سارترے، تاریخی مادیت اور فلسفہ

ہربرٹ مارکوزے

تعارف:

وجودیت اور جدلیات

بورژوا مصنفین جب تاریخ فلسفہ کو بیان کرتے ہیں تو وہ اس کا تسلسل بیان کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ خاص طور پر انیسویں اور بیسویں صدی کے فلسفہ میں مختلف مقامات پر ایسے خلا نظر آتے ہیں جنہیں بڑے مصنوعی انداز میں، جیسا کہ خالصتاً نظریاتی اور غیر جدلی طریقے سے بیان کیا جاتا ہے گویا کہ فلسفہ اپنے آپ سے وجود میں آجاتا ہے اور یہ 'خیالات کی تاریخ' کے علاوہ کچھ نہیں۔ مثال کے طور پر اٹھارویں صدی کے نصف تک جرمنی میں ہیگل کے بھاری بھرکم فلسفے کا کوئی پیروکار نہ بچا تھا، جبکہ چالیس کی دہائی میں اس کے کٹر دشمن، شوپنہار اور ہربرٹ تک اس کے علمی اثر سے نہ بچ سکے تھے۔ تاریخ فلسفہ کے مورخین اسے 'ہیگلیائی فلسفے کا زوال' کہہ کر ہیگلیائی فلسفے کے بائیں اور دائیں بازو کے مابین مباحث اور خود ان میں موجود مختلف انداز اور روشوں کی اہمیت، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر سرمایہ دارانہ طبع پیداوار میں ہونے والے ارتقا اور اس سے متعلقہ انسانی آزادی کی جدوجہد سے قطع نظر کر جاتے ہیں جو آخرکار مارکسی فلسفے کو واضح صورت دینے والے عوامل تھے۔ جیسا کہ دوسرے علوم میں بھی نظر آتا ہے کہ طبقاتی نقطۂ نظر اس بات کو دیکھنے میں رکاوٹ ہے کہ فلسفہ اور دوسرے علوم میں موجود خیالات صرف ان علوم تک ہی محدود نہیں ہوتے بلکہ پازیٹو سائنسز اور سماجی عمل میں بھی ان کا اظہار نظر آتا ہے۔ اسی لئے مدرسانہ فلسفی جسے نرے خیال کا ارتقا کہتے ہیں وہ درحقیقت فلسفے میں معاشرے کا کلی طور پر اظہار ہوتا ہے۔ فلسفے کو اس طرح زیر بحث لانا، جیسا کہ ولگر فلسفہ کہتا ہے، مکمل طور پر فلسفیانہ سوالات کو نظر انداز کرنا نہیں، بلکہ صرف یہی پس منظر ہی مستقل اہمیت کے سوالات اور مدرسانہ بال کی کھال کھینچنے میں فرق کرسکتا ہے۔ یہ راستہ سماجی زندگی سے باہر جاتا ہے اور پھر واپس آ کر فلسفیانہ سوالات کو انسانی اہمیت تفویض کرتا ہے۔

خود سارتر نے اس بات کو کچھ اس طرح تسلیم کیا ہے کہ وسیع سطح پر ہونے والی ثقافتی اور معاشرتی تبدیلیاں فلسفے کو ایک خاص نہج عطا کرتی ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ ''سترھویں اور بیسویں صدی کے درمیان،

مجھے تین ایسے ادوار نظر آتے ہیں جنہیں میں ان آدمیوں کے حوالوں سے نام دوں گا جو ان میں نمایاں تھے۔ پہلی "moment" تو ڈیکارٹ اور لاک، دوسری کانٹ اور ہیگل، اور آخر میں مارکس۔ یہ تین فلسفے ہر مخصوص سوچ اور ثقافت کے افق کی زمین بنے۔'' (مارکسزم اور وجودیت)۔ وجودیت کے حوالے سے یہ سوال اٹھتا ہے کہ بیسویں صدی کے شروع اور انیسویں کے آخر میں ایسی کون سی معاشرتی اور ثقافتی روشیں تھیں جن میں عدم تعقل کا فلسفہ، کہ وجودیت اس کی ایک شکل ہے، رونما ہوا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ سوال بھی لازمی ہے کہ فلسفہ عدم تعقل کیونکر موجود سماجی تاریخی سوالات کا جواب دینے میں ناکام رہا۔ یہ کیونکر اس معاشرے میں خوف، مایوسی، ناامیدی، مغائرت، بُعد کی نہ تو کوئی تشریح کر سکا نہ ہی اس کا اس کے پاس کوئی مناسب حل موجود تھا۔

وجودیت کا آغاز روشن خیالی Enlightenment اور کلاسیکی جرمن فلسفے کے تعقلی فلسفے سے ایسے ردعمل کے نتیجے میں ہوا جس کی بنیاد عدم تعقل ہے۔ جب ہیگل نے دعویٰ کیا کہ سپرٹ نے اپنے آپ کو اس کے فلسفے میں پا لیا ہے، تو اس کا مطلب یہ تھا کہ موضوعی عینیت کی جملہ اقسام اور ان کے ذریعے پوچھے گئے سوالات کا اس کے فلسفہ نے مکمل جواب دے دیا تھا اور اب اس قسم کے فلسفوں کے پاس کہنے کو کچھ نہ تھا۔ یہ سوالات زیادہ تر شعور کی تشکیل، اور وجود یعنی شے سے اس کے تعلق کے بارے میں تھے۔ اینگلز نے فلسفے کی اس بنیادی بحث کو اس طرح سمیٹا ہے کہ تمام فلسفے کا بنیادی سوال وجود اور شعور کا تعلق ہے۔ جو فلسفے وجود کو بنیادی مانتے ہیں، مادیت کے فلسفے کہلائے اور جن میں شعور کو بنیادی گردانا جاتا ہے، عینیت کی کسی شکل سے متعلق ہوئے۔ وجودیت کی جملہ اقسام وجود being اور فرد کے وجود کے مابین فرق کرتے ہوئے یہ نقطہ نظر اپناتی ہیں کہ خارجی وجود عقلی سوچ یا دلیل وغیرہ سے نہیں جانا جا سکتا، اس کو جاننے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے اور وہ ہے ذاتی، انفرادی وجود۔ وجودیت کے فلسفے کی رو سے تعقلی فلسفے میں سب سے بڑا نقص ہی یہ تھا کہ اس نے شعور اور خارجی وجود میں تفریق کر دی اور انہیں ایک دوسرے سے علاوہ قرار دے دیا۔ اس نے دنیا کو دو کروں، معروضی اور موضوعی میں بانٹ دیا اور یہ کہ تعقلی فلسفہ تمام حقیقت، بشمول انسان، کو صرف ایک معمول object تصور کرتا ہے اور اس طرح یہ انسان کے لئے اجنبی بن جاتا ہے۔ وجودیت کے نزدیک، سچا فلسفہ شعور اور وجود کے ادغام ہی سے جنم لیتا ہے۔ اس مقصد کے لئے کہ انسان اپنے آپ کو بطور 'وجود' کے جانے، اسے 'آخری کنارے کی صورت حال' میں رہنا ہوگا۔ مثال کے طور پر موت۔ یعنی وجودیت کے پاس ایک موڈ، ایک ماحول، ایک مخصوص انداز ہے جس سے دنیاوی اشیا اور ہنگامی واقعات سے نبٹا جا سکتا ہے، اس کے پاس عقلی طور پر بنایا گیا اور باہم ہم آہنگ سوچ کا سسٹم نہیں۔

مارکسزم اور خاص طور پر سارتر کی وجودیت، دونوں انسانیت Humanism کے اس بنیادی اصول پر یقین کا دعویٰ کرتے ہیں کہ اس زمین پر اور اس دنیا میں بنی نوع انسان کی فلاح ہی سب سے اہم مسئلہ ہے۔ دونوں انسانی سوچ کی اعلیٰ ترین روایات کے وارث ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ایک طرف تو

مارکسزم اس انسانی درجے کے حصول کے لئے عملی جدوجہد کا دعویٰ کرتا ہے اور اس کے لئے اپنے فلسفے کو وقت کے ساتھ ساتھ ارتقا دینے کا دعویدار ہے تو دوسری طرف وجودیت مختلف مفروضوں پر انحصار کرتے ہوئے اس سے بالکل مختلف نتائج اخذ کرتا ہے جن میں موضوعی نوع کی آزادی سے گریز nausea, anxiety, forlornness, despair جیسی صورت احوال کا سبب بنتا ہے۔ مارکسزم جب انسانیت کی بات کرتا ہے تو یہ عقل، دلیل، اور اس کی اعلیٰ ترین شکل جدلی مادیت کے فلسفہ پر منحصر ہے۔ اس کے نزدیک فطرت، معاشرہ، انسان اور انسانی عمل کو جاننے کی سچی روایت کا نام جدلی مادیت ہے۔ لیکن وجودیت کھل کر عقل و دلیل کو بنیاد بنانے سے در کنار اسے گھٹیا اور کمتر گردانتی ہے۔ وجودیت مسلسل دعویٰ کرتی ہے کہ انسان کچھ بھی نہیں جان سکتا۔ یہ عمومی سائنس کو چیلنج تو نہیں کرتی، نہ ہی اس کے تکنیکی اور عملی استعمال کے بارے تشکیکی اعتراضات اٹھاتی ہے۔ یہ صرف اس بات سے انکاری ہے کہ کوئی ایسی سائنس بھی ہے جسے اس بنیادی سوال کے بارے کہنے کا کچھ حق ہے: فرد کا زندگی سے تعلق۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وجودیت کو 'پرانے فلسفے' پر یہی برتری حاصل ہے۔ کارل جیسپر کا کہنا ہے کہ ''وجودیاتی فلسفہ فوراً ختم ہو جائے گا اگر یہ دوبارہ کہے کہ یہ انسان کے بارے جانتا ہے۔ علم کے نہ ہونے کو ایک اصول کے طور پر پیش کرنا ان بہت سی وجوہات میں سے ایک ہے جن کی بنا پر یہ فلسفہ مقبول ہوا۔ وہ لوگ جو خود کسی امید سے مبرا ہیں انہیں اس نظریے میں تسکین ملتی ہے کہ موجودہ دور میں کوئی امید نہیں۔

مارکسزم جدلیاتی بنیاد ہونے کی وجہ سے مکمل طور پر اجتماعیت پسند collectivist ہے۔ وجودیت انفرادیت کو بالکل تجریدی انداز میں لیتے ہوئے اجتماعیت کو اس کا جدلی تضاد تسلیم نہیں کرتا۔ انسانیت کے ماضی، حال اور مستقبل کی تاریخی بنیاد سماجی وجود نہیں، بلکہ اخلاقی moral اقدار کے آزادانہ انتخاب میں ہیں، اور روحانی آئیڈیل کی ذاتی تخلیق انہیں شکل دیتی ہے۔ سارتر کا کہنا ہے کہ ''اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان خود اپنے آپ کا ذمے دار ہے، تو ہمارا یہ مطلب نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کا ذمے دار ہے، بلکہ وہ تمام بنی نوع انسانوں کا ذمے دار ہے''۔ (Sartre, Existentialism is Humanism, P. 18)۔ مطلب یہ نہیں کہ اخلاقیات انسانی تعلقات میں ارتقا ہوتی ہے اور انہیں سے مفہوم پاتی ہے، بلکہ اس کا سرچشمہ خود فرد کی ذات ہی ہے۔ اپنی آزادی میں انسان تمام بنی نوع انسان کے لئے انتخاب کرتا ہے، دوسروں کی آزادی ہمیشہ اس کی اپنی میں چھپی ہوتی ہے۔ کارل جیسپر کا کہنا ہے کہ ''بظاہر حقیر فرد کی اخلاقی قوت وہ واحد ماہیت اور ذریعہ ہے جو انسانیت کا مستقبل [تشکیل دیتا] ہے۔

The Premises and Possibilities of a New Humanism, Karl Jaspers

وجودیت کے لئے دنیا لایخنی، عدم تعقلی ہے، مارکسزم کے فلسفے کی رو سے اس کے قوانین ہیں۔ وجودی مابعدالطبعیات کے مفروضے فرد کے ذاتی ہنگامہ خیز تجربات کے تناظر میں ہی ہوتے ہیں۔ یہ تجربات اس کرب کی بھرپور دریافت سے جنم لیتے ہیں کہ جس دنیا جس میں ہم اپنے آپ کو پاتے ہیں،

اس کے وجود کی کوئی لازمی وجہ یا جواز نہیں، اس کی کوئی عقلی تنظیم نہیں۔ یہ بس ہے اور ہمیں اسے ایسے ہی لینا چاہئے جیسا کہ یہ ہے۔ انسانی وجود بھی لایعنی ہے۔ سارتر Bing and Nothingness میں لکھتا ہے: ''یہ لایعنی بات ہے کہ ہم پیدا ہوتے ہیں، اور یہ بھی لایعنی ہے کہ ہم کہاں جاتے ہیں۔'' انسان نہیں جانتا کہ وہ کہاں سے آتا ہے، وہ یہاں کیوں ہے، اسے کیا کرنا چاہئے اور وہ کہاں جا رہا ہے۔ Nausea میں اس کا ایک کردار کہتا کہ ''ہر موجود چیز بغیر وجہ کے پیدا ہوتی ہے، اپنے آپ کو interia کی کمزوری سے لمبا کرتی ہے اور اتفاق سے مر جاتی ہے''۔

وجودیت کے مقتدین کے خیال میں یہ کوئی کمی یا نقص نہیں۔ وجودیت کا بنیادی مفروضہ کہ وجود (جس سے مراد فرد کا فوری طور پر موضوعی موجود تجربہ ہے) کو جوہر پر فوقیت حاصل ہے، اور یہ جوہر سے پہلے ہے (جوہر سے مراد وہ قوانین، تعلقات، تعین جو خارجی حقیقت میں موجود ہیں اور جاننے کے عمل کو مربوط کرتے ہیں)۔ اس کو سارتر نے Existence precedes Being کہا۔

اس طرح وجودیت یہ سوچ قائم کرتی ہے کہ فرد کے لئے اس کی بہت زیادہ اہمیت ہے کہ وہ اپنے 'ارادے' کو استعمال کرے اور عمل کی مختلف صورت احوال سے انتخاب کرے، اور بہتر یا برے انداز سے ایسے عمل کو اختیار کرے، بجائے اس کے اس صورت حال میں خیال، سوچ، یا تعقل وغیرہ کو دخل اندازی کرنے دے۔ اس بات کو پہلے سے نطشے نے Beyond Good and Evil میں اس طرح بیان کیا کہ میری رائے، میری رائے ہے، کسی دوسرے شخص کو اس میں کوئی حق نہیں۔ اپنی بات کو اسی پیراگراف (43) میں آگے بڑھاتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ ''جب کسی کا ہمسایہ ''اچھائی'' کو اپنے منہ میں لے لیتا ہے تو یہ اچھائی نہیں رہتی۔ اور مشترک اچھائی کیسے ممکن ہوسکتی ہے؟ یہ الفاظ اپنے آپ سے متضاد ہیں، وہ چیز جو مشترک ہے اس کی وقعت ہمیشہ کم ہوتی ہے۔''

اس 'لچک' کی بنا پر وجودیت پر یقین رکھنے والوں کے کئی رنگ نظر آتے ہیں۔ فرد کی موضوعیت وہ مشترک زمین ہے جو انہیں تعقل، تعین، مادیت اور سائنسی معروضیت سے دور لے جاتی ہے۔ اسی بنا پر ان کی سوچ میں متضاد رویے دکھائی دیتے ہیں۔ کچھ دہریت پر یقین رکھتے ہیں، تو کچھ خدا پر یقین کو بنیادی نقطہ مانتے ہیں۔ کرکے گار پروٹسٹنٹ تھا لیکن کٹر نہیں، جسپر مذہب پر یقین رکھتا ہے، اور فرانسیسی مارسل نے کیتھولک عیسائیت کو اختیار کیا۔ بیوبر یہودی تھا۔ نطشے نے کہا کہ خدا مر چکا ہے اور اتنا ہی غیر مذہبی سارتر اور کامیوں اپنی انسانیت کو ایسی دنیا میں تعمیر کرتے ہیں جس میں خدا نہیں۔ کامیوں کا اعتقاد تھا کہ فرد بنیادی طور پر انسانی فطرت رکھتا ہے۔ سارتر اس کے بالکل الٹ بات کرتا ہے۔ جرمن ہیڈیگر نے نازیوں کا ساتھ دیا جبکہ سارتر نے اپنے آپ کو بائیں بازو سے منسلک کیا اور نازیوں کی مخالفت کی۔ بقول جارج نوویک ''رویوں میں یہ تضاد اور اختلاف اس کے فلسفیانہ طریق کار سے نہیں نکلتا بلکہ اس کی وجہ درمیانے طبقے کے وہ دانشور ہیں جن کی جڑیں کسی چیز میں نہ تھیں، جو حکمران طبقوں کے طاقت اور محنت کش طبقوں کے وسیع پھیلاؤ کے درمیان

پھنسے ہوئے تھے۔ان کی کوشش تھی کہ عینیت اور مادیت کے مابین کوئی درمیانی راہ تلاش کی جائے۔اور سیاست میں سرمایہ داری اور سائنسی سوشلزم کے مابین"۔(وجودیت بمقابلہ مارکسزم، ص 11)۔

اس رویے کا خود سارتر یہ معاشرتی تجزیہ کرتا ہے کہ "وجودیت اپنی موجود شکل میں بورژوازی کے انحطاط کے ساتھ نمودار ہوتا ہے اور اس کی کرہ بورژوازی کا ہے۔" (ادب کیا ہے؟) تاہم وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس جیسے وجودیت کے پیروکاروں کی بورژوا معاشرے سے حقارت اور اس سے آگے کے [معاشرے] کی صورت حال ان کی سوچ کے ماخذ ہیں اور اسے سچائی اور وقعت دیتے ہیں۔

لیکن کیا عینیت اور مادیت کے مابین کوئی تیسری راہ ممکن ہے؟ لوکاش کا جواب ہے: اگر ہم اس [شعور اور وجود کے] تعلق کو ماضی کے عظیم فلسفیوں کے انداز میں زیر بحث لاتے ہیں تو ہمارا جواب ہے: 'نہیں'۔اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ اینگلز کی دلیل دہراتا ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔(یہ بحث اینگلز کی کتاب 'لڈوگ فیورباخ اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ' میں موجود ہے)۔ وہ کہتا ہے کہ "آج کے فیشن ایبل فلسفی وجود اور شعور کے مابین باہمی رابطہ correlation بنانے کی کوشش کرتے ہیں جو ان کے 'تیسرے' راستے کی بنیاد ہے جو یہ ہے کہ بغیر شعور کے کوئی وجود نہیں اور بغیر وجود کے کوئی شعور نہیں۔لیکن پہلا فقرہ صرف عینیت کی ایک قسم ہے۔یہ فقرہ تسلیم کرتا ہے کہ وجود شعور پر منحصر ہے۔" (لوکاش، وجودیت اور مارکسزم)۔

Being and Nothingness کی اشاعت تک سارتر نے زیادہ تر ناولوں اور ڈراموں کے ذریعے انسانی زندگی، انسانی خوشی اور کرب، اخلاقیات اور دوسرے انسانوں سے تعلق، اور کئی فلسفیانہ مسائل کو بیان کیا۔ان میں سب سے اہم اس کا ناول Nausea ہے۔یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اس ناول کی مکمل تشریح Being and Nothingness تمام کی تمام کتاب ہے۔ناول کا ہیرو روقوینٹن یہ جان لیتا ہے کہ عمومی طور پر وجود اور وہ خود بھی de trope ہیں، یعنی وجود بذات خود اتفاقی، غیر یقینی، بے معنی، غیر ضروری، لایعنی ہے۔یہ ان معنوں میں لایعنی ہے کہ اس کا کوئی مقصد نہیں، نہ ہی اسے باہر سے کوئی مقصد یا سمت دی جاسکتی ہے۔۔وجود بس 'ہے'۔اور اس کے خارج میں Nothing۔یہاں ہم یہ پیراگراف پیش کرتے ہیں جس میں ہیرو روقوینٹن اس خیال سے لڑ رہا ہے کہ اشیا ان تمام تعلقات اور توصیفات سے جو ہم ان کے ساتھ جوڑتے ہیں، سے باہر نکل آتی ہیں مزید براں، چونکہ روقوئنٹن اس بات کو بھی جان لیتا ہے کہ وہ وجود ہے اس لئے وہ اس غیر یقینی، بے معنی پن، اس "فحش فالتوپن" سے جان نہیں چھڑا سکتا۔

"ہم زندہ مخلوقوں کا ایک ڈھیر تھے، جو خود سے ناراض اور پریشان تھے۔کسی کے پاس ذرہ بھر بھی جواز نہ تھا کہ ہم وہاں ہوں۔ہر ایک کنفیوزڈ اور مبہم طریقے سے بے چین تھا۔ہم اس غیر واضح اور بے یقین طریقے سے دوسروں سے تعلق میں تھے۔De trop، یہ وہ واحد تعلق تھا جو میں درختوں، ان دروازوں، ان پتھروں سے قائم کرسکتا تھا۔بے کار میں کوشش کی کہ چیسٹنٹ درختوں کی گنتی کروں، اور ان کا ویلیڈا سے

تعلق قائم کروں تاکہ ان کی بلندی کا عام درختوں کی بلندی سے مقابلہ کر سکوں۔ان میں سے ہر ایک اس تعلق سے نکل گیا جس میں میں نے انہیں باندھنے کی کوشش کی۔ ہر ایک علیحدہ، تنہا ہو گیا اور [تعلق سے] باہر ہو گیا۔ اور میں_ نرم، کمزور، فحش، جو غمگین خیالات سے کشتی کر رہا تھا، انہیں ہضم کرنے کی کوشش میں تھا۔ میں خود بھی De trope تھا۔حتیٰ کہ میری موت بھی اسی قسم کی ہوتی۔اسی طرح De trope ہی میری لاش، میرا خون ان پتھروں پر، ان پودوں کے درمیان۔اور میرا گلا سڑا گوشت de trope ہی زمین میں ہوتا جو کم از کم میری ہڈیوں کو قبول کرے گی۔ میری ہڈیاں جو صاف، [گوشت سے] علیحدہ، چھیلی ہوئی، درست اور صاف جیسے دانت۔ یہ سب کچھ detrope ہی ہو گا۔ میں detrope از لیت تھا۔

اسی خیال کو Being-in-itself میں سارتر یوں بیان کرتا ہے:

''Being-in-itself یا خارجی وجود، کبھی بھی ممکن یا ناممکن نہیں ہوتا۔ یہ **ھوتا** ہے۔یہی کچھ ہے جس کا شعور anthropmorphic انداز میں اس طرح اظہار کرتا ہے کہ وجود فالتو ہے۔یعنی، شعور مطلق طور پر وجود کسی چیز سے نہ حاصل کرے گی_ نہ تو کسی اور وجود سے نہ ہی کسی امکان یا کسی لازمی قانون سے۔ غیر تخلیق شدہ، بغیر وجود کی وجہ کے، بغیر کسی اور وجود سے تعلق کے، Being-in-itself کا ہونا de trope ہے''۔(ص،29)

اسی کتاب میں سارتر نے اس 'غیر شعوری' وجود کا Being-for-itself یعنی شعور سے موازنہ کیا۔لیکن جو اتفاقی، غیر یقینی، بے معنی، غیر ضروری، لا تخنی پن جس کا اظہار روقوینٹن کرتا ہے اس کے باوجود قائم رہتا ہے کہ فرد، اصطلاحاتی انداز میں ہم یہ کہیں گے کہ For-itself اپنے وجود کا انداز انتخاب کرنے میں آزاد ہے، یہ اس بات میں آزاد نہیں کہ 'نہ ہونے' یا 'آزاد نہ ہونے' کا انتخاب کر سکے۔اسی سے متعلقہ موضوع، Nausea کا ہے جس کو "taste of my facticity" کہا گیا ہے جو میرے 'جسم' کا مجھ پر منکشف ہونا ہے، اور اس حقیقت کا اظہار ہے کہ میرا Being-in-itself سے تعلق اٹوٹ ہے۔روقوینٹن کہتا ہے:

The thing which was waiting on the alert, it has pounced on me, it flows through me, I am filled with it. It's nothing: I am the Thing. Existence, liberated, detached, floods over me. I exist.

Being and Nothingness کے تیسرے باب میں یہ نظریہ 'جسم' کی بحث میں کارفرما نظر آتا ہے۔

Being and Nothingness کے بعد اس قسم کے نعرے یا فقرے مشہور ہوئے: کوئی اخلاقی قانون نہیں۔دوسرے لوگ جہنم ہیں۔سارتر کی اصطلاحات Being-in-itself یعنی اشیا جن کا شعور حاصل کیا جاتا ہے، اور Being-for-itself یعنی انسانی شعور یہ دکھاتی ہیں کہ انسان کی فطرت ہی یہی ہے کہ وہ آزاد ہونا چاہتا ہے۔ایک طرح کا برزخ یا عالم خالی جو Nothingness کا پیدا کردہ

ہے، اس میں شعور اور وہ اشیا جن کا شعور ہے کے درمیان لامحدود جدو جہد ہے، بالکل اسی طرح جیسے "for-itself" اور ".in itself" میں ایک ہمیشہ رہنے والا تضاد یا مخاصمت ہے۔ازلی فرسٹریشن جس کا اختتام No Exit ہے، جیسا کہ وہ مخاصمت جو "for-other" ہے اس پہچان کی طرف لے کر جاتی ہے کہ ''دوسرا جہنم ہے'' اس طرح نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دوسروں کی آزادی کا لحاظ خالی خولی الفاظ ہیں۔اس طرح Nothingness ایک طرح کا خلا، ایک علیحدگی ہے جو ایک فرد اور اشیا کی دنیا کے مابین موجود ہے۔اس کا دوسرا مفہوم بے مقصدیت، مایوسی، دنیا کی اشیا کا غائب ہونا، تحلیل ہو جانا ہے۔ اس مفہوم کی آگاہی کے بغیر کوئی بھی فرد درست سے غیر درست وجود تک نہیں جا سکتا۔اگر چہ اس طرح یہ لفظ نظریہ علم کے حوالے سے بھی استعمال ہوا ہے اور اسے ایک رنگ 'جذبے' سے ملا ہے، لیکن سارتر نے زیادہ تر اس کے اول الذکر مفہوم کو استعمال کیا۔ساتھ ہی وہ اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ فرد کو 'جذبے' والا مفہوم کسی نہ کسی صورت اختیار کرنا ہوگا۔لیکن اس صورت میں یہ Nothingness کا مفہوم نہیں جو اس بات کا تعین کرے گا کہ وہ کیسے محسوس کرتا ہے۔

تاہم موضوعی حوالوں کے علاوہ، اور Nothingness کے مفہوم کو استعمال کئے بغیر، سارتر کے لئے ناممکن ہے کہ وہ فرد اور دنیا کے تعلق کی تشریح کر سکے۔جیسا کہ ہائیڈگر کے فلسفے میں جو چیز شعور کو دوسروں سے ممیز کرتی ہے ان کی وہ صلاحیت ہے جو خود ان کے اپنے، یعنی فرد کے وجود کے حوالے سے ہے اور جس سے وہ اپنے آپ کو دوسروں سے علیحدہ سمجھتا ہے۔ان کا شعور اسی لئے خلا کہا جاتا ہے جو ایک فرد کو Beings-in-themselves سے علیحدہ کرتا ہے۔اس طرح Nothingness ایک خلا کی طرح ہے، یہ شعور والے فرد سے خارج میں ہے، یہ اس فاصلے کا اظہار ہے جو اسے دوسروں سے علیحدہ کرتا ہے۔دوسرے الفاظ میں Nothingness خود Being-for-itself کا اندرون ہے۔

سامراجی دور کی تکلیف دہ اور پریشان کن حقیقتوں نے فلسفیوں کو اس تیسرے رستے کی طرف دھکیلا۔جب حالات پر یکسانیت طاری ہو اور معاشرہ ایک مقام پر ٹھہرا ہوا تو مکمل طور پر عینیتی فلسفے پنپ سکتے ہیں لیکن معاشرتی ہلچل اور ہیجان فلسفے پر بھی اپنا اثر چھوڑتا ہے۔اس ٹھہراؤ میں لہریں پیدا ہوتی ہیں اور نت نئے سوالات جنم لیتے ہیں جن کا کوئی نہ کوئی جواب دینا فلسفے کے لئے ضروری ہو جاتا ہے۔اس کے جواب چاہے اس صورت حال کو چھپانے کے لئے ہوں، یا ان کو مسخ کرنے کی کوشش ہوں، ہر صورت فلسفے کو اپنے خول سے باہر آنا پڑتا ہے۔پرانی طرز کے کلی طور پر عینیتی فلسفے کے خاتمے کے آثار انیسویں صدی کے وسط میں نظر آتے ہیں۔نطشے سے شروع ہو کر 'جسم' (Leib) نے بورژوا فلسفے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔نئے فلسفے کو ایسے فارمولے چاہئیں کہ جو 'جسم' کی بنیادی حقیقت کا، اور جسم کے وجود کی مسرتوں اور خطرات کا جواز فراہم کریں، لیکن، ساتھ ہی مادیت کے فلسفے کی کوئی رمک اس میں شامل نہ ہو سکے۔یہ وہ دور تھا جب دنیا بھی میں انقلابی جدوجہد ہو رہی تھی اور انقلابی پرولتاریہ موجود نظام کو ختم کرنے کے درپے

تھا۔ یہ تمام جد و جہد جدلی مادیت کے فلسفے ہی سے روشنی پا رہی تھی۔ ایسے میں اگرچہ عینیت کا فلسفہ اپنی وقعت کھو چکا تھا، لیکن اس کے اخذ کئے گئے نتائج وجودیت کے فلسفیوں کے لئے ناگزیر تھے۔

ہسرل کے بعد سے phenomenological method نے معروضی حقیقت کے جوہر جاننے کا طریقہ ڈھونڈنے کا دعویٰ کیا تھا لیکن اس طریقے میں انفرادی شعور سے آگے خارجی معروضی حقیقت تک جانے کی قطعاً ضرورت نہ تھی۔ ہسرل کے لئے تو اس طرح کے خیالات میں رہنا آسان تھا کیونکہ وہ صرف منطق اور مظہراتی طریق کار کی بات کر رہا تھا۔ سارتر کے دور میں معاشرتی حالات مختلف قسم کے تھے۔ اب سماج اور اخلاقیات کے سوال زیادہ پیچیدہ اور کثیر پہلو بن چکے تھے۔ اسی لئے جب مظہریات کے فلسفیوں نے سماجی حقیقت کے اہم سوال پر بحث کی تو انہوں نے نظریہ علم کے سوال کو چھیڑنا مناسب نہ سمجھا۔ ہیڈگر نے تو یہ کہہ دیا کہ مظہریات اس سوال کو بریکٹ کر دیتی ہے۔ اس طرح یہ طریق کار حقیقت کے علم سے آزاد ہو جاتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جو کچھ بھی مظہریاتی طریق کار کے ذریعے حاصل ہوتا ہے کیا وہ واقعی حقیقی ہے؟ کوئی چیز ہو یا نہ ہو، کیا ہم اس کے وجود کو بریکٹ کرتے ہوئے اس پر بات کر سکتے ہیں، لیکن جب بریکٹ کھولی جائے تو کیا وہ چیز واقعی موجود ہو گی۔ اور جو کچھ اس کے بارے کہا جائے گا وہ کیسے خود اس کے وجود سے ہم آہنگ ہو گا۔ اس طریق کار کا صوابدیدی پن اس سوال سے عیاں ہوتا ہے کہ جو کچھ phenominological intution حاصل کرتا ہے کیا وہ واقعی حقیقی ہے؟ اس وجدان کی حقیقت سے ہم آہنگی، یا کسی بھی قسم کا تعلق کس طرح قائم ہو گا؟ وجودیت کی جملہ اقسام میں حقیقت کی مختلف تشریحات میں ایک خاصہ مشترک ہے کہ سماجی تعلقات انسانی جوہر سے متعلق نہیں۔ اس کے برعکس جوہر کا وجدان وہ عدم ارتباطی صورت ہے جو وجودیت کے لئے غیر مشروط اور بنیادی ہے اور اس سے یہ اپنے حتمی وژن تک جاتا ہے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔

اگر ہم کہیں کہ اس طرح حقیقت کو کسی بھی قسم کی تجریدی عینیت تک محدود کرنا، اور حقیقت کے مسئلے کو مسخ کرنا دھوکے بازی تھا تو شائد یہ مناسب نہ ہو۔ لیکن nothingness کا وجدان پر مبنی طریق کار چاہے یہ کتنے بھی مخلصانہ ذہن کی پیداوار ہو، معروضی طور پر درست نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ حقیقت سب کے سامنے ہے کہ سارتر کے فلسفے نے انقلابیوں کی ایک پوری نسل کو کنفیوژن میں مبتلا کر کے انہیں تباہ کر دیا۔ ستر کی دہائی میں خود ہمارے ملک میں ایسے دانشور نظر آتے تھے جو بڑے طمطراق سے سارتر کی نقل میں وجودیت اور مارکسزم کو جوڑنے اور اکٹھا کرنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ چند نوجوان ان کے ہتھے بھی چڑھ گئے جن کے دماغ میں اگر کوئی بات ڈالی بھی گئی تو 'جسم' 'پنڈے' کا فلسفہ۔ نتیجہ گھٹیا قسم کی لذت پرستی نکلا۔ ان دانشوروں میں سے کچھ تو نشہ بیچتے پکڑے گئے۔ کچھ نے روپیہ کمانے کے لئے اعلیٰ نوکریاں یا مختلف 'ایڈز' حاصل کیں۔ اب نہ تو 'وجودیاتی انتخاب' کا مسئلہ رہا، نہ 'سچل' فلسفے کا، نہ ہی 'مقامی ثقافت' کا۔

یقینی بات ہے کہ اس صورت حال میں فرد کے شعور کا زندگی کی فوری حقیقتوں کے بارے غیر ناقدانہ

ہونا حیرانی کی بات نہیں۔ ان میں وہ غلط شعور false consciousness پیدا ہوتا ہے جو چیزوں کے ایک رخ، ایک پہلو تک ہی محدود رہتا ہے۔ ایسے شعور کو ہم بُعد زدہ شعور بھی کہہ سکتے ہیں۔ بُعد سے یہ مراد ہے کہ انسانوں کے مابین تعلقات جو اشیا کے مابین تعلقات کی شکل میں سامنے آتے ہیں خود انسانی شعور میں بطور اشیا کے ہی منعکس ہوتے ہیں۔ ایسا سرمایہ دارانہ معاشرے کی بنت کے باعث ہوتا ہے۔ جیسا کہ زمانہ قدیم میں قبائل فطرت کے تعلقات کو کسی fetish یا ٹیبو کی صورت دیکھتے تھے اور وہ fetish انہیں اس قابل نہ رہنے دیتی کہ وہ فطرت کے قوانین کو جان سکیں۔ بُعد کو تفصیل سے زیر بحث لانا ممکن نہیں لیکن وجودیت کے حوالے سے اس کا سب سے اہم نقطہ یہ ہے کہ انسان اپنی زندگی کا مطلب گنوا بیٹھتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کا مرکز، اس کی وقعت اور باہم ارتباط کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ ہنرک ابسن نے اپنے ڈرامے Peer Gynt میں پیاز کی مشہور مثال دی۔ ڈرامے کا ہیرو پیاز کے ایک پردے کے بعد دوسرے پردے کو چھیل ڈالتا ہے اور آخر میں کوئی چیز نہیں بچتی۔ ابسن کی طرح دوسرے حقیقت نگار ادیبوں جیسا کہ ٹالسٹائی، ٹھامس مان، اناطولی فرانس، ستاں دال نے اس معاشرے کے اس خاصے کو پہچان لیا۔ انہوں نے بُعد کی اس حالت کو ازلی نہ تسلیم کیا نہ ہی اسے تنہا اور علیحدہ چیز گردانا بلکہ اسے معاشرتی تعلقات کی کلیت میں رکھ کر بیان کیا۔ دوسری طرف تجریدی ادب نے اس صورت حال کو انسان کی تقدیر جان کر اس کی تباہ کن اور موت سے بھری دنیا کو اپنا موضوع بنا لیا اور جس طرح ہیروئن کے عادی فرد کو گویا اس نشے کی دنیا میں رہنے کی عادت پڑ جاتی ہے اور وہ اس کی خوراک بڑھاتا چلا جاتا ہے کہ انتہائی شدت بھی اس کے لئے بے مزہ ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف باہوش وحواس آدمی سمجھتا ہے کہ کہ بُعد زدہ زندگی جس میں انسانی تعلقات اپنے معنی کھو چکے ہیں اور جس میں انسان کو وجود کا انسانی درجہ میسر نہیں، خود سرمایہ داری دور کی وجہ سے ہے۔

چاہے کوئی وجودیت کو آزادی کا سچا فلسفہ سمجھتا تھا یا غلط شعور کی ایک قسم جس نے انقلابیوں کی پوری نسل کو بانجھ بنا دیا، لیکن ایک چیز پر سب متفق ہیں کہ شروع میں آزادی اور انقلاب کو لازم وملزوم قرار دیا گیا۔ اس نے نوجوانوں کو بہت متاثر کیا۔ لیکن انقلاب بپا نہ ہو سکے، یا بیچ ہی میں چھوڑ دئے گئے۔ اب سارتر نے مادیت کی افادیت اور سچائی کی بات کی جب اسے وجودیت کے ساتھ ضم کر دیا جائے۔ جب سارتر وجودیت اور مارکسزم کے مابین جھولتا ہے تو طریق کار Methodology کے سوال پر جسے سارتر "The Progressive-Regressive Method." کہتا ہے یہ ہے کہ وہ وجودیت کو اس وقت تک روکے رکھے گا جب تک یہ مارکسزم میں مربوط نہیں ہو جاتا۔

سارتر نے Critique of Dialectical Method میں بقول اس کے وجودیت کو مارکسزم سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اوپر کی بحث کو ذہن میں رکھ کر اس کے نقطہ نظر کا درست مفہوم نکلتا ہے کہ

"Man is nothing else but that which he makes of himself".

اس نے کہا کہ تمام انسانوں کی حتمی ذمے داری یہ ہے کہ وہ اپنی تشکیل دیں۔ساتھ ہی یہ وضاحت کی کہ فرد کے گرد وپیش اور تاریخی صورت انسان کے اس مقصد کے لئے غیر متعلقہ ہیں کہ وہ اپنا رستہ خود بنائے۔ دوسرے انسانوں کی سماجی ذمے داری ہے کہ وہ معاشرے کی مدد کریں۔مارکسی دانشور اسے پیٹی بورژوا نقطۂ نظر کہتے ہیں جو مارکس کے بالکل متضاد ہے۔ مارکس کا کہنا ہے کہ ''مادی زندگی کا طبع پیداوار سماجی، سیاسی، ذہنی زندگی کی روشیں مشروط کرتا ہے۔ یہ انسانوں کا شعور نہیں جو ان کے وجود کو متعین کرتا ہے، بلکہ، اس کے برعکس ان کا سماجی وجود ان کے شعور کو متعین کرتا ہے۔''

یہاں اتنی جگہ نہیں کہ اس موضوع کو تفصیل سے بیان کیا جائے۔جیسا کہ 'تضادات' کی زبان کے باوجود B&N میں ہیگل کی طرح جدلیاتی تضاد اگلے درجے میں نہیں جاتا،اسی طرح Critique میں مارکسزم کی بات کرنے کے باوجود خود رو بغاوتوں اور اصلی طبقاتی کشمکش کا کوئی ذکر نہیں۔ایک میں تباہی، شکستگی ہر چیز ہے، دوسرے میں 'اجتماعیت' کا خوف حاوی ہے۔کسی ایک میں بھی کوئی ایسا فلسفہ،کوئی طریقہ اخذ نہیں ہوتا جو انسانیت کو ظلم وستم اور تباہی سے بچا سکے۔ یہ تباہی چاہے روحانی ہو، یا مادی، وجودیت کے پاس ان کا کوئی تجزیہ نہیں، نہ ہی کوئی حل۔

☆☆☆

سارتر کی وجودیت کی چند اصطلاحات

1۔Benig، (E'tre)۔وجود، ہونا۔''وجود اپنے آپ [فی الذات) میں ہے''۔اس میں وجودیاتی فرد اور خارجی وجود دونوں شامل ہیں۔

2۔Being-in-itself۔ (e'tre-en-soi) غیر شعوری وجود۔ یہ مظہر phenomenon کا وجود ہے اور یہ علم، شعور سے باہر ہے۔ یہ کثرت ہے اور ہم اس کے بارے کچھ نہیں کہہ سکتے۔

3۔Being- for- itself۔ (E'tre-pour-soi)۔غیر شعوری وجود (یعنی خارجی وجود، کانٹ کی شے فی الذات) سے علاوہ اور علیحدہ۔(لیکن کانٹ میں شے فی الذات کا وجود ہے اور اسے جانا نہیں جا سکتا۔) شعور جس میں خارجی وجود کا فقدان ہے۔یہ وجود کی ایک خواہش ہے، اس سے ایک تعلق ہے۔ Nothingness کو دنیا میں لاکر for-itself (یعنی فرد) وجود سے علاوہ ہوسکتا ہے۔ یہ وجود سے علاوہ ہو کے اشیا کو judge کرسکتا ہے، یہ جان کر کہ یہ وہ کچھ یعنی وجود نہیں۔

4۔Nothingness، (Ne'ant)۔اس کے پاس وجود نہیں، لیکن اس کے باوجود اس وجود کی سپورٹ میں ہے۔ یہ for-itself کے ذریعے دنیا میں آتا ہے اور اپنے آپ پر مشتمل وجود self contained being سے دور ہٹتا ہے جو شعور کو بطور شعور وجود رکھنے دیتا ہے۔

ہربرٹ مارکوزے

ترجمہ: خالد فتح محمد

سارترے، تاریخی مادیت اور فلسفہ

سارتر کی سماجی۔ تاریخی کُرّے کی تشریح میں شعور کنندہ کا بُعد (جو ذاتی کُرے میں جسمانی وجود کا تجربہ ہے، Corps ve'cu comme chair (body experienced as flesh) اپنے آپ کا اظہار صنعتی کارکن کے وجود میں کرتی ہے۔ جدید آجر اپنے طور سے یہ رجحان رکھتا ہے کہ

''مزدور کے طرزِ عمل کو اشیا کے خاصوں میں جذب کر کے اسے ایک چیز کی سطح تک گھٹاتا ہے۔''

مزدور اور اس کے کام کو بے حس میکانیات تک محدود کرنے کی بنا پر، سرمایہ دارانہ نظام کے مشینی عمل میں اس کے کام کے مکمل طور پر تسخیر کئے جانے کے سبب، اسے داخلی آزادی کا سبق دینا حماقت ہو گا جسے فلسفی صدیوں سے بیان کرتے آئے ہیں:

''انقلابی بذاتِ خود.... آزادی سے بدگمان ہے۔ اور یہ درست بھی ہے۔ ایسے راہرووں کی کمی نہیں رہی جو ہر دفعہ دھوکہ دینے کے لئے اس کے آزاد ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

Les Temps Modernes (July, p. 15.)

اس ضمن میں سارتر رواقیت کے نظریہ آزادی، عیسائیت کے نظریے اور برگساں کے آزادی کے نظریے کا ذکر کرتا ہے۔

''وہ تمام اس مخصوص داخلی آزادی کی طرف لوٹتے ہیں جو آدمی کسی بھی حالت میں محفوظ رکھ سکتا ہے۔ یہ داخلی آزادی عینیت کی پراسراریت کے سوا کچھ نہیں۔'' (ایضاً)

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سارتر کے وجودیاتی نظریہ آزادی پر خود اس کا 'عینیت کی پراسراریت' کا فیصلہ مکمل طور پر لاگو ہوتا ہے۔ اس کی کتاب Being and Nothingness میں بہت کم ایسا مواد ہے جو اس سے گریز کا جواز فراہم کرے گا۔ وہ اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ تجرباتی حقیقت میں، انسان کا وجود اس طرح ترتیب پاتا ہے کہ اس کی آزادی کلی طور پر بُعد میں چلی جاتی ہے اور یہ کہ معاشرتی ڈھانچے میں صرف انقلابی تبدیلی ہی اس آزادی کے ارتقا کو بحال کر سکتی ہے۔ (ایضاً جون 1946، ص 16-15)

اگر یہ درست ہے، اگر معاشرے کی تنظیم سے انسانی آزادی اس حد تک بُعد میں جا سکتی ہے کہ اس کا وجود

ہی نہیں رہتا تب انسانی آزادی کا تعین for-itself سے نہیں ہوتا بلکہ مخصوص تاریخی قوتیں ہی انسانی آزادی کے مافیہا کو طے کرتی ہیں۔ تاہم سارتر اپنے آزادی کے نظریے کو تاریخی مادیت سے بچا کر رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ مانتا ہے کہ انسانی آزادی کے حصول کا واحد ذریعہ انقلاب ہے۔ لیکن وہ اصرار کرتا ہے کہ انقلابی حل انسانی آزادی کی پیش قیاسی کر کے اس حل کو جکڑ میں لے لیتا ہے۔ باالفاظ دیگر، انسان کو اپنی آزادی سے پہلے آزاد ہونا چاہیئے۔ سارتر کے مطابق یہ پیش قیاسی مادیت کی بنیادوں کو تباہ کر دیتی ہے جن کی رو سے انسان مکمل طور پر مادی دنیا سے تعین پاتا ہے۔ لیکن تاریخی مادیت کی رو سے تمام مادی تعین کے باوجود، انقلاب آزادی کا عمل ہے۔ تاریخی مادیت نے اس آزادی کے انقلابی شعور کے اعلیٰ شکل اختیار کرنے میں اہم کردار کو تسلیم کیا ہے۔ مارکس شعور کے تمام مظاہر کی مادی تعین پر مسلسل اصرار کر کے شعور کنندہ اور اس کی دنیا کے مابین تعلقات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو واقعتاً سرمایہ دارانہ معاشرے میں مروج ہیں اور جن میں آزادی فقط اس امکان کی حد تک سکڑ گئی ہے جس سے آزادی کو پہچانا جا سکے اور اس کے حصول کی لازمیت کو گرفت میں لایا جا سکے۔

مقرونی تاریخی حقیقت میں وجودیاتی انسان for itself کی آزادی جس کی عظمت کے لئے سارتر نے اپنی کتاب وقف کر دی، آزادی کے ممکنہ عوامل میں سے ایک کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ یہ بذات خود آزادی نہیں۔ مزید، مخصوص تاریخی پس منظر سے علیحدگی جس میں فرد کا (اپنے حالات سے) بالا جانا transcend آزادی کی پیشگی شرط بن جائے اور یہ تجریدی پن فرد کی وجودیاتی شکل کے بطور تسلیم کر لیا جائے، تو یہ (ٹھوس حالات سے بالا) آزادی غلامی کی علامت بن جاتی ہے۔ فاشزم کا وہ مخالف جسے تشدد سے مار دیا جائے، ہوسکتا ہے کہ اپنی ذہنی اور اخلاقی آزدی کو قائم رکھے تا کہ اس صورت سے بالا چلا جائے، بہر حال اسے ہلاک تو تشدد سے کیا گیا ہے۔ انسانی آزادی اس 'بالا' آزادی کی نفی ہے جس میں سارتر اس کی تکمیل چاہتا ہے۔ B&N میں یہ نفی خواہش کے نقطہ نظر سے صرف مطلوبہ رویے میں ظاہر ہوئی، یہ pour soi(for itself) کا زیاں تھا۔ اس کا جسمانی وجود Corps ve'cu comme chair کے حوالے سے بُعد میں چلے جانا۔ (لفظی مطلب: جسم کو فقط گوشت پوست کی کوئی چیز تجربے میں لانا)

اسی طرح سارتر کی سماجی- تاریخی کُرّے کی تشریح میں یہ بُعد زدہ فرد کا، نہ کہ آزاد فرد کا 'وجود ہی ہے جو حقیقی آزادی کی طرف لے کر جاتا ہے۔ دیہاڑی دار مزدور جس کا وجود شے جیسا ہے اور جس کا عمل بنیادی طور پر شے پر کام کرنا ہے، فطری بات ہے کہ وہ اپنی آزدی کو شے اور انسان کے تعلق میں تبدیلی ہی سمجھتا ہے۔ سارتر مزدور اور سرمائے کے مابین اس عمل کو ہیگلیائی انداز میں آقا اور غلام کے تعلق سے بیان کرتا ہے۔ مزدور جو آجر کے لئے ذرائع پیداوار پر کام کرتا ہے انہیں اپنی محنت کے ذریعے اپنی آزادی کے ذرائع میں تبدیل کر دیتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ محنت اس پر مسلط کی گئی ہے اور وہ اس کی پیداوار سے محروم رہتا ہے، لیکن ان محدودات کے اندر اس کی محنت اسے مادے پر کام کرنے کا موقع مہیا کرتی ہے۔

''مزدور اپنے آپ کو بطور اس امکان کے دیکھتا ہے جس سے لامحدود طور پر مادی اشیا پر کچھ آفاقی قوانین کے مطابق کام کر کے ان کی تشکیل و ترمیم کی جا سکتی ہے۔ بالالفاظ دیگر یہ مادے کی توصیفات ہیں جو اسے اس کی آزادی کی پہلی جھلک فراہم کرتی ہیں۔ وہ اشیا پر اپنے عمل کے ذریعے اپنی غلامی کی حالت سے بالا جاتا transcend ہے۔ اور اشیا اسے، اس بندش کے جامد پن کی وجہ سے، اسے خاطر خواہ آزادی کی امیج مہیا کرتی ہیں جو انہیں تبدیل کرنے میں ہے۔ چونکہ خاطر خواہ آزادی کا خاکہ اسے تعیین کی زنجیروں میں جکڑا نظر آتا ہے تو یہ حیرانی کی بات نہیں کہ انسان کے انسان سے تعلقات، جو اسے ظالمانہ آزادی کا فرمانبردارانہ اطاعت کے بطور نظر آتے ہیں، ان کی جگہ انسان اور شے کے مابین تعلقات لے لیتے ہیں۔ اور آخرکار، چونکہ ایک اور نقطۂ نظر سے آدمی جو اشیا کو قابو میں لاتا ہے، شے اور شے کے تعلق کی وجہ سے خود سے بھی ایک شے بن جاتا ہے۔''

سارتر یہ کہتا ہے کہ مادی نظریہ آزادی بذات خود بُعد کا شکار ہے جہاں تک کہ یہ آزاد دنیا کو اشیا کے مابین تعلق کی صورت میں دیکھتا ہے، جو اشیا کی نئی تنظیم ہے۔ جیسا کہ آزادی محنت کے عمل میں شروع ہوتی ہے، اس کے معنی اس عمل ہی سے بنتے ہیں اور آزاد ہونے والی دنیا صرف ''استحصال کا ہم آہنگ طریقہ'' بن کر رہ جاتی ہے''۔ اس کا نتیجہ ''دنیا کی زیادہ تعقلی تنظیم'' ہوگا، نہ کہ انسانی آزادی اور مسرت کی حصول۔

یہ تنقید ابھی بھی ''عینیتی پراسراریت'' کے زیر اثر ہے۔ ''معاشرے کی تنظیم جتنی زیادہ تعقلی ہوگی'' جسے سارتر 'سادہ لوح' کہہ کر تحقیر کرتا ہے، درحقیقت وہی آزادی کی پیشگی شرط ہے۔ اس کا مطلب ہے استحصال اور ظلم و ستم کی تمام شکلوں کا خاتمہ۔ چونکہ استحصال اور ظلم کی جڑیں خود معاشرے کی مادی بنتر میں ہیں، ان کے خاتمے کے لئے معاشرے کی ساخت میں تبدیلی ضروری ہے، جو کہ پیداواری تعلقات کی زیادہ بہتر تشکیل ہے۔ تاریخی مادیت میں، آزاد معاشرے [کمیونسٹ معاشرے] کی تنظیم محنت کے ذریعے اتنا کم معنی پاتی ہے کہ مارکس نے ایک دفعہ کمیونسٹ معاشرے کی تعریف ان الفاظ میں کی کہ اس میں محنت کا خاتمہ ہو جائے گا، اور یہ کہ کام کی دیہاڑی کو کم سے کم کر کے 'آزادی کی دنیا' کی بنیاد قائم کی جائے گی۔ اس فارمولے میں انسانی صلاحیتوں اور خواہشات کی بغیر کسی قدغن کے تکمیل کا تخیل ملتا ہے۔ اس طرح آزادی اور مسرت کی اساسی ہم آہنگی ملتی ہے جو مادیت کی روح ہے۔

سارتر جانتا ہے کہ تمام تاریخ میں مادیت کا فلسفہ انقلابی جذبے سے جڑا ہوا ہے:

''میں جتنا مرضی پیچھے چلا جاؤں، میں یہ دیکھتا ہوں کہ یہ (مادی فلسفہ) انقلابی رویے سے جڑا ہوا ہے۔ (ایضاً)

یقیناً مادی فلسفہ اتنا ہی مادی تھا جتنا انقلابی، کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے آزادی کی تعریف خود شعوری سے مادی تسکین، یعنی محنت سے مسرت، اخلاقی سے اصول مسرت میں منتقل کر دی۔ عینیتی فلسفے نے آزادی کو کوئی ڈراؤنی اور ظالمانہ سی چیز بنا دیا ہے اور اسے ظلم، صبر و قناعت، کمیابی، فرسٹریشن وغیرہ کے ساتھ منسلک کر دیا ہے۔ عینیتی اور مابعد الطبعیاتی نظریوں میں یہ تقاضا پوشیدہ ہوتا ہے کہ انسان لگاتار اخلاقی

عمل کرتا رہے اور اس کی عملی شکل بھی دکھائے، اور اس کے فوائد کو ایک ہی عمل بار بار کر کے حاصل کرے لیکن اس سے فائدہ معاشرے کے چھوٹے سے گروہ کو ہی ہو پاتا ہے۔ مادیت کا فلسفہ اس طرح کے نام نہاد آزادی اور مسرت کے نظریوں کو ختم کر دیتا ہے، یہ آزادی کی حقیقت کو خود مسرت میں بدل دیتا ہے۔ اس یوٹو پیائی مقصد سے پہلے مادیت انسان کو اس لازمیت کی پہچان بتاتی ہے جو زندگی کی تعیین ہیں تاکہ وہ ان کو اپنی آزادی کے ذریعے توڑ پھوڑ کر رکھ دے۔ اور انسان کی آزادی ظلم کو ختم کرنے سے کم نہیں۔

صرف ایک مقام پر سارتر مادیت کے ان اصولوں سے ہم آہنگ ہوتا نظر آتا ہے جب وہ 'خواہش کے نقطۂ نظر attitude de'sirante کی تشریح کرتا ہے۔ صرف اور صرف اس مقام پر ہی اس کی رائے ظلم کے خاتمے سے ہم آہنگ ہے۔ لیکن وہ رجحانات جو اس کے عینیتی نظریات کو ختم کر دیتے، اس کے فلسفے کے ڈھانچے میں مقید رہتے ہیں اور اس طرح اس خیالی فلسفے ideology کا کچھ بھی نہیں بگاڑ پاتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ رجحانات صرف روایتی فلسفے کے سٹائل کی ٹوٹ پھوٹ کے بطور نظر آتے ہیں۔ یہ ٹوٹ پھوٹ اس کی 'سنجیدگی' esprit de se'rieux سے انکار میں نظر آتی ہے۔

سارتر کے خیال میں 'سنجیدگی کی روح' فلسفے سے نکال باہر کی جانی چاہیئے کیونکہ انسانی حقیقت کو معروضی تعلقات کی بطور کُلیت لے کر، جنھیں معروضی عوامل کے ذریعے جانچا اور سمجھا جاتا ہے، 'سنجیدگی کی روح' ان موضوعی قوتوں کے چلن کے خلاف جاتی ہے جو انسانی موضوعی حقیقت' کا جوہر ہیں۔ اپنے 'انداز' ہی سے فلسفہ اپنے شعور کنندہ کے لئے موزوں طریق نہیں اپناتا۔ اس کے الٹ، وجودیت کا انداز ہی یہ ہے کہ cogito, the Pour soi (for-itself) کی آزادانہ حرکت کو ابھارا اور نمایاں کیا جائے۔ وجودیت ہر تصدیق کے ساتھ کھلواڑ کرتی ہے حتیٰ کہ یہ نفی میں تبدیل ہو جاتی ہے؛ ہر بیان کے ساتھ اتنی زیادہ توجیہات وتنقیحات جوڑ دیتی ہے کہ اس کا مطلب ہی الٹ ہو جاتا ہے؛ ہر نقطۂ نظر کو مضحکہ خیزیت میں بدل دیتی ہے، آزادی کو مجبوری اور بے بسی کو آزادی بنا دیتی ہے؛ انتخاب لازمیت اور لازمیت انتخاب میں بدل جاتا ہے، اس بنا پر وجودیت فلسفے سے بے معنی مقالوں تک گر جاتی ہے۔ یہ نظریہ وجود کو جنسیات میں گڈمڈ کر دیتی ہے۔ وغیرہ، وغیرہ۔ ہیگل کی بھاری بھرکم سنجیدگی کو تماشہ بنا دیا جاتا ہے۔ نظریہ وجود کے حوالے سے مباحث میں جنسیاتی مناظر آن دھمکتے ہیں اور ناولوں میں فلسفیانہ نظریات ٹیڑھے حروف میں بیان کئے جاتے ہیں۔

فلسفیانہ سٹائل کی ٹوٹ پھوٹ وجودیت کے فلسفہ کے اندرونی تضادات کا غماز ہے کہ وجودیت میں مقرونی انسانی وجود کو فلسفے کی بنیاد پر نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ تضاد ان تاریخی حالات کی وجہ سے پیدا ہوا جن میں مغربی فلسفے کا ارتقا ہوا۔ ذہنی پیداوار کی مادی پیداوار سے علیحدگی فارغ البالی اور فارغ البال طبقے کا دوسرے طبقوں سے امتیاز، نظریے کی عمل سے بیگانگی نے فلسفے کی شرائط اور وجود کی شرائط میں بے پناہ فرق پیدا کر دیا۔ جب ارسطو نے اس بات پر زور دیا کہ فلسفہ ان ہنروں کے قائم ہونے کا پیش قیاس ہے جن کی

سمت زندگی کی ضروریات کی طرف ہے، تو اس نے نہ صرف فلسفے کی صورت حال کو واضح کیا بلکہ فلسفیوں کی بھی۔ بنیادی فلسفیانہ نظریات کا مافیہا ضروریات زندگی سے آزادی کا مفہوم دیتا ہے جو صرف چند لوگوں کو میسر ہیں۔ عمومی نظریات جن کا مقصد وجود کی بنتر اور ساخت بیان کرنا ہوتا ہے لازمیت کے دائرہ کار اور ان لوگوں کی زندگی سے جو اس گُرّے تک محدود ہیں، سے بالا چلے جاتے ہیں۔ ان کا وجود فلسفیانہ درجے پر نہیں۔ اس کے برعکس، فلسفے کے پاس وہ نظریاتی ہتھیار نہیں جن سے ان کے وجود کو سمجھا جا سکے، جو کہ حقیقی انسانی وجود ہے۔ وہ نظریات جو پوری طرح سے مقرونی پن کو بیان کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں وہ کسی نظریے کی جزئیاتی یا تخصیصی تقلیل نہیں ہوتی۔ کسی غلام یا فیکٹری مزدور یا سیلز کلرک کا وجود آزادی کی 'مثال' نہیں، نہ ہی یہ وجود کے یا آزادی یا انسان کے کسی نظریے کی تشریح ہے۔ موخرالذکر قسم کے نظریے ہوسکتا ہے کہ وجود کی اس قسم کی اشکال پر لاگو ہو سکتے ہوں اور ان کے سکوپ پر محیط ہوں، لیکن یہ احاطہ صرف حقیقت کے غیر متعلقہ جز و کی نشان دہی کرتا ہے۔ فلسفیانہ نظریات مقرونی وجود سے اخذ ہوتے ہیں اور وہ اس کے مافیہا اور جوہر سے ہی استخراج کئے جا سکتے ہیں۔ ان کا عمومی پن وجود سے خواصی اعتبار سے بالا ہونا اور نئے genus میں چلے جانا ہے۔ انسان بطور نسل۔ اجتماعیت فلسفے کا موضوع ہے۔ اس کا خارج جس میں وہ وجود رکھتا ہے مادہ [فطرت] ہے جو کہ فلسفے کے دائرہ کار سے باہر ہے۔ ارسطو کا یہ مقولہ کہ انسان حتمی طور پر ناقابل تقسیم ہے جس کا مزید مقرونی پن ممکن نہیں، وجودیت کے اندرونی ناممکن پن کو بیان کرتا ہے۔

اپنے ارادوں اور کوششوں کے برخلاف، وجودیت ارسطو کے مقولے کی سچائی بیان کرتا ہے۔ ہم نے دیکھا کہ سارتر کے فلسفے کا نظریہ for-itself ایک شعور کنندہ اور آفاقی ایگو کے مابین لڑکھڑاتا ہے۔ For-itself سے منسوب کی گئی پیشتر خوبیاں انسان کی بطور نسل۔ اجتماعیت خوبیاں ہیں۔ وہ اس انداز میں انسان کے مقرونی وجود کے خواص نہیں۔ سارتر مارکس کی ابتدائی تحریروں کا حوالہ دیتا ہے لیکن وہ مارکس کے انسان کے بارے فلسفے کو نظرانداز کر دیتا ہے جس میں وہ مقرونی تاریخی وجود کی بات کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اجتماعی۔ نسلی species consciousness کا حصول ابھی ممکن نہیں۔ یہ فلسفہ بیان کرتا ہے کہ معاشرے کی تاریخی بنتروں نے عمومی انسانی صلاحیتوں کی ترویج اور ارتقا کی راہ میں بندشیں پیدا کر دی ہیں۔ اس اجتماعی۔ نسلی انسان کا نظریہ بیک وقت تجریدی یونیورسل کا نظریہ ہے، آئیڈیل انسان کا وژن ہے، یہ حقیقتاً موجود انسان کا نظریہ نہیں۔

لیکن اگر یہ آئیڈیل حقیقی انسان اجتماعی۔ نسلی انسان کی مقرونی شکل نہیں، اسے ہم ایک فرد کے حوالے سے بیان نہیں کر سکتے۔ جس تاریخی صورت حال نے اس اجتماعی۔ نسلی انسان کی تکمیل نہ ہونے دی، اسی نے انفرادیت کو بھی پروان نہ چڑھنے دیا۔ وہ سرگرمیاں، رویے اور کوششیں جو اس کے حقیقی وجود کو محدود کر دیتے ہیں، وہی آخری تجزیے میں اس کے اپنے نہیں، بلکہ اس کے طبقے، حیثیت اور سوسائیٹی سے لئے گئے ہیں۔ اس اعتبار سے فرد کی زندگی یقیناً آفاقیت کی زندگی ہے، لیکن یہ آفاقی پن مخصوص تاریخی قوتوں کی تشکیلات ہیں

جنہیں مختلف گروہ، مفادات اور ادارے وغیرہ بناتے ہیں اور جو سماجی حقیقت کی تشکیل کرتے ہیں۔ وہ نظریہ جو واقعی مقرونی وجود تک پہنچ پاتا ہے لازماً سوسائیٹی کے نظریے ہی سے اخذ ہوگا۔ ہیگل کا فلسفہ مقرونی وجود کے انتہائی قریب اسی لئے آ جاتا ہے کہ وہ اسے تاریخی یونیورسل کے بطور پیش کرتا ہے، لیکن چونکہ وہ اس یونیورسل میں خیال کے مظہرات دیکھتا ہے وہ فلسفیانہ تجرید سے باہر نہیں آ پاتا۔ مقرونی پن کی طرف ایک اور قدم کا مطلب ہوتا کہ وہ بذات خود فلسفے کو توڑ پھوڑ کے رکھ دیتا اور اس سے آگے چلا جاتا۔

یہ توڑ پھوڑ ہیگل کے فلسفے کی مخالفت میں رونما ہوئی۔ اکثر دعویٰ کیا جاتا ہے کہ کیرکے گار اور مارکس وجودیت کے فلسفے کے بانی ہیں۔ لیکن نہ ہی کیرکے گار نہ مارکس نے وجودیت کا فلسفہ لکھا۔ جب ان کا سامنا ٹھوس مقرونی حقیقتوں سے ہوا، انہوں نے فلسفے کو خیر باد کہہ دیا۔ کیرکے گار نے یہ نتیجہ نکالا کہ انسان کی صورت حال کو سمجھنے اور اس کو حل کرنے کے لئے صرف مذہبیات اور مذہب درکار ہیں۔ مارکس کے خیال میں حقیقی انسانیت سیاسی معاشیات پر تنقید ہے اور اس کے ساتھ سوشلسٹ انقلاب درکار ہے۔ ہیگل کی مخالفت یہ بتاتی ہے کہ فلسفہ بنیادی طور پر مقرونی انسانی وجود کے مقابل ناکافی ہے۔

اس وقت سے فلسفے اور وجود کے مابین تفرق بڑھ گیا ہے۔ انسانی وجود کی مطلق العنان تنظیم کے تجربے نے سوائے اس کے کہ آزادی کا نظریہ سوائے آزاد معاشرے کے ممکن نہیں، ہر بات خارج از امکان کر دی ہے۔ کوئی فلسفہ بھی موجود مقرونی صورت حال کو سمجھ نہیں پایا۔ ہائیڈگر کا وجودی نظریہ علم ارادتاً تجریدی رہتا ہے۔ اس کا Dasein کا فلسفیانہ اصول تمام مقرونی پن کے آگے بے اثر ہے۔ نہ ہی وہ اپنے دنیا کے بارے نظریے Weltanschauung اور اخلاقی نظریے کی تشریح کرتا ہے۔ اس کے برعکس سارتر اس طرح مقرونی بات کی کوشش کرتا ہے اور اس میں فلسفے کا طریق کار اور اصطلاحات استعمال میں لاتا ہے، لیکن اصلی مقرنی وجود خارج ہی میں رہ جاتا ہے اور فقط مثال یا تشریح کا کام دیتا ہے۔ اس کا تھوڑی دیر کے لئے سیاسی ریڈیکل ہونا اس کے فلسفے کے جوہر اور مافیہا سے علاوہ ہے۔ شائد یہی اس کی تھوڑی بہت کامیابی کی وجہ ہے۔ وہ کبھی کبھار پرانے فلسفے کو ریڈیکل سوچ اور بغاوت کا لبادہ اوڑھا کر پیش کرتا ہے۔ اس کے الٹ، وہ تباہی، فرسٹریشن، سادیت، میزوکیت، جنس، سیاست کو وجود کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ وہ معاشرے کے خطرناک پہلوؤں کا نقاب الٹتا ہے لیکن انہیں ایسی شکل دیتا ہے گویا وہ خود معاشرے کی ساخت ہوں۔ اس کا فلسفہ کم کم ہی بغاوت اور جدوجہد کی بات کرتا ہے؛ اس سے زیادہ وہ ایسی اخلاقیات کو سامنے لاتا ہے جو انسانوں کو اپنے یوٹوپیائی خواب جھٹک دینے کا، اپنے آپ کو منظّم کر کے جدوجہد چھوڑ دینے کا، اور حقیقت کی بنیاد پر مضبوط ہونے سے روکنے کا کام کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے:

> ''وجودیت انسانوں کو یہ سمجھاتی ہے کہ صرف حقیقت ہی اہم ہے، اور یہ کہ خواب، توقعات، امیدیں انسان کی ایسی تعریف کی طرف لے کر جاتی ہیں جو دھوکا اور یاس اور بے مقصد توقعات کے علاوہ کچھ نہیں۔''

(L'Existentialisme est u humnaisme. p 58.

یقینی طور پر وجودیت میں ثبوتیت کا کافی عنصر ملتا ہے، لیکن آخر فیصلہ حقیقت ہی کرتی ہے