۔ ہمیں اسے الٰہیات میں تلاش کرنا چاہیے، اور الٰہیات بھی وہ جو اکویناس اور مدرسی مفکرین کے ساتھ ارسطو کی بنیاد پر قائم ہو کر۔۔ ذرا یاد کیجئے تھوڑی دیر قبل میں کیا کہہ رہا تھا۔ اور فکرِ مغرب میں اپنا جانا پہنچانا مقام بنالیتی ہے۔ یہ الٰہیات، ظاہر ہے عیسائیت کی بنیاد ہی پر، کلی دعوت کے حامل عقیدے کی عقلی بنیاد ہونے کا دعوی کرتے ہی علم کے حامل موضوع کا عمومی اصول بھی وضع کر ڈالتی ہے، موضوع بھی ایسا جس کی اپنی تکمیلِ مطلق کا نقطہ اور کمالِ اعلیٰ کا درجہ خالق ہونے کے ناطے اس کا " سانچہ " بھی قرار پانے والے خدا میں ملتا ہے۔ ایک خدائے علیم اور حصولِ علم کی صلاحیت سے مالا مال موضوع کے مابین مطابقت، یقیناً بشرطِ ایمان، بلاشبہ ان عناصر میں سے ایک ہے جنھوں نے فکرِ مغرب کو یا اس کے اہم فکری دھاروں کو اور خصوصا فلسفیانہ فکر کو اس کی سابقہ روحانی صورتوں سے چھڑانے اور آزاد کرانے میں مدد کی جن کا سب سے بڑا اظہار ''نگہداشتِ خویش'' کی صورت میں ہوتا تھا۔ میرا خیال ہے کہ عیسائیت کے اندر پانچویں صدی کے اختتام۔ یعنی سینٹ آگسٹین -سے لے کر سترہویں صدی تک پائے جانے والے ایک تنازعے کے حوالے سے ہمارے ذہنوں میں بالکل واضح تصویر ہونی چاہیے۔ ان بارہ صدیوں میں تنازعہ روحانیت اور سائنس کے مابین نہیں بلکہ روحانیت اور الٰہیات کے درمیان برپا ہوا تھا۔ اس تنازعے کے الٰہیات و روحانیت کے مابین ہونے کا بہترین ثبوت روحانی علم کی سرگرمیوں کا پھلنا پھولنا، باطنی علوم کی نشو ونما، یہ پورا تصور ہے کہ موضوع کی عمیق قلبِ ماہیت کے بغیر علم ممکن نہیں۔ (ان سطور پر ''فاؤسٹ'' کی تعبیر نو بہت دلچسپ رہے گی) مثال کے طور پر یہ بات کہ کیمیا اور علم کی ایک پوری سطح کا حصول ممکن ہی موضوع کے وجود میں تبدیلیوں کی قیمت پر سمجھا گیا، ظاہر کرتی ہے کہ اس زمانے میں سائنس اور روحانیت میں کوئی بنیادی یا ساختیاتی نوعیت کا تقابل نہ تھا۔ تقابل اگر تھا تو الٰہیات اور روحانی تقاضوں کے مابین تھا۔ چنانچہ علیحدگی جدید سائنس کے ظہور کے ساتھ اور اچانک واقع نہیں ہوئی۔ یہ علیحدگی

اور افتراق ایک سست رفتار عمل کے نتیجے میں واقع ہوئی جس کے نقطۂ آغاز اور اور نمو کا مقام الٰہیات میں متعین کرنا چاہیے۔

اور ہمیں یہ بھی نہیں سمجھنا چاہیے کہ یہ علیحدگی اس لمحے کی گئی اور حتمی طور پر کی گئی جسے میں نے تہکمانہ طور پر کارتیسی لمحے کا نام دے دیا ہے بلکہ یہ ملاحظہ کرنا نہایت دلچسپ ہوگا کہ شرائطِ روحانیت اور صداقت کے ارتقاء اور اس تک رسائی کے تعلقِ باہم کا مسئلہ سترہویں صدی میں کس طرح بیان کیا گیا۔ مثال کے طور پر سولہویں صدی کے اواخر اور سترہویں صدی کی ابتداء کے ساتھ خاص ''اصلاحِ فہم'' کے دلچسپ تصور کو لے لیجئے۔ اسپنوزا (Spinoza) کی کتاب مقالۂ اصلاحِ فہمِ انسانی (Treatise on the Correction of Understanding) کے پہلے نو پیرے دیکھیے۔ یہاں آپ بہت واضح طور پر۔ اور بہت جانی پہچانی وجوہات کی بنا پر، جن پر زور دینے کی ضرورت نہیں۔ دیکھ سکتے ہیں کہ صداقت تک رسائی کا مسئلہ متعین کرتے ہوئے کس طرح اسپنوزا اس مسئلے کو موضوع کی ہستی ہی سے تعلق رکھنے والی شرائط لازم کے ایک سلسلے سے جوڑ دیتا ہے: مجھے کن پہلوؤں سے اور کس طرح بطورِ موضوع اپنے وجود کی قلبِ ماہیت کرنا ہوگی؟ صداقت کو پانے کے لیے مجھے بطورِ موضوع اپنی ہستی پر کون سی شرائط لاگو کرنا ہوں گی اور صداقت تک یہ رسائی مجھے کس حد تک اپنا گوہرِ مقصود، یعنی خیرِ اعلیٰ، عطا کرے گی؟ یہ بالکل روحانی نوعیت کے سوالات ہیں جبکہ سترہویں صدی میں زیرِ بحث آنے والا اصلاحِ فہم کا مسئلہ، میں سمجھتا ہوں، فلسفۂ علم اور موضوع کے اپنی ذات کو بدلنے کی تعلیم دینے والی روحانیت کے درمیان اس وقت تک موجود قریبی اور گہرے روابط کا اظہار ہے۔

اگر اب ہم کانٹ (Kant) سے ابتدا کرتے ہوئے چیزوں کو اوپر سے نیچے کی، یعنی دوسری جانب سے دیکھیں تو یہاں ہمیں ایک بار پھر نظر آئے گا کہ روحانی ساختیں فلسفیانہ فکر، بلکہ شاید علم سے ابھی تک غائب نہیں ہوئیں، ہوسکتا ہے۔۔۔ لیکن ابھی میں اس کا خاکہ پیش کرنا نہیں چاہتا، بس میں کچھ باتیں واضح کرنا چاہتا ہوں۔[۱۷] پھر آپ انیسویں صدی کے سب، جی ہاں، تقریباً سب، فلسفیوں کو پڑھ جایئے: ہیگل (Hegel) تو بہرصورت، لیکن شیلنگ (Schelling)، شوپنہار (Schopenhauer)، نیٹشے (Nietzsche)، کرائسس (Crisis) کے زمانے والا ہوسرل (Husserl)[۱۸] اور ہائیڈیگر (Heidegger) بھی۔ آپ یہاں بھی یہی دیکھیں گے کہ علم، حصولِ علم کی سرگرمی، خواہ اسے بے قدر و قیمت سمجھا گیا ہو، اس کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہو یا پھر ہیگل کی طرح اس کی تعظیم کی گئی ہو، ہمیشہ روحانیت کی شرائط سے وابستہ رہتی ہے۔ ان تمام فلسفیوں کے ہاں ایک نوع کی روحانی ساخت علم، نشاطِ علم، اس کی شرائط و نتائج کو موضوع کی ہستی کی قلبِ ماہیت کے ساتھ منسلک کرنے کی کوشش دکھائی دیتی ہے۔

Phenomenology of Mind کا اس کے علاوہ کوئی معنی ہے بھی تو نہیں، میرا خیال ہے کہ انیسویں صدی کی پوری تاریخ کو روحانیت کی ساختوں پر ایک ایسے فلسفے کے اندر دوبارہ سمجھنے کی کوشش قرار دیا جاسکتا ہے جو کارتیسیت ، یا بہرصورت سترہویں صدی کے فلسفے کے بعد سے بالکل انہی ساختوں سے آزاد ہونے کے لیے کوشاں ہے۔اسی لیے " کلاسیکی''نوعیت کے تمام فلسفیوں، یعنی دیکارت اور لائبنز (Leibniz) وغیرہ کی روایت کے نام لیواوں کے ہاں انیسویں صدی کے فلسفے سے دشمنی ، بلکہ گہری دشمنی پائی جاتی ہے کیونکہ انیسویں صدی کا فلسفہ، کم ازکم ضمناً ہی سہی،روحانیت کا بہت پرانا سوال اٹھاتااور دعوی کیے بغیر''نگہداشتِ خویش'' کے اصول کی بازیافت کی کوشش کرتا ہے۔

میں بہرحال کہوں گا کہ روحانیت کی ساخت کا یہ دباؤ اور یہ ظہورِ ثانی زیادہ قطعی معنوں میں علم کے میدان میں بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر سائنسدانوں کا یہ کہنا درست ہے کہ جعلی سائنس کی پہچان اس کا موضوع میں تبدیلی کا مطالبہ کرنا اور اسے اختتام سفر پر تنویرو اشراق کا جھانسا دینا ہے؛ اور اگر ہم جعلی سائنس کو اس کی داخلی روحانی ساخت سے (جو کہ بالکل واضح ہے ؛ ہر سائنس دان اس سے واقف ہے) پہچان سکتے ہیں تو ہمیں نہ بھولنا چاہیے کہ جاننے (savoir)[۱۹] کی وہ صورتیں جو پوری طرح "سائنس "کے زمرے میں نہیں آتیں اور جن کو سائنس میں ضم کرنے کی ہمیں کبھی کوشش بھی نہیں کرنا چاہیے، ان میں بھی کم ازکم چند عناصر، روحانیت کے کچھ مطالبات کی موجودگی ضروری ملتی ہے۔ مجھے یقیناً شکل بنا کر آپ کو سمجھانے کی ضرورت نہیں: کیونکہ آپ نے فوری طور پر علم کی مارکسیت یا تحلیلِ نفسی جیسی صورتوں کی شناخت کرلی ہوگی۔ انہیں مذہب قرار دینا یقیناً غلط ہوگا۔ کیونکہ یہ بے معنی اور بے فائدہ بات ہے۔لیکن اگر آپ ان دونوں کو الگ الگ دیکھیں تو آپ جان لیں گے کہ مارکسیت اور تحلیلِ نفسی دونوں میں ، بالکل مختلف وجوہات لیکن تقریبا ملتے جلتے نتائج کے ساتھ، یہ مسئلہ کہ موضوع کی ہستی میں داؤ پر کیا لگا ہوتا ہے(موضوع کی صداقت تک رسائی کی خاطر موضوع کی ہستی کیسی ہونی چاہیے؟)اور جوابی طور پر یہ سوال کہ صداقت تک رسائی حاصل کرنے کے طفیل موضوع کی ہستی کے کون سے پہلوؤں کی قلبِ ماہیت ہوجاتی ہے،علم کی ان دونوں صورتوں کے قلب وجگر یا کم ازکم مصدر اور نتائج میں ایک بار پھر پائے جاتے ہیں۔میں یہ ہرگز نہیں کہہ رہا کہ یہ دونوں روحانیت کی اشکال ہیں۔میرا مطلب تو یہ ہے کہ چند یا کم ازکم ایک یا دو ہزار صدیوں کا تاریخی جائزہ لینے پر آپ کو ایک بار پھر علوم کی ان اشکال میں وہی سوالات، مسائل اور شرائط دکھائی دیں گی جو میرے خیال میں Epimeleia heauton کے، اور صداقت تک رسائی کی ایک شرط کے طور پر روحانیت کے، بہت پرانے سوالات اور بنیادیں

ہیں۔ ہوا یہی ہے کہ ان میں سے کسی شکل نے بھی اس نقطۂ نظر پر واضح اور رضامندی کے ساتھ غور نہیں کیا۔ بہت سی اجتماعی صورتوں میں علم کی ان اشکال سے خاص روحانی شرائط کو چھپانے کی کوشش بھی کی گئی۔ طبقے یا جماعت میں مقام ، کسی گروہ سے وابستگی یا کسی مکتب کی رکنیت، بیعت یا تحلیل کار کی تربیت ان سب کا مرجع صداقت تک رسائی کے لیے موضوع کی تیاری اگرچہ اجتماعی اور تنظیمی رنگ میں ہی ہے۔انہیں کبھی روحانیت کے وجود اور اس کی شرائط کی تاریخی قوت کے حوالے سے نہیں سمجھا گیا۔ مزید یہ کہ موضوع اور صداقت کے ان سوالات کو (کسی گروہ، مکتب، جماعت، طبقے وغیرہ کی) رکنیت کے سوالات سمجھ لینے کی قیمت کے طور پر ظاہر ہے موضوع کے صداقت کے ساتھ تعلق کا مسئلہ ہی فراموش کرنا پڑا۔ لاکان (Lacan) کے تجزیے کی اہمیت اور قوت میرے نزدیک یہی ہے : مجھے لگتا ہے کہ فرائڈ کے بعد سے لاکان تحلیلِ نفسی کو صداقت اور موضوع کے درمیان تعلقات کے اسی مسئلے پر ایک بار پھر مرکوز کرنے والا واحد شخص ہے۔ لیکن یہ کام اس نے یقیناً سقراط سے گریگری اور ان کے درمیان ہر ایک کے ہاں اظہار پانے والی، روحانیت کی تاریخی روایت سے اجنبی اصطلاحات میں کیا۔ لاکان نے خود تحلیلِ نفسی کی اصطلاحات میں وہ سوال اٹھایا جو تاریخی طور پر بالکل ایک روحانی سوال ہے: موضوع کو سچ کہنے کی کیا قیمت ادا کرنا پڑتی ہے؟ موضوع پر اس حقیقت کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں کہ وہ اپنے متعلق صداقت بیان کرسکتا ہے اور اس نے ایسا کر دیا ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ اس سوال کو دوبارہ اٹھا کر لاکان نے درحقیقت تحلیلِ نفسی میں روحانیت کی سب سے عمومی شکل کی حیثیت کی حامل (epimeleia heauton) کی قدیم ترین روایت، قدیم ترین پرسش اور قدیم ترین بے چینی کو پھر سے متعارف کرا دیا۔ اب یہ سوال یقیناً اٹھے گا، لیکن اس کا جواب میں نہیں دے سکوں گا، کہ کیا خود تحلیلِ نفسی آپ اپنی شرائط پر یعنی واقفیت (connaissance) کے آثار ونتائج کی زبان میں موضوع کے صداقت کے ساتھ تعلق کا سوال اٹھا سکتی ہے یا نہیں جبکہ صداقت روحانیت یا بہر صورت (epimeleia heauton) کے نقطہ نظر سے اپنی تعریف کی رو سے کبھی بھی واقفیت (connaissance) کی شرائط پر نہیں اٹھایا جاسکتا۔

حواشی

۱۔ ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہء تقابلِ ادیان، کلیہ اصول الدین، بین الاقوامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

2. Thomas P. Kasulis, Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference, The 1998 Gilbert Ryle Lectures (Honululu: University of Hawaii Press, 2002).

3. Ibid. Chapter 1.
4. See Ibid. pp. 72-76.
5. See Ibid. pp. 77-84.
6. Ibid. p. 174.
7. Michel Focault, The Hermeneutics of the Subject: Lectures at College de France 1981-82, translated by Graham Burchell (London: Palgrave, 2001).
8. Frederic Gross, "Course Context" in Hermeneutics of the Subject, p. 522.
9. See Gross, "Course Context," p. 508
10. "The subject and Power", in Essential Works of Michel Focault, (New York: The New Press, 2002), volume 3, p. 327.
11. Michel Focault "Structurlaism and Post-Structuralism," in Essential Works, 1954-1984, volume 2: p. 452.
12. See Gross, "Course Context," p. 515
13. See Thomas McGushin, Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life(Evanston: Northwestern University Press, 2007).
14. Michel Focault, The Uses of Pleasure, translated by Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1985), pp. 38-52.

۱۵۔ یہاں ریکارڈنگ قابلِ فہم نہیں (از مدون)

۱۶۔ غنوصیت ابتدائی عیسوی صدیوں میں پروان چڑھنے والی ایک مذہبی فلسفیانہ تحریک تھی جسے عیسائی اکابر اور نوافلاطونیت سے متاثر فلسفے نے رد کر دیا تھا۔ ''غنوصیص'' یونانی زبان کا لفظ ہے جس سے مراد باعثِ نجات بننے والا باطنی علم ہے۔ جس کو اس علم تک رسائی مل جائے اسے اپنی ابتداء و انتہاء اور عالم علوی کے اسرار و رموز کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ (مدونِ خطبات فریڈرک گروس)

۱۷۔ یہاں فوکو کوئی بات کرتے کرتے رک جاتا ہے۔ غالبا وہ یہاں کچھ استثنائی صورتوں کی جانب اشارہ کرنا چاہتا ہوگا۔ (مترجم)

18. Edmond Husserl, *Crisis of the European Sciences and the Transcendental Philosophy*-1935.

۱۹۔ علمیات کے طالب علم جانتے ہیں کہ لفظ ''علم'' کو تین اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: حقائق یا قضایا جاننا (''میں جانتا ہوں کہ پیرس فرانس میں ہے'')؛ کسی کام کی مہارت رکھنا (''میں گاڑی چلانا جانتا ہوں'') اور کسی شخص یا جگہ سے ذاتی طور پر واقفیت رکھنا (''زید بکر کو جانتا ہے'')۔ انگریزی میں ان سب کے لیے ''to know'' کا لفظ ہی استعمال کیا جاتا ہے لیکن فرانسیسی زبان میں علم کی پہلی دو اقسام کے لیے ''savoir'' کا مصدر جب کہ تیسری قسم کے لیے مصدر ''connaitre'' موجود ہے۔ میشیل فُوکو یہاں جاننے کے دو درجوں میں فرق کی خاطر فرانسیسی کے مختلف الفاظ استعمال کیے ہیں اور انگریزی مترجم نے دونوں کے لیے (know) کا لفظ ہی استعمال کیا ہے لیکن قوسین میں فرانسیسی لفظ بھی بتایا ہے۔ (مترجم)