1

وجودی مظہریت

بختیار حسین صدیقی

مظہری نقطہ نظر سے انسانی وجود کی توضیح کرنے کا نام وجودیت ہے۔ یہاں پر وجود اور زندگی میں تمیز کرنا ضروری ہے - انسان زندگی کا حامل ہے لیکن وہ وجود کا حامل نہیں بلکہ خود ہی وجود ہے۔ زندگی اچھی یا بری ہو سکتی ہے، کم یا زیادہ ہوسکتی ہے- وجود کے درجے نہیں ہوتے۔ وہ مکمل طور پر ہوتا ہے یا قطعاً نہیں ہوتا۔ یہی وہ مکمل وجود ہے، مظہری بیان کے ذریعے وجودیت جس کی وضاحت کرنا چاہتی ہے۔

مظہری بیان (phenomenological description) وجودیت کا اساسی منہاج (Method) ہے۔ چنانچہ وجودیت پر اکثر کتابوں میں ہمیں '' وجودیت اور مظہریت '' کا ذکر ملتا ہے۔ لیکن حال ہی میں ''وجودی مظہریت'' کی اصطلاح سامنے آئی ہے۔ مثلاً لوئی ین (Luijpen) کی جو کتاب ۱۹۶۳ میں پٹسبرگ سے شائع ہوئی اسکا نام ہی وجودی مظہریت (Existential Phenomenology) ہے۔ اس عنوان سے ظاہر ہوتا ہے کہ '' وجودی مظہریت'' گویا ایک واحد تصور ہے، دو مختلف تصورات کا مجموعہ نہیں۔ جو لوگ '' وجودی مظہریت '' کو ایک واحد فلسفہ کہتے ہیں، وہ مظہریت کو اس فلسفے کا منہاج اور وجودیت کو اسکا موضوع بحث قرار دیتے ہیں۔ میرے خیال میں مظہریت اور وجودیت کا یہ عقد قطعئی ناموزوں اور ناجائز ہے۔ بحث طلب بات یہ ہے کہ کیا مظہریت کو وجودیت کا منہاج ہونا چاہئے؟ یا کیا وہ واقعئی اس کی منہاج ہے یا ہو سکتی ہے؟ یا کیا وجودیت ایک کافی بالذات فلسفہ ہے جس کا کوئی اپنا مخصوص منہاج ہو؟ مظہری منہاج کی چار ایسی خصوصیات ہیں جو میرے خیال میں اسے وجودی تحقیق کے لئے قطعاً ناموزوں بنا دیتی ہیں۔ اس کے برعکس وجودیت کے چار ایسے اغراض ہیں جو اسے طبعئی نقطہ نظر سے سوچنے پر مجبور کرتے ہیں لیکن جسے مظہریت کوئی اہمیت نہیں دیتی۔

اولاً ، مظہریت چونکہ ماہیتوں اور جوہروں (essences) کا فلسفہ ہے۔ اس لئے وہ صرف کلیات سے غرض رکھتی ہے، جزئیات سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔

ثانیاً، حدوث اور امکان (contingency) کو چونکہ مظہریت طبعی نقطۂ نظر سے منسوب کرتی ہے ، اس لئے وہ صرف ان امور سے دلچسپی رکھتی ہے جو مسلمہ طور پر لازمی اور ضروری ہوں۔

اب آیئے وجودیت کی طرف۔ اس کی دلچسپی انسانوں سے ہے اور ان کی زندگی سے ۔ اور انسان نہ تو کوئی کلی حقیقت ہیں اور نہ ہی ان کی زندگی ایسی ہے جس کا وجود لازمی اور ضروری ہو۔ انسان کی پہلے سے متعین کوئی عام فطرت یا کلی ماہیت نہیں ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہو اور ہر فرد واحد جس کی ایک مثال ہو۔ مزید برآں انسان کی زندگی حادث ہے اور ناگہاں۔ اس کے ناگزیر اور لابدی (necessary) ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ پس جہاں مظہریت ان امور سے بحث کرتی ہے جو اپنی ذات میں کلی ہیں اور ضروری، وجودیت ان چیزوں سے غرض رکھتی ہے جو صریحاً انفرادی ہیں اور ناگہاں ہیں۔

ثالثاً، مظہریت کا نقطۂ نظر خالصتاً عینی (eidatic) ہے۔ وہ دنیا سے نہیں بلکہ اس کے معنی و مقصود سے غرض رکھتی ہے۔ وہ ہے سائنس تحویل شدہ (reduced) ''خالص تجربے'' کی جس کا مقصد ماہیتوں کا ایک نظام مرتب کرنا ہے۔ اس کے برعکس وجودیت کا نقطۂ نظر قطعاً طبعی اور تجربی (empirical) ہے۔ اس کا مقصد انسان کی ماہیت کی نہیں بلکہ اس کے وجود کی وضاحت کرنا ہے۔ تاہم وہ مربوط اور مکمل علم کے مفہوم میں سائنس ہرگز نہیں۔ انسانی وجود منفرد ہے اور بے مثل۔ اسے کسی اصول کے تحت منظم نہیں کیا جا سکتا۔ پروفیسر ارل (Earle) نے وجودیت کو ''خود نوشتہ وجودیاتی سوانح عمری'' (ontological autobiography) کا نام دیا تھا، لیکن بعد میں وہ اس کے وجودیاتی ہونے پر بھی شک کرنے لگا۔

رابعاً، نقطۂ نظر کے علاوہ ان دونوں کا موضوع بحث بھی مختلف ہے۔ مظہریت ماورائی (transcendental) شعور سے بحث کرتی ہے۔ اس کا مقصد تعقل (noesis) اور شیء متعلقہ (noema) کی فکری مقصودیت (intentionality) کی وضاحت کرنا ہے، جس کا وضاحت کرنے والے کی اپنی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا یعنی وہ عینی سائنس ہے غیر شخصی داخلیت (subjectivity) کی۔ اس کے

برعکس وجودیت جذبی شعور سے بحث کرتی ہے۔ اس کا مقصد فکر (care)، اضطراب (dread)، مایوسی (despair)، لغویت ، بوریت ، گھن (nausea) وغیرہ کی جذبی مقصودیت کی وضاحت کرنا ہے، جس کا ہماری اپنی زندگی سے گہرا تعلق ہے۔ یعنی وہ مطالعہ ہے ہماری شخصی داخلیت کا۔

اغراض و مقاصد ، موضوع بحث اور نقطۂ نظر کے اعتبار سے مظہریت اور وجودیت میں جو فرق اوپر بیان کیا گیا ہے ، اس سے یہ بات قطعی واضح ہے کہ مظہریت جو ماورائی داخلیت کی عینی سائنس ہے کبھی بھی وجودیت کا منہاج نہیں بن سکتی جو کہ نہ خود سائنس ہے اور نہ ہی جس کا نقطۂ نظر عینی۔ لیکن اس کے باوجود وجودیوں (existentialists) نے مظہریت کو اپنا منہاج بنایا۔ آیئے اب ہم دیکھیں کہ انہوں نے اس کے کون سے اصول اپنائے اور اپنے نقطۂ نظر کے مطابق بنانے کے لئے ان میں کیا کچھ تبدیلیاں کیں۔

شعور کی مقصودیت ، مظہریت کا کلیدی تصور (key-concept) ہے۔ مقصودیت سے مراد یہ ہے کہ شعور خالی خولی شعور نہیں۔ اس کا ہمیشہ کوئی نہ کوئی مقصود یا ذہنی معروض (object) ہوتا ہے یعنی شعور ہمیشہ کسی شے ء کا شعور ہے۔ وجودیوں نے مقصودیت کے اس تصور کو اپنایا، لیکن اپنے مفید مطلب بنانے کے لئے انہوں نے اس کا رخ باطن سے خارج کی طرف موڑ دیا۔ ھسرل کی فکری مقصودیت اس طرح وجودیوں کے یہاں جذبی مقصودیت اور غیر شخصی داخلیت ، شخصی داخلیت بن گئی۔ جذبے کی اس ٹھوس (concrete) داخلیت کے ذریعے وجودیوں نے نہ صرف انسانی وجود کو بلکہ وجود کے عام مفہوم (being in general) کو بھی سمجھنے کی کوشش کی۔ اصول مقصودیت ان کے نزدیک وجودیت ھی کی نہیں بلکہ علم الوجود یا وجودیات (Ontology) کی بھی اساس ہے۔ ھائیڈیگر (Heidegger) اور سارتر (Sartre) نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ علم الوجود کا تصور ھی مظہریت کے بغیر ممکن نہیں۔

وجودیوں کا دعویٰ ہے کہ انسان کا وجود اس کی ماہیت پر مقدم ہے۔ ابتدا میں انسان فقط وجود ھوتا ہے ، بعد میں ارادے اور عمل کی پوری آزادی کے ساتھ وہ خود اپنی ماہیت کی تشکیل کرتا ہے۔ پس ماہیت سے معرا انسانی وجود ، وجودیت کی نظر میں اساسی حیثیت رکھتا ہے ، جب کہ مقصودیت یعنی شعور کا کسی شے ء کا شعور ھونا مظہریت کا سنگ بنیاد ہے۔ انسانی وجود کے متعلق وجودیوں کا خیال یہ ہے کہ وہ اپنی ذات میں محدود نہیں بلکہ لازمی اور لابدی طور پر کسی دوسری شے ء یا شخص سے وابستہ ہے۔ انسانی وجود مترادف ہے شعور

کے ، جو مظہریوں (phenomenologists) کے نزدیک ہمیشہ کسی شے، کا شعور ہے۔ یہ شے جس کا ہم شعور میں ادراک کرتے ہیں مظہریت کا عینی معروض نہیں بلکہ وجودیت کا حقیقی اور شخصی معروض ہے۔ پس مقصودیت ، ایک دوسرے مفہوم ہی میں سہی ، وجودیت کی بھی اصل اساس ہے۔

تمام وجودیوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انسانی وجود یا شعور ہمیشہ کسی شے، کا شعور ہے۔ لیکن یہ دوسری شے، کیا ہے ؟ اس سوال کے جواب پر وہ دینی (religious) اور دھری (atheistic) وجودیوں کے دو گروہوں میں بٹ جاتے ہیں ۔ کرکیگارڈ (Kierkegaard)) ' مارسل (Marcel) ' جیسپرز (Jaspers) ' بوبر (Buber) وغیرہ پہلی قسم کے وجودیوں میں آتے ہیں اور ہائیڈیگر، سارتر ، کامیو (Camus) ' مرلو پونتی (Marleau Ponty) وغیرہ دوسری قسم کے وجودیوں میں ۔ دینی وجودی کہتے ہیں کہ شعور ہمیشہ خدا کا شعور ہے ۔ اس کے برعکس دھری وجودیوں کا کہنا ہے کہ وہ ہمیشہ دنیا کا شعور ہے ۔ ایک گروہ کے خیال میں انسان خدا میں ڈوبا ہوا وجود ہے اور دوسرے کے خیال میں دنیا میں ''پھینکا ہوا'' وجود ۔ دنیا انسان کے امکانات ، اس کے آزاد منصوبوں (projects) کا افق ہے ۔ لیکن یہ دنیا ھسرل کی ''روزمرہ کی دنیا'' نہیں جو شعور کے اندر ہی واقع ہے، یہ دنیا سائنس کی وہ طبعی دنیا ہے ، '' خالص تجربے '' تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ، ھسرل نے جسے تحویل (reduction) کی نذر کر دیا تھا ۔

مظہریت کی دنیا معنی و مقصود کی دنیا ہے ۔ یہ معنی اور مقصود ایک نئے قسم کے معروض ہیں جو مظہری بیان کے دوران خود بخود واضح ہوتے چلے جاتے ہیں ۔ بے لاگ بیان اور وضاحت مظہریت کا دوسرا کلیدی تصور ہے ۔ مظہریت اشیا' کے اسباب و علل (causes) نہیں دریافت کرتی بلکہ ان کی صرف بے لاگ وضاحت کرتی ہے ۔ وجودیت بھی اشیا' کی صرف وضاحت کرتی ہے ۔ کوئی شے، جیسی کہ وہ شعور میں ظاہر ہو، ویسے ہی اسے بیان کر دینا اس کا بھی اصل مقصود ہے ۔ لیکن جہاں مظہریت تعقل اور شے، متعلقہ کے ماورائی شعور پر کمندیں پھینکتی ہے ، وجودیت مخصوص جذبی کیفیات (moods) پر مشتمل طبعی شعور کی وضاحت پر قناعت کرتی ہے ۔ ان ہی کیفیات کی وضاحت کے ذریعے اس کے نزدیک انسانی وجود کے معنی ہم پر منکشف ہوتے ہیں ۔کرکیگارڈ نے مایوسی اور اکتاھٹ (boredom) ، ہائیڈیگر نے فکر اور اضطراب ، سارتر نے گھن اور لغویت ، جیسپرز نے تحدیدی مقامات (limit situation) اور خاموشی

کی اسی نقطۂ نظر سے توضیح کی ہے۔

شعور کا ہمیشہ کسی شئے کا شعور ہونا اور اس شئے کی جو کہ شعور کا معروض ہے بے لاگ وضاحت کرنا --- یہ ہیں مظہری منہاج کے وہ دو بنیادی اصول جنہیں وجودیوں نے انسانی وجود کی وضاحت کی اساس بنایا۔ کرکیگارڈ نے لاشعوری طور پر انکی پیروی کی۔ ہائیڈیگر، سارتر، کامیو، پونتی، مارسل، جیسپرز وغیرہ نے شعوری طور پر انہیں اپنایا۔ لیکن ان میں سے کسی نے ہسرل کے ''ماورائی شعور''، ''ماورائی انا''، ''ماورائی تحویل'' اور ''عینی تحویل'' سے کوئی تعلق نہیں رکھا، اسلئے کہ ان کا مقصد تو اسی ٹھوس وجود کی وضاحت کرنا ہے جسے ہسرل لاپروائی سے تحویل کی نذر کر دیتا ہے اور جو انکے نزدیک یا تو دنیا سے ''مڈبھیڑ'' (encounter) ہے یا وجود سے ''مکالمہ'' یا خدا کے سامنے ''حضوری'' (presence) - عینی تصورات کو خیرباد کہکر اور ماورائی شعور کی بجائے طبعی شعور پر زور دیکر مظہریت ہسرلی مفہوم میں مظہریت نہیں رہتی - عینی پس منظر سے جدا کر کے اسے مظہریت ہرگز نہیں کہا جاسکتا۔ وجودیوں کو چاہئے کہ اپنے نقطۂ نظر کے اظہار کے لئے وہ کوئی دوسرا لفظ استعمال کریں اور مظہریت کے لفظ کو اسی مفہوم کے لئے وقف رہنے دیں جو ہسرل نے اسے دیا ہے۔

وجودیت کی تاریخ شعور کی ''مقصودیت'' کے ایک بالکل ہی نئی سمت میں ارتقا کی تاریخ ہے۔ یہ نئی سمت ماورائی شعور کے برعکس طبعی شعور ہے۔ مارٹن ہائیڈیگر نے اس نئی سمت میں پہلا قدم اٹھایا۔ وہ اپنے استاد ہسرل سے اس بات پر متفق ہے کہ اگر مظہر سے مراد وہی کچھ ہے جو کچھ کہ شعور میں ظاہر ہو خواہ وہ کسی طریقہ سے ظاہر ہو، تو ہم مظہر کو حسی تجربات تک محدود نہیں رکھ سکتے۔ خواہشات، احساسات، محبت، نفرت، سیاسی ادارے اور فلسفیانہ نظریئے سب ہی شعور میں اتنے ہی حقیقی طور پر ظاہر ہوتے ہیں جتنے کہ رنگ و بو وغیرہ، گو ان کے ظاہر ہونے کے طریقے مختلف ہیں۔ مثلاً میرے داخلی جذبات اور احساسات خارجی اشیا سے کچھ زیادہ ہی مجھ پر ظاہر ہوتے ہیں (۱)۔ لیکن یہاں ان دونوں کے راستے الگ ہو جاتے ہیں۔ ہسرل نے شروع سے آخر تک مظہر کو فکری شعور تک محدود رکھا کیونکہ اس کا مقصد ذاتوں اور ماہیتوں کا ایک مابعد الطبیعیاتی نظام مرتب کرنا تھا۔ ہائیڈیگر نے اس کا رخ ماقبل فکر کے شعور کی طرف موڑ دیا جو اس کے خیال میں وجود (being-in-general) سے ایک براہ راست مکالمہ (dialogue) ہے۔ ہسرل کے

یہاں شعور کسی شئے کا شعور تو ہے لیکن یہ شئے شعور کے اندر ہی واقع ہے۔ اس کے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ یہ محض ایک عینی معروض (object) ہے۔ ھائیڈیگر کے یہاں شعور ہمیشہ کسی دوسری شئے کا شعور ہے جو کہ خود شعور نہیں۔ پس ھسرلی مقصودیت ایک علمیاتی (epistemological) مقصودیت ہے جب کہ ھائیڈیگر کے یہاں مقصودیت وجودیاتی (ontological) اہمیت کی حامل ہے کیونکہ وہ وجود سے ہم کلام ہونے کا دوسرا نام ہے۔ پہلی قسم کی مقصودیت علم و ادراک کی سطح پر ابھرتی ہے اور دوسری قسم کی جذبہ اور احساس کی سطح پر۔

ماقبل فکر کا شعور (pre-reflective consciousness) وسیع مفہوم میں وجود سے ہمکلام ہونے کا شعور ہے۔ مقصودی اعتبار سے انسانی وجود کی وضاحت کرنا اس منزل تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے۔ وجود سے کیا مراد ہے؟ اس کے کیا معنی ہیں؟ یہ بات صرف انسان کے وجود کی وضاحت کرنے سے ہم پر واضح ہوتی ہے۔ انسانی وجود ھائیڈیگر کے نزدیک اساسی حیثیت نہیں رکھتا۔ وہ صرف ایک ذریعہ ہے، واحد ذریعہ ہی سہی، عام مفہوم میں وجود کے مفہوم کو سمجھنے کا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو وجودی (existentialist) نہیں کہتا بلکہ ماہر وجودیات (ontologist) کہتا ہے۔

آیئے اب ہم دیکھیں کہ انسانی وجود کے اس کے نزدیک کیا معنی ہیں؟ انسان اس کے نزدیک ایک ایسا وجود ہے جس کی پہلے سے متعین کوئی ماہیت نہیں۔ وہ کوئی شے، نہیں ہے جس کی صفات یا ماہیت (essence) اس کے وجود میں آنے سے قبل متعین کر دی گئی ہوں۔ اس کا وجود اس کی ماہیت پر مقدم ہے۔ اسے اپنے وجود میں آنے پر تو کوئی اختیار نہیں لیکن اپنی ماہیت کی تشکیل کرنے کی پوری آزادی حاصل ہے۔ وہ ایک ایسا وجود ہے جسے اپنی ماہیت کی تشکیل کی مکمل آزادی دے کر دنیا میں ''پھینک دیا'' گیا ہے۔ اس کا وجود مترادف ہے شعور کے جو ہمیشہ کسی دوسری شئے کا شعور ہے۔ یہ دوسری شئے دنیا میں اس کے اپنے ''امکانات'' (possibilities) کے سوا کچھ نہیں۔ مقصودی اعتبار سے انسان نام ہے منصوبے (project) اور ماورائیت (transcendence) کا۔ انسان کی کوئی متعین ماہیت نہیں، اس لئے وہ ماہیت بننے کا ایک منصوبہ ہے۔ وہ سدا اپنے امکانات میں ہے۔ مستقبل میں ہمیشہ چھلانگیں لگاتے رہنا اس کا مقسوم ہے۔ اپنے کسی ایک امکان کو پورا کر کے دوسرے امکانات کو پورا کرنا اس کی اصل ہستی ہے۔ وہ اپنا ماضی نہیں بلکہ ہمیشہ اپنا مستقبل ہے۔

وہ ماہیت نہیں ، ماہیت بننے کا ایک منصوبہ ہے۔ وہ ہمیشہ اپنے آپ سے باہر (outside) اور آگے آگے (ahead) ہے۔ وہ جو کچھ ہے اس سے ماوراء ہے۔ وہ ماورائیت ہے۔ منصوبہ اور ماورائیت ——— یہ ہیں دو ارکان انسانی وجود کے۔ اس مفہوم میں انسان آزاد نہیں بلکہ فی نفسہ آزادی ہے۔ وہ وہ کچھ نہیں ہے جو کہ وہ ہے ، بلکہ وہ کچھ ہے جو کہ وہ نہیں ہے۔ اس بات کا کشف اسے اضطراب (dread) کے سمندر میں دھکیل دیتا ہے جہاں اسے اپنے لاشئے (nothing) یعنی کچھ نہ ہونے کا بھر پور ادراک ہوتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ کچھ نہیں ہے اور اس لئے اسے ہمیشہ کچھ نہ کچھ بنتے رہنا ہے۔ وہ آزادی سے اپنا پیچھا نہیں چھڑا سکتا کیونکہ آزادی ہی اس کی اصل ہستی ہے۔

ہسرلی مقصودیت تعقل (noesis) اور شئے متعلقہ (noema) کی بے جان فکری مقصودیت تھی۔ وہ ہمیشہ فکری شعور تک محدود رہی۔ ہائیڈیگر نے اس میں جذبہ کی روح پھونکی ، منصوبہ اور ماورائیت کی ایک ٹھوس شکل بخشی اور تحویل (reduction) کی گمنامی سے نکال کر اسے انسان کے عین دل میں جگہ دی۔ ''اشیاء کی طرف واپس لوٹو'' ! ''روزمرہ کی دنیا'' کی وضاحت کرو! ہسرل کے ان نعروں کے بعد ، ہر چند ان کا مفہوم فکری و عینی سہی ، شعور اور اس کی مقصودیت کا دامن اس طرح وسیع ہونا ایک قدرتی امر تھا۔

وجود اور زمانہ (Being and Time) میں ہائیڈیگر اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسانی وجود یا شعور وجود تک رسائی کا واحد ذریعہ ہے جس طرح خیالات (Ideas) میں ہسرل شعور کی مقصودیت کو ''خالص تجربہ'' تک پہنچنے کا واحد ذریعہ سمجھتا ہے۔ بعد میں ''روز مرہ کی دنیا'' نے ہسرل کے یہاں اولیت حاصل کر لی۔ اسی طرح وجود نے ہائیڈیگر کے یہاں کلیدی حیثیت اختیار کر لی اور انسانی وجود کی حیثیت ثانوی (secondary) اور انفعالی (passive) ہوگئی۔ اب شعور ایسی شاہراہ نہیں رہا جس پر چل کر انسان از خود وجود کی منزل مقصود تک پہنچ جائے۔ اس کے برعکس وہ وجود کے لطف و کرم کا دست نگر ہوگیا۔ گویا انسان ایک فعال (active) ہستی نہیں بلکہ محض ایک انفعالی وجود ہے۔ وہ ایک الہام وصول کرنے والی ہستی ہے۔ اپنی حالیہ تحریروں بالخصوص 'انسان پرستی پر ایک خط' (Letter on Humanism) میں ہائیڈیگر لکھتا ہے کہ یہ وجود کا انتہائی لطف و کرم ہے کہ وہ خود انسان پر ''کھلتا'' اور ظاہر ہوتا ہے ورنہ انسان کی تو یہ مجال نہیں کہ وہ اس کا راز فاش کرے۔

وجود کے لطف و کرم کا شعور کی مقصودیت یعنی منصوبہ اور ماورائیت سے کوئی تعلق نہیں ہے، اسلئے اس پر زور دیکر مظہریت کا دامن ہائیڈیگر کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے۔ انسانی منصوبوں کے بجائے اب وہ زبان کے مطالعہ کو اہم سمجھتا ہے اور الفاظ کے بھولے بسرے اصل معانی بحال کرنے پر زور دیتا ہے۔ اسی کے ذریعہ اس کے خیال میں وجود کے لطف و کرم کے دروازے انسان پر کھلتے ہیں۔ زبان اپنی اصل (original) حالت میں معنی سے بھر پور ہوتی ہے۔ اس زبان کو انسان کی آواز نہیں کہا جا سکتا۔ یہ خود وجود کی آواز ہوتی ہے۔ انسان جب بولتا ہے تو دراصل وہ خود نہیں بولتا بلکہ وجود اس سے گویا ہوتا ہے۔ ''دوسری صلاحیتوں اور آلات کی طرح زبان بھی انسان کی ملکیت نہیں، یہ تو اسکی مالک ہے اور اس پر پوری طرح حاوی''(۲) - سوچنے اور بولنے سے پہلے ہی وجود انسان سے ہمکلام ہوتا ہے اور فکر، زبان اور منطق کی تشکیل کے امکانات پیدا کرتا ہے۔ یہ خاموش زبان، یہ ''نہ بولے ہوئے الفاظ'' انسانی مطالب کے حامل نہیں ہوتے۔ یہ تو ایک ''مقدس'' زبان ہے، ایک رمزی زبان جس سے ہمیں وجود کا عرفان حاصل ہوتا ہے(۳)۔ پس انسان کو چاہیئے کہ وہ خاموش رہے تاکہ شاعر اور ''مفکر'' اسکی جگہ بول سکیں۔ ان کے پاس ''نہ بولا ہوا لفظ'' ہے بلکہ لفظ انکا مالک ہے۔ شاعر کو وجود کے لطف و کرم پر یقین ہوتا ہے۔ وہ بے نام وجود کو نام دے سکتا ہے(۴)۔ جہاں تک وجود کے ہمکلام ہونے کا سوال ہے، صرف ''مفکر'' ہی اسکا اہل ہے۔

زبان کی اہمیت پر زور دے کر ہائیڈیگر ایک مرتبہ پھر مظہریت کی اقلیم میں داخل ہوجاتا ہے، لیکن اسی لمحہ وہ یہ کہتا ہوا کہ ''انسان وجود کا ہمسایہ ہے''(۵) فوراً اس سے باہر نکل جاتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ ''انسان وجود کا آقا نہیں بلکہ اسکا گڈریا ہے''(۶) - شاعر اور ''مفکر'' اس کے مسکن کے ''پاسبان'' ہیں۔ یہاں پر یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ وجود سے ہائیڈیگر کی مراد خدا ہرگز نہیں۔ خدا تو دوسری ہستیوں کی طرح ایک خاص ہستی ہے۔ وجود ہر خاص ہستی سے الگ اور دور ہے۔ تاہم وہ کسی اور ہستی کی بہ نسبت، خواہ وہ پتھر، حیوان، فن پارہ یا مشین ہو، خواہ فرشتہ یا خدا، انسان سے زیادہ قریب ہے(۷)۔ ہائیڈیگر خدا کے وجود یا عدم وجود کی بحث میں نہیں پڑنا چاہتا۔ وہ خدا سے اپنے آپکو بے نیاز رکھکر اس سے کہیں پرے چلا جاتا ہے اور جرمن صوفی ایخ ہارٹ (Eckhart) کی طرح

جیسے وہ ''نظریئے اور زندگی کا قدیم ماہر'' کہتا ہے، اله سے الوهیت، الوهیت سے تقدیس اور تقدیس سے وجودا کبر کی سچائی کی طرف بڑھتا ہے ۔ یہ سب تصوف کی رمزی زبان ہے، مظہریت یعنی شعور کی مقصودیت سے اسکا کوئی تعلق نہیں۔ مظہریت کی آڑ میں ہائیڈیگر شاعروں اور صوفیوں کی قبا پہن لیتا ہے جو اس خطرے کی نشاندھی کرتا ہے کہ اگر احتیاط نہ برتی جائے تو مظہریت سریت (mysticism) اور تصوف کے اندھیرے میں غائب ہو جاتی ہے ۔

ہائیڈیگر کی طرح سارتر بھی فکری شعور کے بجائے ماقبل فکر کے شعور سے ابتدا کرتا ہے اور پہلی ہی کوشش میں ہسرلی مقصودیت کو ''ماورائی انا'' سے سبکدوش کر دیتا ہے ۔ ''ماورائی انا'' شعور کی موت ہے(۸) ۔ شعور خود ہی مقصودیت ہے ۔ اسکے ''اندر'' یا ''پیچھے'' کوئی انا نہیں ہے جسے شعور کا حامل کہا جا سکے۔ انا شعور کا حامل نہیں بلکه اسکا معروض ہے اور اسلئے وہ بھی دوسری چیزوں کی طرح شعور کے باہر دنیا میں ایک چیز ہے(۹) ۔ شعور کسی شئے ہی کا شعور نہیں بلکه وہ ہمیشه کسی دوسری شئے کا شعور ہے جو کہ خود شعور نہیں ۔ یہ دوسری چیز دنیا ہے ۔ پس شعور دنیا کا شعور ہے نہ کہ داخلی کیفیات کا شعور جنہیں سنبھالنے کیلئے کسی انا کی ضرورت پڑے ۔ جذبات ، احساسات اور خیالات سب ہی شعور کے معروض ہیں نہ کہ خود شعور۔ شعور ایک بالکل ہی غیر شخصی وجود ہے ۔ داخلیت نام کی اس میں کوئی شئے نہیں ۔ ہر شئے شعور سے باہر ہے، جذبات، احساسات اور انا بھی ۔ ہمیں صرف یہ کہنے کا حق ہے کہ ''وہاں شعور ہے'' (۱۰)، ''میرا'' ، ''تمہارا'' یا ''اسکا'' شعور کہنے کا کوئی حق نہیں ۔

ہسرل نے نفسیاتی انا کو ''ماورائی انا'' کی نذر کیا۔ سارتر نے ''ماورائی انا'' کو دنیا پر تج دیا ۔ شعور کو انا سے سبکدوش کرنے کے بعد سارتر نے اپنی کتاب '' وجود و لاشیئیت '' (Being and Nothingness) میں انسانی وجود یا شعور کی اس طرح وضاحت کی ہے :—

۱— شعور فقط شعور ہے ۔ اس کے اندر کوئی شئے نہیں ہے ۔ ہر شئے شعور سے باہر ہے، جذبات، احساسات اور انا بھی ۔ شعور کوئی شئے نہیں بلکه لا شئے (nothing) ہے ۔ لاشیئیت ہی اسکی اصل ہستی ہے۔ یہ لاشیئیت کیا ہے ؟ منطقی اعتبار سے لاشیئیت کی کوئی تعریف نہیں کی جا سکتی ۔ شعور کے ساتھ اسکا خصوصی تعلق ہی اسکی اصل تعریف ہے ۔ یہ تعلق نہیں کہنے، نفی کرنے یا منفیت (nihilation) کا تعلق ہے ۔ سارتر کے یہاں اسکی وہی حیثیت ہے جو

هسرل کے یہاں تحویل (reduction) کی ہے ۔ منفیت کے ذریعہ شعور اپنی ماہیت کی نفی کرتا ہے، اپنے آپکو دنیا سے نوچ کر الگ کرتا ہے اور مقصود کی تلاش میں دوبارہ اس سے پیوست ہوتا ہے ۔ تحویل اور مقصودیت دونوں ہی سارتر کے یہاں نفی کا روپ دھارتے ہیں ۔ شعور کوئی شئے نہیں ہے ۔ دنیا سے بھی اسکا تعلق نہیں یا نفی کا تعلق ہے ۔ شعور دنیا اور اسکی چیزوں کو فرض ہی اسلئے کرتا ہے کہ اپنے آزاد منصوبوں کے ذریعہ انکی نفی کرے۔ منفیت کا یہ تصور تحویل اور مقصودیت کی وہ انتہائی شکل ہے جس میں مظہریت کا دامن پارہ پارہ ہو جاتا ہے ۔

۲— هسرل کے یہاں تحویل ایک فکری عمل ہے ۔ اسکے نتائج علم و ادراک کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں ۔ سارتر کے یہاں منفیت کوئی فکری عمل نہیں ۔ یہ ماقبل فکر کے شعور میں ظاہر ہوتی ہے اور ہم پر یہ بات واضح کرتی ہے کہ شعور اپنی موجودگی کا شعور ہے نہ کہ اسکے متعلق اپنے علم کا شعور ۔ ہر تجربہ اپنے موجود ہونے کا شعور ہے ۔ یہی ماقبل فکر کا شعور فکری شعور کی اساس ہے ۔ لیکن اگر شعور اپنی ذات کا علم نہیں بلکہ اپنی موجودگی کا احساس ہے تو اس سے اسکی مقصودیت یکسر ختم ہو جاتی ہے جو مظہریت کا سنگ بنیاد ہے ۔ اگر شعور ہمیشہ کسی دوسری شئے کا شعور ہے جو کہ خود شعور نہیں تو پھر ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ محض اپنی موجودگی کا شعور ہے ۔

۳— مظہریت کے علمبردار ہونے کے باوصف سارتر جب یہ کہتا ہے کہ شعور محض اپنی موجودگی کا شعور ہے تو اس سے اسکی مراد یہ ہے کہ وہ ایک ایسا وجود ہے جسکی پہلے سے متعین کوئی ذات یا ماہیت نہیں ۔ یعنی وہ محض وجود ہے، فقط وجود، مطلقاً وجود، بھر پور وجود اور اسکے علاوہ کچھ نہیں ۔ اسکی ماہیت نوشتۂ تقدیر نہیں جو پیدائش کے ساتھ اسے ورثہ میں ملے۔ اسکی تخلیق شعور کے ذمہ ہے ۔ اسکا خالق انسان کا اپنا فیصلہ اور ارادہ ہے ۔ پس شعور ماہیت نہیں بلکہ ماہیت بننے کا ایک منصوبہ ہے ۔ ماہیت ہمیشہ اس کے سامنے ہوتی ہے، اس سے ماوراء - اس مفہوم میں وہ انسانی وجود کی اساس نہیں بلکہ ہمیشہ اسکے ''امکانات'' ہے ۔ انسان کبھی وہ نہیں ہوتا جو کہ وہ ہے بلکہ ہمیشہ وہ ہوتا ہے جو کہ وہ نہیں ہے یعنی اپنے ''امکانات''۔ وہ ماہیت نہیں؛ ماہیت بننے کا ایک منصوبہ ہے ۔ اسکا وجود اسکی ماہیت پر مقدم اور حاوی ہے ۔

۴- اگر شعور کوئی شئے نہیں، اگر اسکا وجود ہمیشہ اسکی ماہیت پر مقدم ہے تو وہ سرتا پا آزادی ہے، مطلق (absolute) آزادی ۔ اسے اپنی ماہیت کی تخلیق کرنے کی ہی آزادی نہیں بلکہ تخلیق شدہ ماہیت سے بھی کوئی سروکار نہ رکھنے کی بھی آزادی ہے ۔ وہ سدا اپنے ''امکانات'' ہے، وہ امکانات جو ابھی تک پورے نہیں ہوئے ہیں ۔ پورا ہونے کے بعد امکان امکان نہیں رہتا بلکہ ماہیت بن جاتا ہے اور انسان ماہیت نہیں، ماہیت بننے کا ایک منصوبہ ہے ۔ امکان کی حیثیت سے مستقبل میں ہمیشہ چھلانگیں لگاتے رہنا اسکا مقسوم ہے ۔ اسکی آزادی مطلق ہے اور مکمل ۔ اسکی کوئی حد نہیں ہے اور نہ ہی انسان کبھی اس سے رخصت لے سکتا ہے ۔ وہ ہمیشہ کیلئے اپنے لئے کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا ۔ ہر لمحہ از سر نو اپنی تخلیق کرنے ہی میں اسکی آزادی مضمر ہے ۔ یہ احساس ہمیشہ اسے اضطراب (anguish) میں مبتلا رکھتا ہے جہاں لاشیئیت اسکا پیچھا نہیں چھوڑتی ۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ لا شئے ہے اور یہ کہ اسے سدا کوئی نہ کوئی شئے بنتے رہنا ہے ۔ اس مفہوم میں آزادی آزادی نہیں رہتی بلکہ ایک سزا بن جاتی ہے جس سے وہ جیتے جی رہائی حاصل نہیں کر سکتا ۔ یہی وجہ ہے کہ سارتر کبھی یہ نہیں کہتا کہ انسان آزاد ہے بلکہ ہمیشہ کہتا ہے کہ اسے سزاً آزاد کر دیا گیا ہے (condemned to freedom) ۔

یہاں پر ایک بات اور یاد رکھنا ضروری ہے ۔ آزادی انسان کی صفت یا ماہیت نہیں بلکہ اسکا وجود ہے ۔ آزادی ہی اسکی ہستی ہے، اسکے وجود کا ترکیبی جزو ۔ وہ فی نفسہ آزادی ہے، کیونکہ وہ واحد مخلوق ہے جو ''نہیں'' کہنے پر قدرت رکھتی ہے ۔ ''نہیں''، نفی اور منفیت آزادی کا کردار ہے ۔ مقصودی اعتبار سے شعور ہر شئے کی نفی کرتا ہے جس میں اسکی اپنی ذات بھی شامل ہے ۔ شعور کوئی شئے نہیں ہے ۔ وہ وہ ''امکانات'' ہے جو ابھی تک پورے نہیں ہوئے ہیں ۔ اپنے کسی ایک امکان کو پورا کرنے کیلئے ضروری ہے کہ وہ طبعی مفہوم میں دنیا کی نفی کرے ۔ نفی کرنے سے مراد دنیا کو منہدم کرنا نہیں، کیونکہ اسے منہدم کرنا تو خود شعور کو منہدم کرنا ہے ۔ دنیا اگر نہ ہوگی تو شعور اپنے منصوبوں کے ذریعہ نفی کس کی کریگا؟ آزادی ہمیشہ ایک صورت حال (situation) کو فرض کرتی ہے ۔ یہ صورت حال دنیا ہے اور اسکی چیزیں ۔ ان ہی کی نفی یا تحویل کرنا آزادی یا شعور کا مقسوم ہے ۔ نفی کرنے سے مراد یہ ہے کہ شعور اپنے امکانات کو

پورا کرنے کیلئے انہیں آلہ (instrument) کے طور پر استعمال کرے ۔

۵۔ آزادی ہمیشہ ایک صورت حال کو فرض کرتی ہے، اسلئے شعور خالی خولی شعور نہیں بلکہ دنیا کا شعور ہے ۔ دنیا آلات کا ایک نظام ہے جس کے ذریعہ شعور اپنے ''امکانات'' کو پورا کرتا ہے ۔ پس انسان دنیا میں ڈوبا ہوا وجود (being-in-the-world) ہے ۔ دنیا انسان کیلئے ہے اور انسان دنیا کیلئے۔ ان کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا ۔ مظہری اعتبار سے انکی وحدت لازم آتی ہے ۔ لیکن جب سارتر شعور کو ''وجود برائے خود'' (being-for-itself) کا نام دیتا ہے اور اسکے معروض یعنی دنیا کو ''وجود بذات خود'' (being-in-itself) کا اور انکی وضاحت اس طرح کرتا ہے کہ شعور لاشیئیت یا آزادی کے مفہوم میں ایک قطعی غیر متعین وجود ہے، اور دنیا معروضی حیثیت سے کلیتاً ایک ٹھوس اور متعین وجود، تو مظہریت کا دامن ایک مرتبہ پھر اسکے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور وہ اسی فرانسیسی عقلیت (rationalism) کی طرف بڑھتا نظر آتا ہے جس کی کبھی اس نے پر زور تردید کی تھی ۔ وجود برائے خود اور وجود بذات خود کی تقسیم خالصتاً عقلی تقسیم ہے ۔ شعور کا لاشئے ہونا اور دنیا کا ایک ٹھوس شئے ہونا بھی جدلیاتی (dialectical) عقل کی تخلیق ہے ۔ اس سے اس بات کی تکذیب ہوتی ہے کہ انسان دنیا میں ڈوبا یا ''پھینکا ہوا'' وجود ہے۔ مظہریت موضوع (subject) اور معروض (object) میں تفریق نہیں کرتی ۔ شعور میں یہ دونوں اس طرح مدغم ہوئے ہیں کہ انہیں کسی صورت الگ نہیں کیا جا سکتا ۔

۶۔ دنیا کے بغیر آزادی کا تصور نہیں کیا جا سکتا ۔ انسان کوئی بنی بنائی چیز نہیں ہے ۔ وہ سب کچھ اپنے عمل سے بنتا ہے ۔ دنیا کی چیزوں کو آلات کے طور پر استعمال کرکے وہ خود اپنی تخلیق کرتا ہے ۔ پس ہونا (being) مترادف ہے کرنے (doing) کے ۔ وجود وجود نہیں ہے اگر وہ عمل کا سرچشمہ نہیں ہے ۔ وجود اپنی جگہ پر ضرور اہم ہے لیکن یہ اہمیت اسے جوش عمل سے حاصل ہوتی ہے ۔ عمل پر زور دیکر مقصودیت شعور کے جامے سے باہر نکل پڑتی ہے اور سارتر، مارکس (Marx) کی طرح ہمیں یہ کہتا نظر آتا ہے :

تجھے دنیا کو سمجھنے کی ہوس ہے اے کاش
تجھے دنیا کو بدل دینے کا ارماں ہوتا

ھسرل نے تحویل کو مقصودیت کی شکل بدلنے کا ذریعہ بنایا تھا ۔ سارتر منفیت

کے ذریعہ دنیا کو بدلنا چاھتا ھے جس کا شعور کی مقصودیت سے کوئی تعلق نہیں۔ دنیا کی نفی کرنے کے جوش میں وہ مظہریت کو بالائے طاق رکھ دیتا ھے اور ایک وجودی قسم کی مارکسیت کا مبلغ بن جاتا ھے۔

۷۔ منفیت کے ذریعہ شعور پہلے اپنے آپکو دنیا سے نوچ کر الگ کرتا ھے اور پھر اسے بدلنے کا منصوبہ بناتا ھے۔ دنیا سے اپنے آپکو نوچ کر الگ کرکے شعور کے اندر کچھ باقی نہیں رھتا ھے، انا تک نہیں، جو اس بات کا ثبوت ھے کہ انسان ''حیوان'' نہیں ھے، حیوان عاقل بھی نہیں۔ دنیا کو اساس بنا کر اسکی کوئی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ انسان کی انسانیت کا تمام تر بار شعور اٹھائے ہوئے ھے اور صرف شعور ھی، جو ایک ایسا وجود ھے جسکی اپنی کوئی ذات یا ماھیت نہیں۔ لیکن اگر دنیا کو اساس بنا کر انسان کی کوئی تعریف نہیں کی جا سکتی تو خدا کو اساس بنا کر بھی اسکی تعریف کرنا ممکن نہیں۔ سارتر انسان کو دنیا سے نوچ کر اس لئے الگ نہیں کرتا کہ اسکو خدا کی آغوش میں پھینک دے۔ انسان پر اپنی انسانیت ظاھر کرنے کیلئے لازم ھے کہ وہ خدا سے بھی اپنے آپکو اتنا ھی دور رکھے جتنا کہ انا اور دنیا سے اس نے اپنے آپکو دور رکھا ھے۔ صحیح معنوں میں انسان بننے کیلئے دھریہ (atheist) ھونا ضروری ھے۔ لیکن یہ دھریت روائتی دھریت سے قطعی مختلف ھے۔ یہ خدا کے وجود کا انکار نہیں کرتی ھے بلکہ یہ کہتی ھے کہ اسکے وجود کا کوئی مسئلہ ھی نہیں ھے۔ ''وجودیت اس معنی میں دھریت نہیں کہ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش میں اپنے آپکو ھلکان کردیگی کہ خدا کا کوئی وجود ھی نہیں ھے۔ اسکے برعکس اسکا دعویٰ یہ ھے کہ اگر خدا کا وجود ھوتا بھی، تو بھی اس سے کوئی فرق نہ پڑتا'' (۱۱)۔

اس دھریت کی دو خصوصیات ھیں۔ پہلی خصوصیت یہ ھے کہ جب انسان، انسان پرستی اور آزادی کی تعریف کرنا مقصود ھو تو یہ خدا کے موجود نہ ھونے پر اصرار کرتی ھے۔ نطشے (Nietzsche) کی ھمنوائی میں اسکے مردہ ھونے کا اعلان کرتی ھے۔ ''خدا مردہ ھے۔ اس سے ھمیں یہ نہیں سمجھنا چاھیئے کہ اسکا وجود ھی نہیں ھے یا یہ کہ اب اسکا وجود نہیں رھا۔ بس وہ مردہ ھے۔ وہ ھم سے ھمکلام ھوا تھا اور وہ خاموش ھے۔ ھمارے پاس اب اسکی لاش کے سوا کچھ نہیں۔ شاید وہ چپکے سے دنیا سے غائب ھوگیا، کہیں اور چلا گیا، مردہ انسان کی روح کی طرح۔ شاید وہ محض ایک خواب تھا۔۔۔ خدا مردہ ھے لیکن اسکے باوصف انسان دھری نہیں ھوا ھے'' (۱۲)۔

اسکی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ جب انسانی منصوبوں یعنی شعور کی مقصودیت کی تعریف کرنے کی باری آتی ہے تو یہ اسی غیر موجود خدا کے موجود ہونے پر زور دیتی ہے اور یہ دعویٰ کرتی ہے کہ ''انسان بنیادی طور پر خدا بننے کی خواہش ہے'' (۱۳)۔ بلکہ وہ انسان ہے ھی اسلئے کہ وہ خدا بننا چاھتا ہے۔ یہ خدا عیسائیت کا خدا نہیں بلکہ مظہریت کا مقصودی خدا ہے جس سے سارتر کی مراد ھر انسان کی یہ خواہش کہ وہ لاشئے سے ایک مکمل شئے بن جائے، اپنے وجود برائے خود کو کلی طور پر وجود بذات خود میں تبدیل کر دے اور ساتھ ھی ساتھ اپنی مطلق آزادی کو بھی برقرار رکھے۔ یہ ھر انسان کا ''بنیادی منصوبہ'' ہے جسے پورا کرنا اسکے بس کی بات نہیں۔ اسلئے وہ ایک ''بیکار جذبہ'' ہے (۱۴) اور مہمل اضطراب۔ انسان یا تو ھمیشہ لاشئے رہے گا اور آزاد یا پھر ٹھوس شئے بن کر اسے اپنی آزادی سے دستبردار ھونا پڑے گا۔ وہ خدا بننے کی خواہش تو کر سکتا ہے لیکن وہ خدا بن کبھی نہیں سکتا۔

وجودی اس بات کا دعویٰ تو کرتے ھیں کہ وہ شعور کی مقصودیت کو اساس بنا کر انسانی وجود کی وضاحت کرنا چاھتے ھیں لیکن وہ اسکی سختی سے پابندی نہیں کرتے۔ ھائیڈیگر جب یہ کہتا ہے کہ یہ وجود کا انتہائی لطف و کرم ہے کہ وہ خود انسان پر ''کھلتا'' اور ظاھر ھوتا ہے ورنہ انسان کی تو مجال نہیں کہ وہ اسکا راز فاش کرے، تو وہ مظہریت کو خیرباد کہہ دیتا ہے اور صوفیوں کی قبا پہن لیتا ہے۔ اسی طرح سارتر جب یہ کہتا ہے کہ شعور محض اپنی موجودگی کا شعور ہے اور پھر اسے وجود برائے خود اور وجود بذات خود کی دو ایسی قوتوں میں تقسیم کرتا ہے جو آپس میں ایک دوسرے سے بر سر پیکار ھیں تو وہ مظہریت کا علمبردار نہیں رہتا بلکہ عقلیت کا حلقہ بگوش ھو جاتا ہے۔ جس طرح ھائیڈیگر کے یہاں مظہریت تصوف میں غائب ھو جاتی ہے، اسی طرح سارتر کے یہاں وہ عقلیت میں گم ھو جاتی ہے۔

اب آئیے مرلوپونتی (Merleau-ponty) کی طرف جس نے شعور کو ''اناتی جسم'' (ego-body) اور ''جسمانی موضوع'' (body-subject) کے نئے معنی دیئے۔ سارتر کے نزدیک شعور ایک ایسی قوت ہے جس کا وجود ھر شئے کی نفی کرنے پر مشتمل ہے۔ چنانچہ اس نے مقصودیت کو دنیا سے الگ رکھنے کی سمت میں آگے دھکیلا۔ اس نے دنیا کے وجود سے انکار نہیں کیا اور نہ ھی ھسرل کی طرح اسے ''قوسین'' میں بند کیا۔ تاھم شعور کے لاشئے ھونے کے علاوہ کسی اور طریقہ سے وہ اسے دریافت نہ کر سکا۔ شعور کوئی شئے

نہیں ہے۔ وہ لا شئے ہے۔ وہ محض اپنی موجودگی کا شعور ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ ان چیزوں پر معنی کی دولت برسائے جو اسکی اپنی اقلیم سے باہر ہیں۔ تمام چیزیں دنیا میں ہیں جس سے شعور پہلے اپنے آپ کو نوچ کر الگ کرتا ہے اور پھر مقصود کی تلاش میں دوبارہ اس سے رابطہ قائم کرتا ہے۔ دنیا کا ایک حصہ بنے بغیر شعور اسکی چیزوں کو معنی بخشتا ہے۔ یہ معنی ناگزیر طور پر جامع اور مکمل ہوتے ہیں کیونکہ وہ شعور کی شفاف روشنی میں بخشے جاتے ہیں۔ ان میں کسی قسم کی توسیع یا اضافہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔

پونتی کے نزدیک شعور دراصل دنیا کا شعور ہے جس کی چیزوں کے ہم کبھی مکمل معنی دریافت نہیں کر سکتے۔ اس نے مقصودیت کو دنیا سے قریب تر رکھنے کی سمت میں آگے بڑھایا اور سارتر کے برعکس اعلان کیا کہ ''ہم کبھی لاشئیت میں معلق نہیں ہوتے۔ ہم ہمیشہ بھرپور وجود، ٹھوس اشیا' میں گھرے ہوتے ہیں، اس چہرے کی طرح جو نیند کے عالم میں بھی، موت کی صورت میں بھی کچھ نہ کچھ ظاہر کرنے پر مجبور ہے'' (۱۵)۔ ہم اور دنیا ایک ہی رشتے میں منسلک ہیں۔ ہم ہی دنیا ہیں۔ اصل ماورا' (transcendence) دنیا ہے نہ کہ وجود جیسا کہ ہائیڈیگر کا خیال ہے، نہ ہی شعور جیسا کہ سارتر کا دعویٰ ہے۔ چونکہ ہم ناگزیر طور پر دنیا سے منسلک ہیں اس لئے وہ تمام معانی جو اشیاء ہمارے لئے رکھتی ہیں، ادھورے اور نا مکمل ہیں۔ ان کے مفہوم میں بہت کچھ توسیع اور اضافہ ہو سکتا ہے۔ ادراک (perception) میں کبھی شئے مدرکہ کے مکمل معنی ہم پر ظاہر نہیں ہوتے۔ ہر وہ شئے جس کا ہم ادراک کرتے ہیں ان کثیر رابطوں کی ایک مختصر شکل ہے جو ہمیشہ ہمیں دنیا میں مقید رکھتے ہیں۔ تمام دنیا اس طرح سمٹ کر شئے مدرکہ میں آ جاتی ہے اور اس لئے وہ ہمیشہ اس افق کی طرف اشارہ کرتی ہے جس پر کہ وہ ظاہر ہوتی ہے اور یہ افق شفاف اجالا نہیں بلکہ دھوپ چھاوں ہے، آدھا کھلا آدھا ڈھکا۔ دنیا سے کثیر رابطوں کے اس دھندلکے میں ایک ہی وقوفی عمل میں کسی شئے کے پورے معنی ہم پر ظاہر نہیں ہو سکتے۔ ہر وقوفی عمل (cognitive act) کسی شئے کو رابطوں کے ایک خاص پس منظر میں پیش کرتا ہے جس سے اس شئے کے ایک نئے معنی ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ یہی حال خیال کا ہے۔ کسی خیال کے پورے معنی ایک ہی مرتبہ میں ہماری سمجھ میں نہیں آ جاتے۔ خیال کسی لفظ کی مدد سے ہمارے ذہن میں ابھرتا ہے۔ الفاظ جملوں کی صورت میں اپنے آپ کو منظم کر کے روشنی کی ایک کرن ہم پر ڈالتے ہیں

لیکن یہ روشنی کبھی شفاف اور بھر پور نہیں ہوتی کیونکہ وہ ظلمت کدے سے نکل کر آتی ہے۔ اشیاء کی طرح الفاظ کے معنی بھی ایک ہی وقوفی عمل میں ہم پر ظاہر نہیں ہو سکتے۔ یہ سلسلہ لا متناہی ہے اور اس لئے سزا کے مترادف۔ سارتر کے نزدیک آزادی ایک سزا ہے جس سے انسان کو مفر نہیں۔ پونتی کے نزدیک یہ سزا معنی سمجھنے کی سزا ہے جس کی میعاد جیتے جی ختم نہیں ہوتی۔ سارتر کہتا ہے کہ انسان کو سزاءً آزاد کر دیا گیا ہے۔ پونتی کا کہنا ہے کہ سزاءً اس کے سپرد معنی سمجھنے کا کام (condemned to meaning) ہوا ہے۔ معنی مبہم ہوتے ہیں، دنیا سے کثیر رابطوں میں الجھے ہوئے انسان کا وجود ایک ''مبہم وجود'' ہے۔ دنیا سے کثیر رابطے اس پر سایہ فگن ہیں جن کی ظلمت دور کرنے میں اس کی ساری زندگی بیت جاتی ہے۔

''مبہم وجود'' کے معنی سمجھنے کے لئے پونتی جو طریقہ اختیار کرتا ہے وہ وہی طریقہ ہے جو مظہریت کے بانی ہسرل نے ہمیں بتایا ہے۔ معنی سمجھنا ایک فکری عمل ہے۔ اس بات کا اعتراف کرکے پونتی مظہریت کو ہسرل کی دکھائی ہوئی راہ پر ایک مرتبہ پھر واپس لے آتا ہے۔ ہائیڈیگر اور سارتر کی طرح وہ ماقبل فکر کے شعور سے ابتداً نہیں کرتا بلکہ فکری شعور کو اپنا نقطۂ آغاز قرار دیتا ہے۔ معنی سمجھنا ایک فکری عمل ہے جو ہسرلی مفہوم میں عینی (eidetic) تحویل کے بغیر پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچ سکتا۔ وجود کے متعلق سوچنا دراصل اسے ایک متعین ذات یا ماہیت میں تبدیل کرنا ہے۔ ایسا کئے بغیر انسان کے ''مبہم وجود'' کو ہمارے لئے سمجھنا ممکن ہی نہیں۔ جامد (static) تصورات کسی حد تک نا گزیر ہیں۔ انسان اپنے وجود کے معنی صرف اسی صورت میں سمجھ سکتا ہے جب کہ وقتی طور پر وہ اپنے آپ کو اس سے علیحدہ کر لے، اپنی ذات کو فلسفیانہ تحقیق کا موضوع بنا لے یعنی اسے ایک متعین ذات یا ماہیت میں تبدیل کر دے۔ یہ فکری عمل اسے ماہیتوں کی اقلیم میں پہنچا دیتا ہے جہاں ہر ماہیت اسے دوسری ماہیتوں سے الگ اور آزاد نظر آتی ہے۔ یہ ماہیتیں جامد زبان کی بدولت شعور میں ابھرتی ہیں۔ الفاظ حقیقت کو جامد بنا دیتے ہیں اور اس طرح اسے سمجھنے کا ایک ذریعہ فراہم کرتے ہیں۔ یہاں تک پونتی ہسرل کا ساتھ دیتا ہے لیکن اس کے آگے ان دونوں کی راہیں مختلف ہو جاتی ہیں۔ ہسرل ماہیتوں کا ایک مابعد الطبیعیاتی نظام مرتب کرنے پر زور دیتا ہے جب کہ پونتی کے یہاں ماہیتیں مقصود بالذات نہیں بلکہ محض ایک ذریعہ ہیں ''مبہم وجود'' کے معنی سمجھنے کا۔ عینی تحویل ایک نا گزیر

عمل سہی، لیکن ہے یہ ایک ابتدائی اور عبوری عمل۔ ماہیتوں کی دنیا میں اپنے وجود کے معنی و مقصود تلاش کر لینے کے بعد انہیں دوبارہ متحرک اور زندگی سے بھرپور دنیا سے مربوط کرنا بھی ہمارا فرض ہے۔ شعور دراصل دنیا کا شعور ہے۔ افکار کی دنیا کا ناگزیر سفر کر کے لازم ہے کہ وہ دوبارہ اپنی جیتی جاگتی دنیا میں واپس آئے۔ ماہیتوں کی وضاحت کرنا اصل مقصود نہیں بلکہ ایک ذریعہ ہے ''مبہم وجود'' کے معنی سمجھنے کا۔ حقیقی دنیا کو کچھ دیر کے لئے بھلائے بغیر انسان اس سے اپنے ناگزیر رشتے کو نہیں سمجھ سکتا۔ لیکن دنیا کو بھلانے کا یہ عمل محض ایک عارضی عمل ہے کیونکہ بالآخر اسے پھر اسی دنیا میں واپس آنا ہے۔ (۱۶)

انسان مستقل طور پر کبھی دنیا کو نہیں بھلا سکتا کیونکہ وہ خود ایک ''جسمانی موضوع'' ہے یا ''انائی جسم''۔ جسم وقوف و ادراک کے عمل میں نمایاں کردار ادا کرتا ہے۔ یہی دنیا سے ہمارا رشتہ جوڑتا ہے اور اس کے معنی و مفہوم ہم پر واضح کرتا ہے۔ یہ جسم روح کا مسکن نہیں ہے اور نہ ہی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا رشتہ مادی دنیا سے ہے یا روحانی دنیا سے۔ اس کا رشتہ دراصل دونوں دنیاوں سے ہے، ان کے سنگم کی حیثیت سے نہیں کیونکہ سنگم ہمیشہ اضداد کا ملاپ ہوتا ہے بلکہ ایک ناقابل تقسیم وحدت کی حیثیت سے جس میں جسم اور روح کا تضاد یکسر ختم ہو جاتا ہے۔ انسانی جسم ایک وحدت ہے جو بیک وقت مادی بھی ہے اور روحانی بھی۔ وہ بذات خود ایک وجود ہے اور اس لئے اس کی ایک داخلی ذات بھی ہے۔ وہ فی نفسہ ایک ''موضوع'' (subject) ہے، ایک ''انا'' (ego) اور اس لئے اس کی داخلیت کی اساس اپنے سوا کسی دوسری چیز پر نہیں۔ انسانی جسم ایک ''انائی جسم'' ہے یا ''جسمانی موضوع''۔ یہ جسم معنی بخشنے کی ایک قوت ہے اور اسی حیثیت سے اس کی وضاحت کرنا ہونتی کا اصل مقصود ہے۔ (۱۷)

شعور دنیا کا شعور ہے کیونکہ جسم کا دنیا سے ایک ناگزیر رشتہ ہے۔ وہ تمام رشتے جن کے ذریعے انسان کی دنیا تک رسائی ہو سکتی ہے جسم سے ہو کر گذرتے ہیں۔ چونکہ انسان ایک ''انائی جسم'' ہے اور جسم دنیا میں داخل ہونے کا واحد راستہ ہے، اس لئے ''موضوع اور معروض کا رشتہ علم کا رشتہ ہرگز نہیں ہو سکتا جس میں معروض ایسے ظاہر ہوتا ہے جیسے فکر نے اس کی تخلیق کی ہو۔ یہ رشتہ (علم کا رشتہ نہیں بلکہ) وجود کا رشتہ ہے جس میں موضوع خود اپنا جسم ہوتا ہے، اپنی دنیا اور اپنی صورت حال جس پر وہ

اثر انداز بھی ہوتا ہے اور اثر پذیر بھی (۱۸)۔'' اصل مقصودیت فکر کی علمیاتی مقصودیت نہیں بلکہ ماقبل شعور کی وجودیاتی مقصودیت ہے۔ ہائیڈیگر اور سارتر نے فکری شعور کو خیر باد کہہ کر ماقبل فکر کے شعور میں پناہ لی۔ پونتی ماقبل فکر کے شعور کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے اور ماقبل شعور (pre-conscious) کی گہرائیوں میں اتر جاتا ہے۔ ایک خاص سطح پر آ کر مقصودیت اس کے یہاں شعور کا جامہ ضرور پہن لیتی ہے۔ لیکن اس شعوری مقصودیت کو اس نے کبھی اپنی سوچ میں بنیادی حیثیت نہیں دی۔ حقیقی شعور اس کے نزدیک ''میں اس قابل ہوں'' کی شکل اختیار کرتا ہے نہ کہ ''میں سوچتا ہوں'' کی۔ اصل موضوع معنی بخشنے کی ایک قوت ہے جس کے سامنے شعور ایک سطحی سی چیز ہو کر رہ جاتا ہے۔

پونتی کے نزدیک موضوع خود اپنا جسم ہے، اپنی دنیا اور اپنی صورت حال جس پر وہ اثر انداز بھی ہوتا ہے اور جس سے اثر پذیر بھی۔ موضوع چونکہ ایک ''اناتی جسم'' ہے یا ''جسمانی موضوع'' اس لئے اس کی آزادی، جیسا کہ سارتر کا دعویٰ ہے، کبھی مطلق اور لا محدود نہیں ہو سکتی۔ آزادی ہمیشہ اپنے آپ کو معنی کی ایک دنیا میں پاتی ہے اور یہ معنی پہلے ہی سے اس کے لئے ایک معنی ہوتے ہیں جنہیں تسلیم کئے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ ہماری آزادی ایک محصور (situated) آزادی ہے۔ میری ذات سے باہر بیشک اس کی کوئی حد نہیں ہے لیکن میرا ''اناتی جسم'' ضرور اس کی ایک حد متعین کرتا ہے جسے عبور کرنا میرے بس کی بات نہیں۔ یہ جسم اپنی متعین صورت حال سے کبھی دستبردار نہیں ہوتا اور اٹل معانی اور مطلق اقدار کی برابر مجھ پر بارش کرتا رہتا ہے۔ ''جس حد تک کہ میرے ہاتھ پاؤں ہیں، میرا ایک جسم ہے اور میری ایک دنیا ہے'' میں ان معانی کا حامل ہوں جو میں نے خود متعین نہیں کئے ہیں، جو مجھے اپنے ماحول سے ملے ہیں اور جن کے خد و خال کی میں نے خود تشکیل نہیں کی ہے۔ یہ معانی دہرے مفہوم میں عمومی ہوتے ہیں۔ ان کا ایک منضبط نظام ہوتا ہے جو بیک وقت تمام قسم کی چیزوں پر حاوی ہوتا ہے۔ مثلاً پہاڑ اگر مجھے اونچے اور ڈھلوان نظر آتے ہیں تو درخت ان کے مقابلہ میں چھوٹے اور ترچھے معلوم ہوتے ہیں۔ مزید برآں یہ معانی اس حد تک میری ذات سے مخصوص نہیں ہوتے کہ اگر میں ان سے چشم پوشی کروں تو ان کا وجود ہی باقی نہ رہے۔ یہ مجھ سے پرے ہوتے ہیں اور دور سے مجھ تک پہنچتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام اناتی جسموں والی ہستیوں میں انہیں پا کر مجھے کوئی تعجب نہیں

ہوتا (۱۹)۔'' انسان صرف اسی صورت میں مطلقاً آزاد ہو سکتا ہے جب کہ وہ اپنے آپ کو ایک ایسی صورت حال میں نہ پائے جس کے پہلے سے ایک متعین معنی ہوں۔ یہ بات اس کے اختیار میں نہیں ہے اس لئے صرف ایک متعین اور محصور آزادی ہی اس سے منسوب کی جا سکتی ہے۔ مطلق آزادی کا ہرگز اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔

ہسرل سے ہونتی تک شعور کی مقصودیت کا سفر اب ہمارے سامنے ہے۔ ہسرل نے اسے شروع سے آخر تک افکار (ideas) کی دنیا میں محصور رکھا اور ماہیتوں کی اقلیم سے کبھی باہر نہیں نکلنے دیا۔ اسکے یہاں مقصودیت ہمیشہ تعقل اور شئے متعقلہ کی ہیجان فکری مقصودیت رہی۔ ہائیڈیگر نے اس کا رخ ماقبل فکر کے شعور کی طرف موڑ دیا، اس میں جذبہ کی روح پھونکی، وجود کے عین دل میں اسے جگہ دی اور انسانی منصوبوں اور ماورائیت کے تلاطم سے اسے آشنا کیا۔ سارتر نے اسے خدا بننے کی خواہش سے لبریز پایا جس سے اس کی مراد ہے انسان کی یہ خواہش کہ وہ ایک مکمل شئے بن جائے اور ساتھ ہی ساتھ لاشئے بھی رہے، اپنے وجود برائے خود کو کلیتاً وجود بذات خود میں تبدیل کر دے اور اس کی مطلق آزادی پر بھی کوئی آنچ نہ آنے پائے۔ ہونتی کے یہاں اس نے ''اناتی جسم'' کی شکل اختیار کی جو مظہری معنوں میں ایک ایسا جدلیاتی عمل ہے جس کے بطن میں معنی جنم لیتے ہیں، ایک ایسا تعامل (interaction) ہے جس کے ذریعہ انسان اپنے طبعی اور معاشرتی ماحول کو اپنی اٹل صورت حال تسلیم کرتا ہے، ایک ایسا علی رشتہ ہے جو شعور کی روشنی میں عیاں ہونے کے بجائے دنیا سے کثیر رابطوں کی تاریکی میں چھپا ہوا ہے۔ جدلیاتی عمل، تعامل اور علی رشتہ کی یہ مقصودیت ماقبل شعور کی مقصودیت ہے جس میں موضوع اور معروض ایک دوسرے سے دور اور الگ نہیں ہوتے بلکہ وجود کی انتہائی گہرائیوں میں ایک دوسرے میں بالکل مدغم ہوتے ہیں۔

نوٹس

۱- ڈبلیو - ڈیسن (W. Desan) ، المناک انجام (The Tragic Finale) [نیو یارک ، ۱۹۶۰]، ص V-

۲- ہولڈرلن پر ایک لکچر، بحوالۂ پیری‌تھی‌ویناز (Pierre Thevenaz) مظہریت کیا ہے ؟ کواڈرینگل بکس، [شکاگو، ۱۹۶۲]، ص ۶۲ -

۳- ہائیڈیگر، انسان پرستی پر ایک خط *(Letter on Humanism)* ، [برن ، فرینک ورلاگ (Francke Verlag) ، ۱۹۴۷]، ص ۱۱۶ -

۴- ایضاً ، ص ۶۰ -

۵- ایضاً ، ص ۹۰ -

۶- ایضاً ، ص ۷۵ -

۷- ایضاً ، ص ۷۶ -

۸- سارتر، انا کی ماورائیت (The Transcendence of the Ego)، [نیویارک ، نون ڈے، ۱۹۵۷]، ص ۹۰ -

۹- ایضاً ، ص ۸۹ -

۱۰- ایضاً ، ص ۹۶ -

۱۱- سارتر، وجودیت اور انسان پرستی (Existentialism and Humanism)، [لندن ، میتھوئن ، ۱۹۴۹] ، ص ۹۵ -

۱۲- سارتر ، حالات ، حصہ اول، [پیرس ، گالی مار ، ۱۹۴۷]، ص ۱۵۳ -

۱۳- سارتر، وجود اور لاشیئیت (Being and Nothingness) ، [نیو یارک ، فلوسوفیکل لائبریری ، ۱۹۵۶]، ص ۶۵۴ -

۱۴- ایضاً ، ص ۷۰۸ -

۱۵- مرلو پونتی، مظہریت ادراک (Phenomenology of Perception)، [پیرس ، گالی مار]، ص ۵۱۶ -

۱۶- آر - سی -کوانٹ ، مرلو پونتی کا مظہری فلسفہ، دوکیں یونیورسٹی پریس، [پٹسبرگ، ۱۹۶۳]، ص ۱۵۹ -

۱۷- ایضاً ، صص ۱۳ - ۱۴ - ۱۵ -

۱۸- مرلو پونتی ، (Sense and Nonsense) ، [پیرس، ۱۹۴۸]، ص ۱۴۳ -

۱۹- مرلو پونتی ، مظہریت ادراک، ص ۵۰۲ -