فریدالدین شیخ :

مظہریاتی تحویل

(نظریہ اور منہاجِ تحقیق)

ایڈ منڈ ہسرل کے مظہریاتی تحویل (Phenomenological 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 مہمیز کیا جا سکے۔

کوپرنیکس، گلیلیو، نیوٹن اور ڈارون کے میکانیکی افکار اکیڈمی 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 سائنسز) میں کامیابی سے کیا جا سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر مادے کے علاوہ انسان، تاریخ اور معاشرے کی بھی میکانیکی، ریاضیاتی اور منطقی تسلسل کے ساتھ توجیہ و تشریح کی جاسکتی ہے۔ گویا انسانی علم، وجود، معاشرتی اور تاریخی واقعات بھی نیچرل سائنسیز 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

تھے کہ انسان کی ذات بھی مشین کے پرزے 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 اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے یورپ میں مابعد 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 منطق کے قضایات حقیقت مطلقہ تک پہنچانے میں ہمارے لیے معاون ثابت ہوتے ہیں۔ بلکہ فرد کی نجات بھی انھی عوامل میں مضمر ہے۔ یہیں سے عالم فلسفے میں اثباتیت، تجربیت، عقلیت، حقیقیت اور نیچریت کے دبستان افکار نے جنم لینا شروع کیا (جنھوں نے بیسویں صدی کی دوسری دھائی تک پہنچتے پہنچتے انگلستان اور امریکہ میں منطقی اثباتیت اور تحلیلی و لسانی فلسفے کی شکل اختیار کرنی شروع کی) ڈیکارٹ، لاک، ھیوم، اسپینسر، مل، مارکس، اِیر اور رسل سب اسی نظریے کے مبلغ تھے۔ یہ میکانیکی اور خالص معروضی و تجربی فکریات ممکنہ حد تک درست ثابت ہوسکتی 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 جامد و ساکن جوھر یا متعقلہ کی شکل میں ڈھال کر رکھ دیا نتیجۃً ان فلسفیانہ میلانات نے انسان کی ذات کو (اور اس کے مادی عالم میں وجود سے تعلق کو) اجنبیت، لامکانیت، لاشخصیت، غیر روحانیت اور تجریدیت کا حامل بنادیا اور نفس انسانی کا جذباتی، رومانی، تخلیقی اور وجدانی پہلو نظروں

سے اوجھل ہوگیا اور تصویر کا صرف ایک رخ (میکانیکی، تعقلی و ریاضیاتی) فکر کا محور بنا۔

انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی اولین دہائی میں فلسفہ خود علمیاتی و وجودیاتی (Epistomological and Ontological) نقطہ نگاہ سے شدید الجھنوں، متناقضات، ابہام، سرد مہری اور کھوکھلے پن کا شکار ہوکر 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 علمیاتی 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 ایسی لا معنویت، 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 بیگانگیت کے عوامل سے منزہ کیا جا سکتا 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

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۔ ھسرل مظہریاتی تفکرات کے ھتھیار سے فلسفے کے تضادات، ثنویت اور تجریدیت کا بھی ابطال کر کے فرد کی خارجی اور داخلی جہت میں ھم آھنگی و توافق پیدا کرنا چاھتا تھا۔ ھمیں یہ حقیقت فراموش نہیں کرنی چاھیے کہ یہ وحدت اور ترکیبیت ھمارے فلاسفہ اور تخلیق کاروں کا ایک دیرینہ خواب رھا ہے جو اس شکل میں ابھرتا رھا 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 ھو۔

مظہریاتی تحویل اسی دوئی اور تضاد کو ختم کرنے اور فلسفہ و سائنس کو ٹھوس علمیاتی و وجودیاتی بنیاد فراہم کرنے کی ایک کاوش ہے۔ ھسرل 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 اھم کردار ادا کیا تھا۔ ان میں فرانس کے رہنے ڈیکارٹ (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) اور جرمنی کے ایمینول کانٹ (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) سرفہرست ھیں۔ ھسرل نے اپنے نظریہ تحویلیت میں ان فلاسفہ سے خاصا استفادہ کیا تھا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ھسرل کے ماورائی تفکرات ڈیکارٹ اور کانٹ

کا ایک حسین امتزاج اور ترکیب ہیں تو بیجا نہ ہوگا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہسرل 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 ازمنہ وسطی کے الہیاتی اور مدرسی 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 متعقلات تک رسائی حاصل کرسکے جو اتنی غیر مبہم، بین، صریح اور واضح ہوں جو ہمیں مکمل ایقان تک پہنچا سکیں اور جن میں تشکیکیت و لاادریت 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 آخرکار وہ ایک منطقی منہاج وضع کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ اس اساسی اور انقلابی طریقہ کار کو تاریخ فلسفہ میں "کارتیزی شک" Cartesian Doubt یا "منہاج تشکیکیت" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اپنی شہرہ آفاق تصانیف "تفکرات (Meditations)، "محاصرۂ منہاج" (Discourse on Method) اور "اصول فلسفہ" (Principles of Philosophy) میں وہ اس ریڈیکل منہاج کی اس طرح توجیہہ 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 یہ معروضی عالم ایک خواب کے مماثل ہے اور ہم اس کو مکمل طور سے اپنی تشکیک کی زد میں لاکر اس کو عدمیت میں تحویل کرسکتے ہیں۔ ڈیکارٹ کا استدلال تھا کہ ہم ہر معروضی شے، کلیے یا آئیڈیالاجی کے مابعد الطبیعاتی وجود کو شک کی زد میں

لاسکتے 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 پرایمان لے آئے۔ آخرکار ڈیکارٹ کے تفکرات اسے اس یقینی مقام کے وجدان سے ہم کنار کردیتے ہیں:

"میں ہر شے کی معروضی حیثیت پر شک کر سکتا ہوں لیکن اس امر پر شک نہیں کر سکتا کہ میں، (میرا نفس، میری معروضیت) شک کر رہا ہوں۔ بہ 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 غیرمبہم اور صریح ہے کہ میرا تعقل بلا چون و چرا، اس کو تسلیم کر لیتا ہے۔" ۱

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 سوچتاھوں اس لیے میرا وجود ہے" "اندیشم پس 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 (ایغو) 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۔

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 تو رسائی حاصل کرلی لیکن مادی عالم پھربھی 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 متعقلات کا سہارا لیتا ہے جو شعور میں وہبی تصورات کی شکل میں موجود ہیں۔ ان میں ایک تصور خدا کا بھی ہے، کیوں کہ خدا کا تصور اکتسابی نہیں بلکہ وہبی 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 مابعد الطبیعیاتی وجود ہونا چاہیے۔

ڈیکارٹ نے مادے کو بچانے کے لیے شعور، موضوعیت اور وہبی تصورات (خدا) کا سہارا لیا۔ بہ 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 پہنچنے اور جلا دینے

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

لیکن ھسرل ڈیکارٹ پر معترض ھے کہ اس کی اندیشہ اور موضوعیت تجرباتی و نفسیاتی اسقام سے مبرا نہیں لہذا یہ بھی نفسیاتیت اور اضافیت کی زد میں ھے - بقول ھسرل جب تک ھمارا فکر اس معروضیت اور نفسیاتیت سے بلند ھوکر کسی ماورائی شعور یا ماورائی موضوعیت تک دسترس حاصل نہیں کرلیتا اس وقت تک اس پر بھی دوسری مادی اشیا کی طرح شک اور ابہام کا احتمال رھے گا - ھسرل یہاں ڈیکارٹ سے بھی زیادہ "کارتیزی" ھے ، لہذا وہ ڈیکارٹ کی اس موضوعیت کو بھی تجربی و مادی قرار دے کر اس کو تشکیکیت کے دائرے میں مقید کر دیتا ھے اور اپنی تحقیق کو ماورائی ایغو (Transcendental Ego) کے حصول پر مرتکز کر دیتا ھے -

ڈیکارٹ کے علاوہ جرمنی کے عظیم فلسفی ایمینول کانٹ نے بھی ھسرل کے مظہریاتی افکار کی تشکیل پذیری میں اھم کردار ادا کیا تھا - اس لیے کانٹ کی فکریات کے ان پہلوؤں کا اجمالاً جائزہ لینا ضروری ھے جن سے ھسرل نے استفادہ کیا تھا- کانٹ کا فلسفہ عقلیت اور تجربیت کا ایک حسین امتزاج ھے - کانٹ کے فکر پر بنیادی طور سے انتقادی اور علمیاتی میلانات غالب تھے - کانٹ ھیوم کے تشکیکی مباحث سے متاثر ھو کر فلسفے کے لیے کسی مستند علمیاتی ڈھانچے کی تشکیل پذیری چاھتا تھا اس کی سوچ اس مسئلے پر مرتکز تھی

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 ترکیبی 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 بہ آسانی نمٹایا 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 تعقلی علم کے لیے لازمی شرائط کی حیثیت رکھتے ہیں (مثلاً زمان، مکان، جوہر، علت، معلول وغیرہ) اس عمل میں دو نکات اہمیت کے حامل ہیں۔ اولاً وہ قبل از تجربی تصورات و مقولات جن کو ذہن دیے ہوئے حسی و ادراکی مواد پر منطبق کرتا ہے۔ ثانیاً ذہن کا تعمیری، تخلیقی و انضباطی عمل جو اس دیے 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 "کوپرنیکی 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 ادریت کا شکار رہا۔

کانٹ کے دو نکات پر ہسرل نے تنقیدی نظر ڈالی۔ اولاً شے بذات کے متعلق اس کا لاادریتی رجحان، ثانیاً اس کی فکر میں عالم ماوراء 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 لاادریت اور ثنویت کے میلانات غالب نہیں تھے۔ جہاں اس نے کانٹ کے تخلیقی، تعمیری اور انضباطی شعور (ماورائی شعور) کو اپنی تحقیق کا مرکز بنایا وہیں اس نے کانٹ کے لا ادریتی و ثنویتی 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۔ بہ الفاظ دیگر ذہن معنویت کا سرچشمہ ہے۔ ہسرل کانٹ کے ماورائی شعور کے تصور سے

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 ھسرل کے مظہریاتی نکات امریکہ کے مفکر ولیم جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) کے "انتہا پسندانہ تجربیت" (Radical Empiricism) سے کافی مماثلث رکھتے ھیں، بلکہ ھسرل بقول اسپیگل 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 (نتائجیت پرست) فلسفی تھا۔ لیکن اس نے انسانی شعور اور تجربے کا ایک بہت ھی 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 ھمارے حسی و ادراکی تجربات جوھری اور منفعل شکل میں وقوع پذیر ھوتے ھیں نیز ھمارا ذھن ایک خالی برتن کے مماثل ہے جس میں یہ تجربات داخل ھوتے ھیں یا رنگ آمیزی کرتے ھیں، بہت شدت سے رد کرنے کی کوشش کی۔ ھمارا ذھن بقول جیمز کوئی جامد ساکن جوھر یا شے محض نہیں بلکہ یہ شعور اور مادی عالم کا ایک وسیع ھمہ گیر تناظر ہے جس کو وہ حاشیہ (Fringe) کے نام سے موسوم کرتا ہے اور اس مابعد الطبیعاتی تناظر میں بقول جیمز موضوع اور معروض میں مکمل یکجائی اور ھم آھنگی ہے، یہاں کسی ثنویت کی گنجائش نہیں، تمام تجربات (مادی۔ تعقلی) اسی حاشیے سے مشتق ھیں۔ جیمز تشکلی نفسیات دانوں کی طرح ذھنی عمل کا اسی ترکیبی اور عضویاتی پس منظر میں جائزہ لیتا ہے۔ شعور بقول جیمز کسی کیمیاوی میکانیکی و تحلیلی تشریحات و توضیحات سے ماوراء ہے

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 بہ یک وقت تعلق ہے، یہ "شعور کی رو" تمام تجربات (تعقلی، سائنسی، فنی وغیرہ) کا منبع و ماخذ و سرچشمہ ہے اور یہیں سے معنویت منور ہوتی ہے۔

جیمز کی طرح ہسرل کا ماورائی 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 حامل ہیں۔ ہر تجربہ بقول ہسرل چاہے 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 تحویل کے نتیجے میں جس ماورائی ایغو، حیات عالم اور جان‌دار تجربے تک رسائی حاصل کرتا ہے وہ بقول تھیوناز ۴ اور اسپیگل برگ ۵ جیمز 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، لاادریت، ثنویت، تضادیت اور سطحیت کے خلاف ایک شدید صدائے احتجاج ہیں۔ اب ہم ہسرل کے مرکزی تصورات کی طرف آتے ہیں۔

هسرل کا ذہن بھی ڈیکارٹ اور کانٹ کی طرح اس اہم مسئلے میں الجھا ہوا تھا کہ کیا ہمارے تجربی، تعقلی 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 علمیاتی منہاج نقائص و اسقام سے مبرا نہیں، ہمارا روایتی انداز فکر (چاہے اس کا تعلق فہم عامہ سے ہو یا سائنسیز سے) اضافیت، تجریدیت، ابہام، متناقضات، ثنویت اور سطحیت کے اسقام سے پر ہے۔ ہمیں سائنس پر ناز ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ سائنس کے جملہ متعقلات (مادہ، توانائی، قوانین فطرت، زمان، حیات اور شعور) سطحیت، سادگی پن، اضافیت، سرد مہری، کھوکھلا پن اور بنجر پن سے متصف ہیں اور یہ سب کسی ماورائی و ہمہ گیر سیاق و سباق سے مشتق ہیں جس کو جیمز "حاشیہ" اور ہسرل "دائرۂ نظر" (Horizon) کے نام سے موسوم کرتا ہے جو ہماری نظروں سے اوجھل ہے۔ ہسرل نے اپنی ابتدائی تحقیق اس نقطے پر مرتکز کی کہ کس طرح سائنسیز 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

فلسفہ ہے اور فلسفے کی تمام شاخیں اور جملہ علوم اسی کے بطن سے ابھرتے ہیں"۔ ۷

مظہریاتی تحویل کی غایت اس امر میں پنہاں ہے کہ وہ ہمیں آغازیت سے آغازیت کی طرف لے جاتی ہے۔ یعنی فلسفیانہ تفکر حقیقۃً مادیت اور نفسیاتیت سے بلند ہوکر 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 علمیاتی اور وجودیاتی ڈھانچے کی مستند اور مستحکم بنیادوں پر تشکیل پذیری ناممکن امر ہے۔ ہمارے انھی 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۔ فسلفے کو ان مذکورہ بالا اسقام سے منزہ کرنے اور صریم لا پیش فرضی (Presupposition-less) نقطۂ نگاہ کو اپنانے کے لیے وہ اپنا مشہور نظریہ "مظہریاتی تحویل" (Phenomeno.

(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 "ماورائی 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 پیش فرضی اور لا متناقضی بنیاد Apodictic Foundation فراہم کردی جائے جو سطحیت اور ابہام کے تطہیری عمل سے گذر کر اساسیت اور آغازیت کا ماخذ 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 حامل ہوتی ہے۔ یہی بنیاد معنویت کا سرچشمہ ہوتی ہے۔ "تصورات" میں ہسرل روایتی اور عامیانہ علم کو "فطری نقطۂ نظر پر مبنی تحقیق" (Thesis of Natural Standpoint) کے نام سے موسوم کرتا ہے ۸۔ ہسرل کی ابتدائی تربیت ایک ریاضی داں کی حیثیت سے ہوئی تھی۔ اور ریاضی ہی دراصل اس کی اولین فکریات کا محور بنی۔ ریاضی کے متعقلات، بدیہیات، 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 تحویل کے ذریعے ہمارے تجربات ان جواہر، ساخت، یا مابعد الطبیعیاتی معنویت تک

رسائی حاصل کر سکتے ہیں اور اس طرح ہم لازمی اور لامتناقضی تحویل تک پہنچ سکتے ہیں۔ ھسرل اس فطرتیت اور نفسیاتیت کے جنجال سے نکلنے کے لیے یہ طریقہ کار وضع کرتا ہے کہ ہم (عارضی طور سے) تمام مادی اشیأ اور ان سے متعلق داخلی تصورات کو قاموس میں رکھ دیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم اپنے مادی و فطری، تجربات کے متعلق اپنے سطحی اعتقادات و نظریات کو معطل کردیں اور یہ یقین کرلیں کہ حقیقۃً ان کا کوئی وجود نہیں۔ جن اشیأ اور تصورات کو ہم قاموس میں رکھیں گے ان میں ہمارے روز مرہ کے تجربات کے علاوہ جملہ علوم (نیچرل اور سوشل سائنسیز، ریاضی و منطق کے متعقلات) کے تصورات شامل ہیں۔ گویا ہر وہ شے تصور یا آئیڈیالوجی جس کا معروضیت، نفسیاتیت یا مادیت سے تعلق ہے اس قاموسیت کی نذر ہوکر عارضی طور سے ھدمیت میں تحلیل ہوجائے گی، لیکن اس قاموسیت کے نتیجے میں ہمیں کیا حاصل ہوگا؟

ھسرل کا کہنا ہے کہ کچھ حقائق ایسے ہیں جو قاموس کی زد سے بچ جاتے ہیں یا جن کا قاموسیانا ناممکن ہے۔ ھسرل ان کو جوہر، ساخت، مظہر یا معنویت کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اشیأ کا مادی و نفسیاتی وجود تو قاموسیت میں تحلیل ہوکر (عارضی طور سے) کالعدم ہوجاتا ہے، لیکن ان اشیاء کے جواہر یا ساخت باقی رہ جاتے ہیں۔ یاد رہے کہ یہ جواہر سطحی یا نفسیاتی خصائص کے حامل نہیں۔ ھسرل کا استدلال ہے کہ مظہریاتی تحویل کا اساسی مقصد ان ماورائی (غیرنفسیاتی، غیرمادی) جواہر یا مظاہر تک رسائی حاصل کرنا ہے لیکن مادی اور مقرون اشیاء کو قاموسیانے کا یہ مطلب نہیں کہ ان کا وجود یکسر کالعدم ہوجاتا ہے۔ ھسرل کہتا ہے کہ مادی تجربات ہردم موجود رہتے ہیں، یہ ناممکن ہے کہ شعور ان

تجربات سے کلی طور سے مبرا ہوجائے۔ بقول تھاوینیس "ایغو کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ ایک لمحے کے لیے بھی اپنے مقرون تجربات سے پہلو تہی کرے"۔۹ 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 کردیں تاکہ ہم ان تجربات پر مختلف زاویۂ 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 متعقل 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 عالمِ

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

لیکن یہ ماورائی ایغو تجربی ایغو کی طرح اضافیت، تجریدیت اور سطحیت کی حامل نہیں یہ کسی مسلمہ، 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 گنجلک اور مبہم پہلو ہے۔۱۰

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 طرۂ امتیاز ہیں۔

یہاں یہ سوال ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ اگر ماورائی ایغو کسی طبیعی، 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 ہمہ گیر یکجائی اور ہم آہنگی ہے جسے مادی علوم اپنی سطحیت و تجریدیت کی وجہ سے فہم میں

نہیں لاسکتے۔ یہاں ھسرل روایتی تصوریت، مادیت، تجربیت اور حقیقیت کے سحر کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے ھسرل 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 ہمہ گیر انقلابی نوعیت کی حامل ہے لہذا اس کی وضاحت ضروری ہے۔ ھسرل نے عمقیت کا تصور اپنے استاد فرینز برنٹینو (۱۸۳۸ - ۱۹۱۷) سے مستعار لیا تھا برنٹینو ایک پادری اور نفسیات داں تھا اور اس کے تصور عمقیت پر ازمنۂ وسطیٰ کے مدرسی 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 سائنسی 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 بہ عمق ہے۔ (Intend or refer) لیکن ھسرل برنٹینو پر معترض تھا کہ اس کی عمقیت کی توجیہ نفسیانیت یا تجریدیت سے مبرا نہیں تھی۔ ھسرل 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۔ ھسرل 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 کرلیں اور اشیاء کے جواہر کو خود عمقیت کی سطح پر اپنے آپ کو منکشف کرنے کا موقع فراہم کریں۔

عمقیت کا یہ تصور روحانیت کا حامل بھی ہے ہسرل کئی جگہ اپنی تحریروں میں ان جملوں کو دہراتا 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

ہائیڈیگر اور سارتر بھی ہسرل کے عمقیت کے اس مظہریاتی تصور سے خاصے متاثر تھے مظہریاتی تحویل کا مقصد یہ ہے کہ بقول ہائیڈیگر 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 علمیاتی 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، تجریدی، اضافی، غیر روحانی و لاشخصی نقائص و اسقام کے عناصر کو اپنی تنقید کی زد میں لاتا ہے اور ان کو ماورائی و تطہیری عمل سے گذار کر ان کے عمقی اور مظہریاتی پہلوؤں کو خود منکشف ہونے کے مواقع فراہم کرتا ہے نیچرل و سوشل سائنسیز کے تمام کلیات و متعقلات (چاہے تکنیکی 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 متعقلات و تجربات ایک وسیع تر ماورائی تناظر سے مشتق

ھیں اور جب سائنسی تجزیہ کرتے وقت ھم ان کو ان کے عمقی و ماورائی وجود سے علیحدہ کردیتے ھیں تو ھمارا علم نامکمل اور ناپختہ رھتا ھے۔ یہ متعقلات شعور کی رو یا تجربے کی رو سے مشتق ھیں اسی طرح زمان اور تاریخ کی مابعد الطبیعاتی معنویت بھی ماورائیت کی دبیز اور گہری تہوں میں اپٹی ھوئی ھے ، وہ زمان جو گھڑیوں کلینڈروں اور نوری سال میں ظاھر ھوتا ھے مطلق نوعیت کا حامل نہیں ھوتا یہ مادی زمان دراصل ماورائی زمان سے مستخرج ھے۔

ھسرل کے بعض ناقدین کا اس نکتے پر یہ اعتراض ھے کہ وہ مادی عالم کے وجود سے منکر ھے لیکن حقیقت اس کے برعکس ھے۔ ھسرل کا کہنا ھے کہ مادی عالم اپنا وجود رکھتا ھے اور تجربی ایغو اس دنیا کی کلیت اور کثافت میں پوری طرح ملوث ھے لیکن اس کا ماورائی رشتہ دنیا سے قبل از تجربی، بدیہی اور عمقی سطح پر قائم ھے۔

ھسرل کے دور آخر میں اس کے فلسفے میں ”عالم حیات“ (Life World) اور ”ذی روح تجربہ“ (Lived Experience) کے تصورات نمایاں اھمیت کے حامل ھیں۔ ھسرل کہتا ھے کہ عالم حیات فرد کے ھر حسی، ادراکی، عقلی و وجدانی تجربات کے پس پشت ایک ھمہ گیر اور وسیع کہنوس کی طرح ھر لمحے موجود رھتا ھے۔ اگر کسی بھی تجربے کا ھم مظہریاتی تجزیہ کریں تو ھم اس نتیجے تک پہنچیں گے کہ وہ ایک خاص مابعد الطبیعاتی اور قبل از فکری تناظر اور سیاق سباق سے مشتق ھے۔ عالم حیات کا تصور مشہور نفسیات داں ژونگ کے ”اجتماعی لاشعور“ سے کسی حد تک مماثل ھے، لیکن ھسرل اس تصور کے لیے فرانس کے عظیم ماھر علم بشریات لوسین لیوی براھل کے تصور”قدیم ذھنیت“ (Primitive Mentality) سے استفادہ کرتا ھے۔

ھسرل لیوی براھل کے اس تصور سے کس قدر متاثر تھا، اس کا اندازہ ھمیں اس مندرجہ ذیل حوالے سے ھوتا ھے:

"وہ نکتہ جس نے ھسرل کو بہت شدت سے متاثر کیا وہ قدیم ذھنیت کی دیومالائی اور طلسماتی دنیا تھی جس کا تصور ایک فرانسیسی ماھر علم بشریات لوسین لیوی براھل نے پیش کیا تھا۔ ۱۱ مارچ ۱۹۳۵ء میں ھسرل نے ایک خط میں اس کو (لیوی براھل کو) اس امر پر خراج تحسین پیش کیا تھا کہ اس نے اس کے تصور عالمِ حیات کی پیش بینی کی تھی اور اس طرح اس نے کلچرل اور سوشل مسائل کے حل کے لیے ایک صحیح سائنس کی طرف رھنمائی کی تھی۔" ۱۳

لیوی براھل نے قدیم قبائلیوں کی تہذیبی زندگی پر قابل قدر تحقیق کرتے وقت یہ اھم نکتہ اخذ کیا تھا کہ وہ قدیم قبائل اپنی ایک مخصوص دنیا میں رھتے 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 براھل "قدیم ذھنیت" کے نام سے موسوم کرتا ھے۔ بقول براھل ان کے تمام تجربات و اعتقادات اسی ذھنیت سے مشتق ھیں۔ ھسرل اس قدیم ذھنیت کو "عالمِ حیات" سے تعبیر کرتا ھے۔ یہ "عالمِ حیات" بقول ھسرل ان قدیم باشندوں کا "نہائی تجرباتی دائرۂ نظر" (Ultimate Experiential Horizon) ھے جس کو فہم میں لائے بغیر ھم ان کے مزاج، تجربات، طرز زندگی اور روایات کا معقولی تجزیہ نہیں کر سکتے۔ ھسرل کے "عالمِ حیات" کا تصور خاصا فکرانگیز ھے اور اس کے ذریعے تاریخ، علم بشریات

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

ھسرل اس سلسلے میں رقم طراز ہے کہ " عالمِ حیات" کی مختلف جہات ہیں اور ہر سطح پر ان کا علیحدہ علیحدہ مظاہریاتی تجزیہ کیا جانا چاہیے۔ مثلاً

۱۔ عامۃ 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۔

ھسرل عالمِ حیات کے اس تصور کے ذریعے عقلیت اور رومانیت (وجدانیت) میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے ریاضی کی تعینیت اور طبیعیات کی امکانیت، دیوملائی عالم و تمدنی عالم میں ھسرل نے جو حسین 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 مکاتیب فکر میں اثباتیت، تجربیت، منطقی اثباتیت، لسانی و تحلیلی مکاتب فکر قابل ذکر ہیں۔ ھسرل کا ماورائی عالم (عالمِ حیات) کا تصور اس میکانیکی، تجریدی اور تحلیلی فکریاتی رجحان کے خلاف ایک شدید صدائے احتجاج ہے۔ یہ ھسرل کے مظہریاتی افکار کا ایک ترکیبی اور عضویاتی عنصر ہے اور اس سے ھسرل 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 تحویلیت 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 اصناف سخن پر کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً طبیعی و سماجی علوم، فلسفہ، فنون، مذہبیات، علم بشریات، دیومالا اور سائیکیٹری وغیرہ میں۔ ان جملہ علوم و اصناف سخن کے متعقلات 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 دائرۂ نظر" ہے۔

ہائیڈیگر نے اپنے ایک مضمون "منبع فن عمل" (Origin of the Work of Art) میں مشہور آرٹسٹ وان گوف کے ایک فنی شہ پارے "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 عامیانہ نقطۂ نظر سے اگر اس فن پارے کو دیکھا جائے تو ہمیں اس میں کوئی خاص بات نظر نہیں آتی اور بہت سے اہل ذوق بھی اس کو بآسانی نظرانداز کردیں گے۔ لیکن حقیقۃً بقول ہائیڈیگر "کسان کے جوتے"

کا ایک ہمہ گیر، وسیع، وجودیاتی و مظہریاتی تناظر ہے اور جب تک ہم عامیانہ، میکانیکی و نفسیاتی رویوں سے اپنے آپ کو مکمل طور سے آزاد کر کے اس فن پارے 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 تلذذ اور تنقید میں ایک لازمی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔

"کسان کا جوتا" کسان کے مکمل "عالمِ حیات" کو منکشف کرتا ہے اس فن پارے میں منعکس ہونے والا جوتا کوئی مجرد یا میکانیکی شے نہیں بلکہ ایک زندہ متحرک اور مقرون صداقت ہے۔ بہ 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 کیا 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 نقطۂ نظر سے کسان کا اس کی آئیڈیالاجی، زمین اور نیچر سے رشتہ، موضوع اور معروض کے مماثل 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 امتیازات و تضادات سے بالا ہے۔ کسان کے جوتے، اس کی زمین،

موہشی اور موسموں کے تغیرات کوئی جامد و ساکن حقائق نہیں۔ یہ سب عناصر اس کے وجود سے داخلی، وجدانی اور روحانی (مظہریاتی) طور پر ایک انمٹ رشتے میں منسلک ہیں۔ اس جوتے کو اس کے مظہریاتی سیاق و سباق 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 وسیع‌تر مظہریاتی تناظر میں رکھنا ضروری ہے (اور تنقید نگار کے علاوہ یہی مظہریاتی نقطۂ نظر قاری کے لیے بھی ضروری ہے) بہ الفاظ دیگر اس ادب پارے کو مظہریاتی تحویلیت 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 عامیانہ پن کا حامل رہے گا۔

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

مثلاً کوانٹم میکانیت کے علم بردار نیلسن بوھر کے ایک شاگرد پیٹرسن نے اس سے یہ سوال کیا کہ آخر "کوانٹم میکانیت" کس حد تک معروضی حقیقت کو دریافت کرنے میں کامیاب ہے؟ تو بوھر 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 بوھر، فزکس کے مطالعے کا تعلق نیچر سے متعلق محض متعقلات 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۔ ھسرل 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 عالمِ 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 عقلی تجزیہ نہیں کیا جا سکتا۔

سائیکیٹری میں بھی اس مظہریاتی منہاج کا کامیابی سے اطلاق کیا جا رہا ہے۔ کسی اعصابی مریض کے مرض کے پسِ پشت اس کا ایک ہمہ گیر، ماورائی پس منظر ہے۔ مریض کی داخلی دنیا اور اس کا وجود دراصل لایعنوت 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 تھراپی" (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 تحلیل 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 Logotheraphy), Middlesex, England, Penguin Books Ltd, 1967, p. 7.
18. **Sartre, J.P.:** Being ard Nothingness. Trans: Hazel E. Barnes, New York, Washington Square Press, 1977, p 218.