

فریدالدین شیخ :

## مظہریاتی تحویل

(نظریہ اور منہاج تحقیق)

ایڈمنڈ ہسرل کے مظہریاتی تحویل (Phenomenologica Reduction) کے تصور کو پوری طرح فہم میں لانے کے لیے اس کا وسیع تر تاریخی پس منظر میں جائزہ لینا ضروری ہے۔ ہمیں پچھلی دو صدیوں کے مغربی فلسفے کو کھنگالنا ہوگا جس نے ہسرل کے فکریات کی تشکیل پذیری میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ اور اس دور کے ان مکاتیب فکر کا اجمالاً جائزہ ضروری ہے۔ جس سے مظہریات کو سمجھ کیا جا سکے۔

کوپرنیکس، گلیلیو، نیوٹن اور ڈارون کے میکانیکی افکار اگلی صدی کے عالم میں خاصی مقبولیت حاصل کر رہے تھے۔ اور اس نظریے کو نیچرل اور سماجی علوم کے حلقوں میں تقویت مل رہی تھی کہ نیوٹن کے قوانین حرکت کا اطلاق ہر نیچرل اور سماجی سائنس (نیز انسانی سائنس) میں کامیابی سے کیا جا سکتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر مادے کے علاوہ انسان، تاریخ اور معاشرے کی بھی میکانیکی، ریاضیاتی اور منطقی تسلسل کے ساتھ توجہ و تشریح کی جاسکتی ہے۔ گویا انسانی علم، وجود، معاشرتی اور تاریخی واقعات بھی نیچرل سائنس کے کلیات، ریاضی کے فارمولوں اور منطق کے قضایات کے تابع ہیں۔ اس سے اس دور کے سائنسی مفکرین منطقی طور سے یہ نکتہ مستخرج کرتے

(۱۴۴)

تھے کہ انسان کی ذات بھی مشین کے ہرزے کے مماثل ہے۔ اور شعور ایک شے محض یا معروض ہے جو طبیعی، کیمیائی اور میکانیکی تشریحات کا حامل ہے۔

نظری طبیعیات کے ان میکانیکی افکار نے جب اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے یورپ میں ماہد الطبیعیاتی شکل اختیار کی تو وہاں دور خرد افروزی اور روشن خیالی کا آغاز ہوا جس میں یہ تصورات فروغ پانے لگے کہ میکانیکی سائنسیز کے بنیادی کلیات، ریاضی کے فارمولے اور منطقی کے قضایات حقیقت مطلقہ تک پہنچانے میں ہمارے لیے معاون ثابت ہوتے ہیں۔ بلکہ فرد کی نجات بھی انہی عوامل میں مضمر ہے۔ یہیں سے عالم فلسفے میں اثباتیت، تجربیت، عقلیت، حقیقت اور نوعیت کے دبستان افکار نے جنم لینا شروع کیا (جنہوں نے بیسویں صدی کی دوسری دہائی تک پہنچتے پہنچتے انگلستان اور امریکہ میں منطقی اثباتیت اور تحلیلی و لسانی فلسفے کی شکل اختیار کرنی شروع کی) ڈے کارٹ، لاک، ہیوم، اسپینسر، مل، مارکس، ایزر اور رسل سب اسی نظریے کے مبلغ تھے۔ یہ میکانیکی اور خالص معروضی و تجربی فکریات ممکنہ حد تک درست ثابت ہو سکتی ہیں۔ لیکن ان افکار کی اگر خالص فلسفیانہ تحلیل کی جائے تو اس میں ہمیں اسقام، نقائص اور ابہام نظر آتے ہیں، مثلاً اس خالص معروضی و میکانیکی فکر نے انسان کے وجود کو بھی ایک معروض محض یا جامدو ساکن چوہر یا معتقد کی شکل میں ڈھال کر رکھ دیا نتیجہً ان فلسفیانہ مہلانات نے انسان کی ذات کو (اور اس کے مادی عالم میں وجود سے تعلق کو) اجنبیت، لامکانیت، لاشخصیت، غیر روحانیت اور تجدیدیت کا حامل بنا دیا اور نفس انسانی کا جذباتی، رومانی، تخلیقی اور وجدانی پہلو نظروں

(۱۴۵)

سے اوجھل ہو گیا اور تصویر کا صرف ایک رخ (میکانکی، تھلمی و ریاضیاتی) فکر کا محور بنا۔

انہوں نے ۱۷ ویں صدی کے اواخر اور ۱۸ ویں صدی کی اولین دہائی میں فلسفہ خود علماتی و وجودیاتی (Epistemological and Ontological) نقطہ نگاہ سے شدید الجھنوں، متناقضات، ابہام، ہرد مہری اور کھوکھلے پن کا شکار ہو کر رہ گیا اور ایک ایسے ترکیبی اور عضوی (Synthetic and Organic) فلسفے کی شدت سے ضرورت محسوس کی جانے لگی جو مذکورہ بالا اسقام و نقائص سے مبرا ہو جو انسانی وجود اور علم کو مستحکم اور کلی بنیادوں پر استوار کر سکے علماتی نقطہ نظر سے فلاسفہ (جو ان روایتی فکری رجحانات سے غیر مطمئن تھے) کے اذہان میں یہ سوال ابھرنے لگا کہ کیا ہمارے علم کی کوئی ایسی یقینی، بدیہی و مابعد الطبیعیاتی اساس ہے جو تشکیکیت، ابہام، اضافیت اور تجریدیت کے عناصر سے پاک ہو؟ جو اتنی صریح، بین اور واضح ہو جتنا مثلث کا فارمولا یا ریاضی کا یہ نکتہ کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں اور پھر اسی علم کا تعلق انسان کے داخلی، وجدانی و جاندار تجربات سے بھی ہو۔

علمیات کے علاوہ وجودیاتی پہلو بھی اسی لامعنویت، سرد مہری اور ابہام کا شکار ہو رہا تھا اور یہ سوال ان غیر روایتی فلاسفہ کے پیش نظر تھا کہ کیا وجود کو بھی کلی طور سے فہم میں لا کر اس کو ٹھوس، یقینی اور مابعد الطبیعیاتی شکل دی جاسکتی ہے؟ اس کو تجریدیت، اضافیت، لا شخصیت اور بیگانگت کے عوامل سے منزہ کیا جاسکتا ہے؟ ہسرل اس امر کا مدعی تھا کہ ہاں فلسفہ اس وظیفے کو انجام دے سکتا ہے۔ ہسرل اپنی مشہور تصنیف ”تصورات: تعارف عمومی مظہریات محض“ (Ideas, General Introduction

(۱۴۶)

(to Pure Phenomenology) میں رقم طراز ہے کہ فلسفہ ایک اساسی اور یقینی علم (Rigorous Science) ہے وہ اپنے مظہریاتی تحویل کے تصور کے ذریعے فلسفے کو ٹھوس، یقینی اور صریح بنیاد فراہم کرنے کے کوشش کرتا ہے جس سے روایتی فلسفے کے ان نقائص و اسقام کی تطہیر کی جا سکے۔ اور فکر اور تجربے کو اس اساسی سائنس کی تحویل میں لایا جا سکے۔ ہسرل مظہریاتی تفکرات کے ہتھیار سے فلسفے کے تضادات، ثنویت اور تجریدیت کا بھی ابطال کر کے فرد کی خارجی اور داخلی جہت میں ہم آہنگی و توافق پیدا کرنا چاہتا تھا۔ ہمیں یہ حقیقت فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ یہ وحدت اور ترکہیت ہمارے فلاسفہ اور تخلیقی کاروں کا ایک دیرینہ خواب رہا ہے جو اس شکل میں ابھرتا رہا ہے کہ کیا موضوع اور معروض، ریاضی کی لزومیت اور طبیعیات کی امکانیت، منطقی سائنسی عالم اور جذباتی، روحانی و رومانی عالم میں یک جہتی و تطبیق پیدا کی جا سکتی ہے، جو شعور کی موضوعیت اور مادے کی معروضیت سے ماوراء ہو۔

مظہریاتی تحویل اسی دوئی اور تضاد کو ختم کرنے اور فلسفہ و سائنس کو ٹھوس علماتی و وجودیاتی بنیاد فراہم کرنے کی ایک کاوش ہے۔ ہسرل کے ان ماورائی مباحث کو کلی طور سے دسترس میں لانے کے لیے ان فلاسفہ کا تذکرہ بھی ضروری ہے جن کے فکری نظام نے اس کے تصورات کی تشکیل پذیری میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ ان میں فرانس کے رہنے ڈیکارٹ (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) اور جرمنی کے ایمینول کانٹ (۱۸۰۳ - ۱۷۲۴) سرفہرست ہیں۔ ہسرل نے اپنے نظریہ 'تجوہلیت' میں ان فلاسفہ سے خاصا استفادہ کیا تھا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہسرل کے ماورائی تفکرات ڈیکارٹ اور کانٹ

(۱۴۷)

کا ایک حسین استخراج اور ترکیب ہیں تو بیجا نہ ہوگا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ سسرل کی فکر میں اس کی اپنی کوئی جدت نہیں۔ وہ ان فلاسفہ سے استفادہ ضرور کرتا ہے، لیکن اپنی ریڈیکل فکر کو بھی ایک نئی جہت سے ہم کنار کرتا ہے۔

ڈے کارٹ فلسفے کو ازم وسطی کے الہیاتی اور مدرسہ عناصر سے منزہ کرنا چاہتا تھا۔ وہ فلسفے کے لیے ایک ایسی منہاج اور اساس اختراع کرنا چاہتا تھا جس کے ذریعے وہ ان بنیادی، بدیہی یقینی، و وہبی متعلقات تک رسائی حاصل کر سکے جو اتنی غیر مبہم، بین، صریح اور واضح ہوں جو ہمیں مکمل ايقان تک پہنچا سکیں اور جن میں تشکیکیت و لادریت کی کوئی گنجائش نہ ہو۔

ڈیکارٹ اپنے ان بدیہی فکریات کی اساس کے لیے کافی عرصے تک سخت اذیتوں اور کرب کا شکار رہا اور آخر کار وہ ایک منطقی منہاج وضع کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس اساسی اور انقلابی طریقہ کار کو تاریخ فلسفہ میں ”کار تیزی شک“ Cartesian Doubt یا ”منہاج تشکیکیت“ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اپنی شہرہ آفاق تصانیف ”تفکرات (Meditations)“، ”محاورہ منہاج“ (Discourse on Method)

اور ”اصول فلسفہ“ (Principles of Philosophy) میں وہ اس ریڈیکل منہاج کی اس طرح توجیہ کرتا ہے کہ عالم مظاہر کی لایعنیت اور التباسات سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے اور اپنے علم کو یقینیت کا حامل بنانے کے لیے ہم تھوڑی دیر کے لیے اس مفروضے کو اپنالیں کہ ہر معروضی عالم ایک خواب کے معادل ہے اور ہم اس کو مکمل طور سے اپنی تشکیک کی زد میں لاکر اس کو عدمیت میں تحویل کر سکتے ہیں۔ ڈیکارٹ کا استدلال تھا کہ ہم ہر معروضی شے، کلیے یا آئیڈیالاجی کے ماہد الطبیعیاتی وجود کو شک کی زد میں

(۱۳۸)

لا سکتے ہیں۔ ڈیکارٹ اپنے اس تشکیکی فکر کے دائرے کو وسعت دیتا ہوا ایک ایسے مقام تک پہنچنے کا آرزومند ہے جہاں منطقی طور سے کسی تشکیک، تضاد یا ابہام کی قطعاً کوئی گنجائش نہ ہو، جہاں ہمارا تعقل و وجدان بغیر کسی شک و شبہہ کے ان بین، بدیہی اور صریح مظاہر پر ایمان لے آئے۔ آخر کار ڈیکارٹ کے تفکرات آسے آسے یقینی مقام کے وجدان سے ہم کنار کر دیتے ہیں:

”میں ہر شے کی معروضی حیثیت پر شک کر سکتا ہوں لیکن اس امر پر شک نہیں کر سکتا کہ میں، (مورا نفس، میری معروضیت) شک کر رہا ہوں۔ یہ الفاظ دیگر میں اپنے شک کو شک کی زد میں نہیں لاسکتا۔ کوئی بلا (Demon) مجھے اس فریب میں مبتلا نہیں کر سکتی کہ میں شک کر رہا ہوں۔ میری یہ سوچ اتنی بدیہی غیر مبہم اور صریح ہے کہ میرا تعقل بلا چون و چرا، اس کو تسلیم کر لیتا ہے۔“

ڈیکارٹ کی اس سوچ کا تعلق چونکہ نفس، شعور، داخلیت و موضوعیت سے ہے اس لیے وہ منطقی طور سے یہ قضیہ مستخرج کرتا ہے کہ ”میں سوچتا ہوں اس لیے میرا وجود ہے“ ”اندیشم ہس ہستم“ (Cogito Ergo Sum)۔ ڈیکارٹ اپنی اس سوچ سے اپنی موضوعیت نفس یا شعور کو مستخرج کرتا ہے، کیوں کہ موضوعیت کے بغیر سوچ بھی لا یعنی ہے۔ اس لیے موضوعیت (ایگو) کی ڈیکارٹ کے نزدیک ایک اساسی اور مابعد الطبیعیاتی جہت ہے جو خارجی و مادی عالم کے امکانی (Contingent) وجود سے زیادہ لزومیت و یقینیت کی آئینہ دار ہے۔

(۱۴۹)

لیکن اب ڈیکارٹ کو اس ”اندیشم“ کے مرحلے کے بعد ایک دوسرے چیلنج کا سامنا کرنا پڑا۔ اس نے اپنے تفکرات سے ”اندیشم“ اور وجود مفکر تک توریسائی حاصل کر لی لیکن مادی عالم پھر بھی شک کی زد میں رہا۔ اندیشم سے یہ نکتہ اخذ نہیں ہوتا کہ عالم ظواہر کا بھی کوئی اساسی وجود ہے۔ ممکن ہے یہ دنیا ہمارے ذہن کی اختراع ہو اور یہ خواب یا التباس کے مماثل ہو۔ اس علمیاتی مسئلے کو حل کرنے کے لیے ڈیکارٹ ان بدیہی متعلقات کا سہارا لیتا ہے جو شعور میں وہی تصورات کی شکل میں موجود ہیں۔ ان میں ایک تصور خدا کا بھی ہے، کیوں کہ خدا کا تصور اکتسابی نہیں بلکہ وہی ہے، اس لیے ڈیکارٹ اس بدیہی اور صریحی تصور سے یہ نکتہ مستخرج کرتا ہے کہ خدا ان صفات کا حامل ہے جو کسی کو دھوکہ نہیں دے سکتا۔ اس لیے جب ہم اشیائے عالم کا مشاہدہ یا تجربہ کرتے ہیں تو دنیا اور انسان کا بھی حقیقۃً ما بعد الطبیعیاتی وجود ہونا چاہیے۔

ڈیکارٹ نے مادے کو بچانے کے لیے شعور، موضوعیت اور وہی تصورات (خدا) کا سہارا لیا۔ یہ الفاظ دیگر اس نے ”اندیشم“ سے مادی عالم کا استخراج کیا۔ ڈیکارٹ نے موضوعیت کو مستحکم بنیادوں پر استوار کر کے اپنے معاصرین اور متبعین کے علمیاتی تفکرات کے لیے خاصی راہ ہموار کردی اور تاریخِ فلسفہ پر اس کے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔

ہسرل کے ماورائی تحویل کے نظریے پر ”کارتیزی شک“ اور اس کے ”اندیشم“ کی گہری چھاپ ہے۔ ڈیکارٹ کا کمال ہسرل کے نزدیک یہ تھا کہ اس نے فلسفے میں ایک لا پیش فرضی (Presuppo-sition-less) یقینی، بدیہی اور وجدانی فکر کو پنپنے اور جلا دینے

(۱۵۰)

کا موقع فراہم کیا جو سائنسی علمیات کے لیے اساسی نوعیت کا حامل ہے وہ اپنی کتاب ”کارتیزی تفکرات“ (Cartesian Meditations) میں ڈیکارٹ کو اس کی اس ریڈیکل منہاج کی اختراع پر خراج عقیدت پیش کرتا ہے - ۲

لیکن ہسرل ڈیکارٹ پر معترض ہے کہ اس کی اندیشم اور موضوعیت تجرباتی و نفسیاتی اسقام سے میرا نہیں لہذا یہ بھی نفسیاتیت اور اضافیت کی زد میں ہے۔ بقول ہسرل جب تک ہمارا فکر اس معروضیت اور نفسیاتیت سے بلند ہو کر کسی ماورائی شعور یا ماورائی موضوعیت تک دسترس حاصل نہیں کر لیتا اس وقت تک اس پر بھی دوسری مادی اشیا کی طرح شک اور ابہام کا احتمال رہے گا۔ ہسرل یہاں ڈیکارٹ سے بھی زیادہ ”کارتیزی“ ہے ، لہذا وہ ڈیکارٹ کی اس موضوعیت کو بھی تجربی و مادی قرار دے کر اس کو تشکیکیت کے دائرے میں مقید کر دیتا ہے اور اپنی تحقیق کو ماورائی ابغو (Transcendental Ego) کے حصول پر مرتکز کر دیتا ہے۔

ڈیکارٹ کے علاوہ جرمنی کے عظیم فلسفی ایمینول کانٹ نے بھی ہسرل کے مظہریاتی افکار کی تشکیل پذیری میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ اس لیے کانٹ کی فکریات کے ان پہاؤوں کا اجمالاً جائزہ لینا ضروری ہے جن سے ہسرل نے استفادہ کیا تھا۔ کانٹ کا فلسفہ عقلیت اور تجربیت کا ایک حسین امتزاج ہے۔ کانٹ کے فکر پر بنیادی طور سے انتقادی اور علمیاتی میلانات غالب تھے۔ کانٹ ہیوم کے تشکیکی مباحث سے متاثر ہو کر فلسفے کے لیے کسی مستند علمیاتی ڈھانچے کی تشکیل پذیری چاہتا تھا اس کی سوچ اس مسئلے پر مرتکز تھی

(۱۵۱)

کہ وہ کون سے قبل از تجربی بدیہی اور لازمی شرائط ہیں جن کے بغیر کوئی داخلی و خارجی علم (نیز ہمارے روزمرہ کے مشاہدات و تجربات بھی) ممکن نہیں؟

اپنی شہرہ آفاق تصنیف ”انتقاد عقل محض“ Critique of

Pure Reason میں وہ اس اساسی سوال سے اپنے تنقیدی مباحث کا آغاز کرتا ہے کہ ”کیا علم کے لیے قبل از تجربی ترکہبی حکم ممکن ہے؟“ اگر اس سوال کا جواب اثبات میں ہے تو عقلیت اور تجربیت دونوں کی تطبیق اور ہم آہنگی ممکن ہے اور اس طرح عقلیت پرستوں اور تجربیت پرستوں کے پرانے قضیوں کو یہ آسانی نمٹا جا سکتا ہے۔

اپنے انتقادی تفکرات میں کانٹ اس نکتے کی صراحت کرتا ہے کہ علم کے حصول میں ذہنی شعور کی تخلیقی، وجدانی، انضباطی اور تعمیری صلاحیتوں کو خاصا دخل ہے۔ ذہن بقول کانٹ چند ایسے وہبی تصورات و مقولات کے خصائص کا حامل ہے جو ہمارے حسی ادراکی و عقلی علم کے لیے لازمی شرائط کی حیثیت رکھتے ہیں (مثلاً زمان، مکان، جوہر، علت، معلول وغیرہ) اس عمل میں دونوں کی اہمیت کے حامل ہیں۔ اولاً وہ قبل از تجربی تصورات و مقولات جن کو ذہن دے ہوئے حسی و ادراکی مواد پر منطبق کرتا ہے۔ ثانیاً ذہن کا تعمیری، تخلیقی و انضباطی عمل جو اس دے ہوئے خام مواد کو اپنے ان موجود مقولات فہم Categories of Understanding کے ذریعے معنویت کا جامہ پہناتا ہے۔ ذہن بقول کانٹ کوئی مجہول یا منفعل حقیقت کے مترادف نہیں جیسا کہ تجربیت پرستوں کا خیال تھا۔ نیز یہ کوئی خالی تختی (Tabula Rasa) نہیں بلکہ یہ ہر لمحے اپنی ان خلاقانہ سرگرمیوں میں (ایک تخلیق کار کی طرح) ہم

وقت مصروف رہتا ہے۔ ذہن بقول کانٹ (اور یہ نکتہ ہسرل کے ماورائی شعور میں معنویت کا حامل ہے) ایک انضباطی ایجنسی یا فعال نمائندہ ہے۔ کانٹ اپنی اس تحقیق کو فلسفے میں ”کوہرنیکی انقلاب“ سے تعبیر کرتا ہے۔ ہسرل کانٹ کی اس فکری تحقیق سے متاثر تھا جس میں شعور کے وجدانی، تخلیقی اور تعمیری اوصاف نمایاں حیثیت کے حامل ہیں۔ لیکن کانٹ کے کچھ نکات پر ہسرل معترض تھا۔ کانٹ نے ذہن کی صلاحیتوں کی حد بندی کی اور روایتی مابعد الطبیعیاتی مفکروں کے ان تصورات کے ابطال میں زور قلم صرف کیا کہ ”شے بذات“ (Thing in Itself) کا علم ہمارے تعقل کی دسترس میں ہے۔ وہ حقیقت مطلقہ اور شے بذات کے متعلق لا ادْرِیت کا شکار رہا۔

کانٹ کے دو نکات پر ہسرل نے تنقیدی نظر ڈالی۔ اولاً شے بذات کے متعلق اس کا لا ادْرِیتی رجحان، ثانیاً اس کی فکر میں عالم ماورا اور عالم مظاہر کی ثنویت غالب ہے۔ یہ ایک ایسی خلیج ہے جسے فلسفے کے دائرے میں رہتے ہوئے پاٹا نہیں جا سکتا۔ ہسرل کانٹ کے ان دونوں مذکورہ بالا تصورات پر معترض ہے۔ اس کے نظریات میں لا ادْرِیت اور ثنویت کے مہلانات غالب نہیں تھے۔ جہاں اس نے کانٹ کے تخلیقی، تعمیری اور انضباطی شعور (ماورائی شعور) کو اپنی تحقیق کا مرکز بنا لیا وہیں اس نے کانٹ کے لا ادْرِیتی و ثنویت رجحانات کی نفی بھی کی۔

ہسرل نے کانٹ سے یہ انقلابی نکتہ اخذ کیا کہ علمیات کی تشکیل پذیری کے لیے ذہن کی تعمیری، بدیہی اور قبل از تجربی جہات لازمی شرائط کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ الفاظ دیگر ذہن معنویت کا سرچشمہ ہے۔ ہسرل کانٹ کے ماورائی شعور کے تصور سے

(۱۵۳)

استفادہ کرتا ہے، جس کا حقیقت مطلقہ یا شے بذات سے تعلق ہے اور اس کو نفسیاتی شعور یا ایغو سے ممیز کیا جا سکتا ہے۔

ان مذکورہ بالا فلاسفہ کے علاوہ ہسرل کے مظہریاتی نکات امریکہ کے مفکر ولیم جیمز (۱۹۱۰ - ۱۸۳۲) کے ”انتہا پسندانہ تجربیت“ (Radical Empiricism) سے کافی مماثلت رکھتے ہیں، بلکہ ہسرل بقول اسپینگل برگ، جیمز سے متاثر بھی تھا۔ ولیم جیمز کا نام کئی حیثیتوں سے فلسفے، نفسیات اور ادب میں نمایاں حیثیت کا حامل رہا ہے۔ وہ بظاہر تجربیت پرست (نٹائجیت پرست) فلسفی تھا۔ لیکن اس نے انسانی شعور اور تجربے کا ایک بہت ہی فکر انگیز اور انقلابی تصور وضع کیا جو اسے مظہریات سے کافی قریب لے آتا ہے۔

اس نے روایتی تجربیت پسندوں کے اس تصور کو کہ ہمارے حسی و ادراکی تجربات جوہری اور منفعل شکل میں وقوع پذیر ہوتے ہیں نیز ہمارا ذہن ایک خالی برتن کے مماثل ہے جس میں یہ تجربات داخل ہوتے ہیں یا رنگ آمیزی کرتے ہیں، بہت شدت سے رد کرنے کی کوشش کی۔ ہمارا ذہن بقول جیمز کوئی جامد ساکن جوہر یا شے محض نہیں بلکہ یہ شعور اور مادی عالم کا ایک وسیع ہم گیر تناظر ہے جس کو وہ حاشیہ (Fringe) کے نام سے موسوم کرتا ہے اور اس مابعد الطبیعیاتی تناظر میں بقول جیمز موضوع اور معروض میں مکمل یکجائی اور ہم آہنگی ہے، یہاں کسی ثنویت کی گنجائش نہیں، تمام تجربات (مادی - عقلی) اسی حاشیے سے مشتق ہیں۔ جیمز تشکیلی نفسیات دانوں کی طرح ذہنی عمل کا اسی ترکیبی اور عضویاتی پس منظر میں جائزہ لیتا ہے۔ شعور بقول جیمز کسی کیمیائی میکائیکی و تحلیلی تشریحات و توضیحات سے ماورا ہے

(۱۵۳)

ذہن کی روایتی نفسیاتی توجیہات سطحیت اور سادہ لوحی کی حامل ہیں۔ وہ شعور اور عالم مظاہر کی ثنویت کو رد کر کے شعور کی رو (Stream of Consciousness) یا تجربے کی رو (Stream of Experience) کا ایک انقلابی تصور اختراع کرتا ہے، جس کا موضوعیت اور معروضیت دونوں سے یہ یک وقت تعلق ہے، یہ ”شعور کی رو“ تمام تجربات (تعلقی، سائنسی، فنی وغیرہ) کا منبع و ماخذ و سرچشمہ ہے اور یہیں سے معنویت منور ہوتی ہے۔

جیمز کی طرح ہسرل کا ماروائی شعور بھی اسی شعور کی رو کے خصائص سے مزین ہے۔ ہسرل بھی جیمز کی طرح اس تصور کو جلا دیتا ہے کہ شعور کوئی شے محض یا جامد و ساکن معروض کے مماثل نہیں اور نہ ہمارے تجربات جوہری یا منفعل نوعیت کے حاصل ہیں۔ ہر تجربہ بقول ہسرل پیارے وہ کتنا ہی معمولی نوعیت کا ہو ایک وسیع تر ماورائی سیاق و سباق سے مشتق ہوتا ہے جس کو ہسرل ”دائرہ نظر“ (Horizon) کا نام دیتا ہے ہسرل مظہریاتی تعویل کے نتیجے میں جس ماورائی ایغو، حیات عالم اور جاندار تجربے تک رسائی حاصل کرتا ہے وہ بقول تھیونازم اور اسپنگل برگ د جہز کے افکار سے خاصی مماثلت رکھتے ہیں۔

ہم نے تفصیلاً ڈیکارٹ، کانٹ اور جیمز کے نظریات کا جائزہ لیا جو ہسرل کے حکیمانہ افکار کی بنیاد بنے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہسرل ان مذکورہ بالا فلاسفہ کے مقابلے میں زیادہ ترکیب پرست اور عقلیت پرست ہے۔ اس کے انقلابی نظریات ہر قسم کی تشکیکیت، لادریت، ثنویت، تضادیت اور سطحیت کے خلاف ایک شدید سدائے احتجاج ہیں۔ اب ہم ہسرل کے مرکزی تصورات کی طرف آتے ہیں۔

(۱۵۵)

ہسرل کا ذہن بھی ڈیکارٹ اور کانت کی طرح اس اہم مسئلے میں العجا ہوا تھا کہ کیا ہمارے تجربی، عقلی اور سائنسی علم کو یقینیت، بدیہیت اور اساسیت کے تابع لایا جا سکتا ہے۔ ہسرل اس امر کا مدعی ہے کہ اس سوال کا جواب اثبات میں ہے۔ لیکن یہ کوئی آسان کام نہیں۔ ہسرل کہتا ہے کہ ہماری روایتی علماتی منہاج نقائص و اسقام سے بھرا نہیں، ہمارا روایتی انداز فکر (چاہے اس کا تعلق فہم عام سے ہو یا سائنس سے) اضافیت، تجربیت، ابہام، متناقضات، ثنویت اور سطحیت کے اسقام سے پر ہے۔ ہمیں سائنس پر ناز ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ سائنس کے جملہ متعلقات (مادہ، توانائی، قوانین فطرت، اُزمان، حیات اور شعور) سطحیت، سادگی، بن، اضافیت، مرد مہرے، کھوکھلا پن اور بنجر پن سے متصف ہیں اور یہ سب کسی ماورائی و ہم گیر سواق و سباق سے مشتق ہیں جس کو جیمز "ہاشیہ" اور ہسرل "دائرۂ نظر" (Horizon) کے نام سے موسوم کرتا ہے جو ہماری نظروں سے اوپھل ہے۔ ہسرل نے اپنی ابتدائی تحقیق اس نقطے پر مرکوز کی کہ کس طرح سائنس کو اس سطحیت، غیر روحانیت اور غیر شخصیت کے عناصر سے منزہ کیا جائے تاکہ علمیات کو ایک مستحکم اساس فراہم کی جا سکے۔ اپنی شہرہ آفاق تصنیف "تصورات۔ مظہریات محض کا عمومی تعارف" کے دیباچے میں ہسرل اپنے فکری نظام کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کرتا ہے:

"مظہریات کا مقصد اولاً یہ ہے کہ فلسفے کی بنیادی

اور اساسی آغازیت کو واضح کیا جائے" ۶

دوسری جگہ اس نکتے کی تصریح کرتے ہوئے وہ رقم طراز ہے:

"مظہریات آغازیت کی سائنس (Science of Beginning)

کی سمت ہمارے فکر کی راہ نمائی کرتی ہے۔ یہی اولین

(۱۵۶)

فلسفہ ہے اور فلسفے کی تمام شاخیں اور جملہ علوم اسی

کے بطن سے ابھرتے ہیں۔“ ۷

مظہریاتی تحویل کی غایت اس امر میں ہنہاں ہے کہ وہ ہمیں آغازیت سے آغازیت کی طرف لے جاتی ہے۔ یعنی فلسفیانہ تفکر حقیقۃً مادیت اور نفسیاتیت سے بلند ہو کر مسلسل ماورائیت، آغازیت اور اساسیت کی طرف ذہن کا ایک کبھی نہ ختم ہونے والا سفر ہے۔ اقبال نے اس موضوع کو بڑی خوبصورتی سے اس مصرعے میں سمویا ہے:

حیات ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں

ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ہسرل اس آغازیت، اساسیت اور ماورائیت تک کس طرح دسترس حاصل کرتا ہے۔ ہسرل کہتا ہے کہ فلسفی جب تک فطری و مادی رویے کا اسیر رہتا ہے اس وقت تک حقیقت مطلقہ اس کی نظروں سے اوجھل رہتی ہے۔ یہ فطری رویہ ان سائنسیز سے جنم لیتا ہے جو سطحیت، اضافیت، تجریدیت اور مادہ لوحی سے متصف ہیں۔ ہسرل اس امر پر زور استدلال صرف کرتا ہے کہ جب تک ہمارا فکر اس مادی اور فطری سیاق و سباق میں گرفتار ہے علمماتی اور وجودیاتی ڈھانچے کی مستند اور مستحکم بنیادوں پر تشکیل پذیری ناممکن امر ہے۔ ہمارے انہی سطحی و فطری اعتقادات کی وجہ سے ذہن و مادہ، روحانی عالم و مادی عالم کی دوئی اور تضادات ہمارے لیے کرب اور الجھنوں کا باعث بنتے رہے ہیں۔ فلسفے کو ان مذکورہ بالا اسقام سے منزہ کرنے اور صریح لا پیش فرضی (Presupposition-less) نقطہ نگاہ کو اپنانے کے لیے وہ اپنا مشہور نظریہ ”مظہریاتی تحویل“ (Phenomeno-

(۱۵۷)

(logical Reduction) اختراع کرتا ہے۔ اس کی اساس جیسا کہ ہم سطور بالا میں تفصیلاً بحث کر چکے ہیں ”کار تیزی شک“ اور ”اندیشم“ (Cogito) ہے۔ جس طرح ڈیکارٹ نے اس منہاج سے ”اندیشم“ تک رسائی حاصل کی، ہسرل اس کے ذریعے ”ساورائسی اندیشم“ تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔

اپنے نفسیاتی و فطری سیاق و سباق سے مکمل طور سے اپنے آپ کو آزاد کرنے کا، بقول ہسرل بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہمارے تجربے کو وہ اساسی، لازمی، لا ہوش فرضی اور لامتناقضی بنیاد Apodictic Foundation فراہم کر دی جائے جو سطحیت اور ابہام کے تطہیری عمل سے گذر کر اساسیت اور آغازیت کا مأخذ و منبع ثابت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ بنیاد کسی پیش فرضیت (Presupposition) پر منحصر نہیں ہوتی، یہ فلسفے کے لیے اساسی اور مطلق نوعیت کی حاصل ہوتی ہے۔ یہی بنیاد معنویت کا سرچشمہ ہوتی ہے۔ ”نصورات“ میں ہسرل روایتی اور عامیانه علم کو ”فطری نقطہ نظر پر مبنی تحقیق“ (Thesis of Natural Standpoint) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ ہسرل کی ابتدائی تربیت ایک ریاضی دان کی حیثیت سے ہوئی تھی۔ اور ریاضی ہی دراصل اس کی اولین فکریات کا محور بنی۔ ریاضی کے متعلقات، ہدیمیات، جواہر اور فارمولے اتنے یقینی، صریح، غیر مبہم اور قبل از تجرباتی صفات کے حامل ہوتے ہیں کہ ان کے لیے یہ ضروری نہیں کہ عالم مظاہر میں بھی ان کا کوئی ساکار (concrete) وجود ہو۔ ریاضی کے ان جواہر تک صرف ہم اپنے وجدان کے ذریعے رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔

ہسرل اس امر کا مدعی تھا کہ مظہریاتی تعوییل کے ذریعے ہمارے تجربات ان جواہر، ساخت، یا مابعد الطبیعیاتی معنویت تک



تجربات سے کلی طور سے سہرا ہو جائے۔ بقول تھاوہنیس ”ایغو کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ ایک لمحے کے لیے بھی اپنے مقرون تجربات سے پہلو تہی کرے۔“ لیکن تحویلیت یا قاموسیت کا مقصد یہ ہے کہ ان اشیاء کے وجود سے متعلق عارضی طور سے ہم اپنے مبہم، سطحی و سادہ لوح اعتقادات کو معطل کر دیں تاکہ ہم ان تجربات پر مختلف زاویہ نگاہ (ماورائی تفکر) سے روشنی ڈال سکیں۔ اس طرح ہم ان تجربات کو زیادہ ترمیمی، اساسی اور ریڈیکل انداز میں فہم میں لاسکتے ہیں۔ اس تحویلی عمل میں ہم اپنے فکر کے دائرے کو وسعت دیتے چلے جاتے ہیں جو مسلسل نفسیاتیت و معروضیت سے ماورائیت و اساسیت کی طرف اپنا کبھی ختم نہ ہونے والا سفر جاری رکھتا ہے۔ مادی عالم سے متعلق اپنے اعتقادات کو معطل کرنے کے بعد ہماری ذات یا ایغو باقی رہ جاتی ہے۔

ہسرل، کانٹ کے تجربی ایغو اور ماورائی ایغو کی تفریق کے تصور سے استفادہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہماری یہ ایغو کانٹ کی تجربی یا نفسیاتی ایغو ہے لہذا یہ بھی معروض محض یا شے کی مماثل ہے اور اس کو بھی دوسری معروضی اشیاء کی طرح قاموس میں مقید کیا جانا ضروری ہے۔

یہاں کانٹ نے تجربی ایغو اور ماورائی ایغو میں جو تفریق قائم کی تھی اس کو فہم میں لانا ضروری ہے کیوں کہ یہی امتیاز ہسرل بھی قائم کرتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک تجربی ایغو ایک معروض یا متعلق کی شکل میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ یہ بھی دوسرے اشیائے عالم کے مماثل ہے۔ نفسیات اسی تجربی ایغو کو اپنے مطالعے اور تحقیق کی زد میں لاتی ہے لیکن بقول کانٹ اس نفسیاتی ایغو کی کوئی ما بعد الطبیعیاتی جہت نہیں ہے کیونکہ اس کا تعلق عالم

(۱۶۰)

مظاہر سے ہے، ”شے بالذات“ ( Thing-in-Itself ) سے نہیں۔ ہسرل کانٹ کی طرح تجربی یا نفسیاتی ایغو کو ایک شے محض قرار دے کر اس کو قاموس میں رکھ دیتا ہے۔

لیکن یہ ماورائی ایغو تجربی ایغو کی طرح اضافیت ، تجربیدیت اور مطہحیت کی حامل نہیں یہ کسی مسلم ، فرضیہ یا پیش فرضیہ پر منحصر نہیں بلکہ یہ اپنی بنیاد خود فراہم کرتی ہے۔ مادی عالم تجربی ایغو اور وجود غیر کی معنویت اسی ماورائی یا مظہریاتی شعور سے مشتق ہوتی ہے۔

ہسرل اپنے اس مظہریاتی فکر کے دائرے کو مزید وسعت دیتا ہوا اس کو ”ماورائی بین موضوعیت“ تک لے جاتا ہے جو ناقدین کے نزدیک فلسفے کا ایک بہت ہی گنجلیک اور مبہم پہلو ہے۔۔۔

فلسفہ ماورائی ایغو اور بین ماورائی ایغو یا موضوعیت تک پہنچ کر کسی حد تک اپنی منزل پالیتا ہے۔ لیکن ہم دیکھیں گے کہ ہسرل اس مظہریاتی و تحویلی طریق کار سے اپنے دور آخر میں کچھ اور معنی خیز نتائج بھی اخذ کرتا ہے جو اس کے ترکیبی، ماورائی اور عضویاتی تفکرات کا طرہ امتیاز ہیں۔

یہاں یہ سوال ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ اگر ماورائی ایغو کسی طبعی، کیمیائی، نفسیاتی و منطقی تشریحات و تاویلات کے تابع نہیں تو اس کا اس غیر ماورائی دنیا سے کس طرح تعلق قائم رہ سکتا ہے؟ ہسرل اس سوال کا جواب اس طرح دیتا ہے کہ شعور اور دنیا کا رشتہ موضوع اور معروض کی ثنویت اور تضاد پر مبنی نہیں بلکہ اس رشتے میں ایک ہم گیر یکجائی اور ہم آہنگی ہے جسے مادی علوم اپنی مطہحیت و تجربیدیت کی وجہ سے فہم میں

(۱۶۱)

نہیں لاسکتے۔ یہاں ہسرل روایتی تصوریت، مادیت، تجربیت اور حقیقت کے سحر کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے ہسرل اس ضمن میں رقم طراز ہے کہ ماورائی ایغو اور عالم مظاہر کا رشتہ ”عمقیت“ (Intentionality) کی سطح پر استوار ہے۔ ہمارا شعور ”شعور عمقی“ ہے۔ عمقیت کی اصطلاح ماورائی مظہریات میں ہم گہرا انقلابی نوعیت کی حامل ہے لہذا اس کی وضاحت ضروری ہے۔ ہسرل نے عمقیت کا تصور اپنے استاد فرینز برنٹینو (۱۹۱۷-۱۸۳۸) سے مستعار لیا تھا برنٹینو ایک ہادری اور نفسیات دان تھا اور اس کے تصور عمقیت پر ازمہ وسطیٰ کے مدرسے افکار کی گہری چھاپ تھی۔ برنٹینو کا کہنا ہے کہ عمقیت انسانی روح اور ذہن کا ایک اہم فعل ہے۔ اس کی مزید تصریح کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اگر ہم انسان کی نفسیاتی حرکات و عمل کا مائنسی تجزیہ کریں تو ہم اس نتیجے تک پہنچیں گے کہ ہمارا ہر شعوری عمل کسی معروضی حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے یا اس کی طرف مائل یہ عمق ہے۔ (Intend or refer) لیکن ہسرل برنٹینو پر معترض تھا کہ اس کی عمقیت کی توجیہ نفسیاتی یا تجربیت سے مبرا نہیں تھی۔ ہسرل کے مطابق مظہریاتی شعور عمقیت اور وجدانیت کی سطح پر معروضی عالم سے اپنا رشتہ قائم رکھتا ہے، یا اس کے سامنے اپنے آپ کو پیش کرتا ہے۔ عمقی شعور معروض کی تشکیل نہیں کرتا بلکہ معروض ”عمقی معروض“ کی شکل میں اپنے آپ کو ”عمقی شعور“ میں ظاہر کرتا ہے۔ ہسرل کہتا ہے کہ ماورائی تحویلیت کا اساسی مقصد یہی ہے کہ ہم اس دنیا سے متعلق اپنے تمام پیش فرضی تصورات، مسلمات اور تعصبات سے گلو خلاصی حاصل کر لیں اور اشیاء کے جواہر کو خود عمقیت کی سطح پر اپنے آپ کو منکشف کرنے کا موقع فراہم کریں۔

(۱۶۲)

عمقیت کا یہ تصور روایت کا حامل بھی ہے ہسرل کئی جگہ اپنی تحریروں میں ان جملوں کو دہرانا ہے: ”اشیا“ کو خود ظاہر کرنے کا موقع دو، ”حقیقت کی طرف مراجعت“، ”حقیقت بالذات کی طرف مراجعت“، ”اشیا“ کی اصل کی طرف مراجعت“ - ۱۱

ہائیڈیکر اور سارتر بھی ہسرل کے عمقیت کے اس مظہریاتی تصور سے خاصے متاثر تھے مظہریاتی تحویل کا مقصد یہ ہے کہ بقول ہائیڈیکر حقیقت کو خود آشکار ہونے کا موقع فراہم کیا جائے - ۱۲

اشیائے عالم کا ساکار (concrete) یا مادی وجود کے علاوہ ایک مظہریاتی اور ماورائی پہلو بھی ہے جو جوہری یا عمقی معروض کی شکل میں عمقی شعور کے سامنے ہر لمحے موجود رہتا ہے - یہ ہسرل کا تاریخ فلسفہ میں ایک انقلابی کارنامہ ہے کہ اس نے ذہن اور مادی دنیا کی ثنویت اور تضاد کو عمقیت کی مدد سے یکسر کالعدم قرار دے کر روایتی علمہاتی و وجودیاتی الجھنوں کو دور کر دیا۔

ہسرل اسی ماورائی تحویلیت اور قاموسیت کی مدد سے معروضی علوم اور جملہ اصناف سخن آرٹ، تاریخ، علم بشریات، مذہبیات وغیرہ کی غیر عقلی، تجربیدی، اضافی، غیر روحانی و لاشخصی نقائص و استقام کے عناصر کو اپنی تنقید کی زد میں لاتا ہے اور ان کو ماورائی و تطہری عمل سے گزار کر ان کے عمقی اور مظہریاتی پہلوؤں کو خود منکشف ہونے کے مواقع فراہم کرتا ہے نیچرل و سوشل سائنسز کے تمام کلیات و متعلقات (چاہے ٹیکنیکی نتائج اور عملی نقطہ نظر سے افادی نوعیت کے حامل کیوں نہ ہوں) کھوکھلے پن، بنجر پن، تجریدیت اور سطحیت کے حامل ہیں۔ حقیقت میں بقول ہسرل ہمارے تمام متعلقات و تجربات ایک وسیع تر ماورائی تناظر سے مشتق

(۱۶۳)

ہیں اور جب مائنسی تجزیہ کرتے وقت ہم ان کو ان کے عمقی و ماورائی وجود سے علیحدہ کر دیتے ہیں تو ہمارا علم نامکمل اور ناہنتم رہتا ہے۔ یہ متعلقات شعور کی رو یا تجربے کی رو سے مشتق ہیں اسی طرح زمان اور تاریخ کی مابعد الطبیعیات معنویت بھی ماورائیت کی دبیز اور گہری تہوں میں لپٹی ہوئی ہے، وہ زمان جو گھڑیوں کلینڈروں اور نوری سال میں ظاہر ہوتا ہے مطلق نوعیت کا حامل نہیں ہوتا یہ مادی زمان دراصل ماورائی زمان سے مستخرج ہے۔

ہسرل کے بعض ناقدین کا اس نکتے پر یہ اعتراض ہے کہ وہ مادی عالم کے وجود سے منکر ہے لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے۔ ہسرل کا کہنا ہے کہ مادی عالم اپنا وجود رکھتا ہے اور تجربی ایگو اس دنیا کی کلیت اور کثافت میں پوری طرح ملوث ہے لیکن اس کا ماورائی رشتہ دنیا سے قبل از تجربی، بدیہی اور عمقی سطح پر قائم ہے۔ ہسرل کے دور آخر میں اس کے فلسفے میں ”عالم حیات“ (Life World) اور ”ذی روح تجربہ“ (Lived Experience) کے تصورات نمایاں اہمیت کے حامل ہیں۔ ہسرل کہتا ہے کہ عالم حیات فرد کے ہر حسی، ادراکی، عقلی و وجدانی تجربات کے پس پشت ایک ہم گیر اور وسیع کہنوس کی طرح ہر لمحے موجود رہتا ہے۔ اگر کسی بھی تجربے کا ہم مظہریاتی تجزیہ کریں تو ہم اس نتیجے تک پہنچیں گے کہ وہ ایک خاص مابعد الطبیعیاتی اور قبل از فکری تناظر اور سیاق سباق سے مشتق ہے۔ عالم حیات کا تصور مشہور نفسیات داں ژونگ کے ”اجتماعی لاشعور“ سے کسی حد تک مماثل ہے، لیکن ہسرل اس تصور کے لیے فرانس کے عظیم ماہر عالم بشریات لوسین لیوی براہل کے تصور ”قدیم ذہنیت“ (Primitive Mentality) سے استفادہ کرتا ہے۔

(۱۶۳)

ہسرل لیوی براہل کے اس تصور سے کس قدر متاثر تھا، اس کا اندازہ ہمیں اس مندرجہ ذیل حوالے سے ہوتا ہے :

”وہ نکتہ جس نے ہسرل کو بہت شدت سے متاثر کیا وہ قدیم ذہنیت کی دیومالائی اور طلسماتی دنیا تھی جس کا تصور ایک فرانسیسی ماہر علم بشریات لومین لیوی براہل نے پیش کیا تھا۔ ۱۱ مارچ ۱۹۳۵ء میں ہسرل نے ایک خط میں اس کو (لیوی براہل کو) اس کے امر پر خراج تحسین پیش کیا تھا کہ اس نے اس کے تصور عالم حیات کی پیش بینی کی تھی اور اس طرح اس نے کلچرل اور سوشل مسائل کے حل کے لیے ایک صحیح سائنس کی طرف رہنمائی کی تھی۔“ ۱۳

لیوی براہل نے قدیم قبائلوں کی تہذیبی زندگی پر قابل قدر تحقیق کرتے وقت یہ اہم نکتہ اخذ کیا تھا کہ وہ قدیم قبائل اپنی ایک مخصوص دنیا میں رہتے تھے (جن کا اس متمدن دنیا سے کوئی تعلق نہیں تھا) ان کے رسوم روایات، اخلاقی اقدار اور طرز زندگی کے پس پشت یہ ان کی مخصوص دنیا تھی جس کو براہل ”قدیم ذہنیت“ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ بقول براہل ان کے تمام تجربات و اعتقادات اسی ذہنیت سے مشتق ہیں۔ ہسرل اس قدیم ذہنیت کو ”عالم حیات“ سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ ”عالم حیات“ بقول ہسرل ان قدیم باشندوں کا ”نہائی تجرباتی دائرہ نظر“ (Ultimate Experiential Horizon) ہے جس کو فہم میں لائے بغیر ہم ان کے مزاج، تجربات، طرز زندگی اور روایات کا معقولی تجزیہ نہیں کر سکتے۔ ہسرل کے ”عالم حیات“ کا تصور خاصا فکر انگیز ہے اور اس کے ذریعے تاریخ، علم بشریات

(۱۶۵)

آرٹ اور زمان کی مابعد الطبیعیاتی، مظہریاتی اور ماورائی میلانات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

ہسرل اس سلسلے میں رقم طراز ہے کہ ”عالمِ حیات“ کی مختلف جہات ہیں اور ہر سطح پر ان کا علیحدہ علیحدہ مظہریاتی تجزیہ کیا جانا چاہیے۔ مثلاً

- ۱۔ عامہ الناس کی لا شخصی دنیا۔
- ۲۔ بین موضوعیت کی انسانی دنیا: جیسے زبان، ابلاغ، اظہار۔
- ۳۔ سماجی گروہ اور کلچر کی دنیا۔
- ۴۔ ناقابل اظہار پرائیویٹ یا شخصی دنیا۔

ہسرل عالمِ حیات کے اس تصور کے ذریعے عقلیت اور رومانیت (وجدانیت) میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے ریاضیت کی تعینیت اور طبیعیات کی امکانیت، دیومالائی عالم و تمدنی عالم میں ہسرل نے جو حسن امتزاج پیدا کیا ہے وہ عصر حاضر کے فلسفے میں ایک ریڈیکل اور خوشگوار تبدیلی کے مترادف ہے۔ معاصر فلسفے کے فکری میلانات ہمیں روحانی، رومانی، داخلی اور جذباتی سیاق و سباق سے کاٹ کر رکھ دیتے ہیں اور انسانی وجود کے غیر روحانی، لا شخصی اور میکانیکی کھوکھلے پن کو عریاں کر دیتے ہیں۔ ان اینگلو امریکن سکاٹیب فکر میں اثباتیت، تجربیت، منطقی اثباتیت، لسانی و تحلیلی مکاتب فکر قابل ذکر ہیں۔ ہسرل کا ماورائی عالم (عالمِ حیات) کا تصور اس میکانیکی، تجربیدی اور تحلیلی فکریاتی رجحان کے خلاف ایک شدید صدائے احتجاج ہے۔ یہ ہسرل کے مظہریاتی افکار کا ایک ترکیبی اور عضویاتی عنصر ہے اور اس سے ہسرل ہمیں اس ماورائی عالم کی طرف مراجعت کی دعوت دیتا ہے جو ہمارے شعوری، لا شعوری اور قبل از شعوری سطح پر ”حاشیہ“ لا تعینیت“

(Fringe of Indeterminacy) کی شکل میں ہر وقت موجود رہتا ہے۔ یہ وہ ماورائی، جذباتی، تخیلاتی اور تخلیقی عناصر ہیں جو ماورائی تحویلات و قاموسیت کی چھلنی میں چھن کر اپنا اظہار خود کرتے ہیں۔ ہسرل کے اس تحویلی طریق کار کو مختلف فلاسفہ نے مختلف جہات میں استعمال کیا ہے، مثلاً سارتر، شیلر (Scheler) اور اسٹریسر (Strasser) نے ”مظہریاتِ ہیجان“ (Phenomenology of Emotion) میں دفرن (Dufrenn) نے جمالیات میں، پونٹی (Ponty) نے ادراکیت میں، اور سارتر نے تخیل (Imagination) میں اس کا کامیابی سے اطلاق کیا ہے۔

ہسرل کا استدلال ہے کہ ماورائی مظہریات و تحویلیت کا اطلاق جملہ علوم و اصنافِ سخن پر کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً طبیعی و سماجی علوم، فلسفہ، فنون، مذہبیات، علم بشریات، دیومالا اور سائیکسٹری وغیرہ میں۔ ان جملہ علوم و اصنافِ سخن کے متعلقات کی ماہیت کو پوری طرح فہم میں لانے کے لیے ہمیں ان کو ان کے ماورائی و مظہریاتی تناظر میں رکھنا ہوگا اور ان کی ماورائی جہت (عالمِ حیات) تک رسائی حاصل کرنا ہوگی جو بقول ہسرل ان کے ”نہائی تجرباتی دائرہ نظر“ ہے۔

ہائیڈیگر نے اپنے ایک مضمون ”منبع فن عمل“ (Origin of the Work of Art) میں مشہور آرٹسٹ وان گوٹ کے ایک فنی شہ ہارے ”کسان کے جوتے“ (Peasant's Shoes) کا وجودیاتی اور مظہریاتی تجزیہ کیا ہے۔ ہائیڈیگر نے اپنے اس مضمون میں یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ سطحی اور عامیانه نقطہ نظر سے اگر اس فن ہارے کو دیکھا جائے تو ہمیں اس میں کوئی خاص بات نظر نہیں آتی اور بہت سے اہل ذوق بھی اس کو ہآسانی نظر انداز کر دیں گے۔ لیکن حقیقہً بقول ہائیڈیگر ”کسان کے جوتے“

(۱۶۷)

کا ایک ہم گیر، وسیع، وجودیاتی و مظہریاتی تناظر ہے اور جب تک ہم عامیانه، میکانیکی و نفسیاتی رویوں سے اپنے آپ کو مکمل طور سے آزاد کر کے اس فن ہارے کو اس کے مظہریاتی پس منظر میں نہیں رکھیں گے اس وقت تک ہم اس کے وجودیاتی، مابعد الطبیعیاتی اور پیش از مابعد الطبیعیاتی جہت تک دسترس حاصل نہیں کر سکیں گے۔ یہ مظہریاتی تجزیہ اس حقیقی جمالیاتی ذوق و وجدان کو جلا دیتا ہے جو کسی فن پارے کی قدر شناسی، لطف اندوزی، جمالیاتی تلمذ اور تنقید میں ایک لازمی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔

”کسان کا جوتا“ کسان کے مکمل ”عالم حیات“ کو منکشف کرتا ہے اس فن پارے میں منعکس ہونے والا جوتا کوئی مجرد یا میکا نیکی شے نہیں بلکہ ایک زندہ متحرک اور مقرون صداقت ہے۔ یہ الفاظ دیگر وان گوف کا یہ شاہ کار اس وجدانی، ماورائی اور تخلیقی عمل کو متحرک کر دیتا ہے جس سے یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ کسان کا زمین، نیچر، مویشی اور موسموں کے تغیر و تبدل کے ساتھ کہا ما بعد الطبیعیاتی رشتہ ہے۔ نیز اس سے ہمیں کسان کے سماجی نفسیاتی و معاشی مسائل کا بھی ادراک ہوتا ہے۔ کسان کا جوتا اس کے عقائد و روایات، رسوم و رواج، مسرت و الم کی داستان کو بھی بیان کرتا ہے جو ہماری وجدانی صلاحیتوں کو جلا دیتی ہیں۔ یاد رہے کہ مظہریاتی نقطہ نظر سے کسان کا اس کی آئیڈیالاجی، زمین اور نیچر سے رشتہ، موضوع اور معروض کے مائل نہیں، کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو معروضی سائنسی علوم کے اس رشتے کے حوالے سے تشریحات و تاویلات ہمارے لیے قابل قبول ہوتیں۔ لیکن یہ رشتہ دراصل ایک وسیع، ماورائی، وجودیاتی اور مظہریاتی فکریات کا حامل ہے جو تمام امتیازت و تضادات سے ہالا ہے۔ کسان کے جوتے، اس کی زمین،

موہشی اور موسموں کے تغیرات کوئی جامد وساکن حقائق نہیں۔ یہ سب عناصر اس کے وجود سے داخلی، وجدانی اور روحانی (مظہریاتی) طور پر ایک انٹ رشتے میں منسلک ہیں۔ اس جوتے کو اس کے مظہریاتی سہاق و سہاق سے علیحدہ کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کو اس کی جڑ (ماورائیت) سے کاٹ دیا گیا۔ ہائیڈیگر کے نزدیک ایک فن پارہ ماورائی و پیش از ما بعد الطبیعیاتی صداقت کو از خود منکشف کرتا ہے۔

ادب کی صنف تنقید میں بھی یہی ماورائی و مظہریاتی نکتہ ہمارے لیے معاون ثابت ہوتا ہے۔ کسی ادب پارے کا تنقیدی تجزیہ کرتے وقت اس کو اس کے وسیع تر مظہریاتی تناظر میں رکھنا ضروری ہے (اور تنقید نگار کے علاوہ یہی مظہریاتی نقطہ نظر قاری کے لیے بھی ضروری ہے) ہر الفاظ دیگر اس ادب پارے کو مظہریاتی تعویلیت کے ذریعے سے اس کی معروضیت، سطحیت، تجریدیت اور امکانیت کے عناصر سے مطہر کرنا ضروری ہے۔ جب تک اس ادب پارے کے عالم حیات تک ہماری وجدانی رسائی نہیں ہوجاتی، اس وقت تک یہ سطحیت اور عامیانه پن کا حامل رہے گا۔

یہ اسرہمارے لیے دلچسپی کا حامل ہے کہ جدید نظری طبیعیات میں کوانٹم میکینک (Quantum Mechanic) کا نظریہ اور نفسیات میں تشکلی نفسیات (Gestalt Psychology) میں بھی مظہریات کی طرح ترکیبی اور عضویاتی میلانات غالب ہیں اور مظہریات کی طرح یہ مکاتب فکر بھی میکینکی و تحلیلی فکریات کے خلاف شدید رد عمل کا مظہر ہیں۔ ان غیر روایتی اہل سائنس کا بنیادی استدلال یہ ہے کہ روایتی سائنس کی مروجہ اصطلاحات (مادہ، شعور) ایک ہم گیر ترکیبی اور عضویاتی تشریحات و توجیہات کی متقاضی ہیں

(۱۶۹)

مثلاً کوانٹم میکانک کے علم بردار نیلسن بوہر کے ایک شاگرد ہیٹرسن نے اس سے یہ سوال کیا کہ آخر ”کوانٹم میکانک“ کس حد تک معروضی حقیقت کو دریافت کرنے میں کامیاب ہے؟ تو بوہر اس کا جواب اس طرح دیتا ہے :

”یہ سوچنا غلط ہے کہ فزکس ہمیں یہ بتاتی ہے کہ نیچر کی ماہیت کیا ہے۔ فزکس کا تعلق صرف اس امر سے ہے کہ وہ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ ہم نیچر کے متعلق کیا کہہ سکتے ہیں یا اس کے متعلق کیا علم رکھتے ہیں۔“ ۱۵

گویا بقول بوہر، فزکس کے مطالعے کا تعلق نیچر سے متعلق محض متعلقات و تصورات سے ہے۔ اس حوالے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طبیعی عالم کی حقیقت خالص میکانیکی انداز فکر سے ظاہر نہیں ہو سکتی۔ ہسرل اپنی کتاب ”Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology“ ۱۶ میں اس نقطے کو زیر بحث لاتا ہے کہ کسی بھی دور کے سائنس کا بحران اس کی قبل از فکری عالم حیات (Pre-reflective Life World) سے جنم لیتا ہے اور اس کو سمجھنے کے لیے اس سائنس کو اس کے مظہریاتی پس منظر میں رکھنا ضروری ہے جس کے بغیر اس بحران کا عقبنی تجزیہ نہیں کیا جا سکتا۔

سائیکیاٹری میں بھی اس مظہریاتی منہاج کا کامیابی سے اطلاق کیا جا رہا ہے۔ کسی اعصابی مریض کے مرض کے پس پشت اس کا ایک ہم گہر، ماورائی پس منظر ہے۔ مریض کی داخلی دنیا اور اس کا وجود دراصل الایعنوت اور کھوکھلے پن کا آئینہ دار ہے۔ ماہر نفسیات کو مرض کی تشخیص اور علاج میں مریض کے اس

”عالمِ حیات“ تک رسائی حاصل کرنا ضروری ہے۔ اس طریقِ علاج کو ایک مشہور مصنف اور ماہر نفسیات جناب وکٹر فرینکل نے اپنی کتاب ”Psychotherapy and Existentialism“ ۱۷ میں ”لوگو تپراہی“ (Logo-therapy) کے نام سے موسوم کیا ہے سارتر نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف ”ہستی و نیستی“ (Being and Nothingness) میں اس مظہریاتی طریقِ علاج کو ”وجودیاتی تحلیلِ نفسی (Existential Psycho-analysis) ۱۸ کا نام دیا ہے جس کے ذریعے سے بقول سارتر ہم مریض کی زندگی کے اس انتخابی عمل و وابستگی تک دسترس حاصل کر سکتے ہیں جو اس مرض کی اصل بنیاد ہے۔

آخر میں یہ نکتہ ہمارے لیے قابلِ توجہ ہے کہ عصری فلسفے کے مختلف مکاتبِ فکر میں ہم آہنگی اور ملاپ کے عناصر غالب ہیں۔ اس لیے مظہریاتی تفکرات کو بھی ان میں سمونے کی کوشش کی گئی ہے، مثلاً مظہریات اور وجودیت، مظہریات اور مارکسیت وغیرہ۔

#### REFERENCES

1. **Descartes, Rene:** Philosophical Works of Descartes Trans: E.S. Holdane and G.R.T. Ross, Cambridge, Vol. I, 1911, p. 137.
2. **Descartes:** Philosophical Writings. Trans: G.E.M. Anscombe & P.T. Geach, Edinburgh, 1954, p. 192.
3. **Husserl, Edmund:** Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology. Trans: Dorian Cairn, The Hague, Nijhoff. 1963, p. 78.
4. **Spiegelberg, H:** The Phenomenological Movement, Vol. I **Matinus Nijhoff, Hague, 1965, p. 187.**
5. **Thevenaz, Pierre:** What is Phenomenology? London, Marlin Press, 1963, p. 19.

6. **Husserl, Edmund:** Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology. Trans; W.R. Boyce Gibson, London, George Allen & Unwin Ltd, 1936, p. 27.
  7. **Ibid.** p. 13.
  8. **Ibid.** p. 15.
  9. **Thevenaz, Pierre.** p. 11.
  10. **White, Morton:** The Age of Analysis. (20th Century Philosophers) New York, New American Library, 1964, p. 104.
  11. **Thevenaz, Pierre.** p. 38:
  12. **Heidegger, Martin:** Being and Time. Trans: John Macquarrie and Edward Robinson, New York, Harper and Raw, 1962. p. 301.
  13. **Spiegelberg. H. :** p. 198.
  14. **Heidegger, Martin:** Basic Writings. (Origin of the works of Art) Trans: Albert Hofstadter, New York, Harper and Raw, 1978, p. 149.
  15. **Quoted by Paul Davies** in "God and the New Physics". Middlesex, England, Penguin Books Ltd, 1983, p. 106.
  16. **Husserl, Edmund:** The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy. Trans: D. Carr, Evanston, North Western Press, 1970.
  17. **Frank. Victor E.:** Psychotherapy and Existentialism (Selected Papers on Logotherapy), Middlesex, England, Penguin Books Ltd, 1967, p. 7.
  18. **Sartre, J.P.:** Being and Nothingness. Trans: Hazel E. Barnes, New York, Washington Square Press, 1977, p 218.
-