خرم شہزاد
ریسرچ اسکالر (پی ایچ۔ڈی)
شعبہ اردو، بہاالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

ژاک دریدا کا متن: ”انسانی علوم کے کلامے میں ساخت، نشان اور کھیل“

(ترجمہ اور وضاحت)

Jacques Derrida's Text: "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences"

(Translation and Illustration)

Abstract:
In this research article firstly the historical importance has been highlighted of Jacques Derrida's (1930-2004) text: "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences" after that, there is a translation and description of relative study or sub-discussions. Using references from the other books of Derrida a researchful point of view has been established. So that the description of Derrida's text will helpful for further discussions in Urdu Criticism.
Key Words: Derrida, Structure, Sign, Play, Discourse, Translation, Criticism

مغربی علم و فلسفے کی تاریخ میں بیسویں صدی کا نصف آخر، خاص اہمیت رکھتا ہے۔ایسا اس لیے کہا جا سکتا ہے کیوں کہ اس دوران ادبی تھیوری سے وابستہ ایک کے بعد ایک، ایسا مفکر سامنے آیا جس نے مغرب کے فکری سرمائے کا از سرِ نو جائزہ لینے کی کوشش کی۔ وہ سیاسی و سماجی عوامل، جن سے مغربی فکر کی تشکیل ہوئی تھی مختلف اذہان میں، ان کے حوالے سے تشکیک پائی جانے لگی۔ چناں چہ ہر ممکن حد تک، علم میں پیوست حتمی فکر کی بنیادوں کو کریدا گیا۔ دو عالمی جنگوں کے عقب میں اس عمل کا جواز باآسانی تلاش کیا جاسکتا ہے لیکن اس کا یہ محل نہیں۔ بہر حال مذکورہ عمل کا آغاز فرانس کے ساختیت پسندوں (Structuralists) کی طرف سے ہوا۔ انھوں نے سوئس (Swiss) ماہر لسانیات فرڈی نینڈ ڈی سائیر (Ferdinand de Saussure) کی ساختیاتی لسانیات کو آدرش مانتے ہوئے جزوی طور پر اختلاف کے بعد فرانس میں نئے فکری زاویوں کی بنیاد ڈالی۔ فرانس میں رونما ہونے والی ساختیاتی تبدیلیاں دنیا بھر کی توجہ کا مرکز بن رہی تھیں۔ اسی اثنامیں ان تصورات کی بارآوری کو سمجھتے ہوئے جانز ہاپکنز یونیورسٹی (Johns Hopkins University) کے دو پروفیسروں رچرڈ ماکسی (Richard

(Macksey)اور ایجینیو دوناتو (Eugenio Donato) نے ایک کانفرنس کا اہتمام کیا۔اس کانفرنس کا انعقاد The Languages of Criticism and The Sciences of Man کے موضوع پر کیا گیا۔اس کا مقصد فرانسیسی فکر میں رونما ہونے والی، حالیہ تبدیلیوں کا احاطہ کرنا تھا کیوں کہ امریکہ کے دانش کدوں کے لیے ساختیات کی بحث بالکل نئی تھی۔ چناں چہ اس کانفرنس میں جن مہمانانِ گرامی کو مدعو کیا گیا تھا۔ان میں لوسیاں بناکو (Bianco Lucien)، ژارژ پولے (Georges Poulet)، ژاک لاکان (Jacques Lacan)، ژاں پیئر ورننٹ(Jean-Pierre Vernant)،رولاں بارتھ (Roland Barthes)،ژاں ہیپولیت(Jean Hyppolite)،اور گولڈ مین (Goldman) وغیرہ کے نام شامل تھے[1]۔ تمام شرکاء نے مختلف حوالوں سے ساختیاتی فکر کی گتھیاں سلجھانے کی کوشش کی تاکہ اس کانفرنس کے اہتمام کا مقصد پورا ہو سکے اور اُس لسانی طریقہ کار کو سمجھا جائے جو انسانی ثقافت کو موضوع بنا رہا تھا اور فرانس میں کلاڈ لیوی سٹراس(Claude Lévi-Strauss)، لوئی آلتھیوزے(Louis Althusser)، ژاک لاکان (Jacques Lacan)اور رولاں بارت (Roland Barthes)کے افکار کی شکل میں واضح ہو رہا تھا۔[۲]لیکن ژاک دریدا (Jacques Derrida) نے لیوی سٹراس کے کام میں فلسفیانہ کوتاہیوں کی نشاندہی کر دی۔ کانفرنس میں تیسرے روز، اختتامی کلمات سے کچھ ہی دیر قبل،اس نے اپنا مقالہ بعنوان:
"Structure, Sign and Play in the Discourse of Human sciences"
حاضرین کے گوش گزار کیا۔اس مقالے کو پسِ ساختیات (Post Structuralism)میں ایک اہم دستاویز قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ ساختیات(Structuralism) کہ جس کی تفہیم کے لیے کانفرنس کا اہتمام کیا گیا تھا۔ امریکہ میں دریدا نے اس کے آغاز پر ہی خاتمے کا اعلان کر دیا۔اس مقالے میں ساختیات پر پے در پے حملے کیے گئے۔ چناں چہ بجا طور پر اس مقالے کو دریدا کے فلسفیانہ موقف کا خلاصہ بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔اس مقالے کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے کہ اہم مغربی اذہان پر دریدا کے اعتراضات کس نوعیت کے ہیں۔ جس طرح اس مقالے میں،لیوی سٹراس کے کلامیے (Discourse)کا محاکمہ پیش کیا گیا ہے اس پر کانفرنس کے تمام شرکاء ہی حیران تھے شاید اسی وجہ سے،اس کے سابق استاد ژاں ہیپولیت (Jean Hyppolite)کو پوچھنا پڑا کہ وہ کس سمت جا رہا ہے؟اس سوال کے جواب میں اس نے کہا:"مجھے خود اس پر تعجب ہے کہ میں کہاں جا رہا ہوں۔اس لیے پہلے تو میں آپ کو جواب دوں گا: میں کوشش کر رہا ہوں کہ خود کو ایک ایسے نقطے پر لا سکوں، جس کے حوالے سے میں ابھی نہیں بتا سکتا کہ یہ مجھے کہاں لے جائے گا"۔[۳]

ابھی تک ژاک دریدا کے مذکورہ متن کے بارے میں جو نکات پیش کیے گئے ہیں ان کی مدد سے اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مغرب کے فلسفیانہ متون میں اس کی حیثیت نمایاں ہے۔اسی وجہ سے اردو تنقید میں بھی اس کا ذکر مختلف حوالوں سے ہوتا آیا ہے۔البتہ یہ سوال اپنی جگہ اہم ہے کہ اردو تنقید میں اس متن کی جو تعبیر کی گئی وہ اس متن سے کس حد تک مطابقت رکھتی ہے؟تاہم اردو تنقید میں اس متن کا حوالہ اہم سمجھا جاتا ہے اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ اسے اردو زبان کے قالب میں ڈھالنے کی اشد ضرورت تھی تاکہ اس میں پیش کردہ مباحث پر زیادہ بہتر انداز میں بات ہو سکے۔لیکن ابھی تک اس متن کا(مناسب) ترجمہ اردو قاری کے سامنے نہیں آسکا تھا۔البتہ فیصل آباد(پاکستان) سے قاسم یعقوب صاحب کی زیرِادارت شائع ہونے والے رسالے: ''نقاط(7)'' کے ''عالمی ترجمہ نمبر'' میں انوارالحق صاحب کی طرف سے ۲۰۰۷ء میں ایک کوشش ہوئی تھی۔انہوں نے ''بشری علوم کی بحث میں سٹرکچر،نشان اور تقلیبِ حروف'' کے عنوان سے دریدا کے اس متن کو ترجمہ کیا تھا۔یہ ایک اہم کوشش تھی لیکن اس کی بنا پر اردو تنقید میں(متن کے حوالے سے)بحث کا رخ مثبت نہ ہو سکا۔ممکنہ طور پر اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اول تو دریدا کے متن میں جن نکات پر بات کی گئی ہے وہ ہی اردو تنقید سے اجنبیت کا رشتہ رکھتے ہیں اور اس پر مستزاد یہ کہ اگر ان نکات کو اردو زبان میں جملوں کی عام تشکیل کے تحت ترجمہ نہیں کیا جائے گا تو اجنبیت برقرار رہے گی۔کیوں کہ زبانیں محض لفظوں کا مجموعہ نہیں ہوا کرتیں کہ ترجمہ کرتے وقت ایک زبان کے لفظ کو دوسری کے لفظ میں تبدیل کرنے پر اکتفا کر لیا جائے۔اس متن میں تو پیش کردہ تناظر ہی مغرب کی فلسفیانہ روایت سے منسلک ہے چناں چہ اسے اردو زبان میں ترجمہ کرتے وقت اگر ترجمے میں(زبان کے حوالے سے)مطلوبہ تہذیبی رچاؤ کا اہتمام نہ کیا گیا تو متن،ادھ کٹے جملوں کا انبار بن جائے گا۔ترجمے کے دوران پیدا ہونے والے اس مسئلے کو سامنے رکھتے ہوئے دریدا کے متن کا ترجمہ ''انسانی علوم کے کلامیے میں ساخت،نشان اور کھیل'' کے عنوان سے کیا جا رہا ہے۔عین ممکن ہے کہ اب بھی اس مسئلے سے چھٹکارا نہ مل سکے تاہم اس ضمن میں ایک (طالبِ علمانہ) کاوش ضروری تھی۔علاوہ ازیں متن کے مندرجات کی وضاحت بھی کی گئی ہے تاکہ اردو تنقید میں بھی ساخت اور مرکز کے تعلق سے (صحیح سمت میں)بحث کا آغاز ہو سکے۔

ترجمہ:انسانی علوم کے کلامیے میں ساخت،نشان اور کھیل

''ہمیں اشیاء کی تعبیر کرنے کے بجائے،ان سے متعلق تعبیرات کی وضاحت کرنی چاہیے''۔ (مونتین)

شاید ساخت کے تصور کی تاریخ میں کچھ ایسا رونما ہو چکا ہے جسے واقعہ (Event) سے تعبیر کرنا چاہیے۔ اگر معنی سے معمور یہ لفظ، معنی کی وہ ترسیل نہ کر پائے، جسے ساختی (Structural) وظیفہ یا ساخت پسند (Structuralist) کا ہو بہو تصور کہا جا سکتا ہے بلکہ اسے کمزور کرے یا اس کے حوالے سے تشکیک میں مبتلا کرے تو ہمیں ایک واقعے کے بارے میں اس طرح بات کرنی چاہیے جس میں واوین کا استعمال بھی کیا جائے تاکہ متنبہ کیا جا سکے۔ ایسا کرنے کی وجہ سے واقعہ، کسی شگاف اور دوچند ہونے کی بیرونی ہیئت اختیار کر لے گا۔

یہ واضح کرنا کافی آسان ہو گا کہ ساخت کا تصور اور حتٰی کہ لفظ ساخت بھی اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ نظریہ علم (episteme) یعنی یہ مغربی علم یا فلسفے کے برابر ہی قدامت رکھتا ہے۔ چناں چہ اس کی بنیادیں، مروجہ زبان میں بہت اندر تک پیوست ہیں لیکن اب یہ نظریہ علم سے دست بردار ہو رہی ہیں اور مجازی معنوں میں اپنی جگہ سے سرک رہی ہیں۔ تاہم اس سب کا انحصار، اُس واقعہ (Event) پر ہے۔ جسے میں نشان زد اور واضح کرنا چاہتا ہوں۔ اگرچہ ساخت (یا ساخت کی ساختیت بھی) ہمیشہ سے مصروفِ عمل رہی ہے۔ یہ ہمیشہ سے [نشان (Sign) کو] بے اثر کرتی آئی ہے یا (کم از کم) اس کی تفریط کرتی رہی ہے۔ یہ سب کچھ اس عمل کا نتیجہ تھا جو ساخت کو مرکز یا ایک موجودگی کے نقطے (Point of presence) [۴] (یعنی ایک حتمی مبدا (Origin) کی طرف لاتا تھا۔ اس مرکز کا وظیفہ، صرف نئی حالت میں لانا، توازن قائم کرنا اور ساخت کو منظم کرنا ہی نہیں تھا۔۔۔ درحقیقت ابھی بھی غیر منظم، ساخت کا تصور غیر مانوس ہی ہے۔۔۔ بلکہ اس بات کو یقینی بنانا بھی تھا کہ ساخت کو قائم کرنے کا اصول، اس امکان کو بھی محدود کرے جسے ہم ساخت کا آزاد کھیل کہہ سکتے ہیں۔ بے شک ساخت کا مرکز، نمایاں ہونے اور نظام کے اتصال کو قائم کرنے کی وجہ سے ہی کلی ہیئت کا پابند بنا کر، مختلف عناصر کو آزاد کھیل کی اجازت دیتا تھا۔ یہاں تک کہ آج بھی کسی مرکز سے عاری، ساخت کا خیال ناقابل تصور ہے۔

بہر حال مرکز ہی اُس آزاد کھیل کا خاتمہ کرتا ہے جسے اس نے خود شروع کیا اور ممکن بنایا تھا۔ مرکز کے طور پر یہی وہ نقطہ ہے جہاں مواد، عناصر یا اصطلاحات کا متبادل ممکن نہیں رہتا۔ اس نقطے پر مختلف عناصر کی تبدیلی یا قلب ماہیت (جو بلاشبہ ساخت کے اندر ہی ملفوف ہوتی ہے) ممنوعہ قرار پاتی ہے۔ کم از کم یہ تبدل ہمیشہ ہی جبری ممانعت (interdict) کا شکار ہوتا آیا ہے (اور میں یہ لفظ سوچ سمجھ کر استعمال کر رہا ہوں)۔ چناں چہ ہمیشہ کے لیے مان لیا گیا کہ مرکز اپنی تعریف میں بے مثال ہے۔ یہ ساخت کے اندر، اس خالص شے پر مشتمل ہے جو ساخت کو منظم کرتی ہے اور ساختیت سے چھٹکارا بھی دلاتی ہے۔ اس وجہ سے کلاسیکی فکر میں جو سروکار ساخت سے رکھا گیا اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ (درحقیقت) وہ مرکز سے تھا۔ متناقض طور پر یہ (سروکار) ساخت کے اندر اور باہر (دونوں) سے

تھا۔ کیوں کہ مرکز، کلیت کا مرکز ہے اور اس کے باوجود یہ کلیت سے تعلق نہیں رکھتا (یہ کلیت کا حصہ نہیں ہے) یعنی کلیت، اپنا مرکز کہیں اور رکھتی ہے۔ گویا مرکز، مرکز نہیں ہے۔ مرکز رکھنے والی ساخت کا تصور (چاہے نظریہ علم کی حالت میں، فلسفے یا علم کے طور پر، خود میں کتنا ہی تسلسل ظاہر کرے) متضاد جڑت رکھتا ہے۔ اور یہ متضاد تعلق، ہمیشہ سے خواہش کی طاقت کو عیاں کرتا آیا ہے۔[۵] مرکز رکھنے والی ساخت کا تصور، درحقیقت ایک ایسے آزاد کھیل کا تصور ہے جو بنیادی اقلیم (Fundamental ground) پر استوار ہوتا ہے۔ یہ کھیل بنیادی جمود اور ایک ایسے تسکین دہ ایقان پر مبنی ہے۔ جو بذاتِ خود آزاد کھیل سے بھی ماورا ہے۔ اس تیقن کی وجہ سے تشویش (Anxiety) پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ تشویش، آزاد کھیل میں پھنس جانے کا ایک ایسا ناقابل تغیر نتیجہ ہے کہ اس کھیل میں شروع ہی سے جس کا خطرہ لاحق رہتا ہے۔ اور دوبارہ اس کی بنیاد پر کہ جسے ہم نے مرکز کہا تھا (وہ اندر یا باہر دونوں میں سے کہیں بھی ہوسکتا ہے، مختلف طور پر اسے آغاز یا اختتام (arche or telos) بھی کہا جاسکتا ہے) تکرار، متبادلات، تناسخات اور احتمالات وغیرہ ہمیشہ ہی معنی (جو کہ لفظ کے طور پر خود ایک تاریخ ہے) کی تاریخ سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ اس کا مبدا (Origin) ہمیشہ ہی، مکرر بیدار ہوتا آیا ہے۔ اس کا تو اختتام بھی، موجودگی کی ہیئت میں پہلے ہی سے متوقع رہتا ہے۔ شاید اس وجہ سے کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ آثارِ قدیمہ (Archaeology) کی کوئی بھی تحریک، قیامت کے عقیدے (Eschatology) کی طرح، ساخت کی ساختیت کو گھٹانے کے جرم میں شریک ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے ہمیشہ ہی ساخت کو ایک ایسی، مکمل موجودگی کے تحت سمجھا گیا جو کھیل کی دسترس سے باہر ہے۔

اگر ایسا ہے تو ساخت کے تصور کی تاریخ کو اس شگاف سے قبل کہ جس کی ہم بات کررہے ہیں، لازمی طور کچھ اس طرح سوچا گیا ہوگا جس سے مرکز کے لیے مرکز کے متبادلات کا ایک سلسلہ بن گیا ہو۔ گویا مرکز کے لیے متعین کڑیاں، آپس میں منسلک ہوئی ہوں۔ (جس کی وجہ سے) ایک باضابطہ رواج کے تحت، پے در پے، مرکز، مختلف ناموں یا ہیئتوں کو وصول کرتا آیا ہے۔ مغرب کی تاریخ بھی مابعد الطبیعاتی تاریخ کی طرح مختلف استعاروں اور مجازی لفظوں کی تاریخ ہے۔ اس [تاریخ] کے ثقافتی، سماجی اور سیاسی قالب (Matrix) ---- اگر آپ اجازت دیں گے تو میں مختصر سی وضاحت کے بعد زیادہ بہتر انداز میں اپنے اصولی موضوع کی طرف پلٹ آؤں گا---- میں موجودگی کے تمام تر معنوں کے ساتھ، ہستی کو موجودگی کے طور پر ہی متعین کیا گیا ہے۔ یہ واضح کیا جاسکتا ہے کہ بنیاد پرستی، اصول، یا مرکز سے تعلق رکھنے والے تمام نام، ہمیشہ سے ہی غیر مبدل موجودگی کی طرف سے تفویض ہوتے ہیں مثلاً جوہر، وجود، مادہ، موضوع، ماورائیت، شعور، خدا، آدمی وغیرہ۔

مقالے کے آغاز پر میں نے جس واقعے کی طرف، شگاف بول کر متوجہ کیا تھا، وہ خلل انگیزی کی ایک حالت ہے۔ مفروضے کے طور پر یہ بات اس وقت سامنے آئے گی کہ جب ساخت کی ساختیت کے بارے میں سوچنے کا آغاز ہوگا۔ بہ الفاظِ دیگر یہ (بات) دہرائی جائے گی۔اوراس لیے میں نے لفظ 'دہرانے' کے تمام پہلوؤں کو سامنے رکھ کر ہی، اسے خلل انگیزی کہا ہے۔اس مقام پر پہنچنے کے بعد اب سے یہ ضروری ہو گیا ہے کہ اس قانون کو ذہن نشین رکھا جائے، جو کسی نہ کسی طور پر مرکز کے لیے، ساخت کی بناوٹ میں، خواہش کی حکمرانی قائم کرتا ہے۔اس کے علاوہ معنی خیزی کے اس عمل کو بھی سامنے رکھنا پڑے گا، جو مرکزی موجودگی کے اس قانون کے لیے، معذولیوں اور متبادلات کو جاری کرتا ہے۔ لیکن (یادرکھنا چاہیے کہ) مرکزی موجودگی خود کبھی بھی مرکز میں نہیں رہی کیوں کہ یہ اپنے متبادل کی وجہ سے ہمیشہ ہی خارج ہوتی آئی ہے۔یہ متبادل کبھی کسی ایسی شے کا متبادل نہیں ہوتا جو خود کسی طور پر، اس سے قبل وجود رکھتا ہو۔چناں چہ اب یہ ضروری ہو گیا تھا کہ اس سوچ کا آغاز کیا جائے جو لامرکزی ہو۔؛یہ طے کر لیا جائے کہ مرکز کو موجود ہستی کے طور پر نہیں سوچنا؛ کیوں کہ مرکز کوئی فطری نظارہ نہیں رکھتا؛اس کا کوئی طے شدہ مقام نہیں ہے؛ بلکہ یہ ایک وظیفہ ہےاور لامرکزی سوچ، ایک قسم کا مقام سے عاری، نشان- متبادلات (Sign substitutions) سلسلہ ہے جو لامتناہی ہےاور کھیل میں شامل ہو گیا ہے۔ایسا اس لمحے میں ہوا تھا کہ جب زبان نے کائناتی مسئلے پر چڑھائی کی تھی۔ اس وقت، مرکز یا مبدا کی عدم موجودگی کی وجہ سے ہر چیز کلامیہ (Discourse) بن گئی۔فراہم کردہ اس لفظ (کلامیے) پر ہم متفق ہو سکتے ہیں۔دوسرے لفظوں میں کہا جاسکتا ہے کہ ایک نظام کے تحت، مرکزی مدلول (Signified) جو اصلی اور ماورائی مدلول (Transcendental Signified) بھی ہے، کبھی بھی (مکمل طور پر) امتیازات (Differences) کے نظام سے باہر نہیں تھا۔البتہ اس ماورائی مدلول کی غیر موجودگی نے معنیاتی اقلیم کو وسعت بخشی اور معنی آفرینی کے کھیل کو لامتناہی کر دیا۔

ساخت کی ساختیت کے حوالے سے لامرکزیت کی یہ سوچ کہاں سے اور کیسے وارد ہوئی ہے؟اس حادثے کا تعین کرنے کے لیے کسی واقعے، طریقہ حکمت(Doctrine) یا کسی مصنف کو نامزد کرنا، کچھ سادگی (naive)سی ہوگی۔کیوں کہ بلاشبہ یہ ہمارے اپنے عہد کی کلیت کا حصہ ہے، لیکن اب بھی، ہمیشہ کی طرح اس نے اپنی تشہیر کا آغاز پہلے ہی کر دیا ہے۔اگر پھر بھی ہم صرف اشارے کے طور پر چند 'نام' منتخب کرنا چاہیں اور ان مصنفین کو یاد کریں کہ جن کے کلامیے نے زیادہ بنیادی نوعیت میں اس وقوعے کی ضابطہ بندی کی تھی تو ہم پورے وثوق کے ساتھ نطشے کی مابعد الطبیعاتی تنقید کا حوالہ دیں گے۔اس نے ہستی اور سچ کے مابین تصورات پر کچھ اس انداز

سے تنقید کی تھی کہ جس سے کھیل کے تصورات کو متبادل تعبیر ملی۔اس کی وجہ سے نشان(Sign)، حاضر سمجھے جانے والے سچ سے عاری ہوگیا۔ نفسی-موجودگی (Self-Presence) کے حوالے سے فرائیڈ کی تنقید کو یاد کیا جاسکتا ہے۔ جس کے مطابق شعور کی تنقید نے موضوع کی نفسی-شناخت (Self-Identity)اور نفسی-قرب (Self-Proximity) یا نفسی-تصرف(Self-Possession) کو واضح کیا۔ان کے علاوہ زیادہ اصلی نوعیت میں ہائیڈ گر کے ہاں نظر آنے والے مابعدالطبیعاتی انہدام (Destruction) کو دیکھا جاسکتا ہے۔ جس کے مطابق علم موجودات کی ماورائی (Onto-Theology) جہت منہدم ہوئی۔ وہ جہت کہ جس کی وجہ سے ہستی، موجودگی کے طور پر قائم ہوتی تھی۔ تاہم یہ تمام انہدام بخش بیانیے اور ان کے ہم فعل، ایک دائرے میں پھنس کر رہ گئے۔(۶) یہ بہت منفرد دائرہ ہے۔ یہ اس ہیئت کو ظاہر کرتا ہے جو مابعد الطبیعات کی تاریخ اور اس تاریخ کے انہدام سے تعلق رکھتی ہے۔ایسی کوئی فہم نہیں ہے جو مابعدالطبیعات کو متزلزل کرنے کے لیے، مابعدالطبیعاتی تصورات کا سہارا نہ لیتی ہو۔ ہمارے پاس کوئی ایسی زبان (صرف ونحو) نہیں ہے جو مذکورہ تاریخ سے باہر ہو۔ ہم اپنی زبان سے کوئی ایسا واحد بیان جاری نہیں کر سکتے جو اس تاریخ کو منہدم کرے اور مذکورہ ہیئت سے ماورا بھی ہو۔[ہمارے پاس] کوئی منطق اور پیچیدہ دعویٰ ایسا نہیں ہے جو بعینہ مقابلے کی کوشش کرے۔ البتہ بہت سی مثالوں میں سے اگر ہم ایک کو منتخب کرنا چاہیں تو وہ نشان (Sign) ہے۔ کیوں کہ اس تصور کی بنا پر موجودگی کی مابعد الطبیعات ڈگمگائی ہے۔ لیکن جیسا کہ کچھ دیر قبل میں نے رائے دی تھی کہ جوں ہی کوئی یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ ماورائی یا مراعات یافتہ مدلول (Privileged Signified) نہیں ہے تو اسی لمحے وہ معنی آفرینی کے کھیل کی ایسی اقلیم میں داخل ہو جاتا ہے جس کی کوئی حد نہیں۔(ایسا کرنے کے لیے) کسی کے لیے بھی لفظ: 'نشان' اور یہاں تک کہ اس کے (روایتی) تصور کو بھی مسترد کرنا ضروری ہے (جو ابھی تک مکمل طور پر نہیں ہو سکا)(۷)۔ ایسا کرنا اس لیے ضروری ہے کیوں کہ معنی آفرینی(Signification) کے لیے 'نشان' کو ہمیشہ پہلے سے مسلمہ اور طے شدہ ہی سمجھا گیا۔ (یہ مانا گیا کہ) نشان کے طور پر، دال (Signifier) ایک مدلول (Signified) کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ حالاں کہ دال اپنے مدلول سے مختلف ہے۔ اگر کوئی دال اور مدلول کے بنیادی فرق کو ختم کر سکتا ہے تو وہ لفظ: 'دال' خود ہے۔ البتہ اسے لازمی طور پر، مابعدالطبیعاتی تصور سے دستبردار ہونا چاہیے۔ جب لیوی سٹراس اپنی کتاب: The Raw and the Cooked کے پیش لفظ میں بتاتا ہے کہ اس نے " ابتدا میں ہی نشانات کی سطح پر، معقول اور قابل فہم کے مابین تخالف (Opposition) پر برتری کا کھوج لگا لیا ہے "(۸) تو اس کے اس فعل کی ضرورت اور جواز کے باوجود ہمیں یاد رہتا ہے کہ نشان کا تصور، اپنی اس حیثیت میں نہیں

ہے جو معقول اور قابلِ فہم کے درمیان تخالف پر سبقت رکھتا ہو۔ مذکورہ تخالف کی بنا پر، نشان کے تصور کو تاریخی کلیت میں، ہر حوالے سے طے شدہ ہی رکھا گیا۔یعنی نشان تخالف اور اس کے نظام پر ہی منحصر تھا۔[۹] یہاں تک کہ ہم (بھی) نشان کے تصور سے، اس وقت تک کام نہیں لے سکتے جب تک ہم مابعدالطبیعاتی سازش کو ترک کر کے ،اس تنقید سے کام نہ لیں، جسے ہم براہِ راست اس سازش کے بر خلاف استعمال کر رہے ہیں۔یا[یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ کام اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک] مدلول کی ذاتی-شناخت (Self-Identity) کو تخفیفی عمل کے ذریعے ،دال تک لا کر،دونوں کے مابین فرق کو ختم کرنے کا خطرہ مول نہ لیا جائے۔اس جمع آوری کی وجہ سے ،دال خود کو بے دخل کر دے گا۔دال اور مدلول کے مابین فرق کو ختم کرنے کے لیے دو مختلف قسم کے طریقے ہیں۔ان میں سے پہلا تو کلاسکی طریقہ ہے جو دال کو اخذ کرنے یا اس کی تخفیف کرنے پر مشتمل ہے۔البتہ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ نشان، آخر کار[دوبارہ سے] خیال میں ڈھل جائے گا۔دوسرا طریقہ وہ ہے جسے ہم یہاں اول الذکر کے بر خلاف استعمال کر رہے ہیں۔اس کی رو سے وہ نظام زیرِ بحث آتا ہے جو سابقہ تخفیفی عمل کو جاری کرتا تھا۔معقول اور قابلِ فہم کے مابین پہلی اور سب سے نمایاں چیز: تخالف ہے۔متناقض طور پر،نشان کے حوالے سے مابعدالطبیعاتی تخفیف کو یہ تخالف درکار ہوتا ہے، کیوں کہ اسے ہی وہ کم کرتی ہے۔گویا تخالف (اصولی طور پر) تخفیف سے منسلک ہے۔نشان سے متعلق جو بات ہم یہاں کر رہے ہیں اسے مابعدالطبیعات سے تعلق رکھنے والے تمام تصورات اور جملوں تک پھیلایا جا سکتا ہے۔بالخصوص اسے 'ساخت' کے کلامیے تک وسعت دی جا سکتی ہے۔(اس کے علاوہ) اور بھی بہت سے ذرائع ہیں جن کی وجہ سے مذکورہ دائرے کا اسیر ہوا جا سکتا ہے۔وہ تمام (ذرائع) کم و بیش سادہ(naive)، تجربی(empirical)، اصولی (systematic)اور تقریباً مرتب کردہ (formulation) ہیں۔ یہ سب کچھ اس دائرے کی ضابطہ بندی کا نتیجہ ہے۔یہ (ذرائع) وہ اختلافات ہیں جو انہدام بخش بیانیوں میں تنوع کو عیاں کرتے ہیں۔ان ہی کی وجہ سے انھیں واضح کرنے والوں کے مابین نفاق کی صورت پیدا ہوتی تھی۔[اسی دائرے کی بنا پر] نطشے، فرائیڈ اور ہائیڈ گر نے مثال کی غرض سے، مابعدالطبیعات کے موروثی تصورات سے اپنا کام چلایا تھا۔تب سے یہ تصورات مختلف مادوں میں سے کوئی ایسا مادہ نہیں رہے جسے کیمیائی طور پر تقسیم نہ کیا جا سکتا ہو یا یہ ایسا ذرہ بھی نہیں رہے جو نا قابلِ تقسیم ہو۔البتہ جب انھیں نحو اور ایک نظام سے اخذ کیا جاتا ہے۔تو بر آمد ہوتے وقت ہر جزو اپنے ساتھ مابعدالطبیعاتی کل کو بھی لے آتا ہے۔چناں چہ مثال دیتے وقت (مابعدالطبیعات کا) انہدام کرنے والوں کو (معکوس طور پر) باہمی انہدام کی اجازت ملتی تھی۔اسی وجہ سے ہائیڈ گر کی نسبت نطشے،اپنی عریاں بیانی اور کڑے پن کی وجہ سے بد عقیدہ اور باطل خیال والا ، گویا مابعدالطبیعات کا آخری 'افلاطونی' قرار پایا۔اسی طرح کوئی

شخص فرائیڈ یااور بہت سوں کی نسبت سے خود ہائیڈ گر کے ساتھ بھی ایسا کر سکتا ہے (کیوں کہ) آج کوئی بھی مشق زیادہ دور رس نہیں رہی۔

اس رسمی خاکے (formal schema) کی مطابقت اس سے کیا ہو گی کہ جسے ہم 'انسانی علوم' سے تعبیر کرتے ہیں؟ شاید ان (علوم) میں سے ایک (علم النسل) کو مراعات یافتہ مقام مل چکا ہے۔ دراصل کوئی یہ فرض کر سکتا ہے کہ علم النسل (ethnology)، علم کے طور پر اس وقت پیدا ہوا تھا کہ جب لامرکزیت سامنے آئی تھی۔ وہ ایک ایسا لمحہ تھا کہ جب یورپی ثقافت اور اس کے نتیجے میں، مابعدالطبیعات کی تاریخ اور اس کے تصورات بھی بے دخل ہو رہے تھے۔ یورپی ثقافت کو اس کے مقام سے ہٹا دیا گیا تھا اور جبراً اسے، اس کے ثقافتی سیاق سے منقطع کر دیا گیا تھا۔ وہ علم یا فلسفیانہ کلامیے کا ہی اولین اور اہم ترین لمحہ نہیں تھا۔ بلکہ وہ لمحہ سیاسی، معاشی اور تکنیکی وغیرہ بھی تھا۔ مکمل اطمینان کے ساتھ کوئی اس حقیقت کے بارے میں کہہ سکتا ہے کہ یہ اتفاقیہ نہیں تھی بلکہ یہ نسل مرکزیت (ethnocentrism) کی تنقید تھی (جو علم النسل کی اصل حالت ہے) اسے اصول کی وجہ سے اور تاریخی معاصریت کی بنا پر، مابعدالطبیعات کی تاریخ کے انہدام سے منسلک سمجھنا چاہیے۔ کیوں کہ دونوں کا تعلق ایک ہی عہد سے ہے۔ البتہ اب علم النسل (کسی بھی دوسرے علم کی طرح) کلامیہ عنصر کے طور پر ظاہر ہو رہا ہے۔ یہ بنیادی طور پر، ایک یورپی علم میں مختلف روایتی تصورات کا ڈھلنا ہے۔ تاہم ابھی بھی اس علم کو ان (روایتی تصورات) کے خلاف، خاصی جدوجہد کرنی ہے۔ اسی وجہ سے ایک ماہر نسلیات (ethnologist) چاہتے یا نہ چاہتے ہوئے بھی (کیوں کہ اس فیصلے کا انحصار اس پر نہیں) مذکورہ علم کے کلامیے کو، نسل مرکزیت کے احاطے میں، وہ بھی عین اس لمحے قبول کر رہا ہے کہ جب اسے ان کی تردید مقصود تھی۔[۱۰] یہ ضرورت ناقابل تخفیف ہے۔ کیوں کہ اس کا کوئی تاریخی امکان نہیں ہے۔ ضروری ہے کہ ہم اس کے مضمرات پر بڑی احتیاط کے ساتھ غور کریں۔ تاہم اگر کسی کو بھی اس ضرورت سے مفر نہیں ہے اور نہ ہی کوئی اس کی اطاعت کروانے کے لیے ذمہ دار ہے۔ بہر کیف کچھ نہ کچھ تو وہ (علم) کر ہی رہا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مذکورہ ضرورت کو اختیار کرنے کے تمام راستے موزوں ہیں۔ کلامیے کی خاصیت اور بار آوری کو شاید اس تنقیدی کڑے پن کی مدد سے ماپا جا سکتا ہے جس کی وجہ سے مابعدالطبیعات کی تاریخ اور موروثی تصورات کو سوچا گیا تھا۔ یہاں سماجی علوم سے زبان کے تنقیدی تعلق اور خود، کلامیے کی تنقیدی ذمہ داری، دونوں کے حوالے سے ایک سوال ہے۔ یہ ایک ایسا سوال ہے جو صریحاً اور اصولاً، اس مسئلے کو عیاں کرتا ہے جو کلامیے کی اس حیثیت کو لاحق ہے جسے ورثے سے مستعار لیا جاتا ہے۔ حالاں کہ اس ورثے کے اپنے ذرائع کچھ اس

قسم کے ہیں جو لا تشکیل(Deconstruction) کے لیے ضروری ہیں۔ یہ معیشت (economy)اور حکمتِ عملی (Strategy)کاایک مسئلہ ہے۔

اگر ہم کلاڈ لیوی سٹراس کے متن کو مثال بنا کر غور کریں تو سماجی علوم کے مابین، علم النسل کے طور پر یہ (متن)ایسا کرنے کا حقدار ہی نہیں ہو گا اور نہ ہی ایسا صرف اس لیے ہونا چاہیے کہ معاصرانہ نظریاتی صورتِ حال میں، لیوی سٹراس اہم ہے۔ بلکہ سب سے پہلے یہ کام اس لیے ہونا چاہیے کیوں کہ لیوی سٹراس کے کام میں ایک موثر انتخاب کا اعلان ہو گیا ہے اور اس لیے بھی کیوں کہ اس کے ہاں موثر طریقہ کار کی وضاحت ہے،اور (وہ بھی) واضح انداز میں، کم و بیش ان خدشات کے طور پر جو سماجی علوم میں (من و عن) زبان کی تنقید اور اس تنقیدی زبان دونوں کو لاحق ہیں۔

اگراس تحریک کے تعاقب میں ہم لیوی سٹراس کے متن پر نظر ڈالیں تو ہمیں دوسرے بہت سے سمت نما خیالات میں سے ایک یعنی فطرت اور ثقافت کے مابین قائم ہونے والے تخالف پر غور کرنا ہو گا۔اس کے تمام تر تجدیدِ شباب اور بہروپ کے باوجود ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ یہ تخالف، فلسفے کا ہمزاد ہے۔ یہ افلاطون سے بھی زیادہ قدیم ہے۔ یہ کم از کم اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ سوفسطائی۔ یہ اس وقت سے ہے جب فطرت/رسم (physis/nomos)، فطرت/آرٹ(physis/techne)کے تخالف کا بیان جاری ہوا تھا۔(۱۱) مکمل تاریخی تسلسل کے ذریعے،اسے ہمارے لیے (کچھ اس طرح)نشر کیا گیا تھا۔جس سے 'فطرت' کے مقابلے میں قانون، تعلیم،آرٹ اور تکنیک کی مخالفت ہوتی ہے۔علاوہ ازیں اسی(فطرت) کی بنا پر آزادی،بے باکی،تاریخ، سماج، ذہن وغیرہ بھی متاثر ہوتے ہیں۔ جس پہلی کتاب (The Elementary Structures of Kinship)سے اس کی تحقیقات کا آغاز ہوا تھا۔اس وقت سے ہی لیوی سٹراس نے اس تخالف کے استعمال کی ضرورت کا تجربہ کر لیا تھااور یہ تجربہ بیک وقت اس(تخالف)کی قبولیت کا عدم امکان بھی تھا۔ Elementary Structuresکی بحث میں اس نے اپنی بات کا آغاز، مسلمہ اصول یا تعریف سے اس طرح کیا کہ جو کائناتی اور برجستہ ہے۔ وہ کسی خاص ثقافت یا طے شدہ قدر پر منحصر نہیں ہے بلکہ وہ فطرت سے تعلق رکھتا ہے۔ جبکہ اس کے بالکل برعکس وہ ہے کہ جو ثقافت سے تعلق رکھتا ہے،اور سماج کی طرف سے جاری کردہ اقداری نظام پر منحصر ہے چناں چہ ایک سماجی ساخت سے دوسری میں بدلتا رہتا ہے۔(گنوائی گئیں)دونوں خصوصیات روایتی قسم کی ہیں لیکن Elementary Structuresکے ابتدائی صفحات میں ہی لیوی سٹراس اپنی بات کے آغاز پر ان تصورات کو باور کراتا ہے البتہ (ان کے مابین)مقابلہ جات کو وہ غیر اخلاقی بات (Scandal) کہتا ہے۔دوسرے لفظوں

میں کہا جا سکتا ہے کہ کچھ نہ کچھ ایسا ہے جو (لیوی سٹراس کے ہاں)فطرت/ثقافت کے درمیان تخالف کومزید برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں۔بظاہر یہ کچھ ایسا ہے جو بیک وقت ، فطرت اور ثقافت کو استوار کرنے کی ضرورت ہے۔مذکورہ غیر اخلاقی بات ، محرمات سے مباشرت(Incest Prohibition) ہے۔ البتہ یہ ممنوعہ مباشرت، کائناتی ہے۔ان معنوں میں کوئی اسے فطری کہہ سکتاہے۔لیکن ساتھ ہی یہ ممنوعہ بھی ہےاور چوں کہ [اس عمل کو جن قواعد کی روسے ممنوعہ قرار دیا جاسکتاہے وہ] معیارات اور امتناعی احکامات کا نظام ہے اس لیے ان معنوں میں کوئی اسے ثقافتی کہہ سکتاہے:

فرض کریں کہ انسانی نسبت سے، ہر کائناتی شے ،ایک ایسی فطری ترتیب رکھتی ہے جو خود بہ خود آشکار ہوئی ہے اور یہ (بھی فرض کریں) کہ ہر شے جس معمول کے تابع ہے وہ ثقافتی ہے۔ یہ (باتیں)اضافی اور مخصوص دونوں ہیں۔اس (مفروضے کی)صورت میں ہمارا سامنا ایک حقیقت یا اس کے برعکس، حقائق کے ایک ایسے گروہ سے ہوگا۔ جنہیں سابقہ خصوصیات کی روشنی میں کسی حد تک، غیر اخلاقی بات کہا جاسکتاہے۔اس طرح ہم اعتقادات، روایات، شرائط اور اداروں کے پیچیدہ گروہ کو،اختصار کے ساتھ، گویا محرمات سے مباشرتی قدغن کے طور پر بیان کر سکتے ہیں۔اس طرح سے معمولی سا بھی ابہام پیدا نہیں ہوگا اور دو مختلف خصوصیات رکھنے والے لازم وملزوم اشتراکات واضح ہو جائیں گے۔اس طرح ہم دو متضاد خصوصیات کے باہمی، مخصوص سلسلوں کو پہچان سکتے ہیں۔جس سے ایک قاعدہ مرتب ہوگا لیکن یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو تمام سماجی قواعد کے درمیان تنہا، تغیر رونما کرتاہے اور عین اسی لمحے ایک کائناتی وضع میں بھی ڈھل جاتاہے۔ (۱۲)

[لیوی سٹراس کی درج بالا رائے میں] بے شک تصورات کے نظام میں فطرت اور ثقافت کے مابین فرق کو اختیار دینے کے علاوہ کوئی غیر اخلاقی بات نہیں ہے۔لیوی سٹراس کے کام کا آغاز، محرمات سے مباشرت کے جس ممنوعہ کردار سے ہوا تھا،اس کے ذریعے سے وہ خود کو اس مقام تک لے جاتاہے، جہاں مذکورہ فرق کو اظہر من الشمس مان کر قبول کرنے کے بجائے،اس (فرق) کو محو شدہ یا قابل تفتیش سمجھا گیا۔چناں چہ جب سے (لیوی سٹراس نے) فطرت/ثقافت کے تخالف کو محرماتی مباشرتِ ممنوعہ کے طور پر نہیں سوچا تھا،اس وقت کے بعد سے کہا جاسکتا کہ یہ (تخالف) غیر اخلاقی حقیقت نہیں رہا۔مزید برآں اس کو کثافت کا ایسا مرکزہ بھی نہیں سمجھا جاسکتا کہ جو پہلے شفاف معنی آفرینی کے جال میں موجود تھا۔محرمات سے مباشرت اب مزید، غیر اخلاقی بات نہیں رہی۔کیوں کہ روایتی تصورات کی اقلیم میں کوئی اس کے برخلاف آجاتاہے۔یہ کچھ ایسا ہے جو غالباًان تصورات کے امکان کی حالت بن کر،ان کی پیش روی کرتاہے اور انھیں آزاد کراتاہے۔ شاید یہ کہا جا سکتاہے کہ مکمل فلسفیانہ تصورات کی صورت

گری، فطرت/ثقافت تخالف کے اصول پر ہوئی تھی۔اس تخالف نے مذکورہ صورت گری کو نا قابلِ تصور، معمولی شے کے طور پر نامزد کر کے ممکن بنایا تھااور یہی محرماتی مباشرت کاآغاز تھا۔

یہ مثال، بہت سی مثالوں میں سے ایک ہے۔(ابھی تو) اسے سرسری انداز میں جانچا گیا ہے۔مگر اس کے باوجود یہ پہلے ہی عیاں کر چکی ہے کہ زبان، خوداپنی ہی تنقید کی ضرورت کا بوجھ اٹھاتی ہے۔اب عین ممکن ہے کہ اس تنقید کاآغاز دوطریقوں سے،دو''رویوں''پر ہو۔ایک مرتبہ (اس وقت کہ) جب کوئی اصولی طور پراور درشتی کے ساتھ، مذکورہ تصورات کی تاریخ کے متعلق سوال کرنا چاہتاہے تب فطرت/ثقافت تخالف کی حد،خود کو محسوس کرواتی ہے۔یہ پہلاکام ہے۔(البتہ یاد رکھنا چاہیے کہ) مذکورہ اصولی اور تاریخی تفتیش،الفاظ کے کلاسکی مفہوم میں لسانی ہوگی اور نہ ہی محض فلسفیانہ کام ہوگی۔(بلکہ اس کے لیے) کسی کو فلسفے کی مکمل تاریخ میں، بانی تصورات کے ساتھ،اپنا سروکار کچھ اس طرح قائم کرنا ہوگا جس سے وہ(تصورات) غیر متعین ہو جائیں۔یہ کام ماہر لسان یا فلسفے کے کلاسکی مورخ کا نہیں ہے۔ظاہری صورتوں کے باوجود یہ فلسفے سے باہر قدم اٹھانے کے آغاز کا غالباًسب سے زیادہ جسارت مندانہ راستہ ہے۔''فلسفے سے باہر''قدم اٹھانااس سے کہیں زیادہ مشکل ہے جس قدر عام طور پران لوگوں کی طرف سے سمجھا جاتا ہے جو سوچتے ہیں کہ انھوں نے یہ کام بے فکری اور آسانی کے ساتھ بہت پہلے ہی کر لیا تھا۔عام طور پر ایسے لوگ، پورے کلامیے میں مابعدالطبیعات کو انڈیل چکے ہوتے ہیں اور دعوی کرتے ہیں کہ (انہوں نے) مابعدالطبیعات کو کلامیے سے علیحدہ کر دیا ہے۔

دوسراانتخاب(جس کے متعلق مجھے یقین ہے کہ یہ لیوی سٹراس کے رویے سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے) پہلے انتخاب کے بنجر آفریں امکان کے اثر کو علیحدہ کرنے کے لیے، تمام پرانے تصورات کو تجربی دریافت کی اقلیم میں محفوظ کرنے پر مشتمل ہے۔جب کہ ہر جگہ ان (پرانے تصورات) کی حدوں کو رد کیا جارہاہوتا ہے۔البتہ انھیں ایسے آلات کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جو ابھی بھی قابلِ استعمال ہوں۔حالاں کہ ان سے مزید کوئی سچی قدر منسوب نہیں رہی۔چناں چہ انھیں ترک کرنے کے لیے تیاری ہو چکی ہے۔اگر(ان کا استعمال)ضروری ہوا توان کی جگہ دوسرے زیادہ سود مند آلات ظاہر ہو جائیں گے۔اس دوران،ان [روایتی تصورات] سے منسوب تاثیر مغلوب ہو گئی ہے (جس کے نتیجے میں) وہ ایسی پرانی مشینری کو تباہ کرنے میں مصروف ہیں، جس سے وہ خود تعلق رکھتے تھے یعنی وہ خود جس کا حصہ تھے۔ایسااس لیے ہو رہاہے کیوں کہ سماجی علوم کی زبان،اسی طرح خود پر تنقید کرتی ہے۔لیوی سٹراس سوچتاہے کہ ان آلات کی مدد سے طریقہ کار (Method) کو سچ (Truth) سے علیحدہ کیا جا سکتاہے، طریقہ کار کے آلات اور معروضی معنی آفرینیوں کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔کوئی تقریباً یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ لیوی سٹراس کی بنیادی

توثیق (affirmation) ہے۔کیوں کہ Elementary Structures کے کسی بھی واقعہ میں، اولین الفاظ یہ ہوتے ہیں: '' اب سماج اور فطرت کے درمیان قائم شدہ فرق کو اہم سمجھنے کا آغاز ہو رہا ہے (آج فطرت اور ثقافت ہمیں زیادہ مرغوب دکھائی دیتے ہیں) جب کہ [سماج اور فطرت کی] تاریخی اہمیت قابل قبول نہیں رہی، طریقہ کار کے طور پر منطقی اعتبار سے، جدید عمرانیات میں اس آلے کا استعمال بھرپور جواز رکھتا ہے۔''(۱۳)

لیوی سٹر اس اس دوہری منشا کے لیے ہمیشہ ثابت قدم رہے گا۔ تاکہ کسی ایسی شے کو آلے کے طور پر محفوظ کیا جاسکے جس کی سچی قدر پر وہ تنقید کرتا ہے۔ ایک طرف (اس بات کے) اثر کی وجہ سے وہ، فطرت/ثقافت تخالف میں قدر جاننے کی غرض سے مقابلہ جاری رکھے گا۔[ایسا اس لیے کہا جا سکتا ہے کیوں کہ] Elementary Structures کی اشاعت کو تیرہ سال سے زائد کا عرصہ گزرنے کے بعد اس کا متن The Savage Mind منظرِ عام پر آیا، اس میں بھی (مذکورہ) ثابت قدمی کی بازگشت ہے، میں اس کا حوالہ دیتا ہوں: ''ایک وقت تھا کہ جب میں فطرت اور ثقافت کے مابین مخالفت کو خاصی اہمیت دیتا تھا۔۔۔۔۔اب تو لگتا ہے کہ طریقہ کار کے حوالے سے اس کی اہمیت کلیدی ہے۔''اور یہ طریقہ کارانہ قدر، اپنی ''وجودیاتی''قدر نہ ہونے کے باعث بھی متاثر نہیں ہوئی (اگر یہ تصور یہاں مشکوک نہیں ہوا تو ایسا کہا جا سکتا ہے): ''اس کے باوجود، یہ کافی نہیں ہے کہ مخصوص علومِ انسانی کو ایک عمومی طرز پر، پھر سے جذب کر لیا جائے۔ اولین طور پر یہ ایک ایسا عظیم کام ہے جو دوسرے بہت سے (ایسے) علوم کے لیے راستہ کھولتا ہے۔۔۔۔جو قطعی فطری علوم پر متہم (incumbent) ہیں: (جن کی مدد سے) ثقافت کا فطرت اور آخر کار زندگی کی مکمل طبعی-کیمیائی (Physico-Chemical) حالتوں میں انضمام ہوتا ہے۔''(۱۴)

دوسری طرف ابھی بھی The Savage Mind میں لیوی سٹر اس کچھ ایسا پیش کرتا ہے جسے وہ دستیاب مواد پر مبنی تصور (Bricolage) کہتا ہے (یہ تصور کچھ ایسا ہے) جسے اس کے طریقہ کار (Method) کا کلامیہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کے مطابق تصور کو مرتب کرنے والا (Bricoleur) وہ ہے جو ''ذرائع پر دسترس'' رکھتا ہو۔ چناں چہ وہ اپنے آس پاس، ایسے جن وسائل کو بھی دسترس میں سمجھتا ہے، جو تمام وہاں پہلے سے موجود ہوں، استعمال کرتا ہے۔ (ان وسائل کی خصوصیات یہ ہیں کہ) انھیں تلاش کر کے، خاص طور پر کسی ایسے عمل کے لیے جمع نہیں کیا گیا جس کے لیے وہ عموماً استعمال ہوتے آئے ہیں، اور جن کو اپنانے کے لیے کسی نے تجرباتی غلطیاں نہیں کر رکھیں، جب کبھی ناگزیر ہو جائے تو انھیں یا ان میں سے بہت سوں کو بیک وقت بدلنے کے لیے کسی کو ہچکچانا نہ پڑے، یہاں تک کہ اگر ان کی ہیئت اور ان کا مبدا آپس میں متناقض رشتہ رکھتے ہوں تب

بھی۔۔۔۔وغیرہ وغیرہ۔اس وجہ سے دستیاب مواد پر مبنی تصور(Bricolage) کی ہیئت میں،زبان کی تنقید ہے اور یہ بھی کہا گیا کہ دستیاب مواد پر مبنی تصور(Bricolage)خود تنقیدی زبان بھی ہے۔میں بالخصوص G. Genette کے مقالے "Structuralisme et critique litte'raire" : کے بارے میں سوچ رہا ہوں۔یہ لیوی سٹراس کے اعزاز میں، L' Arcکے خاص شمارے(نمبر:26،1965ء) میں شائع ہوا تھا۔اس میں بیان ہوا ہے کہ دستیاب مواد پر مبنی تصور(Bricolage)کا تجزیہ ایسا ہوگا جو تنقید اور خصوصاً''ادبی تنقید'' پر ''تقریباًلفظ بہ لفظ لاگو ہو''۔

اگر کوئی دستیاب مواد پر مبنی تصور (Bricolage)کو، متن کی میراث سے مستعار، شخصی تصورات کی ایسی ضرورت قرار دیتا ہے جو کم و بیش مربوط یا پائمال ہے تو اسے لازمی طور پر کہنا پڑے گا کہ ہر کلامیہ، مرتب کرنے والا (Bricoleur)ہے۔وہ ماہرِ فن (Engineer) جسے لیوی سٹراس، مرتب کرنے والے(Bricoleur) کے مدِ مقابل لاتا ہے۔اسے ایسا واحد ہونا چاہیے جو اپنی زبان، نحو اور فرہنگ کی کلیت کو تشکیل دے سکے۔اس مفہوم میں ماہرِ فن (Engineer)ایک اسطورہ(Myth) ہے۔یہ ایک ایسا موضوع ہے جو قیاس کی رو سے،اپنے ہی کلامیے کا کامل مبدا ہوگا اور قیاس کی رو سے ہی اسے ''کچھ بھی نہیں'' سے یا''کسی بنیاد کے بغیر'' تشکیل دیا جائے گا۔یعنی یہ فعل (verb)خود اپنا ہی تخلیق کار ہوگا۔چوں کہ ماہرِ فن (Engineer)کا وہ تصور جس کے بارے میں سوچا گیا ہے کہ وہ دستیاب مواد پر مبنی تصور (Bricolage)کو اس کی تمام ہیئتوں کے ساتھ توڑتا ہے اس لیے یہ ایک الٰہیاتی (theological) خیال ہے اور جس وقت لیوی سٹراس کسی دوسری جگہ ہمیں بتا رہا تھا کہ دستیاب مواد پر مبنی تصور(Bricolage) اساطیر اساس شاعری(mythopoetic) ہے تو اس میں احتمال یہ تھا کہ ماہرِ فن(Engineer)،ایک ایسا اسطورہ بن جائے گا جسے مرتب کرنے والے (Bricoleur)نے تخلیق کیا ہو۔جیسے ہی ہم ایسے ماہرِ فن اور کلامیے پر یقین ختم کرتے ہیں جو موصول شدہ تاریخی کلامیے کو توڑتا ہے اور تسلیم کرتے ہیں کہ ہر محدود کلامیہ یقیناً،دستیاب مواد پر مبنی تصور(Bricolage) کی طرف سے حد ہے اور یہ بھی کہ ماہرِ فن اور سائنس دان ایک جیسی خوبیوں کے مالک یعنی مرتب کرنے والے(Bricoleur) ہیں،تب دستیاب مواد پر مبنی تصور(Bricolage) کا حقیقی خیال دھمکاتا ہے اور وہ فرق کہ جس کی بنیاد پر معنی اخذ کیے گئے تھے پاش پاش ہو جاتا ہے۔

یہ خیال دوسری طرف اشارہ کرتا ہے۔عین ممکن ہے کہ یہ اُس سمت ہماری رہنمائی کرے جس کے لیے ہم یہاں جتن کر رہے ہیں۔لیوی سٹراس ،دستیاب مواد پر مبنی تصور(Bricolage) کو محض ایک دانشورانہ

سر گرمی کے طور پر ہی بیان نہیں کرتا بلکہ اساطیر اساس شاعرانہ سر گرمی (mythopoetical activity) کے طور پر بھی واضح کرتا ہے۔ کوئی "The Savage Mind" میں پڑھ سکتا ہے۔ ''اساطیری تصور، تکنیکی سطح پر، دستیاب مواد پر مبنی تصور(Bricolage) ہی کی طرح دانشورانہ سطح پر بھی شان دار، غیر متوقع نتائج تک پہنچا سکتا تھا لیکن اس کے برعکس اکثر دستیاب مواد پر مبنی تصور(Bricolage) کے محض اساطیر اساس شاعرانہ (mythopoetical) کردار پر توجہ دی گئی۔'' (۱۵)

لیوی سٹراس کی غیر معمولی کوشش محض تجاویز پر ہی مشتمل نہیں ہے، بالخصوص اس کی وہ حالیہ تحقیقات، جو اساطیر کے ساختیاتی علم اور اساطیری سر گرمی پر مبنی ہیں۔ (میں کہوں گا تقریباً آغاز سے ہی) اس کی کوشش یہ بھی ظاہر کرتی ہے کہ وہ اس حیثیت سے ہم آہنگ ہو، جو اس کے کلامیے نے اساطیر کو عطا کی تھی، چناں چہ (اس کوشش) کو وہ اپنی اساطیر کہتا ہے۔ یہاں اساطیر پر اس کا کلامیہ کچھ اس طرح اثر انداز ہوتا ہے۔ جس سے خود اس (کلامیے) پر تنقید ہوتی ہے۔ اور اس وقت یہ تنقیدی لمحہ، واضح طور پر تمام زبانوں سے اپنا ایسا سروکار قائم کرلیتا ہے جو انسانی علوم کے میدان میں تقسیم ہوتا ہے۔ اپنی 'اساطیر' کے متعلق لیوی سٹراس کیا کہتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں ہم دستیاب مواد پر مبنی تصور(Bricolage) کی اساطیر اساس شاعرانہ (mythopoetical) تاثیر کو از سرِ نو دریافت کرتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں کچھ ایسا ظاہر ہوگا جو اس تنقیدی تحقیق میں خاصا دلچسپ ہے۔ اس سے کلامیے کو ایک ایسی نئی حیثیت ملتی ہے جو اسے مرکز، موضوع، مراعات یافتہ حوالے، مبدے یا کامل آغاز('Arche) سے دستبردار کرتی ہے۔ مذکورہ لامرکزیت کے مرکزی موضوع کا تعاقب اس کی آخری کتاب The Raw and The Cooked: کے تعارف "Overture": میں ہر جگہ پر کیا جا سکتا ہے۔ میں یہاں سادہ انداز میں چند کلیدی نکات پر رائے دوں گا۔

ا۔ بہت آغاز میں ہی لیوی سٹراس پہچان لیتا ہے کہ وہ بورورو(Bororo) اسطورہ جسے، اس نے اپنی کتاب میں ''حوالہ جاتی اسطورے'' کے طور پر استعمال کیا تھا، اس کے نام اور استعمال میں اہلیت نہیں ہے۔ اس کا نام بظاہر ٹھیک ہے جب کہ اسطورے کا استعمال غیر مناسب ہے۔ یہ اسطورہ اپنے حوالہ جاتی استحقاق سے زیادہ کا حقدار نہیں تھا: ''دراصل بورورو(Bororo) اسطورہ، جسے میں اب سے ایک کلیدی اسطورے کے طور پر پیش کروں گا، اور یہ باور کرانے کی کوشش کروں گا کہ سادہ انداز میں یہ (اسطورہ) کسی ایک سماج یا دور دراز یا قرب وجوار کے سماجوں میں پنپنے والی اساطیری وسعت، کی قلبِ ماہیت ہے۔ چناں چہ اصولاً میں اپنے نکتہ نظر کا آغاز، اساطیر کے نمائندہ گروہ کو

منتخب کرکے، کروں گا۔اس زاویے سے کلیدی اسطورہ خاصا دل چسپ، صرف اس وجہ سے ہی نہیں ہے کہ یہ عمومی ہے بلکہ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ گروہ کے اندر، اس کا مقام بے قاعدہ ہے''۔[۱۶]

۲۔ اساطیر کا کوئی متحد یا مکمل ماخذ نہیں ہوتا۔اساطیر کا ارتکاز، شروع سے ہی متواتر ایسی پرچھائیاں اور احتمالات ہوتے ہیں جو مغالطہ انگیز، غیر حقیقی اور غیر موجود ہیں۔ہر بات کا آغاز ساخت، ترکیب یا نسبت سے ہی ہوتا ہے۔محض ایک مرکز نہ رکھنے والی ساخت(acentric structure) پر کلامیہ خود ایک اسطورہ بن جاتا ہے۔کیوں کہ اس (ساخت) کا کوئی مکمل موضوع یا مکمل مرکز نہیں ہوتا۔اس کے لیے (ساخت) کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اس تشدد سے گریز کرے جو زبان کے مرکز پر مبنی ہوتا ہے۔اس (گریز کی وجہ) سے محض ایک مرکز نہ رکھنے والی ساخت عیاں ہوتی ہے، بشرط یہ کہ اسطورے کی ہیئت اور تحریک کو مختصراً تبدیل نہ کرے۔چناں چہ لازمی ہے کہ علمی یا فلسفیانہ کلامیے سے باز رہا جائے، اس نظریہ علم(episteme)سے دست بردار ہوا جائے جو مکمل ضرورت سمجھا جاسکتا ہے کیوں کہ اسی مکمل ضرورت کے تحت ہم ماخذ، مرکز، بنیاد اور اصول وغیرہ کو تلاش کرنے کے لیے واپس جاتے ہیں۔نظریہ علمی(epistemic)کلامیے کے برخلاف، اساطیر پر ساختیاتی کلامیہ (جو کہ اساطیری کلامیہ ہے)لازمی طور پر اسے خود بھی اساطیر اساس صرفیائی (mythomorphic) ہونا چاہیے۔ضروری ہو جاتا ہے کہ اس کی ہیئت وہی ہو جس کے بارے میں یہ بات کر رہا ہے۔یہ ایک ایسی بات ہے جو The Raw and The Cooked میں لیوی سٹراس کر رہا ہے۔اب میں اس بات کو واضح کرنے کے لیے طویل اور ایک اہم عبارت نقل کروں گا۔

اساطیر کے مطالعے نے ایک ایسے منہاجیاتی مسئلے کو اجاگر کیا ہے جو کسی مسئلے کا حل تلاش کرنے کے لیے، اس مسئلے کو نتیجے کے حصول تک، مختلف حصوں میں تقسیم کرنے کے کارتیزی اصول (Cartesian Principle) سے مطابقت نہیں رکھتا۔مذکورہ منہاجیاتی تجزیے کا کوئی حقیقی اختتام نہیں ہے اور نہ ہی اس میں کوئی ایسا خفیہ اتحاد ہے جو بکھراؤ کے عمل کو گرفت میں لا کر مکمل ہوا ہو۔یہاں مرکزی موضوعات، خود کو تقسیم کرتے ہیں تاکہ لامحدود ہو سکیں۔جب بھی تم سوچتے ہو کہ تم انھیں سلجھا سکتے ہو اور الگ الگ کر سکتے ہو، تمھیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوبارہ، بُنائی کے عمل سے گزر رہے ہیں اور وہ بھی غیر متوقع نسبتوں کی بنا پر۔اس کے نتیجے میں، کسی اسطورے کا اتحاد ایسا میلانی اور مجوزہ ہوتا ہے جو کبھی بھی اسطورے کی کسی حالت یا لمحے کو عکس بند نہیں کرتا۔یہ تخیل کا ایک ایسا مظہر ہے جو تعبیر کی ایک کوشش ہے اور اس کا کام کسی اسطورے کو وضعی ہیئت (Synthetic form) بخشنا اور تضادات کی پراگندگی بننے والے انتشار کو روکنا ہے۔اس وجہ سے اساطیر کے علم کو اصطلاحاً ایک لخت واپس اٹھنے کی

صلاحیت رکھنے والا آئینہ (anaclastic) کہا جا سکتا ہے۔ بشرط یہ کہ ہم اس پرانی اصطلاح کو اس کے وسیع تر اشتقاقی مفہوم میں استعمال کریں۔ جس میں معکوس اور شکستہ دونوں طرح کی شعاؤں کا مطالعہ شامل ہے۔ لیکن وہ فلسفیانہ عکس کہ جس کا مقصد اپنے ماخذ کی طرف مراجعت کرنا ہے، کے برخلاف، ہم یہاں شعاؤں سے، اس انعکاس کا سروکار قائم کررہے ہیں جس کا ماخذ مفروضاتی (hypothetical) ہے۔ اور اساطیری تصور کی برجستہ تحریک کی پیروی، تلاش کرنے کے لیے، یہ مضمون، جو کہ جامع ہونے کے ساتھ ساتھ طویل بھی ہے۔ اس (مضمون) میں مذکورہ تصور اور اس کے آہنگ کا لحاظ رکھتے ہوئے، (اس تصور سے) مطابقت قائم کی گئی ہے۔ اس تتبع کی وجہ سے اساطیر پر یہ کتاب، خود بھی ایک قسم کا اسطورہ ہے۔ (۱۷)

مزید آگے چل کر اس بیان کو دہرایا گیا ہے: ''جیسا کہ اساطیر خود ثانوی کوڈز پر مبنی ہوتے ہیں (بنیادی کوڈز وہ ہوتے ہیں جو زبان کو جوہر فراہم کرتے ہیں) موجودہ کام تیسرے درجے کے کوڈز کا ایک آزمائشی خاکہ تجویز کرتا ہے۔ اس کا مقصد، مختلف اساطیر کی معکوس ترجمہ پذیری کو یقینی بنانا ہے۔ اس وجہ سے اس کتاب کو ایک اسطورے کے طور پر سمجھنا غلط نہ ہوگا: یعنی یہ کتاب اساطیر کا اسطورہ ہے۔'' (۱۸) البتہ یہاں پر مرکز کی غیر موجودگی، موضوع اور مصنف کی غیر موجودگی ہے: ''چناں چہ اسطورے اور موسیقی (دونوں) کا کام، کسی آرکیسٹرا کی اگوائی کرنے والے کی طرح ہے، جس کے سامعین خاموش اداکار بن جاتے ہیں۔ اب اگر یہ پوچھا جائے کہ پھر کام کا حقیقی مرکز کہاں تلاش کیا جائے؟ تو اس کا جواب ہے کہ یہ طے کرنا ناممکن ہے۔ موسیقی اور اساطیر، ایسی جاندار اشیاء کی بدولت لوگوں کو دوبدو لے آتے ہیں، جنھوں نے صرف پرچھائیوں کو حقیقت بنایا ہوتا ہے۔۔۔[موسیقی تو موضوع بنتی ہے البتہ] اساطیر گم نام ہیں۔'' (۱۹) اپنی کتاب کے مندرجات کے طور پر لیوی سٹراس نے موسیقی کے جس ماڈل کا انتخاب کیا ہے، اس کی مدد سے اساطیری کلامیے میں حقیقی اور طے شدہ مرکز کی غیر موجودگی دکھانا ظاہری طور پر ہی مناسب ہے۔

اس نہج سے نسلی (ethnographic) دستیاب مواد پر مبنی تصور (Bricolage)، قصداً اپنے اساطیر اساس شاعرانہ (mythopoetic) عمل کو اختیار کرتا ہے۔ لیکن اسی انداز سے، یہ عمل، اساطیر کے طور پر مرکز کی ضرورت کو فلسفیانہ یا علمی نظریہ بھی بناتا ہے دوسرے لفظوں میں یہ تاریخی التباس ہے۔

جب کوئی لیوی سٹراس کی اس ضرورت کا قائل ہو جاتا ہے کہ جو اس نے پیش کی تھی تو اس کے باوجود بھی کوئی اس کے خطرے کو نظرانداز نہیں کر سکتا۔ اساطیری کوشش اگر اساطیر اساس صرفیائی (mythomorphic) ہے تو کیا اس سے تمام کلامیے مساوی ہو جائیں گے؟ کیا ہم کسی نظریہ علم کی ایسی ضرورت سے دست بردار ہو سکیں

گے کہ جو اساطیر پر کلامیے کی مختلف خصوصیات کے مابین فرق کی اجازت دیتی ہے؟ یہ ایک کلاسکی مگر ناگزیر سوال ہے۔اس کا جواب نہیں دیا گیا(اور مجھے یقین ہے کہ لیوی سٹراس نے بھی اس کا جواب نہیں دیا)اس سوال کا جواب ،اس وقت تک نہیں دیا جا سکتا جب تک ایک طرف فلسفیانہ اصول (Philosopheme)یادعویٰ) (Theorem کے مابین رشتوں کے مسئلے کو اور دوسری طرف اساطیر اساس ساختی بیانیے (Mytheme) یااساطیر اساس نظم(Mythopoem)کو صراحت سے واضح نہیں کیا جائے گا۔یہ کوئی معمولی مسئلہ نہیں ہے۔صراحت سے اس مسئلے کی وضاحت نہ ہونے کے سبب،ہم مبینہ فلسفے سے انحراف کر کے،خود کو تبدیل کرنے کے لیے،اپنی ہی مذمت کچھ اس طرح کرتے ہیں جس سے فلسفیانہ اقلیم میں ایک ان دیکھی غلطی سرزد ہوتی ہے۔ تجربیت(Empiricism)ایک ایسی قسم ہے،جس میں مذکورہ غلطیوں کی ہمیشہ زمرہ بندی ہوتی آئی ہے۔چناں چہ فلسفیانہ حد سے باہر(Transphilosophical) کے تصورات،فلسفیانہ بھول پن ('naivete)میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔اس خطرے کے پیشِ نظر بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں:نشان کا تصور،تاریخ اور سچ وغیرہ۔وہ کیا ہے جس کی طرف میں توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں؟سادہ انداز میں،کچھ یوں ہے کہ فلسفے سے ہٹ کر کوئی راستہ ایسا نہیں ہے کہ جو(عموماً بھدے استدلال پر منتج ہوتا ہو اور)فلسفیانہ بھی کہلائے۔لیکن فلسفیوں کا مطالعہ یقینی انداز میں جاری رکھتے ہوئے لیوی سٹراس نے ہمیشہ اس خطرے کو اختیار کیا،جس کے متعلق میں بات کر رہا ہوں اور یہ اس کی جدوجہد کی انتہائی قیمت تھی۔ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ تجربیت(Empiricism)کلامیہ کو تمام تر کوتاہیوں میں مبتلا کرنے والا ایسا ثقافتی، سماجی یا سیاسی قالب (Matrix) ہے جو برقرار رہتا ہے۔جیسا کہ بالخصوص لیوی سٹراس کے ہاں ہوااور(اس نے)اسے علمی سمجھا۔اگر ہم تجربیت (Empiricism) اور دستیاب مواد پر مبنی تصور (Bricolage) کے مسئلے کو تفصیل سے عیاں کرنا چاہیں تو عین ممکن ہے کہ ہم چند حتمی متضاد قضیوں کو ساختیاتی علم النسل(Structural ethnology) کے کلامیے کی حیثیت میں گنوا کر بہت جلد بات ختم کر دیں۔ایک طرف ساختیات،تجربیت کی تنقید ہونے کا دعوٰی کرتی ہے۔لیکن عین اسی لمحے،لیوی سٹراس کی طرف سے کوئی ایک کتاب یا مطالعہ ایسا نظر نہیں آتا جسے ایک تجربی مضمون کے طور پر نامزد نہ کیا جا سکے،جو ہمیشہ نئی معلومات کی مدد سے مکمل ہو یا رد ہو۔(لیوی سٹراس کے ہاں)ساختیاتی فصل(Schemata)کو ہمیشہ ایسے مفروضے کا نتیجہ مانا گیا،جو محدود معلومات رکھتا ہو اور(اس پر مستزاد یہ ہے کہ)ان(فصلوں)کو بھی تجربے کی دلیل کے تابع سمجھا گیا۔اس دوہرے مفروضے کی وضاحت کے لیے بہت سے متون کو استعمال کیا جا سکتا

ہے۔ہم The Raw and The Cooked کی ابتدا یعنی "Overture" پر دوبارہ نظر کرتے ہیں۔ جہاں باآسانی نظر آتا ہے کہ اگر یہ دعوی دہرا ہے تو ایسا زبان پر زبان کے سوال کی وجہ سے ہے:

''اگر نقاد اس حوالے سے میری سرزنش کرتے ہیں کہ میں نے تجزیہ کرنے سے قبل، جنوبی امریکہ سے تعلق رکھنے والی اساطیر کی کوئی جامع فہرست مرتب نہیں کی تھی تو (اس کا مطلب یہ ہوگا کہ) وہ ان دستاویزات کے وظیفے اور ماہیئت کے حوالے سے ایک بنیادی غلطی کا ارتکاب کر رہے ہیں۔ متعلقہ لوگوں کی اساطیری کلیت کا موازنہ، ان کی تقریر سے کیا جا سکتا ہے۔ جب تک جسمانی یا اخلاقی اعتبار سے وہ آبادی ختم نہ ہو جائے تب تک یہ کلیت ختم نہیں ہو سکتی۔ (مذکورہ سرزنش کا مطلب یہ ہوگا کہ) آپ کسی ماہر لسان پر اس وجہ سے تنقید کر سکتے ہیں کہ اس نے، زبان کی گرامر کو، جب سے وہ زبان معرضِ وجود میں آئی ہے، تب سے اہم الفاظ کی مکمل فہرست کے ساتھ مرتب نہیں کیا اور یہ جاننے کی کوشش بھی نہیں کی کہ زبان کے ارتقاء میں کون سی غیر تحریری تبدیلیاں رونما ہوئی تھیں۔ تجربہ ثابت کرتا ہے کہ ایک ماہر لسان، کسی زبان میں سے اہم جملوں کی معمولی سی تعداد کو بنیاد بنا کر، گرامر کے لیے تردد کر سکتا ہے۔۔۔اور یہاں تک کہ ایک جزوی گرامر یا انجان زبانوں کو جاننے کی غرض سے، نادر آگہی کے طور پر، گرامر کا خاکہ بھی مرتب کر لیتا ہے۔ نحو (Syntax) فقط اسی وقت عیاں ہوتی ہے جب جملوں میں (اصولی طور پر لامحدود) واقعات کو سمویا اور پھر ان کا مشاہدہ کیا جائے، اس لیے (جملے کی ساخت کے حوالے سے) قوانین کا یہ مجموعہ خود ان (واقعات) کی پیداوار کو فروغ دیتا ہے۔ چناں چہ میں نے ایک ایسی کوشش کی ہے جس سے جنوبی امریکہ کی اساطیری نحو کو پیش کیا جا سکے۔ اس ضمن میں تازہ ترین اعداد و شمار درکار تھے، جن کی مدد سے گرامر کے حتمی قوانین کی تشکیل کو جانچا یا درست کیا جا سکے تاکہ ان میں سے چند (قوانین) کو ترک کیا جائے اور نئے قوانین سے بدل دیا جائے۔ چوں کہ واضح کیا گیا ہے کہ ایسی ضرورت بے معنی ہے جو کلی اساطیری پیٹرن کے لیے من مانا تقاضہ رکھتی ہو اور جسے مجبوراً قبول کیا گیا ہو اس لیے (اس کتاب میں) ایسی کوئی مثال نہ ہوگی۔''(۲۰)

چناں چہ (کہا جا سکتا ہے کہ) بعض اوقات، کلیت کو بیکار سمجھا گیا اور بعض اوقات ناممکن مانا گیا۔ بلاشبہ یہ کلیت کی حد بندی کو دو حوالوں سے سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ اور میں ایک مرتبہ پھر اصرار کروں گا کہ لیوی سٹراس کے کلامیے میں یہ دو تعینات مکمل طور پر بیک وقت موجود ہیں۔ (ایسا اس وجہ سے ہوا کہ اب) کلیت کو کلاسکی انداز سے جانچنا ناممکن ہے۔ (کیوں کہ ایسا کرنے کی وجہ سے) کوئی دوبارہ یا تو کسی موضوع کے حوالے سے، تجرباتی (Emperical) کوشش کی طرف مائل ہو جائے گا یا اس محدود زرخیزی کا اسیر ہو جائے گا جو کبھی تھی ہی نہیں۔ کوئی اس کے بارے میں جتنا کہہ سکتا ہے یہ اس سے کہیں زیادہ ہے۔ مگر عدم کلیت کو ایک اور انداز سے بھی متعین کیا جا سکتا تھا۔ البتہ اس کے لیے ایسے نکتہ نظر کی ضرورت نہیں تھی کہ جو کسی خیال کو محدود کرنے کے بعد؛ تجربے کو برتر حیثیت سے نوازتا ہو بلکہ کھیل (Play) کے تصور کا نکتہ نظر درکار تھا۔ اگر کلیت، اب کوئی معنی نہیں رکھتی تو اس کی وجہ یہ نہیں

کہ کسی میدان کی لامتناہیت کا احاطہ، محدود نظر یا محدود کلامیے کی مدد سے نہیں لگایا جاسکتا بلکہ ایسا زبان کے میدان کی ماہیئت کا نتیجہ ہے (پہلے زبان کو محدود سمجھا جاتا تھا)۔ لیکن اب (زبان کی ماہیئت نے اپنے میدان میں) کلیت کو ترک کر دیا ہے۔ زبان کا میدان، اس کھیل کے اثر میں ہے جسے دوسرے لفظوں میں متبادلات کا میدان کہا جاسکتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر زبان کے میدان میں سے کچھ کھو گیا ہے۔ اس گمشدہ شے کو کلاسکی مفروضے میں بہت عظیم سمجھا جاتا تھا۔ [اور وہ شے مرکز ہے] جواب نہیں رہا وہی متبادلات کے کھیل سے باز رکھتا اور بنیاد بنتا تھا۔ کوئی (درشتی سے وہ لفظ استعمال کر سکتا ہے جس کی بدنام کن معنی آفرینی، فرانسیسی زبان میں متواتر پائمال ہوتی آئی ہے) کہہ سکتا ہے کہ کھیل کی وہ تحریک جو، آغاز یا مرکز کی غیر موجودگی یا محرومی کی بدولت جائز قرار پائی، ضمیماتی (Supplementary) تحریک ہے۔ کوئی بھی اس نشان کی بدولت کہ جو مرکز کا قائم مقام ہے، کسی مرکز کے قیام اور کلیت کو ختم کر سکتا ہے۔ پہلے نشان، مرکز کا ضمیمہ بنتا تھا چناں چہ مرکز کی غیر موجودگی میں اب اس کی جگہ لے چکا ہے۔ نشان ایک قدرِ زائد کی طرح، ایک ضمیمے (Supplement) کے طور پر جمع ہوتا ہے۔[۲۱] معنی آفرینی کی تحریک سے کچھ ایسا جمع ہوتا رہتا ہے، جس کے نتائج، حقیقت میں پہلے سے کہیں بڑھ کر ہیں مگر (یاد رکھنا چاہیے کہ) یہ اضافہ سیلانی ہے کیوں کہ یہ دوسرے کا عمل سر انجام دینے، یعنی مدلول (Signified) کی کمی کو پورا کرنے کے لیے، ضمیمے کے طور پر وارد ہوتا ہے۔ گو کہ لیوی سٹراس نے ضمیماتی لفظ پر اس قدر زور نہیں دیا کہ جس قدر میں یہاں دے رہا ہوں۔ کیوں کہ (میرے خیال کے مطابق) حیران کن طور پر، اس لفظ میں دو معنیاتی سمتوں کی آمیزش ہوتی ہیں۔ پھر بھی یہ کوئی اتفاق نہیں کہ لیوی اسٹراس نے اپنے "Intrduction to The Work of Mauss" میں اس لفظ کو دو مرتبہ استعمال کیا ہے۔ ایک مرتبہ اس وقت کہ جب وہ کہہ رہا تھا ''مدلولات (Signifieds) کی نسبت سے، دال (Signifier) کی افراط، کسی شے کی افراط سے منسوب ہوسکتی ہے:

''دنیا کو سمجھنے کی جدوجہد میں آدمی، چوں کہ ہمیشہ سے ہی معنی آفرینی کی قدرِ زائد کے زیرِ اثر رہا ہے (یہ ایک ایسی معنی آفرینی ہے جسے مختلف اشیا کے درمیان، علامتی تصور کے قانون کی بدولت، تقسیم کیا جاتا ہے) اس لیے اس (معنی آفرینی) کا مطالعہ کرنا، ماہرینِ نسلیات (Ethnologists) اور ماہرینِ لسانیات (Linguists) کا کام ہے۔ ضمیماتی عطا کی یہ تقسیم (اگر اس انداز سے جائز ہے تو) دستیاب دال اور مدلول کی ترتیب میں، یقیناً یہ نہایت ضروری ہے۔ اس کا مقصد، اس تکمیلی رشتے میں بندھے رہنا ہے جو علامتی تصور کے استعمال کی حقیقی حالت ہے۔''[۲۲]

مزید آگے چل کر یہ لفظ دوبارہ سے (اس وقت) ظاہر ہوتا ہے۔جب لیوی سٹر اس اشارہ کرتا ہے کہ ''سیال دال، تمام تر محدود تصور کی فرماں برداری کرتا ہے''(جس سے بلاشبہ یہ واضح کیا جا سکتا ہے کہ معنی آفرینی کی یہ ضمیماتی رسد خود، تناسب کا مبدا ہے۔

دوسرے لفظوں میں(ماؤس (Mauss) کے مدرکہ کو اپنارہ نمابنا کر ہم مان سکتے ہیں کہ تمام سماجی مظاہر، زبان میں ڈھل سکتے ہیں۔) ہم نے Mana،Wakau، Oranda اور اس قسم کے دوسرے(اساطیری) تصورات میں دیکھا کہ معنویاتی(Semantic) عمل کا وہ شعوری اظہار، جس کا کردار، علامتی خیال کو عمل کی اجازت دینا ہے، بشرط یہ کہ وہ مکمل طور پر اس کے بر خلاف نہ ہو۔اس کے حوالے سے (یہاں) اس تصور سے منسلک، غیر حل شدہ اخلاقی انکاروں (antinomies) کو واضح کیا گیا ہے، جو اس تصور سے منسلک تھے۔۔۔۔ Mana ایک ہی وقت میں طاقت اور عمل، خاصیت اور حالت، اسم اور فعل؛ تجریدی اور ٹھوس، آفاقی اور مقامی، ان سب کا اثر ہے۔لیکن کیا یہ مکمل طور پر، کوئی ایک شے اس لیے نہیں ہے کیوں کہ Mana سادہ ہیئت نہیں رکھتی، یا زیادہ بہتر انداز میں (کہا جا سکتا ہے کہ یہ) کسی مخصوص حالت کا اشارہ نہیں ہے اور اس وجہ سے Mana، علامتی مواد میں کچھ بھی سمو دینے کا نام بھی نہیں ہے؟ تمام کونیات (Cosmologies) کی طرف سے، علامتوں کے نظام میں ڈھلنے کی وجہ سے سادہ طور پر Mana کو صفر (Zero) کی علامتی قدر کہا جا سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس طرح سے نشان، اس علامتی مواد کو ضمیمے کے طور پر نشان زدہ بناتا ہے، جس سے مدلول (Signified) پہلے ہی لبریز تھا۔لیکن (مدلول) کسی بھی قدر کو بوقت ضرورت ہی اختیار کرتا ہے، البتہ (اس اختیار میں) فقط فراہم کردہ، وہ قدر (استعمال) ہوتی ہے جو ابھی بھی دستیاب ذخیرے کا حصہ ہو، اور یہ کام صوتیات دان (Phonologist) کی طرز پر نہیں ہے کہ گروہی-اصطلاح (group-term) سے ہو جائے گا۔''

لیوی سٹر اس ایک نوٹ کا اضافہ کرتا ہے:

''ماہر لسانیات پہلے ہی اس قسم کے مفروضات کی مدد سے کلیے ایجاد کر رہے ہیں۔مثال کے طور پر: 'صفر (Zero) کے صوتیے کو فرانسیسی زبان میں دوسرے صوتیوں کے مدِ مقابل کچھ اس طرح لایا جاتا ہے کہ جس سے اس (صوتیے) کے نتیجے میں مختلف علامتیں اور دائمی صوتی قدر باقی نہیں رہتے۔اس کے بر عکس صفر (Zero) صوتیے کا مناسب کام یہ تھا کہ وہ صوتیے کی غیر موجودگی کا سامنا کرے۔' (R. Jakobson and J. Lutz, "Notes on the French Phonemic Pattern", Word 5, no. 2 [August 1949]; 155) اسی

طرح سے اگر ہم اس تصور کو مرتب کر لیں کہ جسے میں یہاں تجویز کر رہا ہوں تو اس کے حوالے سے تقریباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ Mana جیسے تصورات، معنی آفرینی کی غیر موجودگی کا سامنا، معنی آفرینی بنے بغیر کر سکتے ہیں۔"(۲۳)

چناں چہ کہا جا سکتا ہے کہ دال(Signifier) کی افراط، خود اس کے ضمیماتی کردار یعنی اپنے ہی محدود ہونے کی حالت کا نتیجہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں (دال کی افراط) ایک کمی کا نتیجہ ہے جسے لازمی طور پر ضمیماتی ہونا چاہیے۔

اب یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ لیوی سٹراس کے ہاں کھیل کا تصور کیوں اہمیت رکھتا ہے۔ اس کے ہاں کھیل کی اقسام کے تمام حوالے بالخصوص The Conversations(۲۴)، Race and History(۲۵) اور The Savage Mind میں نمایاں طور پر، کسینو گیم میں گھومنے والے پہیے (Roulette) کی طرح بہت رواں ہیں ماسوا (اس مسئلے کے کہ) اس کے ہاں کھیل کا حوالہ ہمیشہ ہی تناؤ(Tension) میں گھر جاتا ہے۔

سب سے پہلے یہ تناؤ تاریخ کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ یہ ایک کلاسکی مسئلہ ہے، (جس سے تعلق رکھنے والے) اعتراضات، اب فرسودہ ہیں۔ چناں چہ میں تاریخ کی تخفیف کر کے، صرف اشارہ کروں گا کہ مجھے اس مسئلے میں کیا چیز ایک رسم کے طور پر معلوم ہوئی۔ لیوی سٹراس نے تاریخ کو ایک ایسے تصور کے طور پر سمجھا جو ہمیشہ سے، غایاتی اور قیامت سے متعلق مابعد الطبیعاتی سازش تھا۔ دوسرے لفظوں میں، متناقض طور پر (اس کے) فلسفے کے ساتھ موجودگی کی وہ مابعد الطبیعاتی سازش منسلک تھی جس کے حوالے سے (اسے) یقین تھا کہ وہ تاریخ کی مخالفت کر سکتی ہے۔ تاریخیت کا مرکزی موضوع (Thematic) اگرچہ (بظاہر) فلسفے میں کچھ دیر سے پہنچا۔ البتہ موجودگی کے طور پر ہستی کو متعین کرنے کے لیے ہمیشہ، ضرورت بنتا رہا ہے۔ اشتقاقی علم(Etymology) کے ساتھ یا اس کے بغیر بھی، اُس کلاسکی تضاد العملیت(Antagonism) کے باوجود یہ اپنا کام کرتا رہا ہے، جو تمام تر کلاسیکی تصور میں معنی آفرینیوں کی مخالفت کرتی تھی۔ یہ دکھایا جا سکتا ہے کہ نظریہ علم کا تصور ہمیشہ، اس (تاریخیت کے مرکزی موضوع) کے سامنے تفتیش(Historia) ہی کہلایا۔ بالفرض تاریخ ہمیشہ سے چند حوالوں مثلاً سچ کی روایت یا سائنس کی پیش رفت یا نفس کے شعور میں، علم کے طور پر، نفسی- موجودگی (Self-Presence) کے ڈھلنے کا نام ہے۔ تاریخ کو ہمیشہ دو موجودگیوں کے بیچ، چکر کے طور متصور کیا گیا۔ جس سے تاریخ، محض بازیافت کی ایک تحریک بن کر رہ گئی۔ اگر تاریخ کے تصور کو مشکوک بنانا صحیح ہے تو اس میں ایک خطرہ ہے اور وہ یہ کہ اس مسئلے کی وضاحت کے بغیر کہ جسے میں یہاں واضح کرنا چاہ رہا ہوں، اگر تاریخ کی تخفیف کی گئی تو یہ واپس کلاسکی قسم کی تاریخیت میں ڈھل جائے گی۔ دوسرے لفظوں میں تاریخ، مابعد الطبیعات کی تاریخ میں ایک متعین لمحے میں جا پڑے گی۔ میری سمجھ کے مطابق یہ (مسئلہ ایک) الجبرے کا(algebric) قاعدہ ہے۔ ساختیت کے لحاظ سے لیوی

سٹراس کے کام میں، اسے زیادہ ٹھوس انداز میں پہچانا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ وہاں ساخت کی داخلی اصلیت، وقت اور تاریخ کو جبراً بے اثر کرتی ہے۔ مطلب کسی اصلی نظام میں، نئی ساخت کی ظاہری ہیئت، ہمیشہ اس ساخت کے ماضی، مبدے اور علت کے ساتھ شگاف آشنا ہوتی ہے (اور یہ حالت اس کا ساختی اختصاص ہے)۔

اس وجہ سے کوئی بھی، ساختیاتی تنظیم کو خاطر میں نہ لاکر، صراحت کے انتہائی لمحے میں اس (ساخت) کی گزشتہ حالتوں کو واضح کر سکتا ہے اور دکھا سکتا ہے کہ کیا ہے جو اس سے مخصوص ہے (بشر طیکہ) تاریخ کو قوسین میں رکھا جائے اور ایک ساخت سے دوسری میں تبدیلی کے مسئلے کو فرض کرنے کے بعد ترک کر دیا جائے۔ اس ساختیت پسند (Structuralist) لمحے میں، امکان اور عدم تسلسل کے تصورات نہایت ضروری ہیں۔ دراصل لیوی سٹراس بسا اوقات ان سے رجوع کرتا ہے۔ مثال کے طور پر اس کا ساختوں کی ساخت اور زبان سے وہ سروکار جس کے متعلق "Introduction to the work of Marcel Mauss" میں کہا گیا ہے کہ ''وہ نیچے کی طرف ایک ہی جھپٹ میں'' پیدا ہو سکتا ہے:

> حیوانی زندگی کے پیمانے پر جو کچھ بھی ہو سکتا ہے وہ ایک لمحہ اور اس کے ظہور کے حالات ہیں، زبان، نیچے کی طرف جھپٹنے کی وجہ سے صرف ایک مرتبہ ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ اشیا، معنی آفرینی کو تدریجی طور پر حاصل نہیں کرنے لگ جاتیں۔ بلکہ اس کے لیے ایک ایسی قلبِ ماہیت کی پیروی ہوتی ہے جو سماجی علوم کا مطالعہ نہیں ہے البتہ اس کے برعکس، حیاتیات اور نفسیات کے کسی مرحلے پر رونما ہونے والا ایک ایسا تغیر ہے جو (خود) کوئی معنی نہیں رکھتا پھر بھی ہر شے اس پر محمول ہے۔ (۲۶)

Race and History میں لیوی سٹراس کو اس کا یہ نکتہ نظر، تاریخ میں وقوع پذیر قلبِ ماہیت کی اس مسلسل کوشش کی پہچان سے تو باز نہیں رکھتا جو آہنگی سے مکمل ہونے کا عمل ہے لیکن روسو اور ہسرل کی ادا سے مطابقت رکھنے کی بنا پر، وہ بھی (اس لمحے) ''تمام حقائق کو منسوخ'' کر دیتا ہے، جب وہ ساخت کے اختصاص کی بازیافت کرتا ہے۔ روسو کی طرح وہ بھی ہمیشہ نئی ساخت کے مبدے کو، فطرت میں فطرت کی پامالی کے حادثے (Catastrophe) کے ماڈل پر تصور کرتا ہے۔ جس سے فطری سلسلے کی فطری (سمجھی جانے والی) تعبیر ایک ایسی ترتیب بن جاتی ہے جو فطرت ہی کو ایک طرف کر دیتی ہے۔

تاریخ اور آزاد کھیل کے مابین تناؤ کے علاوہ موجودگی کے ساتھ بھی اسی کھیل کا ایک تناؤ ہوتا ہے۔ یوں تو کھیل، موجودگی کو تہ و بالا کرنے کی ایک حالت ہے۔ لیکن ایک عنصر کی موجودگی ہمیشہ سے سمت نمائی کرتی تھی جس کی وجہ سے متبادل بننے کی صلاحیت رکھنے والا حوالہ، تسلسل کی تحریک اور امتیازات (Differences) کے نظام

میں منقوش ہو جاتا تھا۔آزاد کھیل ہمیشہ ہی غیر موجودگی اور موجودگی کا ہوتا ہے لیکن اگر اس کی زیادہ اصلی نوعیت کو سوچا جائے تو کھیل کو لازماً، موجودگی اور غیر موجودگی کے متبادل سے قبل، متصور ہونا چاہیے۔(ورنہ کم از کم) ہستی کے لیے ضروری تھا کہ اسے کسی اور راستے کے برعکس، کھیل کے امکان کی بنیاد پر موجودگی اور غیر موجودگی کے طور پر تصور کیا جاتا۔(لیکن ایسا نہ کرنے کے باوجود) اگر لیوی سٹر اس دوسرے کسی سے بھی بہتر ہے تو وہ اس لیے کیوں کہ وہ تکرار کے کھیل اور کھیل کی تکرار کو سامنے لے کر آیا۔کوئی اس کے کام میں موجودگی کی وہ اخلاقی قسم تلاش نہیں کر سکتا جو شروعات (Origins) کے لیے ماضی پرستانہ(Nostalgia)قدر ہو،ایک ایسی قدر جو تقریر میں موجودگی کے خالص پن اور نفسی-موجودگی(Self-Presence) کو اس طرح سمو دیتی ہو جس سے ایک قدیم (archaic)قدر اور فطری معصومیت ابھرتی ہو،ایک ایسی قدر جو ماضی پرست اور یہاں تک کہ پچھتاوا ہو۔بلکہ جسے بسا اوقات وہ نسل پرستانہ منصوبے کی تحریک کے طور پر پیش کرتا ہے(اس وقت کہ) جب وہ اپنے تئیں توضیحی سماجوں کے طور پر قدیم سماجوں کی طرف پلٹتا ہے۔(پھر بھی)اس کے متون خاصے ممتاز رہتے ہیں۔[۲۷]

روسو سے موسوم کھیل کے تصور کا وہ حوالہ جو مغموم، منفی،ماضی پرست اور قصوروار ہے،اس ساختیت پسند (لیوی سٹر اس) نے اسے، مبدے کی گمشدہ یا ناممکن موجودگی کے طور پر موضوع بنا کر، یک لخت مرکزی موضوع سے کاٹ دیا ہے۔دوسری طرف نطشے سے ایک ایسی توثیق(Affirmation) موسوم کی جاسکتی ہے۔جو دنیا کے آزاد کھیل کے حوالے سے ایک پر مسرت توثیق ہے۔یہ کسی غلطی،سچ اور مبدے کے بغیر نشانات کی دنیا کے حق میں ایک ایسی توثیق ہے جو ایک سرگرم تعبیر کی دعوت دیتی ہے۔اپنے وقت میں یہ توثیق ایک اور طرح سے لامرکز کو، مرکز کی کمی کے طور پر متعین کرتی تھی۔اور یہ کسی حفاظت کے بغیر اپنا کردار ادا کرتی تھی۔نطشے کے ہاں ایک واثق کھیل ہے جو دستیاب اور موجود یا حاضر متبادل کو پاش پاش کرنے تک محدود ہے۔(غور طلب بات یہ ہے کہ) کسی مطلق موقع پر ہونے والی یہ توثیق،خود کو اس جینیاتی (genetic)تذبذب کے حوالے کرتی ہے جو راستے(Trace) کی باثر مہم ہے۔

تعبیر،ساخت،نشان اور آزاد کھیل کے حوالے سے دو تعبیرات ہیں۔کوئی سچ سے متعلق خوابوں یا کسی مبدے کے معنی دریافت کرنے کی ایک ایسی کوشش کرتا ہے جو نشان کی ترتیب اور کھیل کو آزاد کر دے اور اس طرح وہ تعبیر کی ضرورت کو بے دخل کر کے جیتا ہے۔[اس کے برعکس] کوئی دوسرا جو مبدے کی طرف نہیں پلٹتا،اس کھیل کی توثیق کرتا ہے جو انسان اور انسانیت سے ماورا ہے۔یہ اس نام سے بھی ماورا ہے جو ہستی کے طور پر مابعد الطبیعات کی مکمل تاریخ یا علمِ موجودات کی الٰہیاتی جہت (Ontotheology) پر منحصر ہے۔دوسرے لفظوں میں (وہ ہستی

کہ) جس کا خواب مکمل موجودگی کے تحت دیکھا گیا، جو بنیادوں، مبدے اور کھیل کے اختتام کو دوبارہ قائم کرتی تھی۔ تعبیر کی اس دوسری تعبیر کی مدد سے نطشے، جس راستے کی نشاندہی کرتا ہے اسے نسل پرستی میں (اس طرح) تلاش نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ لیوی سٹراس "Introduction to the Work of Marcel Mauss" میں ''نوانسانیت کی فیض رسانی'' کے طور پر کرتا ہے۔

آج بہت سے اشارے ہیں جو تجویز کرتے ہیں کہ ہمیں شاید تعبیر کی ان دو تعبیرات (کوجو کہ مکمل طور پر نا قابل مصالحت ہیں، یہاں تک کہ ہم انہیں بر جستگی کے ساتھ جی رہے ہوں اور ایک مخفی تقسیم سے انھیں ہم آہنگ کر رہے ہوں تب بھی ان) کے حوالے سے سمجھنا چاہیے کہ یہ ایک ساتھ، مل کر اس اقلیم کو عام کرتی ہیں جسے ہم (یہاں) سماجی علوم کا مشتبہ رواج قرار دے رہے ہیں۔

میرے مطابق،ان دونوں تعبیرات کو لازماً اپنا فرق تسلیم کرنا چاہیے اور اس(فرق)پر زور بھی دینا چاہیے۔انھیں اپنی عدم تخفیف پذیری کو واضح کرنا چاہیے۔مجھے یقین نہیں ہے کہ آج انتخاب کا سوال اٹھایا جا سکتا ہے(ایسا اس لیے کہا جا سکتا ہے) کیوں کہ اول تو ہم (اب) ایسے منطقے میں ہیں جو عارضی ہے اور تاریخیت کی اقلیم ہے اور لگتا ہے کہ یہاں بالخصوص انتخاب کا زمرہ غیر اہم ہو چکا ہے۔اور ثانیاً(ایسا اس لیے ہے) کیوں کہ پہلے تو ہمیں مشترکہ میدان اور اس ناقابل تخفیف فرق کے افتراق(Diffe'rance)کو تصور کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔یہاں ایک قسم کا سوال ہے جسے ہم ابھی بھی تاریخی کہہ سکتے ہیں(مجوزہ کام کی بنا پر)آج ہم کس کے تصور، بناوٹ، نشوونما اور جدوجہد کو عکس بند کر رہے ہیں۔میں تسلیم کرتا ہوں کہ میں نے ان لفظوں کو اس طرح استعمال کیا ہے جس سے (ان کی پیدائش) کی کاروائیوں پر طائرانہ نظر پڑی۔۔۔لیکن یہ طائرانہ نظر ان لوگوں کی طرف بھی ہے جو سماج میں تاحال، ناقابل ذکر رہنے والے کا سامنا کرتے ہیں تو نظریں چرا لیتے ہیں(میں خود کو ایسے لوگوں سے منہا نہیں کرتا)۔پھر بھی(ناقابل ذکر رہنے کے باوجود)وہ خود اپنی تشہیر کر رہا ہے اور وہ ایسا کر سکتا ہے(یہ کچھ ایسا ہے)جو ساحل سے نظر آنے والے سمندر کے بعید حصے میں، یکساں خصوصیات کی حامل پر جاتیوں اور مختلف خصوصیات کی حامل پر جاتیوں کے تحت، بے ہیئت، خاموش نوخیز اور خوف ناک ہیئت کی عجیب الخلقت پیدائش کے وقت ضروری ہوتا ہے۔

حواشی و حوالہ جات

1. Benoit Peeters: Derrida (A biography), Translated by Andrew Brown, Polity Press, Malden, USA, 2013, P:166
2. https://hub.jhu.edu/2016/03/22/hopkins-humanities-fiftieth-conference, Visited 11:10 a.m. 9 April 2021.
3. "I was wondering myself where I am going. So I would answer you by saying, first, that I am trying, precisely, to put myself at a point so that I do not know any longer where I am going." (https://hub.jhu.edu/magazine/2012/fall/structuralisms-samson) Visited 11:23 a.m, 9 April, 2021.

۴۔ یہاں دریدا کی مرکز یا موجودگی کے نقطہ (Poin of Presence) سے مراد لفظ مرکزیت (Logocentrism) ہے۔اس لفظ مرکزیت کا تعلق Logos سے ہے۔لغت میں Logos کے دو معنی ہیں۔اول: عیسائی الٰہیات کی رُو سے کلمۂ الٰہی اور دوم: فلسفے کی رُو سے وہ عقلِ اول، جو کائنات کی ساخت اور ترقی میں جاری و ساری ہے یعنی اصولِ عقلی (قومی انگریزی اردو لغت، ڈاکٹر جمیل جالبی، ۱۹۶۹ء، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ص ۱۱۵۲) اس تعریف کی بنا پر Logos کو عیسائی الٰہیات میں خدا سے منسوب، دلیل کے قیام کا ایسا اصول قرار دیا جا سکتا ہے جس کا آغاز خدا کی طرف سے بولے ہوئے لفظ کی وجہ سے ہوا تھا۔ ژاک دریدا نے افلاطون سے لے کر اپنے عہد تک کے مغربی فلسفے کو لفظ مرکزیت (Logocentrism) کا عہد کہا ہے۔ کیونکہ اس عہد کے آغاز میں زبان کی شناخت، لفظ مرکزیت کے تحت قائم ہوئی تھی۔اس عہد میں معنی آفرینی کے سلسلے میں مابعدالطبیعاتی شعور کی کارفرمائی کا آغاز ہوا تھا۔ چناں چہ اس کی وجہ سے یونانی تصورِ نشان، عیسائی الٰہیاتی نشان میں تبدیل ہو گیا۔☆

☆ (Jacques Derrida: Of Grammatology, trns. by Gayatri Chakravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, Baltimor & London, 1976, P.13)

اس سب کے باوجود یاد رکھنا چاہیے کہ یہاں لفظ مرکزیت ایک ایسی جامع اصطلاح ہے جس کے بہت سے ذیلی حوالے بھی ہیں۔ مطلب مصنف کی منشا (Intention)، مابعدالطبیعات کی موجودگی (Presence of Metaphysics) اور اضدادی جوڑوں (Binary Opposition) کے مابین فوقیتی ترتیب (Hierarchy) کی حامل فکر وغیرہ۔ دریدا کے فلسفے کی رو سے، ان جیسے ذیلی عوامل کی مدد سے لفظ مرکزیت کا قیام عمل میں آتا ہے اور ایک ماورائی مدلول (Transcendental Signified) قائم ہوتا ہے۔ دریدا کے مطابق یہی مدلول، انسانی سوچ میں معنی آفرینی کے سلسلوں کو محدود کرتا آیا ہے۔

5. (انگریزی مترجم کا نوٹ). The reference, in a restricted sense, is to the Freudian theory of neurotic symptoms and of dream interpretation in which a given symbol is understood contradictorily as both the desire to fulfill an impulse and the desire to suppress the impulse. In a general sense the reference is to Derrida’s thesis that logic and coherence themselves can

only be understood contradictorily, since they presuppose the suppression of différance, "writing" in the sense of the general economy. Cf. "La pharmacie de Platon," in La dissemination, pp. 125–26, where Derrida uses the Freudian model of dream interpretation in order to clarify the contractions embedded in philosophical coherence.

۶۔ یہاں دریدا نے جو نام گنوائے ہیں ان میں نطشے، فرائیڈ اور ہائیڈ گر شامل ہیں۔ حالاں کہ مغرب کی فلسفیانہ تاریخ میں ان ناموں کو مابعد الطبیعات کا انہدام (Destruction) کرنے والوں کی فہرست میں شمار کیا جاتا تھا مگر دریدا کے مطابق یہ مفکرین، مذکورہ ضابطے کے حوالے سے تمام تر انہدام بخش، کوششوں کے باوجود خود اسی مابعد الطبیعاتی کلامیے (Discourse) کا اسیر ہو گئے۔ کیوں کہ ان انہدام بخش کلامیوں میں حتمیت برقرار تھی اور حتمیت، لفظ مرکزیت کا حوالہ ہے۔ چناں چہ یہ کلامیے، اپنی تمام تر عریاں بیانی کی وجہ سے، خود مابعد الطبیعاتی کلامیے قرار پائے۔ دریدا کے فلسفیانہ موقف کے حوالے سے کہا جا سکتا ہے کہ ایسا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ اذہان نے لفظ کی شناخت کو، بطور روایتی لفظ ہی برقرار رکھا۔ چناں چہ مذکورہ کوششیں دائروی ہیں۔

۷۔ یہاں یہ واضح کیا جا رہا ہے کہ مابعد الطبیعات کا انہدام (Destruction) محض نشان (Sign) کی بدولت ممکن ہے۔ چناں چہ دریدا نشان (Sign) کا ایک نیا تصور تجویز کر رہا ہے اور اصرار کرتا ہے کہ جب تک لفظ کی روایتی حیثیت کو بے دخل کر کے، اس کی جگہ نشان کے نئے تصور کو قبول نہیں کیا جائے گا تب تک اس ضمن میں کوئی بھی کوشش ثمر آور نہیں ہو سکتی۔ نشان کا روایتی تصور اپنے بھرپور امکان کے ساتھ سا سئیر کی دریافت قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن دریدا نے سا سئیر کی مذکورہ کوشش کو بھی ناکافی قرار دیا تھا۔ ایک مقام ☆ پر وہ سا سئیر کے بارے میں لکھتا ہے کہ مغرب کی فلسفیانہ روایت، نظریے کے حوالے سے ہی نہیں بلکہ عملی طور پر بھی تقریر اور تحریر کے درمیان رشتوں میں جکڑی ہوئی ہے۔ اس وجہ سے سا سئیر بھی اس عمل کو مکمل طور پر سمجھ نہ پایا۔

☆(Ibid, P.30)

دریدا کی مذکورہ بالا رائے میں سمجھا جا سکتا ہے کہ مغربی فلسفے میں، موجودگی کی مابعد الطبیعات کو معنی آفرینی کے حوالے سے اصولی قدر کے طور پر کچھ اس طرح موضوع بنایا گیا تھا۔ جس سے مغربی فلسفے کی روایت میں، تقریر اور تحریر کا رشتہ ایک جکڑ بندی بن گیا۔ یعنی تحریر محض تقریر کا ضمیمہ (Supplement) قرار پائی۔ اس طرح تحریر کی آزاد اور خود مختار حیثیت دب گئی۔ سا سئیر (کہ جس نے روایتی لفظ سے بڑی حد تک مختلف، نشان کا تصور پیش کیا تھا) وہ بھی اس مسئلے کو (مکمل طور پر) نہ سمجھ پایا۔ دوسرے لفظوں میں اس نے لفظ کو دال (Signifier) کے طور پر شناخت تو کر لیا تھا لیکن اس کا تعلق مدلول (Signified) سے ہی برقرار رہنے دیا۔ جبکہ دریدا نے (معنی آفرینی کے کھیل میں) مدلول (Signified) کی کارفرمائی کو منہا کر دکھایا جس سے نشان کا ایک نیا تصور ابھرا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ دریدا نے اپنے مقالے میں، سا سئیر کا حوالہ دیے بغیر اس کی طرف سے دریافت کردہ نشان کی بحث کو آگے بڑھایا ہے۔ چناں چہ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اختصار کے ساتھ، نشان کے اُس تصور کو سمجھا جائے جسے دریدا آگے بڑھا رہا ہے۔

سا سئیر نے نشان (Sign) کو دو ضمنی حوالوں: دال (Signifier) اور مدلول (Signified) کے ساتھ دریافت کیا تھا۔ اس کے مطابق دال، لفظ کی تحریری یا تقریری صورت ہے۔ یہ ایک ایسا صوتی پیکر (Sound Image) ہے جو (سا سئیر سے قبل) مادے یا موضوع ہی کی طرف اشارہ سمجھا جاتا تھا۔ البتہ سا سئیر نے اسے صرف موضوع ہی کی طرف اشارہ نہیں رہنے دیا بلکہ اسے

تصور کا حوالہ بھی قرار دیا۔اس کے مطابق دال اور اس کا تصور دونوں ہی، فرق سے قائم ہوتے ہیں۔اس بات کو یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ نشان کی شناخت دو ضمنی حوالوں سے قائم ہوتی ہے ان میں سے پہلا حوالہ دال ہے جو (تحریر یا تقریر دونوں ہی صورتوں میں) فرق کی بنیاد پر اپنی شناخت قائم کرتا ہے اور دوسرا حوالہ اس دال کا تصور ہے۔اس کی بنیاد بھی فرق پر استوار ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر 'کتاب' کی پہچان فقط اسی نشان (لفظ) پر منحصر نہیں ہے بلکہ اس کی شناخت کا انحصار 'گلاب'، 'حجاب'، 'نصاب' اور 'حباب' وغیرہ پر بھی ہے۔پیش کردہ نشانات میں پہلے دو حروف کا فرق ہمارے اصل نشان (کتاب) کی شناخت کو قائم کرتا ہے۔جس وقت اس انداز سے یہ شناخت مکمل ہوتی ہے تب ذہن میں مذکورہ نشان کا تصور ابھرتا ہے تو اس کے قیام پر بھی اس شے کے متعلقات اثر انداز ہوتے ہیں۔مطلب کتاب اس لیے کتاب ہے کیوں کہ یہ کاپی، رجسٹر یا صرف صفحات نہیں ہیں۔اس طرح نشان کے دونوں ضمنی حوالے یعنی دال اور مدلول اپنی شناخت کو فرق کی بنیاد پر قائم کرنے کے بعد بامعنی نشان بن جاتے ہیں۔یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ کلیت میں نشان کی شناخت فرق سے عبارت ہے۔نشان کی اس حیثیت کو واضح کرنے کے لیے سا سیئر لکھتا ہے:

"زبان میں صرف اختلافات ہوتے ہیں حتیٰ کہ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ عام طور پر فرق کا انحصار مثبت اصطلاحات پر ہوتا ہے۔لیکن زبان میں (چاہے ہم مدلول کی بات کریں یا دال کی) ایسے اختلافات ہوتے ہیں جو مثبت اصطلاحات سے بھی عاری رہتے ہیں۔زبان، لسانی نظام سے قبل خیالات رکھتی ہے اور نہ ہی اصوات، تاہم زبان کے پاس تصوراتی اور صوتیاتی اختلافات ہوتے ہیں۔جنہیں لسانی نظام جاری کرتا ہے۔"☆

*["In language there are only differences. Even more important: a difference generally implies positive terms between which the difference is set up; but in language there are only differences without positive terms. Whether we take the signified or the signifier, language has neither ideas nor sounds that existed before the linguistic system, but only conceptual and phonic differences that have issued from the system."
(Ferdinand De Saussure: Course In General Linguestics, trns. by Wade Baskin, edited by Perry Meisel and Haun Saussy, Columbia University Press, New York, 2011, P:120)]

سا سئیر کے مذکورہ بالا نشان کے تصور کو، پس منظر کے طور پر استعمال کر کے دریدا، اپنے مقالے میں نشان کا ایسا تصور پیش کرتا ہے جو زبان سے منسلک موجودگی کے نقطے یا مرکز کو لامرکزیت میں بدل سکتا ہے۔دریدا کے مطابق دال(Signifier) جس وقت مدلول(Signified) میں ڈھلتا ہے عین اسی لمحے، وہ دوبارہ سے دال بن جاتا ہے اور اس طرح ایک دال سے دوسرے دال تک کا راستہ(Trace)، ایک لامتناہی راستہ بن جاتا ہے۔اپنے مقالے میں دریدا نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ فقط نشان کا یہی تصور ہے جو معنی آفرینی کے کھیل کو صحیح طور پر آزاد کھیل بنا سکتا ہے۔اسی کی وجہ سے مابعد الطبیعات کو منہدم کیا جا سکتا ہے۔نشان کے اس نئے تصور کا عدم استعمال ہی تھا جو جدید ساخت کو بھی کلاسکی ساخت ہی کی طرح، مرکز سے چھٹکارا نہ دلا سکا اور ساختیت برقرار رہی۔دوسرے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ لاتشکیل کو اصل مسئلہ طے شدہ مدلول یا حتمیت سے ہے خواہ اس کی بنیاد پر مابعد الطبیعات کو بے دخل ہی کیوں نہ کر دیا جائے تب بھی لاتشکیل کے لیے یہ مدلول قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ دریدا کے فلسفہ لاتشکیل

(Deconstruction)کا اصرار، مدلول کے بجائے افتراق (Diffe'rance) کی وجہ سے بدلتی ہوئی، دال کی شناخت سے ہے۔

8. Claude Lévi-Strauss:The Raw and the Cooked, trans. John and Doreen Wightman, Harper and Row,New York 1969,P:14.

۹۔ یہاں دریدا کا اشارہ اس فوقیتی ترتیب(Hierarchy)کی طرف ہے جسے تقریر اور تحریر کے مابین روا رکھا گیا۔ گویا لیوی سٹراس نے بھی نشان کے لیے معقول اور قابلِ فہم کی شرط عائد کر کے، اس ترتیب کو برقرار رکھا۔ نتیجے کو طور پر یہاں بھی مابعدالطبیعات کی موجودگی(Presence of Metaphysics) در آئی اور نشان کا تصور روایتی ہو گیا۔ دریدا کے فلسفیانہ نظام کی رو سے لفظ مرکزیت(Logocentrism) کے قیام میں تقریر اور تحریر کے درمیان فوق ترتیب (Hierarchy)کلیدی کردار ادا کرتی ہے۔ چناں چہ اس فوقیتی ترتیب کو توڑ کر، یعنی تحریر کو ضمیمہ جاتی منطق سے نجات دلا کر دریدا نے تحریر کی سائنس کو مرتب کیا تھا۔ اس طرح سے اس نے موجودگی کی مابعدالطبیعات کو تحریر سے علیحدہ کیا ہے۔ ہم صراحت سے لکھ سکتے ہیں کہ اس کے نزدیک، فلسفیانہ قضیہ، مغربی فلسفے سے تعلق رکھنے والی وہ موجودگی ہے، جو مابعدالطبیعاتی شعور کی وجہ سے، متن کی تفہیم میں ہر ممکن حد تک معاون سمجھی جاتی تھی۔ اس مابعدالطبیعاتی شعور کی وجہ سے ہی مصنف کی موجودگی قائم ہوتی تھی اور اسی کی وجہ سے مصنف کی منشا، متن میں معنی آفرینی کے عمل کو محدود کرتی تھی۔ اس مفروضے کی طرف اشارہ کرنے کے لیے وہ کہتا ہے کہ متن میں جاری رہنے والا، معنی آفرینی کا کھیل تو افلاطون کے زمانے میں بھی جاری تھا مگر اسے خطرے کے پیشِ نظر فراموش کر دیا گیا۔ افلاطون کے متن میں ہی یونانی لفظ' فارماکان' کا استعمال تحریر کی آزاد اور خود مختار حیثیت کو واضح کر رہا تھا۔ البتہ اسے موجودگی کے پیشِ نظر فراموش کر دیا گیا۔ یونانی زبان میں فارماکان (Pharmakon) متضاد معنوں کا حامل لفظ ہے۔ اس کے معنی زہر (poison) اور تریاق (remedy)دونوں کے ہیں۔ لیکن افلاطون نے اپنی کتاب ''فیدرس (Phaedrus) ''میں اس لفظ کے ایک معنی 'زہر' پر اکتفا کیا ہے۔ کیوں کہ سقراط کی منشا کے پیشِ نظر، اس کے ایک ہی معنی مراد لیے جا سکتے تھے۔ جس پر دریدا رائے دیتا ہے کہ افلاطون کے مطابق یاداشت اور سچ کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ ایسا اس لیے ہے کہ ان دونوں کا تعلق تقریر سے ہے۔ اس کے برعکس تحریر، مصنف کو موت سے ہمکنار کرتی ہے۔☆

☆ (Jacques Derrida: Dissemination, trns. by Barbara Johnson, The Athlone Press, London, 1981, P.105)

اس مثال سے یہ واضح کیا جا رہا ہے کہ تحریر کی آزاد اور خود مختار حیثیت کی وجہ سے مصنف کی منشا بے دخل ہوتی ہے اور تقریر کی بدولت یہ (منشا) برقرار رہتی ہے۔ چناں چہ مغربی فلسفے میں مصنف کی منشا یا موجودگی کو عزیز تر جانتے ہوئے تقریر کو تحریر پر فوقیت دی گئی۔ یہ سب کچھ مابعدالطبیعاتی شعور کی بنا پر ممکن ہو سکا تھا۔ لیوی سٹراس نے بھی اسی شعور کی وجہ سے نشان کے تصور کو محدود سمجھ لیا۔

۱۰۔ یہاں دریدا نے لیوی سٹراس کی طرف سے کیے جانے والے اساطیر اساس ساختیاتی مطالعات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کے مطابق یہ مطالعات علم النسل(ethnology)سے عبارت ہیں۔ لیوی سٹراس نے اساطیر(Mythology) پر جو کلامیہ (Discourse)مرتب کیا اس (کلامیے) کی اپنی حیثیت اساطیری ہے۔ مختلف متون کی مدد سے دریدا یہ واضح کرتا ہے کہ

لیوی سٹراس کا کلامیہ محض ایک مرکز سے چھٹکارا پانے میں کامیاب ہو سکا ہے البتہ دوسرا مرکز برقرار رہا چناں چہ اس کا کلامیہ محض ایک مرکز سے عاری ساخت (Acentric Structure) رکھتا ہے۔ البتہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس قسم کی خرابیوں کے باوجود لیوی سٹراس کی اساطیری کاوش کا نتیجہ یہ ضرور نکلا کہ (فقط ایک ہی سہی مگر) مرکز اپنی جگہ سے سرک ضرور گیا لیکن ساتھ ہی لفظ مرکزیت (Logocentrism) کی جگہ نسل مرکزیت (ethnocentrism) نے لے لی۔ کلاسکی ساخت میں، مرکز کی تلاش، ساخت کے اندر اور باہر دونوں ہی جگہوں پر کی جاتی تھی۔ جب کہ جدید ساخت کا تصور، جزوی طور پر لامرکزی (Decenter) تھا۔

۱۱۔ یہاں دریدا کا اشارہ اس ضمیماتی منطق کی طرف ہے جس کے مطابق رسم، آرٹ اور ثقافت وغیرہ کو فطرت کا ضمیمہ (Supplement) سمجھا جاتا تھا۔ جس طرح تقریر کو تحریر پر فوقیت دی جاتی تھی اسی طرح فطرت کو ثقافت اور ثقافت سے منسلک دوسرے حوالوں پر بھی فوقیت دی جاتی تھی۔ فطرت کی اس برتری کی بنا پر فطرت کو ایک ناگزیر ضرورت مان لیا گیا اور اس سے انسانی سوچ کے زاویے متاثر ہوتے آئے ہیں۔ لیکن لیوی سٹراس نے اس ضرورت کو غیر اخلاقی بات (Scandal) یا محرماتی مباشرتِ ممنوع (Incest Prohibation) سے تعبیر کر کے گویا انسانی فکر کی ایک کجی کو واضح کیا ہے۔

12. Claude Lévi-Strauss:The Elementary Structures of Kinship, trans. James Bell, John von Sturmer, and Rodney Needham Beacon Press, Boston 1969, p. 8.
13. Ibid., p. 3.
14. Claude Lévi-Strauss:The Savage Mind ,London trns. George Weidenfeld and Nicolson, The University of Chicago Press, Chicago, 1966, p. 247.
15. Ibid., p. 17.
16. Claude Lévi-Strauss:The Raw and the Cooked, Plon Publications, Paris 1964, p. 2.
17. Ibid., pp. 5–6.
18. Ibid., p. 12.
19. Ibid. pp. 17–18.
20. Ibid., pp. 7–8.
21. (انگریزی مترجم کا نوٹ) This double sense of supplement—to supply something which is missing, or to supply something additional—is at the center of Derrida’s deconstruction of traditional linguistics in De la grammatologie. In a chapter entitled “The Violence of the Letter: From Lévi-Strauss to Rousseau” (pp. 149ff.), Derrida expands the analysis of Lévi-Strauss begun in this essay in order further to clarify the ways in which the contradictions of traditional logic “program” the most modern conceptual apparatuses of linguistics and the social sciences.
22. Claude Lévi-Strauss: "Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss," in Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie ,P.U.F., Paris 1950, p.xlix.

23. Ibid., pp. xlix—l.
24. George Charbonnier: Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, Plon Publications, Paris 1961.
25. Claude Lévi-Strauss: Race and History Unesco Publications, Paris, 1958.
26. Claude Lévi-Strauss:"Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss," in Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie ,P.U.F., Paris 1950, p.xlvi.
27. (یہاں دریدا کا اشارہ لیوی سٹراس کی کتاب کی طرف ہے): Tristes Tropiques, trans. John Russell, Hutchinson and Co., London, 1961.