ہیگل کے فلسفۂ تاریخ سے نو تاریخیت تک

ڈاکٹر اقبال آفاقی [1]

تاریخیت کا انگریزی زبان میں مترادف Historicism ہے۔ پہلی بار اس اصطلاح کو جرمن فلسفی شلیگل نے استعمال کیا۔ تاریخیت سے اس کی مراد وہ فلسفہ ہے جو تاریخ کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ (1) وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ اس اصطلاح کے تضمن میں وسعت آچکی ہے۔ اب تاریخیت کو تاریخ کے مضبوطی سے بُنے ہو ئے فلسفے کے معنونمیں بروئے کار لا یا جا رہا ہے۔(2) اس تناظر میں تاریخیت ان عمومی رجحانات اور عالمگیر قوانین کی مظہر ہے جو تاریخ کے ارتقا میں زیرسطح کردار ادا کرتے ہیں اور تاریخ کو اس کی کلی صورت میں سامنے لانے کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ ان عالمگیر قوانین کی اعانت سے تاریخ کی ایک طے شدہ عقلی تعبیر پیش کی جا سکتی ہے۔یہ تعبیر مستقبل کی پیش گوئی کرنے کے لیے کام میں لائی جا سکتی ہے۔ تاریخ کی اس شکل و صورت کو نظریاتی تاریخ کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ نشان خاطر رہے کہ تاریخیت کے ابتدائی مباحث کی نشاندہی فرانسیسی انشائیہ نگار ماؤنٹین اور اطالوی فلسفی ویکو کی تصنیفات سے کی جا سکتی ہے۔ تاہم اس کو ایک واضح اور ترقی یافتہ صورت میں انیسویں صدی کے عہد ساز فلسفی ہیگل نے پیش کیا۔ ہیگل جس کے افکار کو جرمن فلسفۂ تصوریت کی معراج قرار دیا گیا، جس کو پورے یورپ نے ہمیشہ تحسین و احترام کی نظر سے دیکھا ہے۔ اس کی اہمیت مابعدجدیدیت کے دور میں بھی تمام تر تنقید و تنقیص کے باوجود قائم و دائم ہے۔ کارل بارتھ نے اسے پروٹسٹنٹ فلسفے کا تھامس ایکوائنس قرار دیا ہے۔ مورس مارلیو پونٹی نے لکھا ہے:

> ’’پچھلی صدی کے تمام بڑے فلسفیانہ تصورات پر اس کے اثرات گہرے نظر آتے ہیں مارکس ، نطشے ، مظہریات ، جرمن وجو دیت اور تسویہ نفس کے نظریات کی ابتدا ہیگل کے فلسفے سے ہو ئی ہے۔‘‘(3)

ہیگل کے معنیاتی عمق کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ کارل مارکس نے فلسفہءتاریخی مادیت کی تشکیل میں ہیگل کے جدلیاتی طریق کار سے کھل کر استفادہ کیا۔ان دونوں کے تاریخیت کے بارے میں تصورات میں کافی اشتراک ہے۔ فرق یہ ہے کہ ہیگل کا فلسفہ اس کے اپنے عہد یعنی اُنیسویں صدی کی پروشیائی سٹیٹ کی سیاسی برتری سے آگے کی خبر نہیں دیتا ۔ جبکہ مارکس جدلیت کے اصول کی مکمل پیروی کرتے ہوئے مستقبل میں پرو لتاریہ کے یوٹو پیائی اقتدار کے وجود میں آنے کی پیش گوئی بھی کرتا ہے۔ اس کا اپنا ایک اختتام جہاں(Eschatology) کا نظریہ بھی ہے۔ ہیگل اگر چہ مستقبل کے بارے میں کوئی پیش گوئی نہیں کرتا ، تاہم اگر بنظرغائر دیکھا جا ئے تو اس کے فلسفۂ تاریخ میں جرمن قوم کے عظیم مستقبل کی پیش گوئی بھی ملتی ہے۔ نشان خاطر رہے کہ ہیگل کے فلسفۂ تاریخ نے جدید جرمن ریاست کی تشکیل پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

ہیگل نے جرمن آئیڈیلزم کے مہا بیانیے کے اندر رہ کر تاریخ کو ما بعد الطبیعاتی بنیادیں فراہم کیں۔اس کا فلسفہ ءاریخ روح مطلق، انسانی آزادی اور جدلیاتی منطق کو محور بناتاہے۔ہیگل کی ما بعد الطبیعیات مینحقیقت مطلق ایک ہے جسے اس نے Geist کا نا م دیا ہے۔ گائسٹ وہ شاعر بالذات ہستی ہے جو Becoming کے مراحل سے گزر کرخودتکمیلیت کر رہی ہے۔ کائنات کی پوری تاریخ اس روح یا حقیقت مطلق کے تدریجی انداز میں مکمل خود شعوریت تک پہنچنے کی تاریخ ہے۔ پروفیسر کیتھ وارڈ نے گائسٹ کوان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> ’’دنیا میں ایک ہی حقیقت مطلق ہے وہ ہے گائسٹ۔ کائنات کی پوری تاریخ اس کی خود شعوریت کی

---

[1]سابق پرنسپل، فیڈرل گورنمنٹ کالج، ایف ٹین فور، اسلام آباد

داستان ہے۔وہ خود کوجاننے کے لیے خود کو معروض مینڈھال لیتی ہے۔ یا یو ں کہہ لیجیے وہ سلسلہ معروضات علم میں خود کا نمود کر تی ہے۔یہ معروضات الگ تھلگ ، اپنی ذات کے وقوف کی بنا پر مو جود اورحادثاتی طور پر ایک دوسرے سے مر بوط عناصر لگتے ہیں جیسا کہ سائنس کے نقطہ ءنظر سے ظاہر ہے لیکن اگر بنظر غائردیکھاجائے تو معلوم ہو گا کہ کوئی شے دوسری شے سے الگ نہیں۔نہ ہی الگ تھلگ رہنے کی صلا حیت رکھتی ہے۔ ------ چیزوں کو مکمل طور پر جاننے کا مطلب ان کے جوہری تضا دات کو بھی جا ننا ہے۔ ان کے وجود سے ہی ان کے تخالف کا پتہ چلتا ہے۔اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ بالآ خر یہ سب چیزیں متحد ہو جاتی ہیں اور متخالفات ایک دوسرے سے جڑ جاتے ہیں۔“[4]

انسانی تاریخ میں گائسٹ کے ظہور کے معاملات پر غور کرنے سے پہلے چند ایک نکات کا تجزیہ از حد ضروری ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ ہیگل تاریخ کے ارتقائی نظریے کی صریحاً نفی کرتا ہے جس کے مطابق اعلیٰ درجے کی اشیاءوقت کے دوران نچلے درجے کی اشیاءسے ظہور میں آتی ہیں۔ اس کا دعویٰ ہے کہ جو لوگ ارتقائی نظر ےے میں یقین رکھتے ہیں وہ منطقی تسلسل کو عصری تسلسل کے معنوں میں لینے کی غلطی کے مر تکب ہو تے ہیں۔ تاریخ اس کے اُلٹ کبھی خود کو دُہراتی نہیں۔ اس کا تحرک دائروی ہو نے کی بجا ئے مرغولے (Spiral) کے انداز میں ہو تا ہے اور جو کچھ تکرار کے طور پر نظر آتا ہے اس میں بھی کچھ نیا ہو تا ہے جو اس کے لیے وجہ فرق و امتیاز بنتا ہے۔جنگیں تاریخ کے مختلف اوقات میں وقوع پذیر ہو تی ہیں۔ لیکن غور کیا جا ئے تو ہر جنگ ایک طرح سے نئی قسم کی جنگ ہوتی ہے۔پہلے والی جنگ سے اس طرح مختلف ہو تی ہے کہ اس سے حاصل ہو نے والے اسباق پہلے ہونے والی جنگ سے مختلف ہو تے ہیں۔ہم یہاں ہیگل کو کو لنگ ووڈ کی مد دسے سمجھنے کی کوشش کریں گے۔

کولنگ ووڈ نے لکھا ہے کہ ہمیں ہیگل کو اس بات کا کریڈٹ دینا چا ہیے کہ اس نے تاریخ کے عملیوں اور فطرت کے عملیوں کے درمیان حد امتیاز درست طور پر واضح کی ہے۔[5] تاہم اس نے اسے غلط انداز سے پیش کیا ہے۔ غلطی کی بنیاد یہ ہے کہ اس نے ان دونوں طرح کے عملیوں کے درمیانی فرق کو مضبوط ترکر نے کے لیے نظریہ ءارتقا ءکی نفی کی ہے۔ ہیگل کے نزدیک نظریہ ءارتقا ءکی وجہ سے ہم یہ نظریہ تسلیم کر نے پر مائل ہو جا تے ہیں کہ فطرت کا عملیہ تاریخ کے عملیے سے مماثل ہے۔ اس مما ثلت کو جس طریق سے بیان کیا جاتا ہے وہ ہیگل کے نقطہءنظر سے درست نہیں۔ مثلاًارضیاتی زمانوں کا تسلسل فی ا لاصل تاریخی تسلسل نہیں۔ تاریخ کی خاصیت یہ ہے کہ تاریخ کو مؤرخ اپنے ذہن میں پھر سے زندہ کرتا ہے اور جس تاریخی کردار کے عملیوں کو بیان کرتا ہے اس کے افکار اور محرکات کودوبار ہ زندگی کے دائرے میں لا کر سمجھنے کی کوشش کر تا ہے۔ واقعات کا کو ئی بھی تسلسل اس وقت تک تاریخی تسلسل نہیں کہلا سکتا جب تک کہ اس کے اعمال کے محرکات اصولی طور پر پھر سے معین نہ کیے جا سکیں۔ ارضیا ت ہمیں واقعات کے سلسلے سے روشناس کراتی ہے۔ اس کے برعکس تاریخ میں ہمارا واسطہ عملیوں (Acts)سے پڑتا ہے۔ ہیگل اس سے استنباط کرتا ہے کہ انسانی زندگی کی تاریخ کے علاوہ کوئی تاریخ نہیں۔ یہ زندگی اس لیے تاریخ کا حصہ بنتی ہے کہ اس میں عقل و فہم کار فرما ہو تے ہیں۔ سوچنے والی ہستیوں کی زیست اس میں شامل ہوتی ہے۔

دوم۔ تمام تاریخ فکر کی تاریخ ہے۔ انسانی عملیے محض واقعات ہوتے ہیں۔مؤرخ ان کو سمجھ نہیں سکتابلکہ اگر یہ کہا جا ئے تو غلط نہ ہوگا کہ وہ ان کی تصدیق بھی نہیں کر سکتا کہ ان کاظہور ہوا تھا یا نہیں۔ مؤرخ ان کو اس وقت سمجھنے کے قابل ہو تا ہے جب وہ انہیں فکرکے خارجی اظہار کے طور پر جا نتا ہے۔ بطور مثال اگر مؤرخ پہلی صدی کے رومن شہنشاہوں اور ان کے مخالف رومن سینیٹروں کے درمیان سیاسی کشمکش کو ایک واضح شکل میں سامنے لا نا چاہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ دیکھے کہ دونو ںگروہ سیاسی صورت حال کو کس طرح دیکھتے تھے اور اس صورت حال کو کیسے

آگے بڑھا نا چاہتے تھے۔ مؤرخ کو چاہیے کہ وہ ان کے سیاسی افکار کو ان کے حال اور مستقبل کے حوالے سے گرفت میں لا ئے۔ کولنگ ووڈ کے مطابق ہیگل کی یہ بات درست ہے کہ تاریخ کا کا م لو گوں کو جا ننا نہیں۔ تاریخ کا کام اس بات کی تفہیم ہے کہ وہ لوگ کیا سوچتے تھے۔

سوم۔ہیگل کے نزدیک تاریخی عمل کا اصل سرچشمہ عقل کی قوت ہے۔ اس سے ہیگل کی مراد یہ ہے کہ جو چیز بھی تاریخ میں وقوع پذیر ہو تی ہے ، وہ انسانی ارادے کا مآ ل ہو تی ہے۔ تاریخی عمل انسانوں کے اعمال پر مشتمل ہو تا ہے۔ ہیگل کے نزدیک ارادہ انسانی فکر کے خارجی اظہار کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اگر یہاں یہ کہا جا ئے کہ انسانی سوچ تو بالعمو م معقولیت سے عاری ہو تی ہے تو ہیگل اسے غلط قرار دے گا۔اُس کے نزدیک یہ وہ غلطی ہے جوکسی بھی تاریخی صورت حال کی تفہیم کے راستے میں حائل ہو تی ہے جس میں تفکر کا ایک مخصوص واقعہ ظہور میں آ تا ہے۔تفکر کبھی بھی خلا میںرونما نہیں ہو تا۔ تفکر کا عمل ہمیشہ فیصلہ کن شخصیات کی طرف سے ،فیصلہ کن صورت حال میںسامنے آتا ہے۔ ہر تاریخی کردار اپنی مخصوص تاریخی صورت حال میں اتنا ہی عقلی انداز میں سوچتا اور عمل کرتا ہے جتنا کہ وہ اس صورت حال میں تفکر اور عمل کر سکتا ہے۔اس سے زیادہ کوئی بھی کچھ نہیں کر سکتا۔ کولنگ ووڈ کے مطابق یہ اصول بڑا قیمتی اور زر خیز اصول ہے جسے ہیگل نے اہم ترین نتائج کے ساتھ دریافت کیا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ روشن خیالی کے زمانے میں رواج پانے والا مجردانسانی عقل کا نظریہ مبنی بر حقیقت نہیں۔حقیقی انسان ہمیشہ وہ انسان ہو تا ہے جو عاقل بھی ہو اور پُر جوش بھی۔ جوش کے بغیر عقل ہو تی ہے نہ ہی عمل۔ ہیگل دعویٰ کرتا ہے کی تاریخ جب اپنا اظہار جوش و جذبے کی صورت میں کر تی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہو تا کہ وہ عقل کے کنٹرول سے با ہر ہو جا تی ہے۔اس کے نزدیک جوش وہ مواد ہے جس سے تاریخ وجود میں آتی ہے۔ اس حوالے سے تاریخ کچھ نہیں، سوائے جوش و جذبے کے اظہار کے۔لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ عقل کا اظہار بھی ہے کیونکہ عقل جوش و جذبے کواپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے بطور ہتھیار استعمال کر تی ہے۔ ہیگل اسے عیاری عقل کا شاخسانہ قرار دیتا ہے۔

عیارئِ عقل کے تعقل سے مراد یہ ہے کہ عقل جوش اور ولولے کے عوامل کو اپنے مقاصد کے حصول کے لیے بطور عامل بروئے کار لا تی ہے۔ اب یہ دعویٰ ہیگل کی تھیوری کی ایک معروف مشکل ہے۔ یوں لگتا ہے کہ ہیگل عقل کو انسانی زندگی سے باہر کی چیز سمجھ رہا ہے جو اندھے جوش اور ولولے کے حامل افراد کو استعمال کر کے اپنے مقاصدکی تکمیل کرتی ہے۔ بعض اوقات ہیگل قرون وسطیٰ کے الٰہیاتی نظریے کے قریب نظر آتا ہے کہ تاریخ کے منصوبے خدا کے منصوبے ہو تے ہیں جن کو کسی بھی صورت میں انسانی منصوبے نہیں کہاجا سکتا۔ روشن خیالی کے دور کے مؤرخین بشمول کانٹ نے ان منصوبوں کو نیم الٰہیاتی انداز میں بیان کر تے ہو ئے فطرت کے منصوبے قرار دیا ہے جن میں انسان کی حیثیت محض عامل کی سی ہو تی ہے۔ بہرحال اس میں کو ئی شک نہیں کہ ہیگل اس نظریے کی گرفت سے نکلنا چاہتا تھا۔ عقل جس کے منصوبے تاریخ میں بروئے کا ر آرہے ہیں، ہیگل کے نزدیک یہ عقل مجردفطری عقل ہے نہ ہی ماورائی الوہیت کی حامل عقل۔بلکہ یہ انسانی عقل ہے ، فانی انسانونکی عقل اور ہیگل کے یہاں جو رشتہ عقل اور جوش و ولولے کے درمیان کارفرما ہوتا ہے اس میں خدا یا فطرت اور عقل کے درمیان رشتہ نہیں ہوتا۔ یہ رشتہ انسانی عقل اور انسانی ولولے اور جوش کے درمیان وقوع پذیر ہوتا ہے۔ جب یہ کہا جا تا ہے کہ ہیگل کا تاریخ کے بارے میں نقطہءنظر معقولی ہے تو یہ یاد رکھنا بھی ضروری ہو تا ہے کہ اس کی عقلیت میںایک مخصوص قسم کا عُجب ہے ۔ مراد یہ کہ اس کی عقلیت میں غیر عقلی عناصربھی لازمی طور پر شامل ہیں۔ انسانی زندگی اور ذہن میںعقل اور لا عقل کے انضمام کا یہ تصور انسان کے ایک ایسے تصور کو سامنے لا تا ہے جو متحرک ہے منجمد نہیں۔ہیگل نے انسانی فطرت کی غیر متحرک تھیوری جو اٹھارویں صدی میں رائج تھی، سے انحراف کیا اور فطرت انسانی کے متحرک تصور کو فروغ دیا۔

چہارم۔ چونکہ تمام تاریخ فکر کی تاریخ ہے اور عقل کی خود کار نشوو نماکی مظہر ہے، اس

لیے تاریخ کا عمل دراصل ایک منطقی عمل ہے۔ اگر یوں کہا جا ئے تو غلط نہ ہو گا کہ تاریخی تبدیلیاں وقت کے پیمانے پر پھیلی ہو ئی منطقی تبدیلیانہیں۔ تاریخ ایک لحاظ سے منطق کے سوا کچھ نہیں۔منطق جس میں منطقی سبقت اور مؤخریت، عصری سبقت اور مؤخریت میں ڈھل جا تے ہیں۔ اس لیے تاریخ میں رونما ہو نے والے واقعات کبھی بھی حادثاتی نہیں ہو تے۔ان میں منطقی لزومیت ہو تی ہے۔ ہمارا تاریخ کے بارے میں علم محض تجربی نہیں ہو تا ، قبل تجربی ہو تا ہے ، ہم اس کی لزومیت کو دیکھ سکتے ہیں۔

بقول کولنگ وڈ،ہیگل کے فلسفہ میں کو ئی چیز اتنی قابلِ اعتراض نہیں جتنا کہ اس کا یہ نظریہ کہ تاریخ منطقی عملیہ ہے جو وقت میں نشوو نما پا تا ہے اور یہ کہ اس کے بارے میں ہمارا علم قبل تجربی ہو تا ہے۔ ہیگل نے وضا حت کر تے ہوئے کہا ہے کہ تاریخ ان تجربی واقعات پر مبنی ہے جو فکر کا خارجی اظہار ہیں۔ واقعات کے عقب میں کار فرما فکر اہم ہے، واقعات بذات خودنہیں۔یہ افکار منطقی طور پر مربوط تعقلات کی زنجیر بنا تے ہیں۔ جب کو ئی شخص واقعات پر نظر رکھتے ہو ئے ان کے عقب میں کام کرنے والے افکار کو نظر انداز کر دیتا ہے تو وہ ان واقعات کے درمیان مو جود منطقی ربط کو سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ محض واقعات کی حد تک دیکھا جا ئے تو ان میں منطقی ربط مفقود ہوتا ہے لیکن تاریخ تو لوگوں کے اعمال سے بنتی ہے۔ ان اعمال کا باطن بھی ہو تا ہے اور خا رج بھی۔ خارجی سطح پر وہ محض واقعات ہو تے ہیں جن کا باہمی تعلق زمان و مکان کے حوالے سے بنتا ہے۔ داخلی طور پر ان کی حیثیت افکار کی ہو تی ہے۔ افکار جو آپس میں منطقی طور پر منسلک ہوتے ہیں۔ہیگل دراصل کہہ یہ رہا ہے کہ مؤرخ کا کام یہ ہے کہ وہ پہلے پہل تجربی انداز میں کام کرے۔ دستاویز اور شہادتوں کا جائزہ لے تاکہ حقائق تک پہنچ کر فیصلہ کر سکے۔ اس کے بعد اسے چاہیے کہ وہ حقائق کو اندر سے دیکھے اور بتائے کہ وہ حقائق اس مخصوص نکتے سے کس طرح نظرآتے ہیں۔

ہیگل کا فلسفہءتاریخ جدلیت کے اصول پر قائم ہے یعنی یہ کہ ہر تاریخی عملیہ دراصل جدلیاتی عملیہ ہے جس میںزندگی کی ہر صورت اپنے تضاد کو جنم دیتی ہے۔ مثلاً یو نانیونکا تضاد اس سلسلے میں روم کی سلطنت ہے۔ اس دعویٰ اور جواب دعویٰ کے نتیجے میں جو ترکیب برآمد ہوئی وہ دنیائے مسیحیت کا ظہور تھا۔

ہیگل کے نقطہءنظر سے فکر کی بہت سی اقسام ہیں۔ ان میں اختلاف درجات کے حوالے سے ہے۔ سب سے نچلے درجے کی فکر کا تعلق مو ضوعی ذہن سے ہے۔فکر کی وہ قسم جس سے نفسیات بحث کر تی ہے۔ جہاں فکر کا تعلق بڑی حد تک اپنی ذات کے احساس اور شعور سے ہو تا ہے۔ اس سے اوپرمعروضی ذہن کا درجہ ہے۔ یہ اپنا اظہارخارجی دنیا میں سماجی اور سیاسی اداروں کی تشکیل کے ذریعے کرتا ہے۔ سب سے اوپر مطلق ذہن کا مقام ہے۔ اس کے اظہار کی تین صورتیں ہیں۔ آرٹ، مذہب اور فلسفہ۔ فکر کی یہ تین صورتیں سماجی اور سیاسی زندگی سے بر تر ہیں۔ ان میں فکر مو ضو ع اور معروض کی تقسیم اور تخالف سے بلند تر ہو جا تا ہے۔ آرٹ کاکو ئی نمونہ ، کو ئی مذہبی عقیدہ یا فلسفے کا کو ئی نظام در حقیقت مکمل طور پر آزاد ہو تا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ہیگل اسے ذہن کا مکمل معروضی اظہار قرار دیتاہے جو آرٹ کے کسی نمو نے ، مذہبی عقیدے یا فلسفیانہ نظام کی تشکیل کرتا ہے۔

فلسفہءتاریخ لکھتے ہوئے ہیگل نے خود کو سیاسی تاریخ تک محدود رکھا ہے۔ یہا نوہ کانٹ کا اتباع کر تا ہے لیکن کانٹ کے پاس ایسا کر نے کا مناسب جواز مو جود تھا جس سے ہیگل محروم ہے۔ کانٹ تاریخی واقعات کو فنا منا (Phenomena)قرار دیتا ہے۔ واقعات جو وقت کے تسلسل میں رونما ہو تے ہیں اور مؤرخ ان کا مشاہد ہو تا ہے۔ انسانی اعما ل جو شے فی الذات ہیں وہ کانٹ کے نزدیک اخلاقی اعمال ہیں۔ اس کی فکر کے مطابق وہ اعمال جو شی فی الذات ہیں ،جب سیاسی تاریخ کی سطح پر آتے ہیں توفنا منا بن جا تے ہیں۔ اس لیے تاریخ کو سیاسی تاریخ تک محدود رہنا چاہیے۔ جب ہیگل نے کانٹ

کی فنا منا اور نو منا(Noumena) کی تقسیم کو ردّ کر دیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بالواسطہ طور پر اس دعوے کو ردّ کر تاہے کہ تمام تاریخ سیاسی تاریخ ہے اور یہ کہ تاریخ ایک تماشا ہے۔اس حوالے سے دیکھا جائے تو اس کے فلسفہء تاریخ میں مملکت کا حوالہ غلط طور پر آیا ہے۔ بقول کولنگ وڈ اسے اپنے مؤقف کی درستی کے لیے تسلیم کرلینا چاہیے تھا کہ مؤرخ کا کا م معروضی ذہن کے عملیہ کا بطور مطلق ذہن مطالعہ نہیں۔جیسا کہ آرٹ، مذہب اور فلسفہ میں کیا جا تا ہے۔

ہیگل نے تاریخ کا اختتام اپنے عہد کی جرمن پروشیائی ریاست پر کیا ہے۔ یو ں محسوس ہو تا ہے کہ اس کے نزدیک پروشیا ایک ایسا مقام ہے جہاں گائسٹ مکمل طور پر خود شعوریت کی منزل کو پا چکی ہے۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہیگل کے خیال میں تاریخ اپنے اختتام پر پہنچ چکی ہے اور یہ کہ جرمن کلچر اور شعور کو باقی دنیا کی اقوام پر برتری حاصل ہو چکی ہے۔مزید یہ کہ جرمن ریاست روح مطلق کے ظہور کا آخری مقام ہے۔کیا اس مقام پر روح کی خود تکمیلیت کا عمل رُک چکا ہے؟ کیاتاریخ اور وقت کا تسلسل ختم ہو چکا ہے ؟ کیا انسانوں کے ارادے اور فکر نے کام کر نا چھوڑ دیا ہے۔؟ کیا جدلیت میں صرف حال ہی ہو تا ہے ،مستقبل نہیں ؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ فلسفہءتاریخ کے ذریعے اس کا مقصود جرمن نسل پرستی کو ہوادینا تھاجس کی انتہا جرمن نیشنل ازم کا فلسفہ تھا اورجس کا نقطہءعروج فیوہرر یعنی ہدایت یافتہ رہنما کا تصور تھا۔ سوال یہ ہے کہ کیا پہلی اور دوسری جنگ عظیم کے عقب میں جرمن آئیڈیلزم کی بنیاد پر ایستاد ہ ہیگل کی تاریخیت کے تصورات کام کر رہے تھے، شاید اسی لیے کارل پاپرنے ہیگل کو آزاد معاشرے کا دشمن قرار دیا ہے۔

سب سے زیادہ جس شخص نے ہیگل کے فلسفہءتاریخ سے استفادہ کیا وہ مارکس ہے۔ تا ہم اس کوشش میں اس نے ہیگل کو سر کے بل کھڑا کر دیا۔اس نے ہیگل کے تاریخ کے ما بعدالطبیعی تعقل کو مسترد کردیا۔تاہم اُس نے تاریخ کے مقصدی ترقی کے نظریے اور جدلیاتی ارتقائی فلسفے اور ریاست کے تصور کوقبول کر لیا۔ مارکس نے قرار دیا کہ روح مطلق کا تاریخ میں ظہور ایک فینٹسی سے زیادہ کچھ نہیں۔مارکس نے جرمن قوم پرتاریخ کے اختتام کے نظریے کو بھی مسترد کر دیا۔ مارکس کی تاریخیت مادیت پسند ہے۔ اس کے مطابق کار ِجہاں کسی روح یا خدا کے بغیر ایک جدلیاتی طریق کار کے تحت چل رہا ہے۔ تاریخ کا جدلیاتی سلسلہ آزاد اور با شعور انسانوں کے سماج پر منتج ہو رہا ہے۔ تاریخ اس کے مطابق ایک مسلسل جدو جہد کی آئینہ دار ہے جس میں خود اس دنیاکے داخلی امکانات منکشف ہو رہے ہیں نہ کہ کسی روح مطلق کا ظہور۔ روح مطلق جو خامیوں سے بھری دنیا کو مسائل سے نجات د لا سکتی ہے جس کی طرف ہیگل سے پہلے کانٹ نے Critique of Practical Reason مینبلیغ اشارہ کیا تھا۔ مارکسی فکرمیں روح مطلق کی بجائے مادی جدلیت کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔مارکسی فکر کے مطابق چونکہ کائنات کا داخلی کردار تضاد اور تنازع پر منحصر ہے، اس لیے اس میں ماضی سے نجات حاصل کر کے نئے قسم کے رشتے قائم کیے جا تے ہیں جن کی شنا خت مسلسل انقلاب اور تنازعات سے ہو تی ہے۔ اس پراسس میں طاقت ور کی حکمرانی امرِ لازم ہے۔ جسے مارکسی پرولتاریہ کی رہبری اور حکمرانی کا نا م دیتے ہیں۔ پرولتاریہ کی رہبری میں پرانے سماجی رشتے ختم کر دیے جا تے ہیں اور ایک ایسے اجتماعی نظام کی تشکیل کی جا تی ہے جس میں انفرادیت کا دخل کم کم ہو تا ہے۔ انفرادی آزادی ریاست کے تابع ہو تی ہے۔مارکسی نظام میں ریاست اور پارٹی کے غلبہ کو فو قیت حاصل ہے۔ ہمہ گیر ریاستی نظام کو فردکے مفاد میں بہترین تصور کیا جا تا ہے۔فرد اس نظام میں ریاست اور پارٹی کے اغراض ومقاصدکی نگہبانی کا پابند ہو تا ہے۔ اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو مارکسی نظام میں پارٹی کی ڈکٹیٹر شپ اور ریاستی جبر ہیگل کے اس دعوے کی تعبیر نظر آتے ہیں جس کے مطابق ریاست اختیار کی حقیقت کا" اخلاق کل "ہے۔[6]

یہاں ایک اور مسئلہ تاریخ میں تضاد اور تصادم کے حوالے سے سامنے آتا ہے کیونکہ تضاد اور تصادم جدلیاتی ارتقا کا لا زمی جزو ہیں۔ اگرتاریخی جدلیت کے ذریعے تمام اشیاءاپنے متضادات کو جنم دیتی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ شراور ظلمت کے عناصر تاریخ کا لازمی حصہ ہیں۔بقول پروفیسر

کیتھ وارڈجدلیت کو اس حوالے سے بڑی آسانی سے تنازع اور تصادم کے مساوی قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''ہیگل کے ہاں تاریخ کے واقعات کو روح کی جدلیاتی خود تحصیلیت کے عین قرار دیا گیا ہے تو اس کی بنیاد پر خطرہ یہ ہے کہ جو کچھ بھی وقوع پذیر ہے اسے کہیں Ought to be کے معنوں میں نہ لے لیا جا ئے۔ مراد یہ کہ خالص خیر کی معروضی حقیقت دنیا سے الگ کچھ بھی نہیں کہ جس کی بنیا د پر (خیرو شر کے درمیان) محاکمہ کیا جا سکے۔ محاکمہ ہو بھی کیسے سکتا ہے۔ درآں حالیکہ جو کچھ بھی دنیامیں واقع ہو رہا ہے وہ روح کی خود تحصیلیت کا ہی سلسلہ ہے۔''[7]

مزید یہ کہ جب ارتقاکا عمل جدلیاتی طریق سے آگے بڑھ رہا ہے جس میں تضاد قوت محرکہ ہے تو اس کے نتیجے میں روح کے افہام کی اعلیٰ صورتیں سامنے آرہی ہیں۔ مادہ روح کے متضاد ہے۔ کیونکہ وہ شعور سے عاری ، ٹکڑوں میں بکھرا ہوا، کثیرالنوع اور غیر مقصدی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہیگل کے یہاں مادہ وہ لازمی وسیلہ ہے جس سے روح خود شعوریت حاصل کر پاتی ہے۔ چونکہ مادی کا ئنات الوہی حقیقت کے تجربے میں لا زمی طور پر شامل ہے اور الوہی فطرت اور مقصد کی شفافیت کو منعکس کرنے کا وسیلہ ہے ، اس لیے تخریب و تعمیرکا تضاد لازمی ہے۔ نئی قسم کی تعمیر قدیم کو تہس نہس کیے بغیر واقع نہیں ہو تی۔ مغائرت اور اجنبیت ارتباط کا سبب ہو تے ہیں۔اس کے نتیجے میں مکمل ہم آہنگی وجود میں آتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا لا جا سکتا ہے کہ دنیا کے مصائب اور مغائرت روح کا حصہ ہیں اور یہ کہ روح دنیا کے دکھوں اور مصائب سے الگ تھلگ نہیں۔ اس حوالے سے دیکھا جا ئے تو ہیگل کا فلسفہءروح لوتھر کی الٰہیات صلیب اور وہائٹ ہیڈ کی پروسیس تھیالو جی کے قریب تر نظر آتا ہے۔اس کے تصورِ خدا میں تغیر، ترقی اور تنوع مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔

یوں ہیگل نے تاریخ اورما بعد الطبیعیات کو باہم مدغم کر دیا ہے۔ اس کا فلسفہءتاریخ ایک مخصوص قسم کی حقیقت کی سمت نمائی اور مقصد یت کا آئینہ دار ہے۔ اس کے عالمگیر عقلی معیارات تاریخ کو ذہن اور حقیقت کے سنگم میں ڈھال دیتے ہیں۔ بہرحال وہ رینکے کے انداز مینکسی تھیو لا جیکل تصورِ تاریخ کا قائل نہیں کہ جس کے مطابق دنیا کی تاریخ پہلے سے متعین منصوبے کے مطابق منکشف ہو رہی ہے۔ مذہبی تاریخ کے منصوبہ میں واقعات کی ترتیب نہ صرف غائی ہے بلکہ دنیا کے اختتام کی یقینیات کے عین مطابق ہے۔ مذہبی یقینیات میں علت و معلول کا رشتہ مشیت ایزدی کے تابع ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ہیگل کی تاریخیت مینعلت و معلول کے رشتوں پر سیکو لر معنویت غالب ہے۔ہیگل کے یہاں خطِ مستقیم کی منطق اور دوزمانی تسلسل کا بیانیہ فوقیت کا حامل ہے۔ اس کا موضوع ڈیکارٹ کی خود آگاہ اور خود مختار Cogito ہے جو ماورائی مقام سے ما ضی کی قرات کر تی ہے۔ یہاں موضوعیت ایک ایسی ذات یا ایغو کاروپ اختیار کر تی ہے جو نہ صرف بحیثیت کل دنیا کا مشاہدہ کر نے کے قابل ہے بلکہ اس پر غالب بھی آسکتی ہے۔ وہ تاریخ کی تشریح نہ صرف عقلی نقطہءنظرسے کرتا ہے بلکہ وہ تاریخ کو فکر کا ارتقا ءقرار دیتا ہے۔اس سلسلے میں وہ تاریخ کے تخلیقی عمل کو Cunning of reasonکا کرشمہ قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل کی اس دنیا پر حکمرانی ہے۔ تاریخ عالم ہمارے سامنے عقل کی کار فرما ئی کا منظر نا مہ پیش کر تی ہے۔ عقل بذاتِ خود محرک ہے۔ اس کے لیے کسی خارجی عنصر کی محتاج نہیں۔ وہ اپنے افعال کی غایت بھی خود ہے۔[8] اس پس منظر میں دیکھا جائے تو ہیگل کا فلسفہء تاریخ ُ پورے ایک نظامِ فلسفہ کا آئینہ دارہے جس کے دائرہ کار مینعقلیت ، معنیات اور ترقی کے مفروضوں کو مرکزیت حاصل ہے۔اس کا بیانیہ اتحاد، معنویت اور کلیت کا پابند ہے۔

اُنیسویں صدی کا مغربی یورپ عقلیت اور نا مختتم ترقی کے نظریے کا آئینہ دار تھاہیگل ہی وہ شخص ہے جس نے نامختتم ترقی کے نظریے کی بنیاد رکھی۔ نا مختتم ترقی کے اس نظریے کی بنیاد پر یہ عقیدہ اُبھر کر سامنے آیا کہ:

''انسانیت ترقی کر چکی ہے اور لازمی طور پردرست سمت مینترقی کرتی چلی جا ئے گی ، سماجی اور انفرادی دونوں سطحوں پر بہتر سے بہتر مستقبل کی طرف گامزن ہے۔ فطرت میں بھی

ایسا ہی ہو گا۔فطرت نچلے درجے سے اعلیٰ درجے کی طرف مسلسل بڑھ رہی ہے۔اس کو پہلے تاریخی حقیقت سمجھا گیا اور پھر اسے قانونِ فطرت قرار دے دیا گیا۔‘‘[9]

ڈارون کے نظریہءارتقا اور مارکس کی جدلیاتی مادیت نے نامختتم ترقی کے نظریے کومزید تقویت فراہم کی۔ سائنسی ایجادات اور صنعتی انقلاب نے بھی تاریخیت کے اس نظریے کومستحکم تربنانے میں اہم کردار ادا کیا۔یوں انیسویں صدی یورپی تاریخ میں رجائیت ، یقین اور استکمال کی صدی تھی۔ اس صدی میں تاریخیت کے رجا ئی عقائد یورپی انسان کی ایمانیات کا حصہ بن گئے تھے۔

لیکن پھر انیسویں صدی کے اواخر میں ایک ایسے طوفان اور بحران نے جنم لیا جس نے یورپی اقوام کی یقینیات کے نظام کو بھسم کر دیا۔ معنیاتی اور سیاسی بحران کا یہ عرصہ 1880ءسے 1930ءکے دورانیے پر پھیلا ہوا ہے۔ اس بحران نے تاریخیت کو اپنی لپیٹ میں اس طرح لے لیا کہ نہ صرف انیسویں صدی کے نظریہءترقی کا انہدام ہوابلکہ معنیٰ اور سسٹم کی شان و شوکت بھی خاک میں ملتی چلی گئی۔ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ جرمن تاریخیت مینیہ سلسلہ نطشے کے دوسرے مضمون[10] "On the Uses and Disadvantage of History for Life" کی 1874 ءمیں اشاعت سے شروع ہوا۔ اس مضمون میں تاریخ کے زوال کی خبر نطشے نے سب سے پہلے دی۔ اب یہ ظاہر ہے کہ کو ئی ایک مضمون کسی چیز کا نقطہءآغاز نہیں ہو سکتا۔ اس کے آغاز کے لیے بہت سے عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔چنانچہ اِس بحران کے رونما ہونے میں اُس عہد کے بہت سے مفروضوں ، اقدار ، روایات اور ثقافتی بد صورتیونکا ہاتھ تھا جو اُنیسویں صدی میں رائج اور حاوی تھے۔تاہم اس میں کوئی شک نہیں کی نطشے نے تاریخ کی آئیڈیالوجی کو مسترد کر نے میں اپنے معاصرین کے مقابلہ میں زیادہ سرعتِ فہم اورفطانت کا مظاہرہ کیا۔نطشے نے ہیگل کی فوق التاریخ تاریخیت کو جدیدشعور کا مرض قرار دیا جس میں تحقیقی ذہن کے وہ لوگ اکثر مبتلا ہو تے ہیں جو عمل کر سکتے ہیں نہ تخلیق۔ نطشے کے الفاظ میں ان کی حیثیت تاریخ کے محلات کے خواجہ سراؤں سے زیادہ نہیں ہوتی۔

تاریخ کے مابعدالطبعی وژن کے زمین بوس ہو نے کاشعور جس کا آغاز نطشے کے”خدا کی موت “کے دعوے سے ہوا، سپنگلر کے"Twillight of Humanity" ، ہسرل کے "Crisis of the European Sciences"اور ٹرولٹش کی Crisis of Historicism تک پھیلا ہوا ہے۔ اس شعور کو زیادہ تر تقویت پہلی جنگ عظیم کے بعد شائع ہونے والے اعلامیوں اور عہد ناموں نے فراہم کی جن میں مغربی تہذیب کے انہدام کا نقشہ کھینچا گیا تھا۔ اس سے معنیٰ اور ترقی کا مستقیمی بیانیہ شکست وریخت کا شکار ہوا۔تاریخ کے بارے میں ہمہ گیر تشکیکیت نے ہر جگہ مضبوطی سے قدم جما لیے۔ ہر طرف بحرانی شعور اور بحرانی کلامیوں پر باتیں ہو نے لگیں۔

تاریخیت کے بارے میں بحرانی شعور اُنیسویں صدی کے غالب نظریا ت کے تباہ کن اثرات کے نتیجہ میں پیدا ہوا۔خاص طور پر ڈارون ازم نے یورپی فکر کو منفی انداز میں بہت زیادہ متاثر کیا۔ بقا کے حوالے سے موت اور زندگی کی بے رحم جدوجہد کے تصور نے ایک نئی قسم کی اخلاقیات کو جنم دیا۔ اس سے سرمایہ دار نظام میں سنگ دلانہ مقابلے کو رواج ملا۔ نو آبادیات کی لوٹ کھسوٹ کو اس نظریے نے مزیدطاقت فراہم کی۔مارکسیت نے اسی کی بنیاد پر طبقاتی جنگ کواپنے نظام فلسفہ میں مرکزیت دی۔پھر تاریخ میں یہ پہلی بار واقع ہو اکہ ذہن اور عقل کو خدا وند تعالیٰ کی عطا کی بجائے نچلے درجے کے حیاتیاتی عناصر کے ارتقائی عمل کی پیداوار قرار دے دیا گیا۔ لفظ روح کے معنیٰ مفقود و معدوم ہو ئے۔ خالص مادیت پسندی کو رائج کرنے میںڈارون ازم سے زیادہ کسی اورفیکٹر نے کردار ادا نہیں کیا۔

تاہم پہلی جنگ عظیم تک تاریخیت پر اعتقاد کسی نہ کسی طرح قائم رہا۔ پہلی جنگ عظیم نے انسانیت پر وہ تباہی نازل کی کہ اس سے پہلے اس کا تصور بھی محال تھا۔ یورپ مینوسیع پیمانے پر ہونے والی بربادی اوربر بریت میں جدید ٹیکنالوجی کا بڑا ہاتھ تھا۔ اس جنگ میں ایک کروڑ ساٹھ لاکھ لوگ مارے گئے۔ جرمنی کو شکست ہو ئی۔اب نہ قیصر تھا اور نہ ہی قیصر کا پُرشکو ہ جرمنی۔ تاریخ کی معنویت اور ربط منقطع ہوا۔مڈل کلاس کی ثقافتی رجائیت خاک میں مل گئی۔وقت خطِ مستقیم پر چلتے

چلتے کہیں خلا میں گم ہو گیا۔ جرمنی اور اس کی اتحادی اقوام میں معیشتوں کا زوال ہوا اور سیاسی نراجیت نے ہر طرف قدم جما لیے۔ بڑے پیمانے پرسماجی اکھاڑ پچھاڑ ہوئی۔ بہت سوں کو اپنے گھر بار چھوڑ کر دوسری جگہوں پر پناہ لینا پڑی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قدیم یقینیات کا ایوان دھڑام سے نیچے آگرا جس کے ساتھ ہی تاریخیت کی بھی اینٹ سے اینٹ بج گئی۔

جرمن قوم کو 1918ءمیں جس عظیم آفت اور بحران کا سامنا کرنا پڑا ،اس کے آخر کار سپنگلر نے اپنی مشہور عالم کتابThe Decline of West تحریر کی۔ اس کا سنِ تحریر بھی 1918 ءہے۔ اُنیس سو اُنیس میں لیسنگ کی کتاب History as the Bestowal of Meaning on the Meaningless منظر عام پر آئی۔ ان کتابوں کی خوبی یہ ہے کہ ان میں اس عہد کی نسل کی نہ صرف بے اعتقادی منکشف ہوئی ہے بلکہ جدیدیت کی بحرانی ذہنیت بھی آئینہ ہو تی چلی گئی ہے۔ اس دوران حالات کچھ اس طرح تبدیل ہوئے کہ ماہرین الہٰیات تاریخ کی جبری تعبیر کو چھوڑ کر وقت کے ذاتی تجربے اورقلبی واردات کی باتیں کرنے لگے۔ تشکیک اور قنوطیت کی اس فضا میں ماہر الہٰیات کارل بارتھ نے اپنی کتاب "Epistle to the Romans" تحریر کی۔ کارل بارتھ نے نہ صر ف لبرل تھیالوجی کو چیلنج کیا بلکہ اس نے تاریخ کی فلسفیانہ تعبیر اور تاریخیت کے معنیاتی نظا م کو بھی مسترد کر دیا۔ اس حوالے سے تمام تر اختلافات کے باوجود اس کاایک تعلق سپنگلر سے بھی بنتا نظر آتا ہے۔ بارتھ کی Epistle کا اگر غو ر سے مطالعہ کیا جائے تواس پر کر کیگور ، دوستوفسکی اور نطشے کے گہرے اثرات کو بہ آسانی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ ان سب مفکرین نے کھل کرجرمن علمیات اور مذہب کے ثقافتی افلاس کا محاسبہ کیا ہے۔[(11)]

بہر حال یہ طے ہے کہ سپنگلر اور بارتھ دونوں کا مقصود جرمن کلچر کے اند ر موجودبحران کی نشاندہی کرنا تھا۔ بحران جس کو جنگ ِعظیم نے مزید بڑھا دیا تھا۔ دونوں کتابوں یعنیThe Decline of Westاور Epistle to the Romans میں یقین اور عقیدے کی نئی شروعات کو سامنے نہیں لا یا گیا۔ دونوں کتابیں انہدام اور تباہی کے معاملات پر مرکوز تھیں۔ بارتھ نے خاص طور پر ان حالات میں جب اِرد گرد ملبہ بکھرا پڑاہو، نئی بنیادیں رکھنے کے سوال کو فضول قرار دیا۔ بارتھ کے نزدیک بربادی کے تجربے کو اگر قلبی واردات کے طور پر لیا جائے تو یہ ریفارمیشن سے زیادہ کار آمد ثابت ہو سکتا ہے۔ بارتھ کے مطابق تھیالوجی کے لیے واحد با معنی امکان یہ ہے کہ وراثت میں وصول کردہ عمارت کو گرا دیا جائے اور اس قدیمی اور مستند مذہبی تجربے کی طرف واپس آیا جا ئے جس کااظہار بائبل کی زندہ زبان میں ہو چکا ہے۔ جب بارتھ کی ایپسٹل شائع ہو ئی تھی تو ہائیڈیگر اس وقت محاذِ جنگ پر ذمہ داریاں نبھا رہا تھا۔ اپنے دوست کے نام خط میں اس نے بارتھ کے بہت سے اغراض و مقاصد سے اتفاق کیاتھا۔ اس نے اکادمیا تی موشگافیوں کو نا پسند کر تے ہو ئے اصرار کیا تھا کہ نظریاتی مباحث کم کم ہی بار آور ثابت ہو تی ہیں۔صرف ذاتی تجربہ ہی انسان کوشفافیت مہیا کر سکتا ہے۔

اوٹو پوگلر نے لکھا ہے کہ فلسفی کی حیثیت سے ہائیڈ یگر کے کردار کی تشکیل میں مذہب اور تاریخیت کے باہمی اثرات غالب رہے ہیں۔ ہائیڈیگر کی ابتدائی تربیت ماہر الہیات کے طور پر ہو ئی تھی لیکن اس نے جلد ہی اس میدان سے کنارہ کشی کر لی۔ بعض مخالفین کے نزدیک وہ قدامت پرست اور ابہام پسند تھا۔ اس کی نازی ازم سے وابستگی کی مذمت کی جاتی ہے۔ اس تمام تر مخالفت کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کا شمار ان لوگوں میں ہو تا ہے جنہوں نے مابعد الطبیعیات اور جدیدیت سے قطع تعلقی اختیار کی۔ اس کا نظریہءتاریخ اس کے نظریہءہست یعنی Beingکے تصورکی ہی توسیع ہے۔ اس نے نطشے اور کروچے کی طرح دنیا کو تاریخ کے آئینے میں دیکھا۔ ہائیڈ یگر نے تاریخ کے مسئلہ سے اپنے کیریئر کے اوائل میں ہی نبرد آزما ہو نا شرع کردیا تھا۔ اس نے طے کرلیا تھا کہ وہ اشیاءکی تاریخیت پر اور انسان کے اس تاریخی دنیا میں مقام پر غور و تد بر کر ے گا۔ جہا ں تک مذہب کا تعلق ہے کروچے کی طرح اس کا بھی یہ عقیدہ تھا کہ یہ اس کی نسل کی مجبوری ہے کہ وہ مذہبی مسائل کی نئے سرے سے جانچ پرکھ کریں۔

ہائیڈیگر کا فلسفہ Death of God تھیالو جی سے وابستہ ہے۔ اس نے مذہبی تجربے کی تعبیر کرتے ہو ئے ان مذہبی اورفلسفیانہ سوالات سے صرفِ نظر کیا ہے جن کی جڑیں مغرب کی ما بعد الطبیعاتی روایت میں پیوست ہیں۔ اس سلسلے میں اس کی فکر کی تشکیل میں نطشے اور ڈِ ل تھی کے اثرات نما یاںہیں۔ بالخصوص وقت، تکوین اورتاریخیت کے حوالے سے۔ وہ تاریخیت اور تاریخ نویسی کے اس تصور کو مسترد کرتا ہے جس کی نشوو نما مابعدالطبیعات کے زیر سایہ ہو ئی ہے اور یہ کہ جس کے تضمن میں تسلسل ، ترتیب ، معنیٰ اور فہم شامل ہیں ، جس میں حادثات و متغیرات بطور متن پہلے سے موجود ہو تے ہیں۔ تاریخ کا یہ تصور تاریخیت کوذاتی تجربے اور مخصوص واقعیت سے محروم کر دیتا ہے۔ اس میں تاریخ کی حیثیت ایک صندوق کی سی ہو تی ہے جس میں ہر چیز پہلے سے موجود ہو تی ہے۔ ہائیڈیگر نے تاریخ کے ما بعد الطبیعی تصورکو مسترد کردیا ہے۔

ہائیڈیگر کی تاریخیت وقت کے اس مخصوص حصے کی مظہریات پر توجہ مر کوز کرتی ہے جس میں ہم نا گہانی طور پر پھینک دیے گئے ہیں اور جس کا بوجھ ہمیں اپنی مرضی کے بغیرموت کے دن تک اُٹھا نا پڑتا ہے۔ یہاں ہا ئیڈیگر دنیاسے پسپا ئی اختیار کر نے کی بات نہیں کر تا۔ وہ تاریخ اور وقت کے اس دورانیے جس میں ہم زند ہ ہو تے ہیں، کو اپنانے اور اس کا سامنا کرنے کی بات کر تا ہے۔ یہ ایک بہت بڑا وجودی چیلنج ہے جس کو قبول کر نا ہماری مطلق ذمہ داری ہے۔ صرف اسی طرح ہم اپنی حقیقی ہست(Being) سے منسلک ہو سکتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں وجود میں آنے والی ہست کو وہ Dasein کا نام دیتا ہے۔ ڈاسائین کا مطلب حقیقی زندگی یا وجود فی نفسہ ہے یعنی وہ ہست جو یہاں اس وقت لمحہ موجود میں ہے۔ڈاسائین کے برعکسSein کا تعلق ہے جس سے مراد ہست فی الذات ہے جو مخفی ہے اورہر چیز کی بنیاد ہے۔ یہ اپنی عمومیت کے حوالے سے حقیقی وجود یعنی ڈاسائین سے مختلف اور ممیز ہے۔ ڈاسائین کا تعلق وقت اور تاریخ کے ایک مخصوص دورانیے سے ہے۔ اس کا تعلق معروضیت سے نہیں مکمل موضوعیت سے ہے۔ اس میں معلومیت کا دائرہِ کار ماورا سے نہیں حادث وقت، واقعیت اور عملیت (Facticity) سے تشکیل پا تا ہے۔

اس کی مشہور عالم کتاب Being and Timeاُنیس سو ستائیس میں شائع ہو ئی جس میں وہ وقت کے ا نفرادی تجربے کی سطح پر تفکر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تاریخیت انفرادی انسانی ہستی کے تجربے سے وجود میں آتی ہے۔ اس سے مراد وجود فی نفسہ ہے اور اس کا تاریخ سے تعلق جو انفرادی ذوات سے متصادم ہے، کی نشاندہی کرنا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگرانسانی وجود یہ ہے ، اگر انفرادی تجربہ یہی ہے، تو ہم اس دنیا کے بارے میں کیا کہہ سکتے ہیں جو ہمیںوہ حدودمہیا کرتی ہے جن میں ہم زندگی بسر کر تے ہیں۔ اس نے اس سوال کا جواب Dasein کی ساخت کا تجزیہ کر کے دیا ہے اور خود کو متناہیت ، سوچ اور Care کی اجتماعی ابعاد کی تفہیم پر مرکوز کیا ہے۔اس کے نزدیک تمام افراد خود کو تاریخ کی خصوصی صورت حال میں گھِرا ہوا پاتے ہیں۔ یہ ہم سب کی ایک اجتماعی تاریخیت ہے جسے ہائیڈیگر مقدر کا نام دیتا ہے۔ انسانی ذات سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی نہ کسی روایت سے وابستہ ہو تی ہے اور اپنی تعریف کے لحاظ سے محدود ہو تی ہے۔انفرادی انتخاب کا مخصوص لمحہ ہی وہ مخصوص تاریخی لمحہ ہے جس سے ڈا سائین متصادم ہو تی ہے اور ان امکانات کا در وا کر تی ہے جو اس کے اندر موجود ہو تے ہیں۔ انسانی وجود کی حیثیت اس خالی جگہ کی سی ہے جس میں تاریخ کے اندر ایک مخصوص دنیا جنم لیتی ہے یعنی تاریخ ہست کا ایک باطنی تجربہ ہے جس کا خارجی انسلاکات ،عقلی معیارات اور زمانی تسلسل سے کو ئی تعلق نہیں۔اس کا تعلق فرد کے انتخاب سے ہے۔ فرد کے انتخاب کا لمحہ وہ مخصوص تاریخی لمحہ ہے جس میں ڈاسائین ان تاریخی ممکنات سے دوچار ہو تی ہے جو اسے وراثت میں ملتے ہیں۔ یوں کیپیو ٹو نے کہا ہے : ڈاسائین جب عصریت پر زور دیتی ہے تو وہ اسے historiciseکرتی ہے۔ تاریخیت کا یہ عمل اس کی اپنی پیدائش کے ہم معنیٰ ہے۔ [12]

ہائیڈیگر کا مرکزی مسئلہ ہست کی عصریت سے منسلک ہے۔ عصریت کا یہ مسئلہ یہ ذاتی حوالے سے موجود کے تجربے سے آغاز کر تا ہے جو نہ صرف بے قدر ہو تا ہے بلکہ نا کافی بھی۔ہست

عمومی اور تجریدی سطح پر تاریخی نہیں ہو تی۔ یہ ہمیشہ مخصوص تاریخ کی ایک صورت ہو تی ہے۔ اس لیے ہست کی تاریخ جس پر ہمیں غور کر نا چاہیے دراصل ہماری مخصوص تاریخ ہے جو ثقافتی صورت حال سے مربوط ہو نے کے ناطے ایک مخصوص صورت حال کا مآل ہو تی ہے۔چونکہ وجودی مسئلے کو کرائسس کے احساس سے الگ نہیں کیا جا سکتا،کرائسس جس نے اس کی جستجو کو تحریک دی تھی، اس لیے ہائیڈیگر Being and Time کے شائع ہو نے کے بعد کبھی بھی غیر متعلق ، معروضی اور سائنسی نہ ہو سکا۔

ہائیڈیگر نطشے کو ما بعد الطبیعاتی روایت اور کارتیسی موضوعیت کے انکار کی منتہا قرار دیتا ہے۔ نطشے کے ساتھ کارتیسی خدا، کانٹئن Noumena اور ہیگلیائی روح مطلق معدومیت کے گڑھے میں جا پڑے اور ہست جو باقی رہ گئی، وہ بھی لا شیئیت تک محدود ہو گئی۔ انسانی موضوع سے باہر اس کے اپنے علاوہ کو ئی چیز نہیں رہی۔ کچھ نہ رہا، سوائے ارادے کے۔ یہ ارادہ اپنے علاوہ کسی چیز کا ارادہ نہیں تھا جو صرف اپنے لیے طاقت کا طلب گار تھا۔ نطشے کا فلسفہ اس پر منتج ہوا کہ ساری کی ساری ما بعد الطبیعاتی روایت لایعنیت کی دہلیز پر کھڑی ہے۔اس حوالے سے دیکھا جائے تو ہائیڈیگر کا ڈا سائین کا فلسفہ نطشے کے دائرہ کار سے با ہر ہے۔ ہائیڈیگر موضوعیت کی کسی نہ کسی طرح بحالی کا طلب گار نظر آتا ہے ، فلسفہ ہست (Being) میں جس کے واضح آثار نظر آتے ہیں۔اس کا ہست کی موضوعیت پر اصرار ، اس کا مذہبی جھکاؤ اور اس کی سائنسیت کے خلاف جدو جہد اس بات کا ثبوت ہے۔اس نے کلی طور پر خدا کا انکار نہیں کیا۔ اسے یقین ہے کہ اس کے ہست کے تعقل میں اتنی جگہ موجود ہے کہ اس سے خدا کے ہونے کی تصدیق کی جا سکے۔ (13) اس قسم کی تصدیق خالص ذاتی تجربے سے کی جا سکتی ہے۔ اگر چہ، اس کی جڑیں اس تجربے(Experience) میں ہیں جس میں تمام انسانوں کے تجربات ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔ لیکن اس مذہبی جھکاؤ کے باوجود یہ طے ہے کہ ہا ئیڈیگر تاریخ کے کسی مابعد الطبیعاتی تصور کو قبول نہیں کرتا۔

اب ہم تاریخیت کے مابعد جدید نقادوں کی طرف آتے ہیں۔

جن ما بعد جدید مفکرین نے تاریخیت سے ما بعد الطبیعات کی پسپائی کی خبر دی بلکہ یوں کہا جائے تو بہتر ہو گا کہ جن لوگوں نے تاریخیت کو میدان سے باہر نکالنے میں اہم کردار ادا کیا، ان میں سے ما ئیکل فوکو اور دریدا اہم ترین شمار ہو تے ہیں۔ مابعدالطبیعات کی پسپائی کا بڑا سبب بنیاد پرست فلسفے کی شکست اور ہیگلیائیLogocentrism کا زوال ہے۔ چونکہ تفکری نظام کا ڈھانچہ تبدیل ہو چکا ہے، اس لیے تاریخ کی اصطلاحات بھی غیر یقینیت کا شکار ہو چکی ہیں۔ تاریخیت کی اصطلاح موجودہ حالات میں انسانیاتی مکالمے کا حصہ بن چکی ہے۔ اب زیادہ زور مو ضوعی ، عارضی یا با الفاظ دیگر ذاتی تاریخ پر دیا جا نے لگا ہے۔

فوکو اور دریدادونوں تاریخ کے نئے اور انقلابی تصورات کے حوالے سے نطشے اور ہائیڈیگر کی وراثتوں کے امین ہیں۔ یہاں ہم پہلے مختصراً فوکوکے نظریہءتاریخ پر گفتگو کریں گے۔ فوکو ،ہیگل کا مخالف اور نطشے کا پر ستار ہے۔ وہ نطشے کے اتباع میں تاریخ کے سائنسی اور غائی ارتقا کے نظریے کو مسترد کرتا ہے۔ وہ تاریخ کے کسی معروضی تصور کو بھی قبول نہیں کرتا۔ اس نے ہیگل کے ماورائی حقیقت کے مسلسل اظہار کے نظریے اور تاریخ کے مابعد الطبیعاتی تصور کو مسترد کر دیا ہے جس کے مطابق تاریخ ایک متعین منزل کی طرف گامزن ہے۔وہ کامٹے اور مارکس کے مستقیمی ، اجتماعی یا متضاد عملیوں کو بھی ،مسترد کرتا ہے جو مسلسل برتر مرحلہ زیست پر منتج ہونے کے دعوے دار ہیں۔ فوکو نے اپنی کتاب The Order of Things میں کسی لگی لپٹی کے بغیر ترقی کے عقلی اور مثبت ارتقا کے تصور کی مخالفت کی ہے۔ فوکونے ہیگل کے مثالی لزومیت کے تحت حقیقت مطلق کی مسلسل Epiphany کے نظریے کو بھی ٹھکرا دیا ہے۔ تاریخ اس کے نزدیک عدم تسلسل ، انتشار اوراتفاقی حادثات کا نتیجہ ہے ،کسی غائی منصوبے یا ترقی کے کسی میکانکی تسلسل کا شاخسانہ نہیں۔(14)

یہ تاریخ کا عام وطیرہ ہے کہ جہاں بہت سے واقعات کو بیان کر تی ہے، وہیں بہت سے متعلقہ حقائق کو نظر انداز یا ہڑپ کر جاتی ہے۔ اس غلط کاری کے پیش نظر ما بعد جدید یت نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ تاریخ میں معروضی سچائی کاکوئی وجود نہیں۔ اس لیے تاریخ کو اب Paradox of the Liar کے تحت پر کھا جا رہا ہے۔ جب کو ئی مؤرخ اپنے عہد کے بارے میں لکھتا ہے تو اس میں اس کے تعصبات اور سیاسی اغراض و مقاصد بھی شامل ہو تے ہیں۔ فو کو کے نزدیک علم کی آرکیالو جی کا کام یہی ہے کہ وہ ان گِرہوں کو کھول دے جن کو مؤرخین نے نہایت عیاری اور مضبوطی سے لگا یا ہے۔ اصل تاریخ فو کو کے نزدیک وہ ہے جو لا تعداد گم شدہ واقعات کے درمیان ہمارے وجود کو تسلیم کر تی ہے۔ کسی امتیازی سنگ میل یا بر تر حوالے کے بغیر۔ کا ر آمد تاریخ کے بارے میں اس کا اپنا نقطۂنظر ہے۔ کا رآمد تاریخ اپنے دائرئہ کار کوان چیزوں تک محدود رکھتی ہے جو اس کے قریب تر ہیں۔ کارآمد تاریخ زوال کے زمانوں کو کھود نکا لتی ہے۔فوکو علتی منطق کی ہمہ گیریت سے انکار کر تا ہے۔ اس کا مقصد عقلیت کے اس نام نہاد ایجنڈے کو مسترد کرنا ہے جو صداقت اور حقیقت کے نام پر طاقت کی سیاست کی پشت پناہی کرتا ہے۔ مابعدالطبیعیات کو مرکز بناتا اور لوگوں کی برتری کو فروغ دیتا ہے۔ اس میں تاریخ کے بارے میں پیش گو ئیاں کلی فیصلوں کی صورت میں کی جا تی ہیں جو فو کو کے نزدیک علمی معروضیت اور عقل کی فوقیت کے نام پر جانبداری اور تعصب سے لبریز ہو تی ہیں۔(15)

اپنی کتاب The Archeology of Knowledge میں فوکو نے استدلال کیا ہے کہ کسی بھی عہد کی تاریخ کا تجزیہ اس عہد کے دائرے میں رہ کر ہی ممکن ہو تا ہے۔ مثلاً قرون وسطیٰ کی تاریخ کے کسی متن کو جدید سیاق میں رکھ کر پر کھنا ایک مہمل فعل ہے۔ فو کو تو ایک عہد کے اندر موجود دو معاشروں کے تقابلی جا ئزے کا بھی مخالف ہے۔ وہ ان معروضی معیارات کو بھی شدت سے ردّ کر تا ہے جو ایک معاشرے کو دوسرے معاشرہ سے برتر ثابت کرنے کے لیے بروئے کار لا ئے جا تے ہیں۔ وہ صداقت کے تکبر کی ملامت کرتا ہے اورتکثیریت کا قائل ہے۔ اس لیے کہ اس طرح ہم علمیات اور صداقت کو مقتدر طبقوں کے معاشی مفادات اور سیاسی اغراض سے الگ کر سکتے ہیں۔ فوکو علم اور قوت کی نئی مساوات کا قائل ہے۔اُس کے خیال میں تاریخ میں کسی چیز کو مرکزیت حاصل نہیں۔ ہمیں اپنی توجہ ہمہ گیر تاریخ کی بجا ئے تاریخ کے انMicro پہلوؤں پر مرکوز کر نی چاہیے جو علم اور طاقت کے با ہمی تعلقات کو مربوط انداز میں پیش کر تے ہیں۔ تاریخ میں بدیہی عناصر کی مو جودگی اس بات کو تسلیم کر نے پر مجبور کر تی ہے کہ تاریخ بیانیہ ہی کی ایک قسم ہے۔چنانچہ وہ تاریخ کو ایک بیانیے یا ڈسکورس سے زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ یہی سبب کہ اس کے یہاں چھوٹے چھوٹے ، محروم اور بکھرے ہو ئے طبقات کی تاریخ زیادہ اہم ہے۔ وہ تاریخ جو ہمارے وجود کا تحفظ کر تی ہے اور ظواہر پر اصرار کر تی ہے۔ فو کو جسے نسابیات (Geneology) کا نام دے کر تاریخ کو انفرادی اور ثقافتی زندگی تک محدود کر دیتا ہے۔ وہ ان اشیاءاورمحروم طبقات کو اہمیت دیتا ہے جن کی طرف سماجی نظریہ سازوں نے بہت کم توجہ مبذول کی۔ اس طرح وہ تاریخ کے عمومی اور معروضی تصور کے بارے میں انکاریت (Nihilism) کا راستہ اختیار کرتا ہے۔ فوکو کے نزدیک تمام تواریخ کی حیثیت قصے کہانیوں (فکشن)سے زیادہ نہیں۔

یہاں ہم دریدا کی ردّتشکیلیت کے حوالے سے چند ایک خیالات کا ذکر کر یں گے۔ ایک بات واضح کر دینا ضروری ہے کہ دریدا نے فوکو کی طرح براہ ِراست تاریخ پر خامہ فرسائی نہیں کی۔تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ ادبی تھیوری کے حوالے سے اس نے جو کچھ بھی لکھا وہ تاریخ کے مابعد الطبیعاتی کے تصور کی صریحاً نفی کر تا ہے۔

دریدا کی شہرت کی بڑی وجہ اس کی ادبی تھیوری ہے۔ لیکن اس کی تربیت فلسفی کی حیثیت سے ہو ئی اور اس کا بڑا کام مغربی مابعد الطبیعات کی روایت کی مسلسل اور بے رحم تنقید پر مشتمل ہے۔اس نے ژاں ہائپولا ئٹ کی زیر نگرانی پچاس کی دہائی کے اوائل میں تعلیم حاصل کی اور ہیگل،

ہسرل اور ہا ئیڈیگر کاگہرا مطالعہ کیا۔ وہ رولا ں بارت ، جارجس بٹیلی اور مارس بلانشٹ سے بھی متاثر ہوا۔ فلسفی کی حیثیت سے اس نے اپنے لیے جس میدان کا انتخاب کیا اسے عام طور پر سنجیدہ فلسفی نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہ میدان تھا ...... فلسفے کا ادب سے تعلق...... اس کی دلچسپی کا دائرہ متن پر مرتکز رہا۔ اس سلسلے میں اس نے ہسرل اور لیوی سٹراس سے خوب استفادہ کیا۔ 1967 ءمیں اس نے اپنی کتاب Of Grammatologyشائع کی جس میں اس نے قدیم یونانی فلسفیوں سے لے کر روسو ، ہیگل ، ہسرل ساشیئر اور لیوی سٹراس تک کو ہدفِ تنقید بنایا۔اِس کتاب میں اُس نے بتا یا کہ کس طرح نہ صرف اُنہوں نے اُس سے زیادہ کا دعویٰ کیا جو وہ فراہم کر سکے، بلکہ ان چیزوں کی بھی نشاندہی کی جن کو اُنہوں نے پوشیدہ رکھنے کی کوشش کی۔ اُن کا گناہ یہ بھی تھا کہ اُنہوں نے پوشیدہ رکھنے کی کوشش کو بھی پوشیدہ رکھا۔ نطشے ، کروچے اور ہائیڈیگر کی طرح دریدا نے بھی مغربی فلسفے کی پوری روایت کو استفہام کے دائرے میں رکھ دیا۔اُس نے اپنے فلسفہ لسان کے ذریعے مغربی فلسفیوں کی تحریروں کا تجزیہ کر کے یہ منکشف کیا ہے کہ وہ ما بعد الطبیعی تصوراتِ معنی کو مضبوط بنیادیں فراہم کر نے میں نا کا م رہے۔ بقول اُس کے کو ئی مابعد الطبیعی مدلو ل (Signified) موجود نہیں۔معنیٰ کی مو جو دگی عقلیت پسندوں کا پیدا کیا ہوا التباس ہے۔[16]

یو ں جب مغربی ما بعد الطبیعات معنیٰ کی مرکزیت(Logocenterism) کی پا بند ہے، دریدا دعویٰ کر تا ہے کہ معنیٰ کا مرکزیا موجودگی نا پید ہے۔ جو چیز ہے ہی نہیں اس کا سراغ کیسے لگا یا جا سکتا ہے۔ زبان کی بدیہی یاا ستعاراتی ساخت کچھ اس طرح ہے کہ معنیٰ کی مضبوط بنیادوں کی فراہمی کا تصور محال ہے۔ معنیٰ ہمیشہ معلق یا دوسرے الفاظ میں بقول کرسٹو فر نورس التوا میں رہتاہے۔ معنیٰ اپنے سیاق و سباق میں بھی مکمل انداز میں متعین نہیں ہو تا۔ لہٰذا سیاق و سباق کے تعین کا خیال فضول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے یہاں متن کے ہر متعین معنیٰ کو شک کی نظر سے دیکھنے اور اس سے گلو خلاصی کا رجحان مضبوط ہے۔

دریدا کے یہاں زبان یک زمانی نہیں، دو زمانی ہے۔ اس میں تبدیلیوں ، التوا اور ٹوٹ پھوٹ کا ایک سلسلہ موجود ہو تا ہے۔ معنیٰ ایک نہ ختم ہو نے والی با فت ہے جس کا ہر حصہ دوسرے پر منحصر ہو تا ہے اور یہ کہ جس کی شناخت دوسرے کے حوالے سے ہو تی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم حتمی طور پر نہیں جا ن سکتے کہ حوالہ یا اشارہ کس طرف ہے۔ معنیٰ ہمیشہ التوا میں ہو تا ہے۔اگر کسی صورت میں معنیٰ تک رسائی حاصل کر بھی لیں تو اس کا مزید افتراق سامنے آجا تا ہے۔ جب ہم طے شدہ معنیٰ کی سطح یا مخصوص تشریح تک پہنچنے کی خواہش کریں تو ہمارے پاس رُکنے کی کو ئی جگہ نہیں ہو تی۔بس کھو جی کے نشانات ہو تے ہیں جو ہمیں آگے کی بجائے پیچھے ہی پیچھے لیے چلے جا تے ہیں۔ یہ وہ سلسلہ ہے جس کا کوئی اختتام نہیں ہو تا۔[17]

دریدا نے متخالف حدود کے درمیان طفیلی تعلقات کو منکشف کیا ہے۔ اس کے نزدیک تعقلاتی اختلاف کبھی بھی غیرجانبدارانہ نہیں ہو تے۔کیونکہ متخالف حدود کے ما بین کشمکش میں ہمیشہ ایک حد دوسری حد سے زیادہ منظور نظر اور استحقاق یافتہ ہو تی ہے۔ اس استحقاق یافتہ حد کے تضمن میں حضوریت ، مطابقت ، موزونیت ، تقدیس اور کلیت کی صفات ہو تی ہیں۔ جبکہ مخالف حدکو ہمیشہ اچھوت ، غلیظ، غیر موزوں، جزوی ، بے حیثیت اور نقصان دہ قرار دے کر نظر انداز کر دیا جا تا ہے۔ دن کے مقابلے میں رات ، رحمان کے مقابلے میں شیطان ، حاکمیت کے مقابلے میں انتشار اور ہیرو کے مقابلے میں ولن کو دھتکار دیا جا تا ہے۔ دریدا نے اپنے نظریہءافتراق میں یہ ثابت کر نے کی کوشش کی ہے کہ اس قسم کے اختلافات کلچر اور تاریخ کے تعصب کا نتیجہ ہو تے ہیں۔

دریدا نے خالص اور مراعات یافتہ حسب نسب کا انکار کیا ہے۔ مجموعی طور پر خالص حسب نسب کا نظریہ مغربی مابعدالطبیعیات سے جڑا ہوا ہے۔ ایک مخصوص انداز میں چیزیں اپنی ابتدا میں واضح ہو تی ہیں۔ تاریخ چیزونکی اصلیت کو مبہم بنا دیتی ہے۔ کچھ ایسے کہ انہیں مصنوعی اور ٹیڑھا میڑھا کہہ کر ردّکیا جا سکتا ہے۔لیکن ہیگل نے نسابیات کو ایسا چکر دیا ہے کہ جو سچ شروعات میں

پوشیدہ تھا وہ اختتام پر رونما ہوا۔ ہیگل اسے تاریخی عمل کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ یوں تاریخ ایک دم پُرمعنی اور مقصدی (teleological) بن گئی۔ درید ا نے ہیگل کے فلسفہ میں اس تناؤ اور تضادات کی نشاندہی کی ہے جو اس کی مابعدالطبیعیاتی کوششوں کا مآل ہے۔

دریدا ، فوکو اور کچھ اور مابعدجدید مفکرین کی کوششوں سے ایک ایسے کلچرکی آبیاری ہو ئی ہے جو صریحاً اینٹی ہسٹری ہے۔ پس جدیدیت والے عام طور پر یہ کہہ رہے ہیں کہ ان کے نزدیک تاریخ نام کی کو ئی چیز نہیں۔[18] اس صورت حال میں ہم جو کچھ کر سکتے وہ یہ ہے کہ ہم چیزوں کے بارے میں خالص تکوینی انداز میں سوچیں۔ جیسے ایک بہاؤ ہے جس میں چیزیں منظر پر آرہی ہیں اور منظر سے نکل رہی ہیں۔ یہ سارا کھیل افتراقات(Differances) کا ہے۔تاریخ مخالف یہ دعویٰ کر تے ہیں کہ ہم ما بعدالطبیعی تعصبات کے تربیت یافتہ ہیں۔ اس لیے تاریخی شعور اور ذہنیات کی بات کر تے ہیں۔ یہ دراصل جیتنے والوں کی منطق کی ایک شکل ہے جو سب کچھ فراموش کر کے ’حقیقی راستے‘ کی یادداشت کو مسلط کر تے ہیں۔ تاریخ ہمیشہ فاتحین نے لکھی ہے۔ فتح مندی کا یہ خاصاہے کہ غلبے اور امتیازیت کو باہم ضم کر دیتی ہے۔ [19] اس تناظر میں تاریخی فکر کو زیادہ اہمیت دینا لازمی طور پر قدامت پسند رویہ قرار پا یا ہے کیونکہ یہ طاقت کی مو جود ہیئت کو جواز فراہم کر کے مراعات یافتہ طبقے اور حالات کی مو جو دیت کے تسلسل کی پشت پناہی کرتاہے۔ما بعد الطبیعیات کی ٹوٹ پھوٹ کے ساتھ آئیڈیالوجی کا تصور خاص طور پر دریا برد ہوا ہے جس کے نتیجے میں اب ایک ایسی تاریخیت کا تصور سامنے آچکا ہے جو غیر ما بعدالطبیعیاتی ہے اور محکم اور مستند دعوؤں سے گریز کر تی ہے۔اس نئے تصور پر مشتمل تاریخیت کی جو اصطلا ح سامنے آئی، اسے نو تاریخیت کا نام دیا گیا۔اب لفظ نو تاریخیت ادبی مطالعات میں ایک روز مرہ کا حوالہ بن چکا ہے۔بعض لو گ تو یہاں تک دعویٰ کر رہے ہینکہ صرف ادب ہی بیانیہ ہیئت کا حامل ہونے کے با وجود حقیقت تک رسائی کی اہلیت رکھتا ہے اور زندہ اور حقیقی کو گرفت میں لے سکتا ہے۔

اب صورت احوال کچھ یوں ہے کہ مصنف کو جدیدیت کی حدود سے آزادی مل چکی ہے۔ وا حدمہا بیانیے کادبدبہ منسوخ ہو چکا ہے۔ واحد مہا بیا نیے کے استحقاق سے گلو خلاصی کا خوشگوار نتیجہ تکثیریت ہے۔ جس نے دوسروں کی کہا نیوں کا دروازہ بھی کھول دیا۔ دوسرا جو صد ہا سال سے نا پاک ، غلیظ اور مفسد قراردے کر زندگی کے اصل دھارے سے با ہر پھینک دیا گیا ہے۔ اب چھو ٹی چھوٹی کہا نیوں میں کہ جنہیں کارلو گنز برگ اور ایما نویل لی رائے لاوڈری نے لکھا ہے ، لو گوں کی دلچسپی بڑھ گئی ہے۔ یہ کہا نیاں مہابیانیے سے ہٹ کروقت کے اندر مو جودہ لو گوں پر مر کوز ہیں۔ ان کے قصے سناتی ہیں جو حاشیے پر پھینک دیے گئے۔ یہ تاریخیں ہمیں ذہن کی اُن تصویروں اور تجربات تک رسائی دے رہی ہیں جو قبل ازیں پو شیدہ تھیں۔ اظہار کی یہ صورت ایک ایسی سمت میں ضم ہو رہی ہے جسے نو تاریخیت کا نا م دیا جا رہا ہے۔ نوتاریخیت کی اس سمت کو سٹیفن گرین بلاٹ اور کچھ اور لوگ ادبی مطالعات مینترقی دے رہے ہیں۔اگر چہ یہ سمت تاریخ کی تفہیم میں ثقافت کے وسیع کردار کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ لیکن تکثیریت کی برکات کے ساتھ ساتھ کچھ پریشان کن سوالات بھی سامنے آرہے ہیں۔ چند ایک درج ذیل ہیں:

(1) اگر تاریخ کو اس قدر پھیلا دیا جائے تو کیا تاریخ فضولیات میں گھر کر نہ رہ جائے گی؟

(2) کیا اس صورت حال میں یہ جاننا مشکل نہیں ہو جا ئے گا کہ اہم کیا ہے اور غیر اہم کیا ؟

(3) کیا اس طرح تاریخ زندگی کے حاشیے کا حصہ بن کر نہ رہ جا ئے گی ؟

حوالہ جات

1. Brian Leiter, Michael Rosen [eds], The Oxford Handbook of Continental Philosophy, Oxford University Press, 2007, p. 175
2. Karl Popper, Poverty of Historicism. 2002, p. 3
3. Maurice Merlrau- Ponty, trans, Herbert L. and Patricia A. D. Sense and Nonsense, 1964, p. 63
4. Kieth Ward, God and Philosophers, 2009, p. 90
5. R. G. Collingwood, The Idea of History, Oxford, 1978, p.114-119

۔٦ اشفاق سلیم مرزا ، مقالات تاریخ و فلسفہ ، 2017ء،صفحہ 259

7. Kieth Ward, God and Philosopers, 2009, p.92

۔٨ اشفاق سلیم مرزا ، مقالات ، 2017ء،صفحہ 248

9. Paul Roubiczek, Existentialism, 1966, p.18
10. Friedrich Nietzsche, Intimely meditation, Trans. R.J. Holingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1983
11. Charles R. Bambch, Heidegger, Dilthey and the Crises of Historicism, Cornel University, 1995, p.190
12. Caputo, Radical Hermenitics, p. 87, 89
13. Introduction to Modern Existentialism, 1962, p. 94
14. Cf. M. Focault, The Order of Discourse, 1984 in M. J Shapiro ed. Language and Politics, Oxford. p. 129

۔١٥ ڈاکٹر اقبال آفاقی ، ما بعد جدیدیت ، فلسفہ و تاریخ کے تنا ظر میں ، 2018ء، صفحہ 272

16. Cf. Peter V Zima. Postmodernism, 2010, p 100
17. Christopher Butler, Interpretation, Deconstruction and Ideology : An Introduction to Some Current Issues in literary Theory, 1984, p. 62
18. David Holy, Jacques Derrida in the return of Grand Theory in the Human Sciences, Cambridge Baltimore, 1985, p. 48-49
19. See, Walter Benjamin Thesis on the Philosophy of History New York Shocken, 1960, pp. 253-264