Al-Hikmat

Volume 37 (2017) pp.13-30

مظہریت اور وجودیت

ڈاکٹر نعیم احمد

ریٹائرڈ پروفیسر و چیئرمین، شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب، لاہور، پاکستان۔

Abstract: This paper embarks on the significant Europian philosophers, including Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, Edmund Husseral and Jean Paul Sartre to evaluate their arguments on the relationship of subject/object and extrinsic/intrinsic worlds.The reality of the extrinsic world as it appeared to us could not be known. This reality that constitutes the intrinsic world, Kant calls it, *'thing in itself'* or *Noumena.* While the extrinsic world that comprises diverse material objects is *Phenomena*. Although all human beings possess the same mental apparatus that provides the similar cognition of the world to them, they cannot know its hidden realities. It means that no one can go beyond one's subjective mind to understand the absolute reality. In context of the *phenomenal / noumenal* dichotomy, this paper concentrates on the problem of phenomenology and existentialism.

Key Words: Phenomenology, Existentialism, Phenomena, Noumena, Edmund Husserl.

'مظہریت' ایک کثیر المعانی اصطلاح ہے اور متعدد اور مختلف سیاق و سباق میں استعمال کی جاتی ہے 'مظہریت' لفظ "مظہر" (Phenomenon) سے ماخوذ ہے جس کا عام مفہوم "سامنے نظر آنا" یا" ظاہر ہونا" ہے۔ "مظہر" کو جب ایک باقاعدہ نظریہ کی شکل میں مدون کیا جائے تو یہ مظہریت (Phenomenology) کہلاتا ہے۔سب سے پہلے کانٹ نے "مظہر" یا "سامنے نظر آنے والے" (Phenomenon or Appearance) کو ایک مخصوص مفہوم دیا اور اسے اپنے فلسفے کی تشریح کیلئے استعمال کیا۔اس محدود اور مخصوص مفہوم میں کہا جا سکتا ہے کہ اسکی کتاب "انتقادِ عقلِ محض (Critique of Pure Reason)" مظہریت(Phenomenology) کی پہلی کتاب ہے۔

کانٹ کا مشن یہ تھا کہ وہ تجربیت اور عقلیت کے مختلف دعووں کو ہم آہنگ کر کے حصولِ علم کی ایک نئی اور معتبر تعبیر پیش کرے۔ چنانچہ اس نے کہا کہ اگر چہ تمام علم کی شروعات تجربے سے ہوتی ہیں لیکن علم کی تشکیل صرف تجربے سے ہی نہیں ہوتی جیسا کہ لاک اور دیگر تجربیت پسندوں کا دعویٰ ہے۔حصولِ علم کے عمل میں دو فریق شامل ہوتے ہیں۔ایک علم کا موضوع اور دوسرے علم کا معروض۔علم کا موضوع ذہن انسانی ہے جو کہ علم حاصل کرتا ہے علم کا معروض خارجی کائنات ہے جس کا کہ علم حاصل کیا جاتا ہے۔

علم کے معروض یعنی خارجی دنیا سے تحسسات کا ایک بے ہنگم اور غیر مربوط شیرازہ حواسِ خمسہ (سننا، چکھنا، دیکھنا، چھونا اور سونگھنا) کے توسط سے ذہن کی ڈیوڑھی (جسے کانٹ ملکہ حس پذیری Sensibility) کہتا ہے میں داخل ہوتا ہے اور یک لخت زمانی اور مکانی سانچے میں ڈھل جاتا ہے۔زمان ومکان (Time and Space) خارجی دنیا کی حقیقتیں نہیں بلکہ ذہن کے دو موضوعی مقولات یا صورتیں (Forms) ہیں جو خارج سے وصول شدہ مواد کو فوراً ہی زمانی و مکانی رنگ میں رنگ دیتی ہیں۔پھر ذہن کا دوسرا حصہ جسے کانٹ فہم (understanding) کہتا ہے، فعال ہو جاتا ہے۔فہم میں منطق کے بارہ مقولات (جوہر، عرض، کیفیت، کمیت وغیرہ) پائے جاتے ہیں اور غیر مربوط زمانی و مکانی مواد کو منطقی ربط وضبط بخشتے ہیں۔اسکے بعد ذہن کے تیسرے حصے عقل (Rason) کے تین خلقی اور ماورائی تصورات (Innate and Transcendental Ideas) اس مواد کی جسے ملکہ حس اور فہم نے پہلے سے ہی منظم و مرتب کیا ہوتا ہے، مزید نوک پلک سنوار کر اسے باقاعدہ علمی حیثیت دیتے ہیں۔کانٹ ان تین ماورائی تصورات کو خدا، کائنات اور انسان کے تصورات کہتا ہے۔اسکی یہ سہ گونہ تقسیم ذہن سراسر خلقی اور موضوعی (Innate and subjective) ہے یعنی اس کا خارجی دنیا سے کوئی تعلق نہیں۔اس نے ذہن انسانی کو تین حصوں میں بھی تقسیم اس لیے کیا ہے کہ ان کے مختلف وظیفوں کو

سمجھانے میں سہولت رہے، ورنہ ذہن کوئی شئے نہیں جسے حصوں بخروں میں تقسیم کیا جا سکے۔ ذہن انسانی سراسر موضوعی، داخلی اور غیر مرئی حقیقت اور محلِ علم ہے۔ یہ خارجی دنیا کا علم حاصل کرتے ہوئے تمام تر خارجی معطیاتِ حسی (Sense data) کو اپنے موضوعی رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ ہم جو کچھ بھی جانتے یا سوچتے ہیں وہ انہی موضوعی رنگوں کا عکس ہوتا ہے۔

سوچنے، جاننے یا علم حاصل کرنے کے عمل میں دوسرا فریق معروضِ علم ہے۔ یعنی وہ حقیقت جس کا علم حاصل کیا جاتا ہے یہ ذہن کے مقابل خارجی دنیا ہے جہاں سے مختلف تحسسات اٹھ کر ذہن کے اندر داخل ہوتے ہیں اور سارے علم کا تانا بانا بنتے ہیں جو کہ تمام تر ذہن کی موضوعی ساخت کے مطابق ہوتا ہے۔ کانٹ خارجی اشیا کو پراسرار حقیقتیں کہتا ہے اور ہیوم کی طرح ان پر شک نہیں کرتا ہے۔ اسکے نزدیک خارجی اشیاء موجود ہیں اور مختلف تحسسات کو ہمارے ذہن میں بھیجنے کا باعث ہیں۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ ہم انہیں ایسے نہیں دیکھ سکتے جیسے کہ وہ ہیں۔ اسطرح کانٹ موضوعِ علم اور معروضِ علم کے مابین ایک حدِ فاصل کھینچ دیتا ہے۔

خارجی دنیا جیسی وہ ہے جانی نہیں جا سکتی۔ یہ شئے فی نفسہ (thing in itself) یا Noumena ہے۔ لیکن یہ جب ایسی اشیاء ہمارے پردہء ذہن پر ابھرتی ہیں تو مظاہر (Phenomena) کی تصویر پیش کرتی ہیں اس طرح ہماری جانی پہچانی دنیا جو رنگوں، ذائقوں، آوازوں اور چاند ستاروں وغیرہ کی دنیا ہے، ہمارے سامنے آتی ہے چونکہ تمام بنی نوع انسان کا بنیادی ذہنی اور ماورائی ڈھانچہ یکساں ہے، اس لیے ہمیں یہ سب کے لیے ایک ہی دنیا معلوم ہوتی ہے تاہم اسکے پیچھے مستور و مخفی حقیقت کو کبھی بھی جانا نہیں جا سکتا۔ یعنی نہ کوئی اپنی موضوعیت کا حصار توڑ سکتا ہے اور نہ حقیقتِ مطلقہ تک رسائی پا سکتا ہے۔ ہر انسان دنیائے مظہر میں آنکھ کھولتا ہے اور اسی میں مرتا ہے۔

جس طرح کوپرنیکس نے فلکیات میں ایک انقلاب بپا کیا اور کہا کہ سورج اپنی جگہ ساکن ہے اور دیگر سیارے اسکے گرد گھومتے ہیں، اسی طرح کانٹ نے فلسفے کی اقلیم میں " کوپرنیکسی "انقلاب بپا کر کے ماضی کی اس روایت کو الٹ دیا کہ دنیا کا علم حاصل کرتے ہوئے ہمارا ذہن خارجی اشیا کی شکل وصورت میں ڈھل جاتا ہے۔ کانٹ نے کہا کہ جب ہم خارجی حقیقت کا ادراک کرتے ہیں تو ہمارا ذہن اسے اپنے ذہن کی ساخت کے مطابق ڈھال لیتا ہے۔ یہ ہے مظہریت کی وہ اولین اور ابتدائی شکل جو کانٹ نے پیش کی اور بعد میں آنے والے فلاسفہ نے اسی میں ترمیم و اضافہ کر کے مظہریت کی مختلف توجیہات وتشریحات پیش کیں۔

کانٹ نے واضح اور مدلل انداز میں یہ ثابت کیا کہ حقیقت فی نفسہ کا علم فکری اور عقلی سطح پر حاصل نہیں کیا

جا سکتا۔ چنانچہ مابعد الطبیعیات کا علم بھی ناممکنات میں سے ہے۔ اسطرح فلسفہ کا مرکزِ تحقیق خود بخود ذہن یا شعور بن گیا۔ تاہم کانٹ نے ذہن یا شعور کے بارے میں کوئی ایسا نظریہ پیش نہیں کیا جسے مظہریت (Phenomenology) کہا جا سکے۔

یہ کام کانٹ کے بعد ہیگل نے کیا۔ ۱۸۰۷ء میں اسکی کتاب Phenomenology of Spirit منظرِ عام پر آئی جس میں وہ شعور، ذہن یا سپرٹ کی تدریجی اور ارتقائی حرکت کا ذکر کرتا ہے جس میں ذہن متعدد مظاہر سے گزرتا ہوا ایک ایسے مقام پر آ پہنچتا ہے جہاں یہ خود آگاہ ہو جاتا ہے اور خود ہی اپنا معروض بن جاتا ہے۔ ذہنِ انسانی اپنی خود شعوری میں علم کا موضوع بھی ہے اور معروض بھی! اس طرح وہ خود ہی مظہر بھی ہے اور حقیقت فی نفسہ بھی۔ یعنی عالم اور معلوم، موضوع اور معروض کی تخصیص و تمیز مٹ جاتی ہے۔ چنانچہ مظہریت اسکے نزدیک ایسا علم ہے جس میں ان طریقوں اور انداز و اطوار کا مطالعہ کیا جاتا ہے جن میں مظاہر ہم پر منکشف ہوتے ہیں اور بالآخر ہم خود شعوری کے اس مقام پر پہنچ جاتے ہیں جہاں کانٹ کی شئے فی نفسہ کا علم از خود حاصل ہو جاتا ہے۔ اسطرح مظہریت کو یہ مفہوم دیا گیا کہ یہ کسی بھی شئے یا موضوع کا خالصتہً بیانی (Descriptive) مطالعہ ہے۔ یہ مظہریت کا وسیع تر مفہوم ہے۔ اپنے محدود اور متعین مفہوم میں مظہریت ایک فلسفیانہ تحریک یا مکتبِ فکر ہے۔

'مظہر' یا 'Phenomenon' کی اصطلاح ایک مخصوص تکنیکی اور فلسفیانہ اصطلاح ہے جسے متعدد فلاسفہ نے مختلف مفاہیم میں استعمال کیا ہے۔ مظہری فلاسفہ کہتے ہیں کہ مظہر سے ہماری مراد وہ سب کچھ ہے جو ہمارے فوری تجربے (Immediate Experience) میں آتا ہے۔ تاہم فوری تجربے سے انکی مراد متفرق اور متعدد حصوں ٹکڑوں میں بٹے ہوئے حسّی ارتسامات نہیں بلکہ وہ محسوسات و مشاہدات ہیں جو محض خام حسّی مواد نہیں بلکہ ذہن کے موضوعی اور قبل تجربی سانچے میں ڈھل کر اور عمومی قوانین اور منطقی مقولات کے تحت منظم ہو کر شعور کے مقابل ابھرتے ہیں۔ یہ مظاہر ہیں جن کے مطالعہ کا دعویٰ مظہری مفکرین کرتے ہیں۔ اس طرح مظہریت یا مظہری مطالعہ ایک تکنیک، طریق کار یا منہاج بن کر رہ جاتا ہے۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مظہری بیان (Phenomenological Description) ایسی منہاج ہے جو وجودی صورتِ حال کی تفہیم میں ممد و مددگار ثابت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "مظہری وجودیت" کے الفاظ اکثر کتبِ فلسفہ میں ملتے ہیں۔ جو فلاسفہ مظہریت اور وجودیت کو ایک ہی مفہوم میں لیتے ہیں وہ دونوں کو ایک واحد تصور سمجھتے ہیں۔ (Luipen) کی کتاب کا نام ہی جو ۱۹۶۳ء میں شائع ہوئی تھی، "وجودی مظہریت " (Existential

(Phenomenology ہے ایسے فلاسفہ وجودیت اور مظہریت کو ایک واحد نظام فکر سمجھتے ہیں اور دونوں کے مابین پائے جانے والے بعض بنیادی نکات کے تفاوت کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔یہی بات سارتر کے بارے میں کہی جا سکتی ہے کہ اس کے افکار وجودی بھی ہیں اور مظہری بھی! ان کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کے یہ نظریات مظہری ہیں اور یہ وجودی۔دوسری طرح بعض ایسے مفکرین بھی ہیں جو اپنے مخصوص فلسفیانہ افکار پر مظہری کا لیبل چپکانا پسند نہیں کرتے مثلاً مارٹن ہائیڈگر (Heidegger) یا ل ہیرنگ (Jean Hering)، ڈائٹرخ وان ہیلڈی برانڈ (Dietrich Heildebrand) کھل کر اپنے فلسفے کے وجودی ہونے سے انکار کرتے ہیں۔

مظہریت کی تحریک میں مرکزی کردار جرمنی کے فلسفی اور ریاضی دان ایڈمنڈ ہسرل (Edmund Husserl) (۱۸۵۰-۱۹۳۸) کا تھا۔اس نے عمر بھر علم کی مستحکم ترین بنیادیں وضع کرنے کیلئے انتھک کوشش کی جنہیں وہ "ارشمیدی پوائنٹ" کہتا تھا۔تاہم فلسفے کیلئے اس نے کوئی ایسے افکار پیش نہیں کئے جنہیں ایک باقاعدہ "ہسرلی نظامِ فکر قرار دیا جا سکے۔اس نے آٹھ کتابیں (یا طویل مقالات) شائع ہیں۔اس کے علاوہ ۴۵۰۰۰ صفحات اسکے مسودات کے صفحات کی صورت میں موجود تھے جنہیں اس نے شارٹ ہینڈ میں لکھا تھا۔ان میں سے بعض اسکی موت کے بعد شائع کئے گئے۔

ہسرل نے ایک مخصوص مطالعاتی طریق کار وضع کیا تھا جسے اس نے "ماورائی مظہریاتی تحویل" (Transcendental Phenomenological Reduction کا نام دیا تھا۔یہ دراصل مظہریت کا باقاعدہ جائزہ لینے کے لیے ضروری تکنیک ہے۔شعور ہمیشہ کسی شئے کا شعور ہوتا ہے یعنی اس کا کوئی معروض ہوتا ہے۔اس معروض یا شئے کو ہم سرسری انداز میں خارجی کائنات اور اس میں پائی جانے والی اشیاء کہہ سکتے ہیں جو ہمارے خالص تجربے یا شعور میں داخل ہوتی ہیں۔ماورائی تحویل کرنے سے اسکی مراد یہ ہے کہ ہم اس حاصل شدہ علم یا معلومات پر غور وفکر (Reflection) کرتے ہیں۔اسطرح مظہریت کو ہستی کو جاننا اور اسے بیان (Describe) کرنا کہا جائے گا، یہ ہستی (Being) تمام تجربے اور دنیاوی مشاہدے کی مطلق اساس ہے لیکن دنیاوی تجربہ و مشاہدہ اس تک رسائی نہیں پا سکتا۔یہ استحقاق صرف مظہری بیان کو حاصل ہے۔جسے ہسرل عینی (Eidetic) سائنس کہتا ہے۔سر دست یہ سمجھنا کافی ہے کہ وجودیا ہستی کی تفہیم کیلئے مظہری بیان ایک ذریعہ یا تکنیک کی حیثیت رکھتا ہے۔اس پر آگے چل کر ہم قدرے تفصیل سے تعرض کریں گے۔

پروفیسر بختیار حسین صدیقی مظہریت اور وجودیت کے مابین فرق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مظہری منہاج کی چار ایسی خصوصیات ہیں جو میرے خیال میں اسے وجودی تحقیق کے لیے ناموزوں بنا دیتی ہیں۔ اسکے برعکس وجودیت کے چار ایسے اغراض ہیں جو اسے طبعی نقطۂ نظر سے سوچنے پر مجبور کرتے ہیں لیکن جسے مظہریت کوئی اہمیت نہیں دیتی:

اولاً مظہریت چونکہ ماہیتوں اور جوہروں کا فلسفہ ہے،اس لیئے وہ صرف کلیات سے غرض رکھتی ہے، جزئیات سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ثانیاً حدوث اور امکان (Contingency) کو چونکہ مظہریت طبعی نقطۂ نظر سے منسوب کرتی ہے اس لیے وہ صرف ان امور سے دلچسپی رکھتی ہے جو مسلمہ طور پر لازمی اور ضروری ہوں۔اب آیئے وجودیت کی طرف۔اس کی دلچسپی انسانوں سے ہے اور ان کی زندگی سے۔اور انسان نہ تو کلی حقیقت ہیں اور نہ ان کی زندگی ایسی ہے جس کا وجود لازمی اور ضروری ہو۔انسان کی پہلے سے متعیّن کوئی عام فطرت یا کلی ماہیت نہیں ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہو اور ہر فرد واحد اسکی ایک مثال ہو۔مزید برآں انسان کی زندگی حادث اور ناگہاں ہے۔اس کے ناگزیر اور لابدی ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔پس مظہریت جہاں ان امور سے بحث کرتی ہے جو اپنی ذات میں کلی اور ضروری ہیں، وجودیت ان چیزوں سے غرض رکھتی ہے جو صریحاً انفرادی ہیں اور ناگہاں ہیں۔ثالثاً مظہریت کا نقطۂ نظر خالصتاً عینی (eidatic) ہے وہ دنیا سے نہیں بلکہ اس کے معنی ومقصود سے غرض رکھتی ہے۔وہ ہے سائنس تحویل شدہ (reduced) خالص تجربے کی جس کا مقصد ماہیتوں کا ایک نظام وضع کرنا ہے۔ اس کے برعکس وجودیت کا نقطۂ نظر قطعاً طبعی اور تجربی (Empirical) ہے۔اس کا مقصد انسان کی ماہیت کی نہیں بلکہ اس کے وجود کی وضاحت کرنا ہے۔تاہم وہ مربوط اور منظم مفہوم میں سائنس ہرگز نہیں۔انسانی وجود منفرد ہے اور بے مثل! اسے کسی اصول کے تحت منظم نہیں کیا جا سکتا۔پروفیسر ارل (Earle) نے وجودیت کو خودنوشت وجودیاتی سوانح عمری"(Ontological Autobiography) نام دیا تھا۔لیکن بعد میں وہ اسکے وجودیاتی ہونے پر بھی شک کرنے لگا۔رابعاً نقطۂ

> نظر کے علاوہ ان دونوں کا موضوع بحث بھی مختلف ہے۔ مظہریت ماورائی (Transcendental) شعور سے بحث کرتی ہے، اس کا مقصد تعقل (n o e sis) اور شئے متعلقہ (noema) کی فکر مقصودیت (Intentionability) کی وضاحت کرنا ہے جس کا وضاحت کرنے والے کی اپنی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یعنی وہ عینی سائنس ہے، غیر شخصی داخلیت (Subjectivity) کی۔ اس کے برعکس وجودیت جزبی شعور سے بحث کرتی ہے، اس کا مقصد فکر (care) اضطراب (Dread) مایوسی (Despair)، اغویت، بوریت گھن (Nausea) وغیرہ کی جذبی مقصودیت کی وضاحت کرنا ہے، جس کا ہماری زندگی سے گہرا تعلق ہے۔ یعنی وہ مطالعہ ہے ہماری شخصی داخلیت کا!"[۲۳]

اوپر ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ ہسرل نے مظہری منہاج کا تصور پیش کیا جس سے وجودیت کی تحریک نے ایک نیا رخ اختیار کیا۔ اب ہم قدرے تفصیل سے یہ سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہسرل ماورائی مظہریاتی تحویل سے کیا مراد لیتا ہے۔

کیرکیگارڈ اور نطشے کے برعکس ہسرل کا یہ خیال تھا کہ فلسفہ یقینی اور حتمی سائنس کا درجہ حاصل کر سکتا ہے۔ ۱۸۹۱ء میں اس نے یہ کوشش کی کہ ریاضی اور منطق کے تعقلات کی تہہ میں موجود نفسیاتی عوامل کا تجزیہ کیا جائے۔ اس پر فریگا (Frege) نے اسے کڑی تنقید کا نشانہ بنایا کہ ریاضیاتی اور منطقی تعقلات کسی قسم کے نفسیاتی عوامل پر مبنی نہیں ہوتے بلکہ ان کی تہہ میں لازمی صداقتیں اور عقلی اور قبل تجربی (a priori) تعقلات ہوتے ہیں ہسرل نے فریگا کی اس تنقید کو قبول کیا۔ چنانچہ ۱۹۰۰ء میں چھپنے والی کتاب میں یہ اعلان کر دیا کہ منطقی اور ریاضیاتی تعقلات قبل تجربی صداقتوں پر مبنی ہوتے ہیں، انکا نفسیات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ۱۹۱۳ء میں اس نے فلسفے کو باقاعدہ ایک سائنس اور عقلی علم قرار دے دیا۔

فلسفے کو ایک عقلی علم قرار دینے کے باوجود ہسرل کے ذہن میں فلسفے کا جو نقشہ تھا وہ نہ منطق و ریاضی سے مطابقت رکھتا تھا اور نہ علوم فطری کا مثیل تھا۔ منطق، ریاضی اور علوم طبعی بعض ابتدائی مسلمات پر مبنی ہیں۔ ہسرل کا خیال تھا کہ فلسفے کو ایسے مفروضات یا مسلمات کی ضرورت نہیں۔ فلسفے کی بنیاد اس کے نزدیک ایسا ایقان و وجدان ہے جو ڈیکارٹ کے مشہور مقولے "اندیشم پس ہستم (Cogito ergo Sum) میں پنہاں ہے۔ "اندیشم " (Cogito) کو فلسفے کا نقطۂ آغاز اور اصل الاصول ہونا چاہیے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ہسرل سوچ

یا شعور اور اسکے داخلی ایقان و وجدان کو اساسی اور بنیادی حیثیت دیتا ہے۔

ہسرل نے شعور کو اپنے فکری سفر کا نقطہ آغاز تو بنایا، لیکن وہ ڈیکارٹ کی طرح نہ تو ان سے منطقی نتائج اخذ کرتا ہے اور نہ ہی تشکیک کے ازالے میں دلچسپی رکھتا ہے۔ نہ ہیوم اور لاک کی طرح علم کی نفسیاتی توجیہات تلاش کرتا ہے۔اس کا مقصد صرف اس امر کی تشریح کرنا ہے کہ خارجی کائنات کی اشیاء کس طرح ہمارے پردہء شعور پر ظاہر ہوتی ہیں۔

وہ روایتی مظہر پسندی (Phenomenalism) کی مخالفت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ معلوم اشیاء کو اشیائے تجربہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔اسکے برعکس ہمیں چاہیئے کہ ہم بغور معائنہ کریں کہ ہمارے فوری تجربہ میں کیا سچ ہے اور کیوں سچ ہے۔کسی طرح کے ابتدائی مسلّمات یا اساسی مفروضات کا سہارا لیے بغیر ہم کس طرح وجدانی طور پر یہ بتا سکتے ہیں کہ سچ کیا ہے۔نفسیاتی توجیہات یہ تو بتا سکتی ہیں علم حاصل کیسے ہوتا ہے لیکن ان سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ تجربہ سے حاصل کیے گئے علم کے مضمرات کیا ہیں اور ان کے حق وصداقت کا پیمانہ کیا ہے۔نفسیاتی عمل کی تشریح جو کہ حصولِ علم پر روشنی ڈالتی ہے یہ تعین نہیں کر سکتی کہ سچ کیا ہے؟ اور کیوں ہے؟ یہ کام "مظہریاتی تحویل" شعور میں جاری وساری وجدانی عمل کو بروئے کار لاتے ہوئے بطریقِ احسن کرتی ہے۔ہسرل کا خیال تھا کہ جس چیز کا انکشاف وجدان کے توسط سے بطور شعور کے معروض (یعنی کسی شئے) کے ہوتا ہے کوئی حقیقت (fact) تمثّل (Image) نہیں بلکہ ایک ماہیت (Essence) ہوتی ہے جس کی نمایاں خصوصیات لزوم (Necessity) اور عالمگیر صداقت (Universal Validity) ہوتی ہیں۔ماہیتیں وہ غیر تغیر پذیر خدّوخال ہیں جو ہمارے تجربے کی صورت گری کرتے ہیں اور اسے معنی ومفہوم عطا کرتے ہیں۔

یہ ہے وہ مظہریاتی منہاج یا طریقِ کار جس کے بارے میں ہسرل کا دعویٰ تھا کہ اس کے ذریعہ سے ماہیتوں کی ایک ایسی دنیا کا انکشاف ہوتا ہے جو استخراجی نہیں بلکہ بیانی (Descriptive) طور پر ہی ممکن ہے۔اگر چہ یہ طریقِ کار مشکل اور مشقت طلب ہے، تاہم اس کا مثبت اور مفید نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اشیاء اپنی اصل شکل و صورت اور رنگ روپ کے ساتھ وجدان کے اندر نمایاں ہو گئی ہیں اور ان پر سے تمام غیر ضروری پرتیں اتار دی گئی ہیں۔اس کے بعد شعور ان کے مظہریاتی اجزائے ترکیبی کو الگ کرتا ہے اور انکا احتیاط کے ساتھ معائنہ کرتا ہے۔اگر کوئی ایسا پہلو یا عنصر ایسا نظر آئے جو اتنا ہی یقینی اور حتمی ہو جتنا کہ "اندیشم (Cogito) ہو تو اسے بطور ایک ماہیت کے شناخت کر لیا جاتا ہے۔

ہسرل نے اپنے منہاجیاتی طریق کر کو بڑی محنت سے استعمال کیا اور یہ نتیجہ اخذ کیا کہ شعور میں ابھرنے

والی ماہیتیں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ وہ اشیا جو تجربے میں ابھرتی ہیں ایک صوری (Formal) اور غیر تغیر پذیر ساخت کی حامل ہیں۔ اس ساخت کا وقوف (Cognition) کے ذریعہ سے وجدان حاصل ہوتا ہے۔ وقوف کے یہ اعمال (Intentions) کہلاتے ہیں۔ شعور جب کسی شئے کا وقوف حاصل کرتا ہے یا اس سے آگاہ ہوتا ہے تو یہ (Intentional Act) مظہری منہاج سے جاننے کے عمل کی تحویل جانی جانے والی شئے میں نہیں ہوتی بلکہ اسکی صوری خصوصیات (Formal Characteristics) تک اسکی رسائی ہوتی ہے۔ تب ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ہم نے درحقیقت کس چیز کو جانا ہے، اسکی صوری خصوصیات کیا ہیں اور یہ کہ یہ ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر ہے۔ اسکے لیے کسی روایتی مابعدالطبیعیات اور اسکے استخراجی طریق کار کی ضرورت نہیں۔ اسطرح عالم اور معلوم یا موضوع، علم اور معروضِ علم کی تخصیص وتمیز ایک بدیہی اور یقینی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ بعدازاں ہسرل نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ وہ انا (Ego) یا نفسِ خالص (Pure-self) جو تجربہ کا حامل ہے کاملاً اور مطلقاً یقینی ہے۔ اس کو ہسرل ماورائی خودی (Transecndental Ego) کہتا ہے۔ اسطرح اپنی بعد کی تحریروں میں ایک قسم کی تصوریت پسندی (Idealism) کوفروغ دیتا ہے۔ بعض ناقدین اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ وہ ماہیتوں، Intentional Cognition اور ماورائی خودی یا انا کی تشریح کرتے ہوئے اپنے بنیادی بیانی (Descriptive) موقف سے بہت دور ہٹ گیا تھا۔ ہسرل کا نظریہ انتہائی پیچیدہ اور عسیرالفہم ہے۔ ۵ؔ

اسکے متعدد شاگرد اور مقلدین تھے۔ انہوں نے اپنے اپنے طور پر ہسرل کے بعض مبہم اور غیر واضح افکار پر اپنے اپنے طور پر کام کیا اور اپنے اپنے فلسفے مرتب کیئے۔ ۱۹۳۸ء میں ہسرل کی وفات ہوگئی۔ یورپ کے سیاسی حالات اور نظریات وافکار کی تیز رفتار تبدیلیوں نے سرعت کے ساتھ آگے بڑھتی ہوئی مظہریت کو دھچکا پہنچایا۔ ہسرل کے متعدد شاگرد اور مقلدین تھے۔ انہوں نے اپنے اپنے طور پر ہسرل کے نظریات کو سمجھنے اور انکی تشریح و توضیح کی کوششیں کیں۔ مارٹن ہائیڈیگر (Martin Heidegger) ہسرل کا شاگرد بھی تھا اور رفیق کار بھی، اس نے اس کے بعض افکار کی تعبیر نو کی اور اپنا ایک فلسفہ مرتب کیا۔

ہائیڈیگر کی اہم ترین کتاب Seubybdzeut ہے جس کا ترجمہ Time and Being کیا گیا ہے۔ مترجمین نے اعتراف کیا کہ یہ فلسفے پر لکھی جانی والی تمام کتب سے زیادہ پیچیدہ اور مشکل ہے۔ سب سے مشکل کام اس کے بعض جرمن الفاظ واصطلاحات کا ترجمہ تھا جن کے مترادفات انگریزی میں ملنا ناممکن تھے۔ تاہم ان کے ملتے جلتے مفہوم کے الفاظ کو استعمال کر کے کام چلایا گیا۔ اس کتاب کا سٹائل یہ ہے کہ اس میں مختلف تجزیوں اور جرمن تعقلات اور الفاظ کی تشکیل وتعبیر کو بروئے کار لایا گیا ہے۔ ہم اس کتاب کے تسلسل سے صرف

نظر کر کے صرف اسکے اہم ترین حصوں سے اخذ شدہ افکار کے ضروری خد وخال کو سامنے رکھتے ہوئے اسکے فلسفے کو بیان کریں گے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہائیڈ یگر نے اپنے استاد ہسرل کی مظہریاتی منہاج کو ہی بنیاد بنایا اور کسی حد تک اسے آگے بھی بڑھایا، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اپنے فلسفیانہ نظریہ کو تعمیر کرتے ہوئے وہ ہسرل کے موقف سے بہت دور ہٹ گیا تھا۔

ہائیڈ یگر کے لئے فلسفے کا سب سے بڑا مسئلہ ہستی (Being) کی نوعیت کا تعین کرنا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ فلسفے کی صدیوں پر پھیلی ہوئی روایت میں، افلاطون سے لے کر خود اس تک، کسی نے ہستی کو صحیح طرح نہیں سمجھا کیونکہ تمام فلاسفہ نے ہستی کو تجرید اور خانہ بندی کا شکار بنا دیا۔ کسی نے ہستی کو فی نفسہ یعنی جیسی کہ وہ ہے، سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ ہستی کو اسکے اصل تناظر سے ہٹا دیا گیا اور اس طرح بیان نہیں کیا گیا جیسی کہ وہ ہے۔ اسے مجرد جماعت بندیوں (Abstract Classifications) کے حوالے سے سمجھنے اور بیان کرنے کی کوشش کی گئی جو کہ کسی طور مفید اور کارآمد ثابت نہ ہوئی۔ منہاجیاتی طریقہ کار انسان کو اس قابل بناتا ہے اور سہولت فراہم کرتا ہے کہ وہ بغیر کسی طرح کے مسلمات اور ابتدائی مفروضوں کے ہستی تک رسائی پاسکے۔ اس لیئے ضروری ہے کہ ہستی کو "شعور" میں تلاش کیا جائے ورنہ تعقلاتی نظام اور ابتدائی مفروضات کا سہارا ہستی کا چہرہ مسخ کر دے گا۔

ہستی کا اہم ترین پہلو جس پر ہائیڈ یگر اپنی کتاب "ہستی اور زمان میں بحث کرتا ہے ڈاسائن (Dasein) ہے۔ اس سے اس کی مراد انسانی ہستی (Human Being) ہے۔ لیکن وہ ڈاسائن کو ایک انفرادی ہستی (Individual Being) نہیں کہتا بلکہ ایسا وجود یا ہستی قرار دیتا ہے جو تمام انسانیت رکھتی ہے۔ صرف بنی نوع انسان یا نسلِ انسانی ہی ہستی کی متلاشی ہے۔ اسطرح ڈاسائن یا انسانی ہستی کے تصور کا تجزیہ وتشریح ہستی فی نفسہ کو پانے کیلئے ضروری اور پہلا قدم ہے۔

ڈاسائن ایک مخصوص قسم کی ہستی ہے۔ جرمن زبان میں اسکا مفہوم "Being There" یعنی یہ ایسی ہستی ہے جو "وہاں پڑی' ہے۔ انسان ہستی ہمیشہ ایک ایسی دنیا میں پڑی ہوتی ہے جو پہلے ہی انواع واقسام کی اشیاء سے بھری پڑی ہے اور جو متعدد و مختلف انداز واطوار میں تشکیل وتعمیر کی گئی ہے۔ اس صورتِ حال میں انسان کا عام وجود مصدّقہ (Authentic) نہیں۔ اس کا وجود اس لیئے غیر مصدّقہ ہے کہ انسانی ہستی جس دنیا اور جس ماحول میں خود کو پاتی ہے (اپنی مرضی اور منشاء کے بغیر) وہ اس خالق نہیں۔ اگر چہ انسان خود کو دنیا، مختلف قسم مادّی

اشیاء اور زندہ ہستیوں کے درمیان افتادہ (Thrown) محسوس کرتا ہے تاہم وہ ان کے ساتھ اپنے روابط و علائق قائم کرتا ہے۔ یہ لگاؤ (concern) ہی اس کی ہستی ہے۔ اسی لگاؤ یا وابستگی سے وہ اپنی فطرت میں مخفی بالقوہ (Potential) امکانات کو بالفعل (Actual) حقیقت بنانے کی تگ و دو میں مصروف ہو جاتا ہے۔ خارجی کائنات اور اسکے افراد کے ساتھ تعلق استوار کر کے وہ انہیں کوئی معنی دیتا ہے۔ ابتداء میں اسکے اردگرد کا ماحول اسکے لیے بے معنی اور مجہولِ مطلق ہوتا ہے۔ لیکن اسکے ساتھ کسی نہ کسی عنوان سے وابستگی اسے بامعنی اور بامقصد بنا دیتی ہے۔ اس طرح انسان کی ہستی مصدقہ (Authentic) بن جاتی ہے۔ اور دنیا اس کے لیئے اجنبی اور درپئے آزار نہیں رہتی۔ بلکہ اسے اپنے امکانات اور مقاصد کے حصول میں مدد اور اعانت فراہم کرتی ہے۔ انسان وہ بننے کی کوشش کرتا ہے جو وہ پہلے نہیں تھا۔ اس طرح اسکا سفرِ زیست حال سے مستقبل کی طرف جاری رہتا ہے۔ انسان کا آخری امکان اسکی موت ہے جہاں اسکا سفر تمام ہو جاتا ہے۔

اس ساری صورتِ حال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کا تمام تر رویہ اور کردار متعین کرنے میں خارجی ماحول اور علائق و روابط مرکزی کردار کرتے ہیں اور انسان اپنی دنیا تخلیق کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ لیکن اسکے ساتھ ساتھ یہ حقیقت اپنی جگہ قائم رہتی ہے کہ وہ خارجی علائق و روابط کی زنجیروں میں جکڑا رہتا ہے۔ اپنے مقاصد کو کسی حد تک حاصل کر لینے اور اپنے امکانات کو ممکنہ حد تک واقعیت (Actuality) میں ڈھال لینے کے باوجود وہ خارجی دنیا اور دیگر لوگوں کے ساتھ علائق و روابط کا مرہونِ منّت رہتا ہے۔ اس طرح اسکے وجودِ معنوی کی اجنبیت ختم نہیں ہوتی اور اسکی زندگی بدستور غیر مصدقہ (Inauthentic) رہتی ہے۔

اپنے وجود کو مصدقہ بنانے اور اسکی اصلیت تک رسائی پانے کیلئے ضروری ہے کہ انسان روزمرہ کی مصروفیات سے نجات حاصل کر کے اپنی اصل کی طرف مراجعت کرے۔ یہ ماقبل فکر شعور (Pre-reflective consciousness) ہے جس میں انسان خود کو وجود سے ہمکلام پاتا ہے۔ فکر، زبان اور منطقی مقولات کی تشکیل بعد ازاں ہوتی ہے۔ اس لیے جس زبان میں وجود انسان سے ہمکلام ہوتا ہے وہ انسان کی زبان نہیں ہوتی۔ اس نہ بولی ہوئی زبان کو انسان سمجھ تو سکتا ہے، بیان نہیں کر سکتا۔ اس کلام بے حرف کو شاعر الفاظ کا جامہ پہناتا ہے اور دوسروں تک پہنچاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زبان کی اولین شکل معانی سے بھرپور ہوتی ہے۔ دوسری صلاحیتوں اور آلات کی طرح زبان اس کی ملکیت نہیں ہوتی بلکہ اسکی مالک ہوتی ہے زبان کی اہمیت پر زور دے کر ہائیڈیگر مظہریت کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔ لیکن فوراً ہی وہ یہ اعلان کر دیتا ہے کہ انسان وجود کا ہمسایہ ہے اس طرح وہ خود کو وجود کا آقا نہیں بلکہ گڈریا کہتا ہے۔ انسان کو چاہیے کہ وہ کرکیگارڈ کے اخلاص کے ساتھ اپنا سامنا کرے

اور اپنے آپ کو کلی حیثیت میں دیکھے اور سماجی زندگی کی مختلف النوع مصروفیات میں الجھا ہوا محسوس نہ کرے۔ اسطرح اس کے شعور میں اسکی داخلی زندگی کی بعض کیفیات ابھریں گی جنھیں ہائیڈیگر کیفیات (moods) کہتا ہے۔ کہ یہ کیفیات شعوری یا ذہنی حالتیں ہے جو انسانی وجود کے ساتھ لازمی شرائط (Condidtions) کی حیثیت سے جڑی ہوئی ہیں۔ یہ کیفیات تنہائی (Lonliness) کرب (Anguish)، مغائرت (Alienation) وغیرہ ہیں۔ ان میں دہشت (Dread) کی بھی ایک کیفیت ہے۔ دیگر کیفیات کا تعلق خارجی دنیا کے بعض پہلوؤں سے ہوتا ہے جبکہ دہشت کا ایسا کوئی معروض (Object) نہیں ہوتا۔ اسکے بر عکس یہ اشیاء اور معروضات کے فقدان کا ایک احساس ہے، دنیا میں اپنے ہونے کے حوالے سے لاشیئت (Nothingness) یا عدم وجود کا احساس ہے۔ شعور اپنی پوری حیات کو اسکی تگ و تا ز اور مختلف النوع مصروفیات کو اس لحاظ سے دیکھتا ہے کہ یہ تمام سلسلہ اپنے حتمی انجام یعنی موت کی طرف بڑھ رہا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہے جیسے کوئی پوری قوت سے بھاگتا ہوا چٹان کے آخری کنارے پر آ کھڑا ہو اور نیچے عمودی کھائی منہ کھولے اسے نیچے کھینچ رہی ہو۔ اپنے خاتمے اور اپنی موت کا احساس انسان کے اندر دہشت پیدا کرتا ہے اور انسان اپنی تگ و تا ز میں ذرا رک کر اپنی زندگی کا نئے سرے سے جائزہ لیتا ہے۔ بہت سے مشاغل اور مصروفیات اسے لایعنی نظر آتی ہیں۔ اپنی موت کا احساس جہاں انسان کو دہشت زدہ کرتا ہے وہاں اسے آزادی کے احساس سے بھی نوازتا ہے روزمرہ کے مشاغل کی زنجیریں خود بخود ٹوٹ کر گر جاتی ہیں اور انسان پورے اخلاص کے ساتھ اپنی وجودی صورتِ حال سے آگاہ ہوتا ہے۔ یہ احساس اور یقین کہ میں اپنی موت تک موجود ہوں، انسان کے اندر آزادی کی ایک نئی روح پھونک دیتا ہے اور انسان حالات کی گرفت سے بچ کر اپنی زندگی کو زیادہ سے زیادہ با معنی اور با مقصد یعنی مصدقہ بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے برعکس سوچا جائے تو ایسی زندگی جس میں اندیشہ مرگ نہ ہو اور انسان اپنی زندگی کو غیر مختتم سمجھنے لگے تو ایسے انسان کی زندگی میں اپنے منصوبوں کی بروقت تکمیل اور ذمہ داری کا احساس ختم ہو جائے گا اور اسکی زندگی غیر مصدقہ بن کر رہ جائے گی۔

ہسرل کے تین مقلد تھے جنھوں نے اسکی مظہریاتی سکیم کو اپنایا اور اسے مختلف انداز میں آگے بڑھایا ہائیڈیگر، سارتر اور مرلیو پونٹی (Merleau Ponty)۔ جنگِ عظیم اور سیاسی معاشی حالات کی خرابی کی وجہ سے مظہریاتی تحریک کو بڑا دھچکا لگا اور رفتہ رفتہ یہ کمزور ہوتی ہوئی ختم ہو گئی۔ سارتر کا تفصیلی ذکر ہم گزشتہ صفحات میں کر آئے ہیں تا ہم بازیافت کی غرض سے ذیل میں اسکی فلسفیانہ خدمات کا مختصراً ذکر کرتے ہیں۔

(ا) ہائیڈیگر نے وجود کا ذکر کچھ اس پیرائے میں کیا کہ اس سے تاثر یہ ملتا ہے کہ وہ گویا خدا کی بات کرتا

ہے ۔جب وہ کہتا ہے کہ انسان وجود کا ہمسایہ ہے! "وجود خود انسان پر کھلتا ہے اور اس سے ہمکلام ہوتا ہے ۔یہ اس کا لطف و کرم ہے، ورنہ انسان کی مجال نہیں کہ وہ اس کا راز فاش کر سکے ۔"توان بیانات سے قاری کا ذہن از خود اس طرف مائل ہوتا ہے کہ وجود سے اسکی مراد خدا ہے ۔لیکن وہ خدا کو وجود سے دور کرتا ہے ۔خدا تو خود ایک خاص ہستی ہے اور وجود ہر خاص ہستی سے دور ہے ۔وجود انسان کے جتنا قریب ہے اور کوئی شئے نہیں ۔سارتر کا رویہ بھی کم وبیش ہائیڈ یگر کی طرح ہی ہے ۔البتہ ان دونوں کی دہریت روایتی دہریت سے مختلف ہے ۔سارتر کہتا ہے کہ مسئلہ خدا کے وجود اور عدم کا نہیں بلکہ اس کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہے ۔کیونکہ انسان پرستی اور انسانی آزادی کیلئے خدا کی ضرورت نہیں ۔لہذا اگر وہ پہلے تھا اور اب وہ مرگیا ہے (جیسے کہ نٹشے نے اعلان کیا تھا) تو بھی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ۔

(۲) سارتر وجود کو ماہیت (Essence) پر مقدم سمجھتا ہے ۔اس کا مطلب یہ ہے کہ کچھ بننے کا جو منصوبہ ہو گا، وجود اس سے پہلے ہو گا ۔مثلاً آپ لکڑی سے میز بنانا چاہتے ہیں تو اس میز کے نقشہ یا خاکہ یا ماہیت کے مطابق لکڑی کو ڈھال دیں گے ۔یعنی پہلے وجود یعنی لکڑی ہے اور بعد میں وہ میز کی شکل اختیار کرتی ہے ۔اسی طرح انسانی وجود پہلے ہے، بعد ازاں وہ اپنی ماہیت حاصل کرتا ہے ۔

(۳) سارتر کہتا ہے کہ ہم خود کو وجود کے جال میں پھنسا ہوا (Trapped) پاتے ہیں ۔اس صورتِ حال پر ہمارا اپنا کوئی اختیار نہیں ہوتا ۔ہم چاہیں یا نہ چاہیں ہم خود کو ایک ایسی دنیا میں "پھینکے گئے" (Thrown) پاتے ہیں جس کا کوئی معنی ومفہوم نہیں یعنی یہ کامیو کے الفاظ میں لغو (Absurd) ہے ۔پھر ہم اس دنیا میں (For the self) Pour Soi یعنی برائے لغو اور فی نفسہٖ کی تخصیص وتمیز قائم کرتے ہیں ۔دنیا میں رہنے کیلئے اسکے پاس کوئی دلیل نہیں ۔ایک لغو اور مہمل دنیا میں گومگو کے عالم میں رہتے ہوئے انسان وجود کے 'نا زیا' (Nausea of Existence) کا شکار ہو جاتا ہے ۔انسان جب اپنی صورتِ حال پر غور کرتا ہے تو اس پر آزادی کا خوفناک انکشاف ہوتا ہے ۔وہ اپنی آزادی کا استعمال کرنے اور انتخاب کے عمل کو اختیار پر خود کو مجبور پاتا ہے ۔اگر وہ ایسا نہ کرے تو وہ مسلسل 'نا زیا' میں مبتلا رہتا ہے ۔نا زیا سے نجات پانے کی ایک ہی راہ ہے کہ وہ اپنی آزادی کا استعمال کرے اور بری بھلی کوئی راہِ عمل اختیار کر لے ۔

(۴) ڈیکارٹ، ہسرل اور ہائیڈ یگر کی روایت کا اتباع کرتے ہوئے سارتر شعور کو ہی اپنا نقطۂ آغاز بناتا ہے ۔شعور اس کے نزدیک محض شعور ہے ۔تمام اشیاء کو حتیٰ کہ جذبات واحساسات اور انا کو بھی شعور سے خارج کر دیتا ہے ۔ہر شئے سے تہی ہونے کے بعد شعور کی حیثیت لاشئے (Nothing) کی رہ جاتی ہے ۔لاشیئت ہی

اسکی اصل ہستی ہے۔ یہ لاشئے کیا ہے؟ منطقی طور پر دوشیئیت کی کوئی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ شعور کے ساتھ اسکا خصوصی تعلق ہی اسکی اصل تعریف ہے۔ یہ تعلق "نہیں" کہنے، نفی کرنے یا منفیت (Nihilism) کا تعلق ہے۔ سارتر کے ہاں اسکی وہی حیثیت ہے جو ہسرل کے ہاں تحویل (Reduction) کا ہے۔ منفیت کے ذریعے شعور اپنی ماہیت کی نفی کرتا ہے، اپنے آپ کو دنیا سے نوچ کر الگ کر لیتا ہے۔ اسکے بعد مقصود کی تلاش میں دوبارہ اس سے پیوست ہو جاتا ہے۔ تحویل اور مقصدیت دونوں ہی سارتر کے ہاں نفی کا روپ دھارتے ہیں۔ شعور کوئی شئے نہیں ہے۔ دنیا کا بھی اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں اور اگر کوئی تعلق ہے بھی تو وہ نفی کا تعلق ہے۔ شعور دنیا اور اس کی چیزوں کو فرض بھی اس لئے کرتا ہے کہ وہ انکی نفی کر دے۔ منفیت کا یہ تصور تحویل اور مقصودیت کی وہ انتہائی شکل ہے جس میں مظہریت کا دامن پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ ۱۶

(۵) شعور کے بارے میں اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ دراصل یہ بے پایاں آزادی کا احساس ہے۔ منصوبوں یا امکانات کے حصول کی آزادی بلکہ حاصل شدہ منصوبوں کو رد کر کے نئے منصوبوں کے حصول کی آزادی۔ اس طرح انسان کا سفر مستقبل میں پیہم جاری رہتا ہے۔ انسان کو امکانات کے حصول کی تگ و تاز ہمہ وقت ایک تشویش اور اضطراب میں مبتلا رکھتی ہے۔ آزادی کا احساس آسیب کی طرح اس سے چمٹ جاتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ یہ جو اسے آزادی دی گئی ہے، یہ دراصل اسکے لیے ایک سزا ہے (Man is condemned to be free)۔

(۶) سارتر نے بالکل بجا طور پر وجود برائے خود (Being for the self) اور "وجود بذاتِ خود (Being in itself)" یعنی شعور اور کائنات کی تخصیص و تمیز قائم کی۔ پھر اس نے شعور کو لاشیئت اور آزادی کے مفہوم میں قطعی طور غیر متعین اور کائنات کو ٹھوس اور متعین وجود قرار دے کر مظہریت کی دھجیاں بکھیر دیں۔ مظہریت موضوع اور معروض میں تخصیص و تمیز نہیں کرتی۔ یہ تخصیص و تمیز محض عقلی ہے۔ ورنہ منہاجیت کیلئے دونوں غیر منقسم وحدت ہیں۔ اسطرح سارتر منہاجیت کی ڈگر سے بھٹک کر عقلیت پسندی کی بھول بھلیوں میں گم ہو جاتا ہے۔ عمل اور آزادی کے اظہار کیلئے ٹھوس مادی دنیا کی ضرورت ہے۔ شعور اور اس کا معروض علیحدہ نہیں بلکہ ایک ہی وحدت کا حصہ ہیں۔ موضوع اور معروض کی دوئی محض عقلی تفہیم کیلئے ہے۔ اس لیے بعد ازاں سارتر دنیا کا عقلی فہم حاصل کرنے کی بجائے جوشِ عمل اور آزادی کے بل بوتے پر اسے بدل دینے کی خاطر مارکسی اشتراکیت کی طرف راغب ہو گیا۔

اب ہم مرلیو پونٹی (Merleau Ponty) کی مظہری وجودیت کا مختصراً جائزہ لیتے ہیں۔ مرلیو پونٹی کی

اہم کتاب کا انگریزی ترجمہ Phenomenology of Perception ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا۔ابتدا میں ایک تعارف بھی شامل ہے جس میں مظہریت کی تشریح وتوضیح کی گئی ہے ۔مرلیوپونٹی نے جس طرح مظہریت کی تعریف وتوضیح کی ہے اس سے جہاں اسکا اپنا نقطہ نظر ابھر کر سامنے آیا ہے وہاں یہ بات بھی ظاہر ہوگئی ہے کہ وہ مظہریت کے بارے میں اس تحریک کے دیگر ممبران حتیٰ کہ ہائیڈیگر اور سارتر سے بھی جزوی یا کلی اختلاف رکھتا ہے ۔بعض لوگ کہتے ہیں کہ مرلیوپونٹی پر سارتر کے اثرات بڑے گہرے ہیں ۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ نہ صرف مظہریاتی منہاج کے بارے میں اپنا ایک الگ موقف رکھتا ہے بلکہ کئی دیگر معاملات میں بھی اس کے نظریات سارتر اور اپنے ہمعصر مظہریاتی رفقاء سے زیادہ معنی خیز اور وقیع تر ہیں ۔

مرلیو کی ذہنی تشکیل میں ڈیکارٹ کی روایت اور اپنے دور کی تصوریت پسندی کے خلاف ردعمل نے بڑا کردار ادا کیا۔اس میں کوئی شک نہیں کہ مرلیو تمام عمر خود کو ڈیکارٹ کا شاگرد سمجھتا رہا۔تاہم متاثر ہونے کے باوجود وہ ڈیکارٹ کی "اندیشم "(Cogito) کی ایک مختلف تعبیر میں مصروف رہا۔تصوریت پسندوں پر اسکا اعتراض یہ تھا کہ ان کا فلسفہ بالآخر مجرد عقلیات بن کر رہ جاتا ہے جس سے ٹھوس مادی دنیا کی تشریح نہیں ہو سکتی۔ڈیکارٹ کی Cogito پر اسکا اعتراض یہ تھا کہ اس سے مادی دنیا کے ساتھ ہمارے تعامل کی تشریح نہیں ہوتی اور نہ ہی ایک ذہن کے دوسرے باشعور لوگوں کے اذہان سے اسکے تعلق کا پتہ چلتا ہے۔

مرلیوپونٹی ہسرل کے اس نظریہ کو قبول کرتا ہے کہ مظہریت شعوری ساخت کا بیانی اظہار ہے،لیکن اس نے اسکی مظہریاتی تحویل کے تصور کو کبھی قبول نہیں کیا۔ہسرل دنیا کو ایک شعوری مظہر کے طور پر کسی ماورائی وجود سے الگ کر دینا چاہتا تھا جسے پونٹی جائز تسلیم کرنے پر تیار نہ تھا۔

پونٹی سمجھتا ہے کہ ہم ٹھوس اور مادی دنیا میں رہتے ہیں اور اسکا شعور رکھتے ہیں ۔اس دنیا کی اشیاء کے مکمل معانی ہم دریافت نہیں کر سکتے ۔اس نے معنی ومقصودیت کو دنیا سے قریب تر رکھنے کی سمت میں ایک قدم آگے بڑھایا اور سارتر کے برعکس اعلان کیا کہ "ہم کبھی لاشئیت میں معلّق نہیں ہوتے ۔ہمیشہ بھرپور وجود،ٹھوس اشیاء میں گھرے ہوتے ہیں،اس چہرے کی طرح جو نیند کے عالم میں بھی اور موت کی صورت میں بھی کچھ نہ کچھ ظاہر کرنے پر مجبور رہے ۔ہم اور دنیا ایک ہی رشتے میں منسلک ہیں ۔اصل ماوراء(Transcendent) دنیا ہے نہ کہ وجود جیسا کہ ہائیڈیگر کا خیال ہے،نہ ہی شعور جیسا کہ سارتر کا دعویٰ ہے ۔چونکہ ہم ناگزیر طور پر دنیا سے منسلک ہیں،اس لئے وہ تمام معانی،جو اشیاء ہمارے لیے رکھتی ہیں،ادھورے اور نامکمل ہیں ۔ان کے مفہوم میں بہت کچھ توسیع اور اضافہ ہو سکتا ہے ۔ادراک(Perception) میں کبھی شئے مدرکہ کے مکمل معانی ہم پر ظاہر نہیں

ہونے ہر وہ شئے جس کا ہم ادراک کرتے ہیں، ان کثیر رابطوں کی ایک مختصر شکل ہے جو ہمیں ہمیشہ دنیا میں مقید رکھتے ہیں۔ دنیا اپنی تمام تر جہتوں کے ساتھ شئے مدرکہ میں سمٹ آتی ہے۔اس لیے وہ ہمیشہ اس افق کی طرف اشارہ کرتی ہے جس پر کہ وہ ظاہر ہوتی ہے۔اور یہ افق شفاف اجالا نہیں بلکہ دھوپ چھاؤں ہے، آدھا کھلا آدھا ڈھکا۔ دنیا کیساتھ کثیر رابطوں کے اس دھندلکے میں ایک ہی وقوفی عمل میں کسی شئے کے پورے معانی ہم پر ظاہر نہیں ہو سکتے۔ ہر وقوفی عمل (Cognitive act) کسی شئے کو رابطوں کے ایک خاص پس منظر میں پیش کرتا ہے جس سے اس شئے کے نئے معانی ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ یہی حال خیال کا ہے۔ کسی خیال کے پورے معانی ایک ہی مرتبہ ہماری سمجھ میں نہیں آجاتے۔ خیال کسی لفظ کی مدد سے ہمارے ذہن میں ابھرتا ہے۔ الفاظ جملوں کی صورت میں اپنے آپ کو منظم کر کے روشنی کی ایک کرن ہم پر ڈالتے ہیں۔ لیکن یہ روشنی کبھی شفاف اور بھرپور نہیں ہوتی کیونکہ وہ ظلمت کدے سے نکل کر آتی ہے۔ اشیاء کی طرح الفاظ کے معانی بھی ایک ہی وقوفی عمل میں ہم پر ظاہر نہیں ہو سکتے۔ یہ سلسلہ لامتناہی ہے، اس لیئے سزا کے مترادف ہے۔ سارتر کے نزدیک یہ آزادی ایک سزا ہے جس سے انسان کو مفر نہیں۔ پونٹی کے نزدیک کہ سزا معانی سمجھنے کی سزا ہے جس کی میعاد جیتے جی ختم نہیں ہوتی۔ " سارتر کہتا ہے کہ انسان کو سزاء آزاد کر دیا گیا ہے۔ پونٹی کہتا ہے، کہ سزاء اس لیئے کہ اس کے سپرد معنی سمجھنے کا کام (condemned to meaning) ہوا ہے۔ معانی مبہم ہوتے ہیں، دنیا سے کثیر رابطوں میں الجھے ہوئے۔ انسان کا وجود ایک مبہم وجود ہے۔ دنیا سے کثیر رابطے اس پر سایہ فگن ہیں جن کی ظلمت دور کرنے میں اسکی ساری زندگی بیت جاتی ہے۔ 7

پونٹی وجود کے ابہام کو دور کرنے کیلئے ضروری سمجھتا ہے کہ وجود کو معنی دینے کی کوشش کی جائے۔ جب ہم وجود کے بارے میں سوچتے ہیں تو اپنے فکری عمل سے اسے ایک متعین ذات یا ماہیت میں بدل دیتے ہیں تا کہ اسکے معانی متعین کئے جا سکیں۔ یہ وہی عمل ہے جسے ہسرل عینی تحویل (Eide tic Reduction) کہتا ہے۔ وجود کے مفہوم کیلئے وہ کسی ماقبل فکر (Pre-reflective) شعور کو ضروری نہیں سمجھتا، جیسا کہ سارتر اور ہائیڈیگر کا خیال تھا۔

ہسرل نے ماہیتوں کا ایک مابعد الطبیعیات نظام ترتیب دیا تھا جو کہ اسکے نزدیک مقصود بالذات تھا۔ پونٹی ایک حد تک ہسرل سے متفق ہے۔ عینی تحویل کو وہ بلا شبہ ضروری سمجھتا ہے لیکن ماہیتیں اسکے لیے مقصود بالذات نہیں۔ وجود کو سمجھنے کے لیئے مادی دنیا سے کچھ دیر کیلئے رابطہ منقطع ہو جاتا ہے۔ تاہم انسان دوبارہ جیتی جاگتی دنیا میں واپس آتا ہے اور اپنے جسم سے رابطہ بحال کر لیتا ہے۔ پونٹی سمجھتا ہے کہ انسان ایک "انائی جسم" یا" جسمانی

موضوع" ہے۔جسم ایک ذریعہ ہے جس سے معنی ومفہوم کا حصول ہوتا ہے۔شعور وجسم اور معنی ومفہوم کا ان کے ذریعہ ہی حصول کرنا پونٹی کا اصل مقصد ہے۔یہ دراصل ذہن وجسم کی ثنویت کا مسئلہ ہے جو ڈیکارٹ کے زمانے سے چلا آرہا ہے۔ڈیکارٹ نے ذہن اور جسم کو دوا لگ الگ خانوں میں بند کر دیا تھا اور اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود ان کے مابین تعامل کی توجیہہ نہیں کر سکا تھا۔ہسرل،ہائیڈ یگر اور سارتر نے اپنے مخصوص طریقہ کار یعنی منہاجیاتی تحویل سے اس مسئلہ سے تعرض کیا لیکن اسکا تسلی بخش حل پیش نہیں کر سکے۔ہسرل نے شعور کو اوّل تا آخر افکار کی دنیا میں مقیدّ رکھا اور ماہیتوں کی حدود سے کبھی تجاوز نہ کرنے دیا۔ہائیڈ یگر اسے کھینچ کر ماقبل فکر کے دھندلکوں میں لے گیا۔سارتر اس مخمصے میں پھنس گیا کہ انسان کی خواہش ہے کہ وہ خدا بن جائے یعنی وہ ایک مکمل شئے بھی بن جائے اور لاشئے بھی رہے۔اپنے وجود برائے خود کو مکمل طور پر وجود بذاتِ خود میں بدل دے اور اس کی لامحدود آزادی بھی متاثر نہ ہو۔پونٹی نے اپنے تینوں پیشروؤں سے بہتر تشریح کی۔اناتی جسم میں شعور اور مادہ یا موضوع اور معروض مفہوم ومعنی کی تگ ودو میں ایک دوسرے جدا نہیں ہو جاتے۔جس طرح دریا کی سطح کے اوپر لہریں منقسم ومتفرق ہوتی ہیں لیکن تلیٹی میں دریا کی وحدت غیر تقسیم پذیر رہتی ہے۔اسی طرح اناتی جسم کے اعماق میں شعور اور مادہ موضوع اور معروض باہدگر مدغم ہو جاتے ہیں۔[8]

حواشی

۱۔ کانٹ اگرچہ وہ پہلا فلسفی ہے جس نے "مظہر" کا لفظ استعمال کیا تاہم اس نے اس کی بنیاد پر کسی نظریہ کی تدوین نہ کی۔ یہ کام اسکے ایک ہمعصر فلسفی جوہن ہیزک لامبرٹ (Johann Heinrich Lambert) نے کیا جس نے کہا کہ بیرونی دنیا سے آنے والے تحسسات جب ہمارے شعور میں ظاہر ہوتے ہیں تو ان کی حیثیت التباسات (Illusious) ہوتی ہے۔ اسطرح اس نے "مظہر" کے لفظ کو استعمال کرتے ہوئے اپنا ایک نظریہ التباسات (Theory of illusious) پیش کی۔ کانٹ نے اگرچہ ایسا کوئی نظریہ پیش نہیں کیا تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ مظہریت کا اصل بانی کانٹ ہی ہے۔

۲۔ انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی جلد ۳، ۴ صفحہ ۹۶

3. Lancer, Quentin, Phenomenology ______ Genesis and Prospect, Harper Torch Books, NewYork, 1998 p.2

۴۔ صدیقی، بختیار حسین، وجودیت، مرتب جاوید اقبال ندیم، وکٹری بک ساہیوال ۱۹۸۹ ص ۱۲۸

۵۔ مزید تشریح کیلئے ملاحظہ کیجئے:

Avram Stroll/Richard H. Popkin, Introduction to Philosophy (Third Edition), Holt Rine Hart and Winston N.Y. 1979 ___ p. 428 - 431.

۶۔ صدیقی، بختیار حسین، کتاب مذکور ص ۱۳۶

۷۔ ایضاً ص ۱۴۲

۸۔ مرلیوپونٹی پر مزید مطالعہ کیلئے دیکھئے اسکی کتاب 'Phenomenology of Perception' پیرس گالی مارڈ ۱۹۶۳ اور انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی جلد ۶-۵ ص ۲۷۹ مرلیوپونٹی۔