مظہریت: تعارف و تفہیم

عبدالعزیز ملک
لیکچرار اردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد

Abstract:

phenomenology is a modern school of philosophy founded by Edmund Husserl. Its influence extended throughout Europe and was particularly important to the early development of existentialism. Husserl attempted to develop a universal philosophic method, devoid of presuppositions, by focusing purely on phenomena and describing them; anything that could not be seen, and thus was not immediately given to the consciousness, was excluded. The concern was with what is known, not how it is known. The phenomenological method is thus neither the deductive method of logic nor the empirical method of the natural sciences; instead it consists in realizing the presence of an object and elucidating its meaning through intuition. Husserl considered the object of the phenomenological method to be the immediate seizure, in an act of vision, of the ideal intelligible content of the phenomenon. Notable members of the school have been Roman Ingarden, Max Scheler, Emmanuel Levinas.

پچھلی کچھ صدیوں میں ہونے والی تبدیلیوں، سائنس اور فلسفے میں نئے خیالات کی پیش کش اور جدید تھیوریوں نے تمام علوم وفنون کے ساتھ ساتھ ادبی تنقید میں بھی نئی بحثوں کو جنم دیا ہے۔ تیزی سے وقوع پذیر ہوتے تغیرات اور پل پل بدلتے منظرنامے کے باوجود ادب کی جانچ اور پرکھ کے سلسلے میں ادب کو مقصود بالذات حیثیت دینے کا رویہ ابھر کر سامنے آیا، جس کے تحت متعدد ادبی اور فلسفیانہ تحریکوں نے جنم لیا۔ ان تحریکوں کی نمایاں خصوصیت آزادیٔ فکر ونظر اور سائنسی سوچ ہے جس نے حقیقت کی تلاش میں موضوعی کی بجائے معروضی رجحانات کو فروغ دیا۔ ان فلسفیانہ اور ادبی تحریکوں میں سے ایک مظہریت بھی ہے۔ مظہریت کا تصور فلسفے اور ادبی تھیوری میں کلیدی نوعیت کا حامل ہے، جس کا ارتقاء جرمن فلسفیوں کے ہاں

ہوا۔تنقیدی تھیوری میں اس کی رو سے معنی اخذ کرنے کے عمل میں مدرک (Perceiver) کا تفاعل بنیادی اہمیت کا حامل ہے جو بعد ازاں قاری اساس تنقید (Reader Oriented Criticism) کی بنیاد بنا جسے جرمن نقاد وولف گانگ ایزر نے اپنے تنقیدی نظریات کی بدولت آگے بڑھایا۔ژاک دریدا کے بعد تنقیدی حلقوں میں جن کتب کو زیادہ شہرت نصیب ہوئی وہ مظہریت پسند نقاد وولف گانگ ایزر ہی کی کتب The Implied Reader اور The Act of Reading:ATheory of Aesthetic Response ہیں۔

ایڈمنڈ ہسرل کو مذکورہ تحریک کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔اس کے علاوہ اس تحریک میں مارٹن ہائیڈگر،ژاں پال سارتر،میکس شیلر،نکولائی ہرٹ مین اور مرسی مرلو پونٹی کے نام بھی خاص طور پر نمایاں ہیں۔ایڈمنڈ ہسرل کا شمار بیسویں صدی عیسوی کے ان فلسفیوں میں ہوتا ہے جنھوں نے علم و ادب کے تمام شعبوں کو متاثر کیا۔اس نے نہ صرف فلسفے میں پیش رفت کی بلکہ علم کے دیگر شعبہ جات میں بھی اضافے کیے۔ان میں ریاضی ،لسانیات،سماجیات اور وقوفی نفسیات کے شعبہ ہائے علوم خاص طور پر نمایاں ہیں۔اس کی دلچسپی کا میدان،ریاضی،جدید طبعیات اور فلسفہ تھا۔اسی لیے اس نے اپنا پی ایچ ڈی کا مقالہ Theory of Variation پر تحریر کیا۔ریاضی میں اس کی دلچسپی "Philosophy of Arithmetic" (فلسفۂ حساب کاری) سے بھی ظاہر ہوتی ہے جس میں حساب کاری کو نفسیاتی بنیاد فراہم کرنے کے لیے وہ اپنی ریاضیاتی،نفسیاتی اور فلسفیانہ استعداد بروئے کار لایا۔

مظہریت پر اس کا پہلا باقاعدہ کام "Logical Investigations" کے عنوان کے تحت ۱۹۰۰ء کے لگ بھگ دو جلدوں میں سامنے آیا۔بیسویں صدی عیسوی کی پہلی دہائی میں وہ اپنے طریقہ کار میں تغیر اور قابلِ ذکر بہتری لایا جسے "Transcendental phenomenology" سے موسوم کیا جاتا ہے،جس میں شعور اپنی توجہ جوہری ساختوں (Essential structures) پر مرکوز رکھتا ہے تاکہ شے خود کو شعور میں متشکل کر لے۔ریاضیاتی پس منظر کے حامل اس فلسفی نے ہر ممکن کوشش کی کہ وہ استنباطی نظام کی عمومی تھیوری تشکیل دے۔ہسرل کی فلسفیانہ جستجو کا معروض یہ ہے کہ ہمارے شعور میں کیا ہے،نہ یہ کہ دنیا میں کیا ہے۔شعور کسی نہ کسی چیز کا ہوتا ہے جو حقیقت معلوم ہوتا ہے۔وہ مظاہر جو ہمارے شعور کا حصہ ہیں انھیں کے توسط سے ہم اشیاء کی صفات کا تعین اور ان کی اصل کا کھوج لگاتے ہیں۔ہسرل کے شعور کو موضوعِ بحث بناتے ہوئے گوپی چند نارنگ اپنی کتاب میں اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

> ''ہوسرل نے وضاحت کی ہے کہ شعور فقط علمِ محض نہیں ہے، بلکہ خارجی حقیقت کا وہ علم ہے جو تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔اس کے بقول شعور ایک عمل ہے،موضوع جس کا منشا کرتا ہے اور معروض منشایا جاتا ہے۔منشا کرنے والا (موضوع) اور منشایا جانے والا (معروض) دونوں ایک دوسرے کو متشکل کرتے ہیں۔دونوں اصل ہیں اور دونوں تجربے سے حاصل ہوتے ہیں۔رابرٹ میگ لیولا، ہوسرل کی اس مظہریت کو نو حقیقت پسندی سے موسوم کرتا ہے کیوں کہ اس میں حقیقت مظاہر کے اس جوہر سے متشکل ہوتی ہے جس سے شعور عبارت ہے۔''(۱)

مذکورہ کتب کے علاوہ ''یورپی سائنسوں کا بحران اور ماورائے مظہریت'' (The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology) اور ''حقیقی مظہریت اور مظہریانہ فلسفہ سے متعلق اعیان'' (Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy.) ہسرل کی وہ کتب ہیں جن میں مظہریات پر بحث کی گئی ہے۔ان کتب کے مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس کا طریقہ کار اس بات پر مشتمل تھا کہ تفصیلات وصفات کو ترتیب کے ساتھ

بیان کیا جائے۔ ہسرل اس بات سے بھی متفق دکھائی دیتا ہے کہ منطق کا علم تصورات، معیارات، نظریات اور اسی طرح کے دیگر علوم سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ اس بات کو سختی سے مسترد کرتا ہے کہ منطق کا علم نفسیاتی نوعیت کی چیزوں سے متعلق ہوتا ہے بلکہ اس کے خیال میں منطق تصوراتی معروضات سے سروکار رکھتی ہے۔ ہسرل کی مظہریت کو فلسفیانہ سطح پر قائم کرنے سے دو طرح کے مکتبۂ فکر سامنے آئے ہیں۔ اول ہائیڈ یگر اور اس کے پیروکار (جارج گڈامر، پاؤس اور ولف گانگ ایزر) جنھوں نے مظہریت کو وجودی فلسفے سے جوڑا ہے۔ اور دوسرا جینیوا اسکول اور اس کے ناقدین (سوسئیر، چارلس بیلے، جارج پاؤلے اور ژاں پیئر رچرڈ وغیرہ)۔

اگر غور کیا جائے تو مظہریت کی بنیاد ''مظہر'' (Phenomenon) پر استوار کی گئی ہے۔ اس کا تصور ہمیں جرمن فلسفی کانٹ کے ہاں ملتا ہے۔ جو ''مظہر'' اور ''حقیقت'' (Noumenon) میں امتیاز کرتا ہے۔ ''مظہر'' اور ''حقیقت'' کو عالمِ ظواہر اور عالمِ باطن سے بھی منسوب کیا جا سکتا ہے۔ کانٹ کا یہ خیال ہے کہ عالمِ ظواہر تک حواس اور عقلِ استدلالی کی رسائی ممکن ہے لیکن عالمِ باطن (Noumenon) تک نہیں۔ یہاں تک کہ اس نے زمان و مکان کے معروضی وجود کا بھی استرداد کیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان کا انحصار ذہن پر ہے۔ اب اگر غور کریں تو عالمِ ظواہر کو معرضِ تفہیم میں لانے کا کام ادراک کے عمل کو سمجھے بغیر ممکن نہیں۔

ادراک سادہ ترین لفظوں میں اشیاء کا وقوف ہے۔ اشیا کا وقوف اُن کی حسی صفات کے باعث حاصل ہوتا ہے۔ یہ حسی صفات حواس کی مرہونِ منت ہوتی ہیں کیوں کہ حواس کے بغیر خارجی دنیا سے واقفیت ممکن نہیں ہے۔ ان حسی صفات کو جب اشیاء سے منسوب کیا جاتا ہے تو یہ ذہنی عمل ادراک کہلاتا ہے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ حواس کے ذریعے خارجی اشیا کا علم کس طرح حاصل ہوتا ہے؟ فرض کیجیے میں گلاب دیکھتا ہوں۔ حسی تاثر مجھے سرخ پتیوں کا علم دیتا ہے۔ میرا ذہن اس کی یوں تعبیر کرتا ہے کہ یہ سرخ پتیاں گلاب کی ہیں۔ اسی طرح میں اگر آسمان کو دیکھوں تو نیلاہٹ کا تاثر پیدا ہوتا ہے۔ جب نیلاہٹ کو آسمان سے منسوب کیا جاتا ہے تو آسمان کا ادراک حاصل ہوتا ہے۔ آسان لفظوں میں حواس کو معانی دیے جانے کا عمل یا بالفاظِ دیگر حواس کی تجسیم (Objectification) ادراک کہلائے گی۔ ادراک کی وضاحت کرتے ہوئے کرامت حسین اپنی کتاب ''مبادیاتِ نفسیات'' میں تحریر کرتے ہیں:

> ''جب کوئی حس ذہن میں پیدا ہوتی ہے تو ذہن اس حس کا کسی شے سے تعلق ڈھونڈتا ہے، اور اس عمل سے معانی تلاش کر لیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمارے معانی ہمارے پرانے تجربے پر منحصر ہوں گے۔ مثلاً ایک آواز سن کر ہم جان لیتے ہیں کہ فلاں چیز کی آواز ہے کیوں کہ ہم پہلے بھی اس چیز سے یہی صوتی حس حاصل کر چکے ہوتے ہیں۔ ہم اس شے کے وجود کا وقوف ہی حاصل نہیں کرتے بلکہ ہم اس شے کو پہچان بھی لیتے ہیں۔ لہٰذا اشیا کو حواس کے ذریعے جاننے میں ایک تو ان کا وقوف (Cognition) شامل ہوتا ہے (جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی خارجی شے موجود ہے) اور دوسرے اُن کی پہچان (Recognition) (جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شے کیا ہے)۔ چناں چہ جانے کے اس عمل کو ادراک کہتے ہیں۔'' (۲)

اگر کوئی یہ تصور کرے کہ حواس پہلے معرضِ وجود میں آتے ہیں اور بعد میں ان کی آمیزش سے ادراک جنم لیتا ہے۔ اس کا صریح مطلب ہوگا کہ حواس اپنی منفرد حیثیت کے حامل ہیں۔ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔ ماہرینِ نفسیات اس بات کے قائل رہے ہیں کہ حواس ہی وہ اجزا ہیں جن سے ادراک کی تعمیر ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کا نظریہ ادراک حسی نظریہ ادراک (Sensation Theory of Perception) تھا۔ گیسٹالٹ مکتبۂ فکر کا پیش کردہ نظریۂ ادراک اس سے بہت مختلف ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ہم اشیا کا جزوی طور پر نہیں بلکہ کلی طور پر ادراک کرتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ حواس ادراک

کے لیے ناگزیر ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ادراک حواس سے صورت پذیر ہوتا ہے۔اس کے برعکس ہم حواس کے وجود کو ادراک سے اخذ کرتے ہیں۔اس نظریے کے حامیوں میں کافکا، کوہلر اور ورتھیمر کے نام نمایاں ہیں۔ان کا خیال ہے کہ ادراک شعور کی ٹھوس حقیقت ہے اور حس تجریدی حیثیت کی حامل ہے۔خالص حس ناممکن ہے۔مثلاً ہم کسی رنگ کو بطور ایک رنگ نہیں دیکھتے بلکہ کسی شے کے رنگ کے طور پر دیکھتے ہیں۔

یوں تو ادراک کی کئی قسمیں ہیں جیسے زمانی ادراک، مکانی ادراک اور کیفیاتی ادراک وغیرہ لیکن ان میں تجربی ادراک بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔تجربی ادراک اس ادراک کو کہتے ہیں جس پر ہمارے گزشتہ تجربات اور موجودہ تجربات و کیفیات کا اثر ہو۔ہمارا ذہن حسی تاثرات کا اپنے ہی انداز سے انتخاب کرتا ہے۔اور اسی انداز سے اس کی ترجمانی کرتا ہے۔

مظہریت میں انسانی ذہن کس طرح احساسات کو ادراک میں تبدیل کرتا ہے یہ جاننا بھی انتہائی ضروری ہے۔اگر غور کیا جائے تو احساسات محض مبہم کا شعور ہوتے ہیں۔زبان کو ذائقے کا، ناک کو بو کا، کان کو آواز کا، آنکھ کو روشنی کا اور انگلیوں کا دباؤ کا احساس ہوتا ہے۔یہ تجربات کی ابتدائی صورتیں ہیں۔ایسے احساسات کو علم کا درجہ حاصل نہیں ہوتا۔جب یہ احساسات زمان و مکان سے مملو ہو جاتے ہیں تو مبہم کا شعور نہیں ہوتا جتنا ایک مخصوص شے کا ہوتا ہے۔یہاں سے ادراک کی منزل کا آغاز ہو جاتا ہے۔اب احساسات نے علم کی شکل اختیار کر لی ہے۔مثال کے طور پر سیب کو سونگھ کر خاص طرز کی خوشبو کا احساس ہوتا ہے، زبان ذائقہ محسوس کرتی ہے، آنکھوں میں چمک ظاہر ہوتی ہے، انگلیوں پر دباؤ کا احساس ہوتا ہے۔مذکورہ تمام احساسات زمان و مکان کے محور پر گھومتے ہیں تو سیب کا ادراک ممکن ہوتا ہے۔کیا یہ احساسات خود بخود مرتب ہو کر ادراک میں ڈھل گئے ہیں۔لاک اور ہیوم اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں، لیکن کانٹ کا نقطہ نظر اس سے مختلف ہے۔

کانٹ وہ فلسفی ہے جو ہیوم کے اس خیال سے اتفاق نہیں کرتا کہ ذہن مدرکات وحسیات کے بنڈل (Bundle of Sensation) کے علاوہ کچھ نہیں۔اگر ذہن کو مجرد عوامل کا مجموعہ فرض کر ہی لیا جائے تو یہ سوال پھر بھی موجود رہتا ہے کہ یہ مجرد عوامل ایک بنڈل کی صورت اکٹھے کیسے ہوئے؟ ہیوم نے اس سوال کا جواب قوانینِ تلازم (Laws of Association) کی مدد سے دینے کی کوشش کی ہے، لیکن کانٹ اسے تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔کانٹ کا خیال ہے کہ حواس مظہری دنیا سے حسیات کو لے آتے ہیں اور ذہن ان کو ایک نظامِ علم میں مرتب کر کے ترقی دیتا ہے۔ذہن اپنے ہی اندرون سے زمان و مکان کے امکانات کو جنم دیتا ہے اور یوں حسیات پُرمعنی و بامفہوم ادراکات میں بدلتے چلے جاتے ہیں۔پھر زمان و مکاں کی ترتیب میں منظّم ہو جاتے ہیں۔معقولاتِ فہم کی مدد سے یہ ازسرِنو ترتیب پا کر تصدیقات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔یوں کانٹ کے نزدیک فہم فطرت کو تشکیل دینے کا کام کرتی ہے۔کانٹ یہ ثابت کرتا ہے کہ ذہن ارتسامات کا ڈھیر نہیں بلکہ اس کے برعکس ایک فعال ناظم ہے۔اس کی حقیقی ماہیت کو عقلِ محض کی مدد سے نہیں سمجھا جا سکتا۔(۳)

کانٹ نے تجربی ذات (Empirical Self) اور ماورائی ذات (Transcedental Self) میں فرق بھی پیش کیا ہے۔اول الذکر کو وہ ''مجھ'' اور مؤخر الذکر کو وہ ''میں'' سے موسوم کرتا ہے۔''مجھ'' کو معروض اور ''میں'' کو موضوع بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ماورائی ذات کو کانٹ کے خیال میں عقل کی مدد سے سمجھنا مشکل ہے۔کانٹ پر سب سے زیادہ تنقید اس کے مظہریت اور ماورائیت کے مابین حدِ فاصل کھینچنے پر ہوئی ہے۔اس پر بحث کرتے ہوئے قاضی قیصر الاسلام تحریر کرتے ہیں:

> ''ہیگل اور اس کے پیروؤں نے ہمارے ان دو تجربی پہلوؤں کے درمیان ایک عضویاتی ربط کو ثابت کرنے کی مساعی کی ہیں۔ان کی رائے یہ ہے کہ روح یا ذات ایک دائم روحیتی اُصول (Abiding Spiritual Principle) ہے جو اپنے آپ کو کیفیتوں اور عوامل کی کثرت میں ظاہر کرتا رہتا ہے اور انہیں حالتوں اور

عوامل کے ذریعہ سے یا ان کے بطن سے یہ ایک شعور بالذات اور خود ارادی روح (Self Concious Spirit) کی حیثیت میں نمو کرتا ہے۔تمام کائنات ایک روح مطلقہ کا مظہر ہے اور کوئی شے مکمل طور پر غیر حقیقی نہیں ہے،لیکن اس میں صداقت اور حقیقت کے مراتب ہیں۔ چنانچہ وہ حقیقت کہ جو ذات یا روح میں موجود ہوتی ہے بے روح مادے کے اندر پائی جانے والی حقیقت سے مقابلتاً بہتر اور اعلیٰ درجے کی ہوتی ہے۔مادہ حیات اور نفس اسی روحِ مطلق کے مختلف مظہری مراتب ہیں۔ چنانچہ مظہریت اور ماورائیت میں اتنا فاصلہ نہیں ہے کہ جتنا کہ کانٹ فرض کرتا تھا''(۴)

حسی ارتسامات(Sense Impression) جو شے بالذات شعور پر مرتسم کرتی ہے وہ الگ الگ اکائیوں کی شکل میں منظّم ہوتے ہیں۔لیکن جب ہم ادراک کی سطح پر آتے ہیں تو وہ زمان ومکان کے حوالے سے ایک ''کُل'' کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ کانٹ کے نزدیک شعوری کارروائی کا پہلا مرحلہ ہے۔ دوسرے مرحلے میں تعقلات جو شعور میں پہلے سے موجود ہوتے ہیں ادراکات کو منظّم صورت عطا کرتے ہیں۔سادہ الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے خارجی اشیاء حواس کے ذریعے ذہن تک پہنچتی ہیں جو عقل کے لیے مواد مہیا کرتی ہیں۔ پھر انسانی دماغ ہمارے معروض کے بارے میں علم کو مرتب کرتا ہے۔

کانٹ مظہریت اور ماورائیت میں امتیاز کا اس لیے بھی حمایتی ہے کہ ماورائی اقدار کے قدیم توہمات کو تیاگے بغیر سائنس کے ارتقاء کو ممکن بنایا جا سکے۔اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ وہ ایسے دور میں پیدا ہوا جب تجربیت پسندی اور عقل پسندی کے نظریات باہم متصادم تھے۔الہیات اور مابعد الطبعیات کا سورج ڈوب رہا تھا۔ وہ ان جملہ فکری دھاروں میں مطابقت کی راہ دریافت کرنا چاہتا تھا۔ جرمن فلسفے کی تاریخ میں کانٹ پہلا فلسفی ہے جس نے نظریۂ علم کی افادیت واہمیت کو محسوس کیا اور اسے تمام علومِ فلسفہ کی کلید قرار دیا۔ وہ یہ تصور نہیں کرتا کہ نظریہ علم کا کام علم کا ماخذ ومنبع معلوم کرنا ہے بلکہ اس کا کام اُس علم کی صحت اور قدر وقیمت کا معیار دریافت کرنا ہے جو ہم حاصل کرتے ہیں۔(۵)

مظہریت کے فلسفے کے پسِ پشت جہاں ''احساسیت'' اور ''ادراک'' کے تصورات موجود ہیں وہیں ''تصوریت'' کا فلسفہ بھی اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ موجود ہے۔تصوریت ایک ایسا فلسفہ ہے جس کے مطابق حقیقت نفس کی ماہیت میں پوشیدہ ہے۔تصوریت کے حامی یہ خیال کرتے ہیں کہ یا تو فطرت کی توضیح وتشریح نفس کے ذیل میں کی جائے یا پھر نفس کی توضیح وتشریح فطرت کے ذیل میں کی جائے۔تصوریت کی رو سے فطرت کا انحصار نفس پر ہے۔ یہ ذہن میں رہے کہ جملہ تصوریت پسند فطرت کو فریبِ نظر خیال نہیں کرتے بلکہ وہ اس کے استقلال اور ظاہری صورت کو حواس کی گرفت سے ماوارخیال کرتے ہیں۔ ولیم ارنسٹ ہاکنگ تصوریت کا مفہوم واضح کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

''۔۔۔کائنات میں جو شے حقیقی ہے وہ وہی ہے جس سے تصورات بنے ہیں نہ کہ وہ جس سے پتھر اور دھاتیں بنی ہوئی ہیں۔یعنی ہمیں اگر موجودات کے جوہرِ اصلی کی تلاش ہے تو وہ آخری حقیقت جو موجودات کی تشریح کر دیتی ہے وہ اپنی ماہیت میں نفسی ہونا چاہیے۔مثلاً مفکر اور اس کی فکر، ارادہ اور اس کا عمل، ذات اور اس کی خودنمائی وغیرہ۔ جو شے ان کے علاوہ، ان سے بظاہر آزاد یا ان کی ضد ہے جیسے مادہ یا توانائی، مکان یا زمان وہ سب اپنے وجود کے لیے نفس ہی کے محتاج ہیں۔''(۶)

تصوریت پسند جہاں یہ خیال کرتے ہیں کہ وجدان فلسفے کی مضبوط بنیاد نہیں ہوسکتا وہیں وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ وجدان کے بغیر کسی درست نظامِ فلسفہ تک نہیں پہنچا جاسکتا۔ یوں تصوریت کی جڑیں وجدانیت میں پیوست ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تاریخی اعتبار سے

بنی نوع انسان کے روحانی وجدانات میں عقل کو سمو دینے کا نام تصوریت ہے۔ روحانی وجدانات مذہب کے لیے لازم وملزوم ہیں اس لیے تصوریت کو مذہب کی شاخ سمجھ لیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ اس طرح ہندوستان میں برہمنیت اور ویدانت تصوریت کی ہی شکلیں ہوں گی۔ یہودیت اور عیسویت کو بھی اسی زمرے میں شمار کیا جائے گا۔ اس تصور نے آگسٹائن، این سلم، ٹامس ایکوی ناس، آبی لارڈ اور ڈنس اسکوس جیسے مشاہیر پیدا کیے۔ آگے چل کر اس تسلسل کو ڈیکارٹ، برکلے، لائبنز، مالے برانش اور ان کے پیروکاروں نے برقرار رکھا۔

جدید فلسفے میں سپائینوزا نے روحیتی وحدت کے تصور کے حق میں دلائل دے کر اس کو مزید تقویت پہنچائی۔ اس نے کارتیسی ثنویت اور کثرتیت کے نظاموں پر کڑی تنقید کی اور دلائل سے ثابت کیا کہ جوہرِ مطلق (Absolute Essence) ایک سے زیادہ ہو ہی نہیں سکتا۔ ہیگل کی صورت میں روحیتی وحدت کا ایک اور بڑا شارح فلسفے کے منظرنامے پر موجود ہے، جس نے کائنات کی اصل کو دریافت کرنے کے لیے جدلیات کا سہارا لیا اور یہ نتیجہ اخذ کیا کہ حقیقتِ مطلق عقل پر مبنی ہے۔ دراصل وہ یہ کہنا چاہ رہا تھا کہ تمام کائنات تعقل کی مظہر ہے جو خود کو کائنات کی تجسیم میں ظاہر کرتی رہتی ہے۔ اس کے ہم عصر فلسفیوں میں بریڈلے، کروچے اور بوزانکے روحیتی وحدت کے حامی کے طور پر موجود ہیں۔

مذہبیات میں وحدیت نے متعدد شکلیں اختیار کر لی ہیں، جن میں وحدت الوجود، وحدت الشہود اور الہیات قابلِ ذکر ہیں۔ اسلام اور عیسائیت ایسے مذاہب ہیں جنھوں نے مذکورہ تصور کے تحت عصرِ حاضر میں شہرت پائی ہے۔ اس کے برعکس ثنویت کو وہ قبولیت میسر نہیں جو ان مذاہب کو حاصل ہے۔ اگر غور کریں تو تصوریت کی اصطلاح عموماً دو معنوں میں استعمال ہوتی رہی ہے۔

۱۔ مابعدالطبعیاتی تصوریت

۲۔ علمیاتی تصوریت

بطور مابعدالطبعیاتی نظام کے، تصوریت ایک ایسے نظریے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کے تحت دنیا درحقیقت نفس یا عقل کی مجسم شکل ہے۔ جدید فلسفے میں فشٹے، شیلنگ اور ہیگل مابعدالطبیعیاتی تصوریت کے شارحین ہیں جو فکر کی تفصیلات اور طریقہ کار میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، لیکن اس بات پر سب متفق ہیں کہ کائنات کا مبداء روح اور عقل ہے۔ علمیاتی نظام کے طور پر تصوریت یہ مؤقف اختیار کرتی ہے کہ خارجی دنیا کا انحصار مدرک کے ذہن پر ہے۔ اگر ایسا ہے تو یہ نفس یا ذہن کے تصور سے ہٹ کر کچھ نہیں۔ یہ تصور دراصل برکلے کے خیالات کی عکاسی کرتا ہے، جس کی تردید بعد میں آنے والے فلسفیوں نے کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہیگل، لاک اور جانسن نے اس ضمن میں بھرپور دلائل دیے ہیں۔ (۷)

ایڈمنڈ ہسرل کی مظہریات کو معرضِ تفہیم میں لانے کے لیے انواعِ مظہریات کا تعارف ہونا بھی ضروری ہے۔ انواعِ مظہریات میں نفسیاتی، عینی، ماورائی اور وجودیاتی مظہریات شامل ہیں۔ ان کا مرحلہ وار تعارف پیش ہے:

فطری سائنس کے متوازی عقلی نفسیات موجود ہے جس کا کام مظاہر کی اسنادی ساخت کی متنوع اقسام پر تحقیق کر کے ان کی وضاحت کرنا ہے تا کہ مظاہر کی تحویل ابتدائی اسنادات یعنی Prime Intention میں ہو۔ ان ہی ابتدائی اسنادات سے وجودِ نفسی کی ماہیت اور وجودِ روح تشکیل پذیر ہوتی ہے۔ ہسرل کا خیال ہے کہ ان اسنادات کو بھی دریافت کیا جا سکتا ہے جن پر اجتماعی زندگی کا دارومدار ہوا کرتا ہے۔ یوں نفسیاتی مظہریت حقیقت کی مظہریاتی توجیہ کا پہلا مرحلہ قرار پاتی ہے۔ ایسی اسنادی ساختیں جو نفسیاتی مظہریات میں زیرِ بحث آتی ہیں، صوری نفسیات کے حصول کے لیے لازمی ہیں تا کہ ان کی مزید تجرید کی جا سکے۔ ان کی مزید تجرید مظاہر کو تجربی اور نفسی طبعی عنصر سے پاک کر دے گی۔ جب ان اسنادی ساختوں کی تجرید ہو جائے تو پھر مظاہر کی عینی تجرید تک رسائی ممکن ہو جاتی ہے۔ ماورائی مظہریت درحقیقت شعور کی صفت ہے۔ شعور سے اضافیت نہ صرف دنیا کی حقیقی صفت ہے بلکہ عینی ضرورت کے اعتبار سے ہر قابلِ تصور دنیا کی حقیقت ہے۔ ہسرل کی مظہریات کے اس پہلو پر بحث کرتے ہوئے ناصر عباس نیر تحریر کرتے ہیں:

''ہسرل نے بعدازاں اپنی تھیوری میں وسعت پیدا کرتے ہوئے فلسفیانہ مطالعے کا ایک اور منہاج متعارف کروایا، جسے اس نے ''ماورائے مظہریاتی تخفیف'' (Transcendental Phenomenological Reduction) کا نام دیا۔ جو در اصل مظہریت یعنی شعور کے قیاسی مندرجات کے مطالعے سے قبل اختیار کیا جاتا ہے۔ یہ وہ عبوری مرحلہ ہے جو دنیا اور اس کی اشیاء کی طرف ہمارے عام قسم کے، روزمرہ کے رویے سے انحراف کر کے، سوچنے کے عمل کی طرف متوجہ ہونے کے درمیان آتا ہے۔''(۸)

مظہریت اس مرحلے پر پہنچ کر، شعور کی ساخت سے بحث کرتی ہے۔ مظہریاتی فکر کا یہ عمل اسے عینی مظہریات سے اسے ایک قدم آگے لے جاتا ہے۔ اس مرحلے پر موضوعی انا اجتماعی انا میں بدل جاتی ہے، یہیں سے ماورائی مظہریت کا آغاز ہوتا ہے۔ اس مرحلے سے ہم ایک قدم اور آگے بڑھ سکتے ہیں یعنی ہم ایک کلی فلسفہ یا فلسفۂ اولیٰ پیش کر سکتے ہیں جو جملہ علوم کو متحد کرتا ہے۔ چوں کہ مظہریات تمام مظاہر کا علم ہے یہی وجہ ہے کہ وہ جملہ موجوداتِ امکانی اور تمام ممکن الوجود صورتِ حالات کا علم بھی ہے۔

ایڈمنڈ ہسرل موضوعی نفسی اعمال کے تجزیے کے لیے تین تکنیکی صورتوں پر زور دیتا ہے۔ یہ تکنیکی صورتیں مظہریاتی تحقیق کی منزل تک رسائی میں مددگار ثابت ہوتی ہیں، بالفاظِ دیگر جوہر کی تلاش اور اس کو گرفت میں لینے کے عمل میں معاون ہوتی ہیں:

۱۔ مظہریاتی تحویل پذیری

۲۔ عینی تحویل پذیری

۳۔ وقوفی مظہر (Phenomenon of Cognition) اور وقوفی معروض (Object of Cognition) کے مابین ربط کا تجزیہ

ہسرل کے نزدیک ہر وہ شے جو اپنی ماہیت میں ماورائی ہو اور ہمارے شعور میں فی الفور اور خلقی طور پر براست انداز میں آتی ہو، مظہریاتی تحویل پذیری کے دوران میں قابلِ لحاظ سمجھی جانی چاہیے۔ اس کے برعکس ان تمام اشیا کو جو سائنسی اور منطقی نتیجے کے ذریعے حاصل ہوئی ہوں اُنھیں بالکل نظر انداز کر دیا جانا چاہیے، جسے مظہریات میں تعلیقِ وجود یا تلسیقِ وجود کہا جاتا ہے۔ ٹیری ایگلٹن ہسرل کی مظہریات پر بحث کرتے ہوئے اپنی کتاب ''ادبی تھیوری: ایک تعارف'' میں تحریر کرتا ہے:

"All consciousness is consciousness of something: in thinking, I am aware that my thought is 'pointing towards' some object. The act of thinking and the object of thought are internally related, mutually dependent. My consciousness is not just a passive registration of the world, but actively constitutes or 'intends' it. To establish certainty, then, we must first of all ignore, or 'put in brackets', anything which is beyond our immediate experience; we must reduce the external world to the contents of our consciousness alone. This, the so-called

'phenomenological reduction', is Husserl's first important move. Everything not 'immanent' toconsciousness must be rigorously excluded; all realities must be treated aspure 'phenomena', in terms of their appearances in our mind, and this is the only absolute data from which we can begin. The name Husserl gave to his philosophical method - phenomenology - stems from this insistence. Phenomenology is a science of pure phenomena".(9)

ہسرل اس ساری صورتِ حال کو Bracketing Existance کے نام سے بھی موسوم کرتا ہے۔ ایک ایسا عمل جس کے دوران میں ہماری فکر اور توجہ کا واحد مرکز خالص شعور سے متعلق اس کے مطلق معطیات(Absolute Data) ہوتے ہیں۔ ان ہی کو وہ شعور میں ''خالص مظاہر'' کا نام دیتا ہے۔ وہ خیال کرتا ہے کہ شعور کے ''موجود مافیہ''(Given Content) ہی خالص مظاہر ہیں جو اصل الاصول کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس مرحلے پر ہمارا وجدانی معروض جو خود ایک حقیقت ہے خود کو شعور کے سامنے لے آتا ہے۔ چناں چہ ہسرل کے نزدیک یہ ایک نا قابلِ خطا صورتِ حال ہے جسے مصدقہ معلمیہ کا مرتبہ حاصل ہے۔ یہ ایسی واضح صورتِ حال ہے جسے اپنے ''ہونے'' کے لیے ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں جو ہر قسم کی سائنسی توجیہ، نظریہ سازی اور فلسفیانہ توضیح کے عمل سے آزاد اور مقدم صورتِ حال ہے۔ اس ساری صورت حال کو ہسرل مظہریاتی تحویل پذیری کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

اس طریقِ عمل کے تحت ماورائی معروضات کو خارج کر کے ہم اپنی توجہ کو ''جوہروں'' کی دریافت پر مرکوز کر سکتے ہیں۔ ہسرل کا کہنا ہے کہ ہم قبل از تجربی وجدانی عمل کے توسط سے معروضات کا درست وقوف حاصل کرتے ہیں کہ جن پر ہماری نگاہ پڑتی ہے اور یہ شعور کی سطح پر ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ وہ اس عمل کی وضاحت کے لیے مثال دیتا ہے کہ جب ہم کسی سبز رنگ کی چیز کو دیکھتے ہیں تو اس چیز کا ''سبز رنگ'' ہمارے شعور میں خلقی طور پر موجود صورتِ حال ہوا کرتی ہے۔ مگر جب ہم کسی ماورائی رنگ کے مفروضے کو ذہن نشین کرنے کا جتن کرتے ہیں تو ماورائی رنگ اس صورتِ حال کو محض سائنسی طور پر ہی بیان کیا جا سکتا ہے۔ مظہریاتی تحویل پذیری کے تحت وہ سبز رنگ جس کا تجربہ براست عمل کے تحت وقوع پذیر ہوتا ہے، شعور کی سطح پر ''خالص مظہر'' کی شکل میں ابھر کر سامنے آتا ہے۔ مفروضہ ماورائی رنگ کو جب بیان کیا جاتا ہے تو یہ عمل سائنسی طور پر ہی ممکن ہوتا ہے اور ہسرل کے بقول ایک حقیقی صورتِ حال کو تعلیقِ وجود کے ذریعہ اصل سبز رنگ سے الگ کر کے سائنسی طور پر بیان کرتے ہیں اور یوں حقیقی صورتِ حال سائنسی صورتِ حال میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

ہسرل کا کہنا ہے کہ وہ معروضات جو شعور کی سطح پر نمودار ہوتے ہیں، ان کا ایک آفاقی پہلو بھی ہوا کرتا ہے جسے عینی تحویل کی تکنیک کے توسط سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ یہ وہ تکنیک ہے جس میں معروضات کے جوہروں کی تجرید کی جاتی ہے۔ ہسرل کے خیال میں جوہر شعور میں موجود مظاہر کی وہ بنیادی ساختیں ہیں جو اپنی ماہیت میں قابلِ فہم و ادراک ہیں۔ جوہر آفاقیت اور ہمہ گیریت کی وجہ سے خالص مظہر کے برعکس ایک شے ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ ایک ایسا تجربہ ہے جس کو تمام افراد یکساں طور پر کرتے ہیں، لیکن خالص مظہر مخصوص ایغو کی وجہ سے موضوعیت کا حامل ہوتا ہے۔ خالص مظہر کا جوہر اس کی وہ صفت ہے جسے تمام افراد یکساں طور پر برت رہے ہوتے ہیں۔ مظاہر وہ اشیا ہیں جو خود بخود شعور کی سطح پر نمودار ہوتی رہتی ہیں، مگر

اس کا یہ مطلب نہیں کہ اشیاء ہمارے شعور کی جانب اپنے نمائندے ارسال کرتی رہتی ہیں۔ چیزوں سے متعلق یہ خیال پایا جاتا ہے کہ جیسے وہ اظہار سے الگ ایک صورت ہوں مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اشیاء اور ان کے اظہارات ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں۔ اس لیے مظہر اور وقوفی معروض کے مابین فرق کرنا لازمی ہے۔

ہسرل کا خیال ہے کہ مظہریاتی تحویل پذیری کے عمل کے تحت دنیا کی ہر شے کو تحویل پذیر کیا جاسکتا ہے۔ مذکورہ عمل کے بعد جو کچھ باقی بچ جاتا ہے وہ ہی صورتِ حال خالص شعور کی حالت ہے۔ یہ وہ حالت ہے جسے مشکوک نہیں سمجھا جاسکتا یا جسے مظہریاتی تحویل پذیری کے تحت لانے کی ضرورت ہی درپیش نہیں ہوتی ضرورت تو تب محسوس ہو جب شک کی گنجائش موجود ہو۔ ہسرل کارتیسی کاگیٹو کی پیروی میں خالص شعور کی حالت کو تثلیثی فارمولے (ایگو، کاگیٹو اور کاگیٹا) کے تحت زیرِ بحث لاتا ہے۔

مظہریاتی ایگو اور ماورائی ایگو میں نمایاں فرق ہے کیوں کہ مظہریاتی ایگو تجربی صورتِ حال سے وابستہ ایگو کا درجہ رکھتی ہے جو فرد کی شعوری رو میں مضمر ہوتی ہے۔ ماورائی ایگو مشاہدے کے عمل میں کارفرما ایگو ہے۔ اسے مشاہدہ کرنے والا فرد بھی کہا جاسکتا ہے جو اس شعوری رو کے عقب میں موجود ہوتا ہے۔ مظہریاتی ایگو تو ایک حالتِ تفاعل ہے جہاں عمل ہی عمل ہے۔ یہ اعمال سمجھنے بوجھنے، انکار و اثبات کرنے، شک کرنے اور اس طرح کی دیگر سرگرمیوں سے متعلقہ ہیں۔ ہسرل خالص ایگو اور خالص موضوعیت کو عجب العجائب کا نام دیتا ہے اور خیال ظاہر کرتا ہے کہ دنیا کو ایسے وجود کا حامل ہونا چاہیے جو اپنی ذات اور وجود سے آگاہی رکھتا ہو۔ (۱۰)

ایگو کا مصروفِ عمل ہونا تین مدارج پر مشتمل ہے۔ ا۔ شخصِ مدرک (Perceiver) ۲۔ عملِ ادراک (Act of Perceiving) ۳۔ شے مدرکہ (Thing Perceived) ان مذکورہ صورتوں کی عدم موجودگی دنیا کی غیر موجودگی کی دلیل ہوگی جسے ہسرل کامل مصروفیت کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یہ تینوں صورتیں ایک دوسرے کے ساتھ یوں مربوط ہیں کہ ایک کا کام دوسرے کے بغیر چلنا مشکل ہی نہیں ناممکن دکھائی دیتا ہے۔ ایگو اپنے عملِ ادراک اور عملِ تفکر کے اندر رہتے ہوئے ہی اپنا وُجود رکھتا ہے۔ فکر کرنا ایگو کا فعل ہے۔ یہ ہی وہ فعل ہے جسے ہسرل نے Noesis کے نام سے موسوم کیا ہے۔ عمل تفکر کے لیے کسی معروض کا ہونا ضروری ہے۔ یہی معروض مظہریات میں کاگیٹا یا نوئیما (Noema) کہلاتا ہے۔ نوئیما یونانی لفظ ہے جس کا مطلب سوچی گئی شے کے ہیں۔ جس طرح کوئی شاہد، مشہود کے بغیر اور فاکر، مفکور کے بغیر نہیں ہوسکتا اسی طرح عملِ ادراک میں شے مدرک کا ہونا لازمی ہے اس کے بغیر ادراک کا عمل وقوع پذیر نہیں ہوسکتا۔

ہسرل کا کہنا ہے کہ ہم اپنے عملِ ادراک کے دوران میں ایک نہ ایک ایگو کو اس سے وابستہ پاتے ہیں۔ اس صورتِ حال میں ایک نہ ایک غیر مشہود شاہد یا شاہد غیر مشہود (Unobserved Observer) ماورائی موضوعیت کی حالت میں وہاں موجود ہوتا ہے۔ کوئی سوچنے والا شخص ہر لمحے ان اعمال سے پیوستہ رہتا ہے، جو کسی نہ کسی شے کے بارے میں تو ضرور سوچ رہا ہوتا ہے لیکن خود اپنے بارے میں کچھ بھی نہیں سوچ رہا ہوتا۔ مظہریات کی زبان میں اسے یوں کہا جائے گا کہ ماورائی ایگو ماورائی تحویل کے عمل سے متاثر نہیں ہوتی جب کہ تفکر کرنے والی ایگو جو دنیا سے متعلق ایقانات کی صورتِ حال کو اس لیے معطل رکھتی ہے کہ اس عمل کے دوران میں رونما ہونے والی ہر شے کارتیسی شک کے تحت سامنے آتی ہے۔ موقوفی واقعہ کے اس عمل کے دوران میں شخص متشکک کو اپنے ہونے کا پختہ یقین ہو جایا کرتا ہے۔ اس ساری صورت کو بالفاظِ دیگر یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ صداقت فرد کی اپنی ذات سے اُبھرنے والی ناقابلِ شک حقیقت ہے۔

جہاں تک کسی خاص فرد کا تعلق ہے تو اس فرد کے لیے خود اس کی اپنی ذات جو غور و فکر کرتی ہے، اپنے مدِ مقابل دنیا (کوگیٹا) سے مقدم صورتِ حال ہوتی ہے۔ ہسرل کا کہنا ہے کہ ماورائی تحویل (Transcendental Reduction) کے ذریعے مظہریاتی ایگو خود اپنی ذات پر غور کرنے

والی شے بن جاتی ہے۔یعنی ایسا شخص خود آگاہ (Self Concious) قرار دیا جا سکتا ہے۔ہر وہ شے جو میرے لیے حقیقت کی حامل شے ہے وہ ہر باشعور شخص کے لیے بھی حقیقی ہے۔ہسرل کے خیال میں ہر قابلِ ادراک شے کے کوئی نہ کوئی معنی ضرور ہوتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ ہر وجود ماورائی موضوعیت کے دائرے میں رہنا چاہیے۔دنیا سے آگاہی ہمیں ایگو کے ذریعے ہوتی ہے۔گویا اظہارِ ذات کے عمل کے بغیر،مدِ مقابل دنیا کا وقوف بھی ممکن نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ہسرل کی مظہریات کو مثالی معروضات کی سائنس کہا جانا چاہیے۔یہ قبل از تجربی سائنس ہے جسے بقول قاضی قیصر الاسلام آفاقی سائنس بھی کہا جا سکتا ہے۔اسے آفاقی سائنس کہنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ ہمارے تجربات کے تحت ہونے والے ''جوہروں'' کی سائنس ہے کیوں کہ تجربہ کسی نہ کسی نفسی عمل کے نتیجے میں ہی تجربے کی شکل اختیار کرتا ہے۔اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مظہریات ہمارے جملہ تجربوں کے مطالعاتی عمل پر مشتمل ایک علم ہے تو پھر یہ تسلیم کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس نہیں ہونی چاہیے کہ مظہریات ہمارے تجربات میں موجود معروضات کو بھی اپنے اندر شامل رکھتی ہے۔یہ واضح ہے کہ ہمارے تجربات اسنادی عمل کے نتیجے میں تجربے کی شکل اختیار کرتے ہیں۔صورتِ حال اگر یوں ہو تو تجربوں سے متعلقہ معروضات کا حوالہ لازمی صورت اختیار کر جاتا ہے۔لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ مظہریات ایک ایسا علم ہے جو ہمارے تجربات اور ان سے منسلک اسنادی معروضات کے مطالعاتی عمل سے متعلق ہے۔یہی وجہ ہے کہ یہ قبل از تجربی اور آفاقی نوعیت کا حامل ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔گوپی چند نارنگ،ساختیات،پس ساختیات اور مشرقی شعریات،لاہور:سنگِ میل پبلی کیشنز،۲۰۱۰ء،ص۲۹۵

۲۔کرامت حسین،مبادیاتِ نفسیات،لاہور:ایجوکیشنل پبلیشرز،سن ندارد،ص۱۴۳

۳۔ایمانوئل کانٹ،تنقیدِ عقلِ محض،مترجم:ڈاکٹر عابد حسین،کراچی:انجمنِ ترقیٔ اُردو پاکستان،۱۹۹۲ء،ص۳ تا ۶۰

۴۔قاضی قیصر الاسلام،فلسفے کے بنیادی مسائل،اسلام آباد:نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۰۸ء،ص۱۵۴

5. A.Wedberg, A History of Philosphy, Vol.II,New York:Calerndon press,1982,p 171

۶۔ولیم ارنسٹ ہاکنگ،انواعِ فلسفہ،مترجم:ظفر حسین خان،علی گڑھ:انجمنِ ترقیٔ اردو ہند،۱۹۵۲ء،ص۲۱۳