فلسفہ کے بنیادی مسائل

فلسفہ کے بنیادی مسائل

مصنف

اے۔ سی۔ ایونگ

مترجم

میر ولی الدین

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

وزارت ترقی انسانی وسائل

حکومت ہند

ویسٹ بلاک۔I، آر۔ کے۔ پورم، نئی دہلی۔110066

Falsafe Key Bunyadi Masail

By : A.C. Eyoung

© قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

سنہ اشاعت:

پہلا اڈیشن : 1978

دوسرا اڈیشن : 1998 تعداد 1100

قیمت: =/73

سلسلۂ مطبوعات: 797

ناشر : ڈائریکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ویسٹ بلاک۔I، آر۔کے۔پورم، نئی دہلی۔110066

طابع : ایس۔نارائن اینڈ سنز، نئی دہلی

پیش لفظ

"ابتدا میں لفظ تھا۔ اور لفظ ہی خدا ہے"

پہلے جمادات تھے۔ ان میں نمو پیدا ہوئی تو نباتات آئے۔ نباتات میں جبلت پیدا ہوئی تو حیوانات پیدا ہوئے۔ ان میں شعور پیدا ہوا تو بنی نوع انسان کا وجود ہوا۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے کہ کائنات میں جو سب سے اچھا ہے اس سے انسان کی تخلیق ہوئی۔

انسان اور حیوان میں صرف نطق اور شعور کا فرق ہے۔ یہ شعور ایک جگہ پر ٹھہر نہیں سکتا۔ اگر ٹھہر جائے تو پھر ذہنی ترقی، روحانی ترقی اور انسان کی ترقی رک جائے۔ تحریر کی ایجاد سے پہلے انسان کو ہر بات یاد رکھنا پڑتی تھی، علم سینہ بہ سینہ اگلی نسلوں کو پہنچتا تھا، بہت سا حصہ ضائع ہو جاتا تھا۔ تحریر سے لفظ اور علم کی عمر میں اضافہ ہوا۔ زیادہ لوگ اس میں شریک ہوئے اور انھوں نے نہ صرف علم حاصل کیا بلکہ اس کے ذخیرے میں اضافہ بھی کیا۔

لفظ حقیقت اور صداقت کے اظہار کے لیے تھا، اس لیے مقدس تھا۔ لکھے ہوئے لفظ کی، اور اس کی وجہ سے قلم اور کاغذ کی تقدیس ہوئی۔ بولا ہوا لفظ، آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ ہوا تو علم و دانش کے خزانے محفوظ ہو گئے۔ جو کچھ نہ لکھا جا سکا، وہ بالآخر ضائع ہو گیا۔

پہلے کتابیں ہاتھ سے نقل کی جاتی تھیں اور علم سے صرف کچھ لوگوں کے ذہن ہی سیراب ہوتے تھے۔ علم حاصل کرنے کے لیے دور دور کا سفر کرنا پڑتا تھا، جہاں کتب خانے ہوں اور ان کا درس دینے والے عالم ہوں۔ چھاپہ خانے کی ایجاد کے بعد علم کے پھیلاؤ میں وسعت آئی کیونکہ وہ کتابیں جو نادر تھیں اور وہ کتابیں جو مفید تھیں آسانی سے فراہم ہوئیں۔

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کا بنیادی مقصد اچھی کتابیں، کم سے کم قیمت پر مہیا کرنا ہے تاکہ اردو کا دائرہ نہ صرف وسیع ہو بلکہ سارے ملک میں سمجھی جانے والی، بولی جانے والی اور پڑھی جانے والی اس زبان کی ضرورتیں پوری کی جائیں اور نصابی اور غیر نصابی کتابیں آسانی سے مناسب قیمت پر سب تک پہنچیں۔ زبان صرف ادب نہیں، سماجی اور طبعی علوم کی کتابوں کی اہمیت ادبی کتابوں سے کم نہیں، کیونکہ ادب زندگی کا آئینہ ہے، زندگی سماج سے جڑی ہوئی ہے اور سماجی ارتقاء اور ذہنِ انسانی کی نشوونما طبعی، انسانی علوم اور ٹکنالوجی کے بغیر ممکن نہیں۔

اب تک بیورو نے اور اب تشکیل کے بعد قومی اردو کونسل نے مختلف علوم اور فنون کی کتابیں شائع کی ہیں اور ایک مرتب پروگرام کے تحت بنیادی اہمیت کی کتابیں چھاپنے کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ یہ کتاب اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ امید ہے یہ اہم علمی ضرورت کو پورا کرے گی۔ میں ماہرین سے یہ گذارش بھی کروں گا کہ اگر کوئی بات ان کو نادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں نظر ثانی کے وقت خامی دور کر دی جائے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ بھٹ

ڈائریکٹر

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند، نئی دہلی

فہرست مضامین

		صفحہ
	دیباچہ	9
(1)	فلسفہ کیا ہے اور یہ کیوں قابلِ مطالعہ ہے	11
(2)	علمِ حضوری اور علمِ حصولی (یا تجربی)	30
(3)	صداقت	60
(4)	مادّہ	77
(5)	ذہن	111
(6)	مادّے اور ذہن کا باہمی تعلق	140
(7)	مکان اور زمان	164
(8)	عِلّت	182
(9)	اختیار	210
(10)	وحدیت کا تقابل کثرتیت سے	240
(11)	خدا	258
	کتابیات	297

دیباچہ

زیرِ نظر کتاب خصوصاً دو قسم کے قارئین کے لیے لکھی گئی ہے۔ پہلی قسم تو ان طلبا کی ہے جو کسی جامعہ میں تعلیم پا رہے ہیں اور انھوں نے پہلی مرتبہ فلسفہ پڑھنا شروع کیا ہے، دوسری قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جنھوں نے کسی جامعہ میں تو تعلیم نہیں پائی ہے، لیکن خانگی مطالعے سے یہ جاننا چاہتے ہیں کہ فلسفہ کیا ہے اور وہ کن مسائل سے بحث کرتا ہے۔ میں نے اس کتاب میں بڑی کوشش کی ہے کہ یہ ان دونوں کے لیے صاف اور آسان ہو۔ لیکن ابتدا ہی میں یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ کسی شخص کے لیے فلسفے کا مطالعہ بغیر سخت ذہنی جدوجہد کے ممکن نہیں گو اس کو آسان بنانے کی کتنی ہی کوشش کیوں نہ کی جائے۔ بہت سارے فلسفی (اور مجھے امید ہے کہ میں ان کی صف میں شامل نہیں ہوں) موردِ الزام قرار دیے جا سکتے ہیں کہ انھوں نے اس مضمون کو اپنے طرزِ بیان کی وجہ سے غیر واضح و مغلق بنا دیا ہے۔ لیکن فلسفے کا مضمون ہی کچھ ایسا ہے کہ اس کو کسی ناول کی طرح یعنی بغیر ذہنی کاوش کے سمجھا نہیں جا سکتا۔

پروفیسر ڈورتھی ایمٹ (Prof. Dorothy Emmet) اور مسٹر جی۔ ای۔ ہیوجس Mr. G.E. Hughes نے اس کتاب کے آخری باب کو پڑھا اور اس پر قیمتی تنقید کی جس سے مجھے مدد ملی۔ میں ان کی اس توجہ فرمائی کا شکرگزار ہوں۔ میں ان اصحاب کا بھی زیرِ بارِ منت ہوں جن کی فلسفے پر کتابیں میں نے گزشتہ زمانے میں پڑھی ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان کا شمار یہاں ممکن نہیں۔

ٹرینٹی ہال — کیمبرج — اے۔ سی ایوِنگ

باب (۱)

فلسفہ کیا ہے اور یہ کیوں قابلِ مطالعہ ہے

تمہید۔ لفظِ فلسفہ کا ماخذ

لفظِ فلسفہ کی ٹھیک ٹھیک و متعین تعریف کرنا کوئی عملی چیز نہ ہوگی، خصوصاً ابتدا ہی میں اگر ایسی کوشش کی جائے تو یہ گمراہ کن ثابت ہوگی۔ کوئی شخص طنزاً فلسفے کی اس طرح تعریف کر سکتا ہے کہ "فلسفہ سب کچھ تو ہے اور کچھ بھی نہیں ہے۔" مطلب یہ کہ فلسفہ علوم مخصوصہ سے اس امر میں مختلف ہے کہ وہ بہ حیثیت مجموعی فکرِ انسانی اور ممکنہ حقیقت کی (جس حد تک ممکن ہو) ایک تصویر پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن عملاً فلسفہ علومِ مخصوصہ کے فراہم کردہ مواد سے آگے بڑھ کر جو حقیقی مواد پیش کرتا ہے وہ بالآخر بخار بن کر غائب ہو جاتا ہے اور ایسا نظر آتا ہے کہ کوئی چیز باقی ہی نہیں رہی۔ میری رائے میں یہ نظیر گمراہ کن ہے۔ لیکن اس امر کا اعتراف بھی ضروری ہے کہ فلسفہ اب تک اپنے عظیم الشان دعووں کی تکمیل نہ کر سکا اور ایسا کوئی متفقہ علم پیش نہ کر سکا جس کا مقابلہ علوم مخصوصہ کے پیش کردہ علم سے کیا جا سکے۔ اس کی وجہ (جزوی طور پر نہ کہ کلی طور پر) یہ ہے کہ جب کسی سوال کے جواب میں کوئی متفق علیہ علم حاصل ہوتا ہے تو سوال کا تعلق سائنس سے ہوتا ہے نہ کہ فلسفے سے۔ دراصل فلسفی کے معنی "عاشقِ حکمت" کے ہیں۔ اس کی ابتدا سقراط کے اس مشہور عالم جواب سے ہوتی ہے کہ جب اس کو "حکیم" سے خطاب کیا گیا تو اس نے کہا کہ اس کی حکمت کا دارو مدار اس پر ہے کہ وہ جاہل یا نادان ہے اور اس لیے اس کو "حکیم" کی بجائے "عاشقِ حکمت" کہا جانا مناسب ہے۔ یہاں

حکمت کا لفظ فکر کے کسی مخصوص جزو ہی تک محدود نہیں بلکہ فلسفے میں وہ چیز بھی داخل تھی جس کو اب ہم "سائنس" سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ اب بھی ایسے جملوں میں جیسے "فطری فلسفے کے پروفیسر کا عہدہ" یہ زیر استعمال ہے۔ جوں جوں کسی خاص دائرے میں مخصوص علم کا ذخیرہ جمع ہوتا گیا اس دائرے کا علم فلسفے سے علیحدہ ہوتا گیا اور اس کا شمار ایک مختص شعبے کے طور پر کیا جانے لگا۔ سب سے آخر نفسیات اور اجتماعیات (Sociology) فلسفے سے جدا ہو گئے۔ اس طرح فلسفے کا یہ میلان ہو گیا ہے کہ جوں جوں علم کا دائرہ وسیع ہوتا جائے، فلسفہ محدود ہوتا جائے۔ ہم ان سوالات کو جن کا جواب تجربے کی اساس پر دیا گیا ہے فلسفیانہ سوال کہنے سے انکار کرتے ہیں۔ لیکن اس کے معنی ہرگز یہ نہیں کہ بالآخر فلسفہ معدوم ہو جائے گا۔ علوم مخصوصہ کے اساسی تصورات، تجربۂ انسانی کی عام تصویر اور ممکنہ حقیقت کے متعلق جن تیقنات کو قائم کرنے پر ہم خود کو حق بجانب سمجھتے ہیں یہ سب اب بھی فلسفے کے دائرۂ نظر میں ہوتے ہیں، کیوں کہ ان کا تعین ان کی اپنی نوعیت کی وجہ سے علوم مخصوصہ کے طریقوں سے نہیں ہو سکتا۔ یہ بات ہمت شکن ہے کہ فلسفی ان امور کے متعلق زیادہ متفق نہیں ہو سکے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ اگر کوئی متفقہ فیصلہ نہ ہو سکا تو اس کے حصول کی کوشش بھی بے کار گئی۔ یہ ممکن ہے کہ اگر دو فلسفی جو آپس میں متفق نہیں، ان میں سے ہر ایک کوئی نہایت قیمتی و قابل قدر چیز پیش کرے، گو ابھی وہ اس کو ہر غلطی سے محفوظ نہ کر سکا ہو، اور جو چیز اس کے مقابل پیش کی گئی ہے وہ اس کی تکمیل کر سکے۔ یہ واقعہ کہ مختلف فلسفیوں کا ہونا اس لیے ضروری ہے کہ وہ ایک دوسرے کے بیان کی تکمیل کر سکیں۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ تفلسف کوئی انفرادی عمل نہیں بلکہ اجتماعی عمل ہے۔ مفید تقسیم عمل کی ایک صورت مختلف خیالات کے مختلف افراد کا اس اصول پر زور دینا ہے۔ زیادہ تر فلسفے کا تعلق اشیاء کے جاننے کے طریقے سے ہوتا ہے نہ کہ خود اشیائے معلومہ سے، اور یہی ایک وجہ ہے کہ وہ مواد سے خالی نظر آتا ہے لیکن صداقت کے انتہائی معیار پر مباحث بالآخر اس بارے میں فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کن قضایا کو ہم عمل میں صحیح سمجھیں۔ علمیات کے نظریے پر فلسفیانہ مباحث علوم مخصوصہ پر بالواسطہ مفید اثر کرتے رہے ہیں۔

فلسفے کی افادیت

اکثر لوگ فلسفے کا ذکر سن کر جو سوال کریں گے وہ یہ ہوگا کہ فلسفہ کیا ہے؟ اس کا کیا

فائدہ ہے؟ اس امر کی تو توقع نہیں کی جا سکتی کہ فلسفہ ان کو مادّی دولت جمع کرنے میں براہ راست مدد کر سکتا ہے۔ لیکن جب تک ہم یہ سمجھ نہ لیں کہ صرف مادّی دولت ہی ایک قیمتی چیز نہیں فلسفے کا اس غرض کی تکمیل نہ کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ کوئی عملی قیمت نہیں رکھتا۔ ہم مادّی دولت کو صرف اسی کی خاطر پسند نہیں کرتے۔ کاغذات کا ایک انبار جس کو ہم کرنسی نوٹ کہتے ہیں خود اپنی ذات کی حد تک کوئی اچھی چیز نہیں، وہ اچھی اس معنی میں ہے کہ وہ مسرّت کے حصول میں کارآمد ہے۔ اب اس میں کوئی شک نہیں کہ جو لوگ اس سے متمتع ہو سکتے ہیں ان کے لیے مسرت کا ایک اہم ذریعہ صداقت کی تلاش اور حقیقت پر غور و فکر اور اس کا خیال و دھیان ہے اور یہی فلسفی کا نصب العین ہے۔ مزید یہ کہ جو لوگ نظریاتی طور پر تمام لذّات کو ایک سی قیمت نہیں دیتے اور جنھوں نے فلسفے کی عطا کردہ لذّت کا تجربہ کیا ہے وہ اس کو اکثر لذّتوں سے اعلیٰ و ارفع قرار دیتے ہیں۔ اہم ضروریاتِ حیات سے قطع نظر کر کے وہ تمام اچھی چیزیں جو صنعت و حرفت سے ہمیں حاصل ہوتی ہیں ان کی قیمت محض لذّت کے حصول کے ذرائع کے طور پر ہوتی ہے اور فلسفہ افادیت کے لحاظ سے اکثر صنایع کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ یہاں اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ بہت کم لوگ ایسے ہوتے ہیں جو اپنا سارا وقت فلسفے کے لیے وقف کر سکتے ہیں۔ یہ کچھ مناسب بات نہ ہوگی اگر ہم قوتِ انسانی کے اس قدر کم خرچ سے بھی بخل کریں گو ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ یہ صرف معصوم لذّات فراہم کرنے کا ذریعہ ہے، نہ صرف خود فلاسفہ کے لیے بلکہ ان افراد کے لیے بھی جن کو یہ اپنی تعلیم سے متاثر کرتے ہیں۔

لیکن فلسفے کی موافقت میں صرف اتنا کہنا سب کچھ نہیں، کیوں کہ اس کی اپنی ذاتی قیمت اور وہ اثر جو لوگوں پر وہ کرتا رہا ہے اگر ہم اس کو بھی نظرانداز کر دیں، تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ فلسفے نے ان لوگوں کی زندگی پر بھی بالواسطہ اثر کیا ہے۔ جنھوں نے اس کے متعلق کچھ سُنا بھی نہیں تھا۔ کیوں کہ جو وعظ یہ لوگ سُنا کرتے ہیں، جو کتابیں وہ پڑھتے ہیں اور زبانی روایات جو وہ سنتے ہیں نہ صرف ان پر بلکہ ساری دنیا کے عام خیالات پر فلسفہ بالواسطہ اپنا اثر کرتا ہے۔ عیسائی مذہب جو کچھ ہے وہ بڑی حد تک فلسفے ہی سے ڈھالا گیا ہے۔ وہ تصورات جن کا اثر عوام پر ہوا ہے، مثلاً یہ خیال کہ کسی شخص کو (اپنے مقصد کے حصول کا) محض ایک ذریعہ نہیں سمجھنا چاہیے یا یہ خیال کہ حکومت کا انحصار اپنی رعایا کی رضامندی پر ہونا چاہیے۔ یہ سب دراصل فلسفیوں ہی سے ملے ہیں۔ سیاسی دائرے میں فلسفیانہ تصورات کا اثر تو

خاص طور پر زیادہ رہا ہے، مثلاً امریکی دستور پر بڑی حد تک فلسفی جان لاک کے سیاسی تصورات کے اثرات پڑے ہیں۔ ۱۷۸۹ء کے فرانسیسی انقلاب پر روسو کے اس تصور کا کہ موروثی بادشاہ کی بجائے صدر کا انتخاب کیا جائے اثر پڑا ہے، اور یہ عام طور پر تسلیم بھی کیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سیاسیات پر فلسفے کا اثر بعض دفعہ اچھا نہیں رہا۔ انیسویں صدی کے جرمن فلاسفہ کو موردِ الزام قرار دیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے قومیت کا ایک مبالغہ آمیز تصور پیش کیا جس کی بالآخر نہایت غلط تعبیر کی گئی، گو یہ امر کہ ان فلسفیوں کو کس حد تک موردِ الزام قرار دیا جانا چاہیے، اکثر مبالغانہ انداز میں کیا گیا ہے اور اس کی وجہ خود فلسفیوں کے بیان کا ابہام ہے۔ اگر غلط فلسفہ سیاسیات پر غلط اثر پیدا کر سکتا ہے تو اچھا یا صحیح فلسفہ اچھا اثر بھی پیدا کر سکتا ہے۔ بہرحال ہم کسی صورت میں سیاسیات کو بعض فلسفیانہ تصوّرات سے متاثر ہونے سے روک نہیں سکتے، لہٰذا یہ نہایت پسندیدہ بات ہوگی کہ ہم فلسفے کا نہایت توجہ سے مطالعہ کریں تاکہ جو تصوّرات عمدہ اثر پیدا کرتے ہیں وہی قائم رہیں نہ کہ وہ تصوّرات جو بُرا اثر پیدا کرتے ہیں۔ دنیا کس قدر وحشت ناک اثرات سے محفوظ رہتی اگر جرمن قوم نازی خیالات کے بجائے ایک بہتر فلسفے کے اثرات سے متاثر ہوتی۔

لہٰذا اب مجھے اس خیال سے دست بردار ہو جانا چاہیے کہ فلسفے کی مادّی دولت کے حصول کے لحاظ سے کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔ اچھا فلسفہ سیاسیات پر پسندیدہ اثر ڈال کر ہمیں خراب فلسفہ کے برخلاف زیادہ دولت مند بنا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں سائنس کی عظیم الشان ترقی اور اس سے پیدا ہونے والے فوائد اپنے امکانِ وجود کے لیے فلسفے ہی کے پس منظر کے محتاج رہے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے (اور اس میں کچھ مبالغہ ضرور ہے) کہ تہذیب کے سارے ارتقا کا پتہ علّیت کے بدلتے ہوئے تصوّر سے لگایا جا سکتا ہے۔ یعنی ساحری کے تصوّرِ علّیت سے لے کر سائنسی تصوّرِ علّیت تک۔ اور تصوّرِ علّیت یقیناً فلسفے کا مسئلہ ہے۔ سائنسی نقطۂ نظر خود ایک فلسفہ ہے اور ابتداً اس کا وجود بڑی حد تک فلسفے ہی کا پیدا کردہ ہے۔ بعض دفعہ اس سے بھی زیادہ اُمنگ بھرا دعویٰ فلسفے کے متعلق کیا جا سکتا ہے۔ زمانہ جدید کا ایک بہت بڑا اور قابلِ احترام فلسفی وائٹ ہیڈ[1] ان عطایا کا ذکر کرتا ہے جو ہمیں فلسفے سے ملتی ہیں۔ "فلسفہ" بصیرت بھی ہے

---

[1] Adventures of Ideas p. 125

اور پیش بینی بھی۔ فلسفہ زندگی کی قدر و قیمت کا شعور بخشتا ہے۔ زندگی کی وہ اہمیت جو ہر مہذب سعی میں قوت پیدا کر دیتی ہے۔" مزید وہ کہتا ہے ۔" جب تہذیب اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ جاتی ہے تو زندگی کے ہم پلہ فلسفے کا فقدان تمام معاشرے میں زوال، طبیعت کی بیزاری، سعی میں سستی پیدا کر دیتا ہے۔ انسان کے لیے فلسفے کی اہمیت یہ ہے کہ یہ ان بنیادی تیقنات کو صاف و روشن کرنے کی سعی کرتا ہے جو بالآخر ہماری اس توجہ کو قوت عطا کرتے ہیں جو ہماری سیرت کی اساس ہوتی ہے"۔ بہرحال یہ بات تو یقینی ہے کہ تہذیب کی اخلاقی قوت عموماً اس نقطۂ نگاہ سے بڑی حد تک متاثر ہوتی ہے جو وہ زندگی اور حقیقت کے متعلق رکھتی ہے۔ زیادہ تر لوگوں کو یہ نقطۂ نگاہ زمانۂ حال تک مذہبی تعلیمات سے حاصل ہوتا رہا ہے لیکن مذہبی خیالات بھی بڑی حد تک فلسفیانہ خیالات سے متاثر ہوئے ہیں۔ علاوہ ازیں تجربہ شاہد ہے کہ مذہبی خیالات بھی بے عملی کی وجہ سے بے نتیجہ ہو سکتے ہیں جب تک کہ عقل اس کی مسلسل نگرانی نہ کرتی رہے۔ لیکن وہ لوگ جنھوں نے تمام مذہبی خیالات کو ترک کر دیا ہے انھیں زیادہ کوشش اس امر کی کرنی چاہیے، بشرطیکہ یہ ان کے لیے ممکن ہو کہ وہ ایک جدید نقطۂ نظر دریافت کر لیں جو مذہبی اِزعان کی جگہ لے اور ایسا کرنے کے لیے انھیں اپنا وقت فلسفے کے مطالعے میں صرف کرنا ہوگا۔

سائنس فلسفے کی جگہ نہیں لے سکتی، وہ خود نئے مسائل پیدا کرتی ہے۔ کیوں کہ خود سائنس کے لیے یہ بتانا ممکن نہیں کہ اشیا کے سارے نظام میں ان واقعات کا جن سے وہ بحث کرتی ہے کیا مقام ہے اور ان کا ذہن انسانی سے جو اُن کا مشاہدہ کرتا ہے کیا تعلق ہے۔ مادّی دنیا کے وجود یا استقرار کے معمولی اصول کا اس غرض کے لیے استعمال کہ یہ پیش گوئی کی جا سکے کہ کس چیز کے وقوع کا امکان ہے یا کسی طرح سوائے اس امر کے جو واقعتاً مشاہدہ میں آ چکا ہے اس سے آگے بڑھ کر سائنس کسی چیز کا صحیح ثبوت پیش نہیں کر سکتی، گو اس کو انھیں فرض کر لینا ضرور پڑتا ہے۔ کوئی سائنسی عمل اس امر کا صحیح ثبوت پیش نہیں کر سکتی کہ کس معنی میں انسان میں روح ہوتی ہے؟ کیا کائنات کا کوئی مقصد بھی ہے؟ کیا ہم ارادے کی آزادی بھی رکھتے ہیں اور کسی معنی میں یہ آزادی ہمیں نصیب ہے وقس علیٰ ہذا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ فلسفہ ان مسائل کو حل کر سکتا ہے لیکن اگر فلسفہ ان کو حل نہ کر سکے تو کوئی علم ان کا حل پیش نہیں کر سکتا، بہتر تو یہ ہوگا کہ ہم اس امر کی کوشش کریں اور معلوم کریں کہ کیا یہ مسائل حل بھی ہو سکتے ہیں؟ خود سائنس (جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا) ان تصورات کو فرض کرتی رہی

ہے جو در اصل فلسفے کے دائرے کے مسائل ہیں۔ اور چونکہ ہم مسائل کی ابتدا ہی نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم بعض فلسفیانہ سوالات کے جوابات کو بغیر کچھ کہے فرض نہ کر لیں اور ہم یقیناً اپنے ذہنی ارتقا کے لیے کم و بیش ایک مربوط کائناتی نقطۂ نظر حاصل کیے بغیر سائنس کا موزوں و مناسب ذہنی استعمال بھی نہیں کر سکتے۔ سائنس کی کامیابیاں شاید خود نہ حاصل ہو سکتیں جب تک کہ عالم سائنس عظیم خلاق فلاسفہ سے بعض مفروضات قبول نہیں کر لیتا جن پر اس کے عمل کا دار و مدار ہوتا ہے۔ کائنات کا میکانکی نقطۂ نظر جو گذشتہ تین صدیوں سے سائنس کی خصوصیت رہا ہے فلسفی ڈیکارٹ (Descartes) سے زیادہ تر ماخوذ ہے۔ اس میکانکی نقطۂ نظر نے ایسے حیرت انگیز نتایج حاصل کیے ہیں کہ اس کو کسی حد تک ضرور صحیح ہونا چاہیے لیکن وہ بھی اب کسی حد تک ٹوٹتا جا رہا ہے، ممکن ہے کہ اب عالم سائنس کو فلسفیوں کی مدد درکار ہو کہ اس کی جگہ ایک نیا نقطۂ نظر اختیار کرے۔

دوسری نہایت قیمتی خدمت جو فلسفہ انجام دیتا ہے (اور یہ خاص طور پر تنقیدی فلسفے کا کام ہے) وہ اس عادت کا پیدا کرنا ہے کہ ہم تمام جوانب پر نظر کر کے ایک غیر جانبدارانہ حکم لگاتے ہیں اور اس بات کا یقین کرتے ہیں کہ کس ثبوت کی ہمیں تلاش یا توقع کرنا چاہیے۔ یہ جذباتی میلان یا عجلت میں نتایج اخذ کرنے کی راہ کا سدِ باب کرنے میں مفید ہوتا ہے اور اس کی خاص ضرورت بھی ہے جو اکثر سیاسی مباحث میں نہیں ہوتا۔ اگر بحث میں حصہ لینے والے دونوں فریق سیاسی سوالات پر فلسفیانہ انداز سے نظر کریں جو اکثر ان مباحث میں موجود نہیں ہوتا تو یہ سمجھنا مشکل ہوتا ہے کہ ان میں کسی قسم کا اختلاف بھی ہو سکتا ہے۔ جمہوریت کی کامیابی زیادہ تر اس امر پر منحصر ہے کہ شہریوں میں اچھے اور بُرے کی تمیز پیدا ہو جائے اور وہ اُلجھن میں نہ پڑ جائیں۔ تنقیدی فلسفہ صحیح طور پر فکر کرنے کا ایک طریقہ مقرر کرتا ہے اور اُلجھنوں کو دور کرنا سکھلاتا ہے۔ اسی لیے شاید وایٹ ہڈ نے اس اقتباس میں جو ہم نے اوپر پیش کیا ہے کہا ہے کہ "جمہوری معاشرہ اُس وقت تک وجود میں نہیں آتا جب تک کہ عام تعلیم سے اس کو فلسفیانہ نظر حاصل نہیں ہو جاتی۔"

گو ہمیں یہ فرض کرنے میں احتیاط کرنی ضروری ہے کہ کچھ لوگ اس فلسفے کے مطابق ضرور اپنی زندگی بسر کریں گے جس پر ان کا یقین ہوتا ہے۔ اور گو ان انسانی غلطیوں کی زیادہ تر تعداد اس وجہ سے ہوتی ہے کہ ان میں بہترین تصورات پر عمل کرنے کا فقدان ہوتا ہے اور

وہ انسان کے محض جہل اور غلط رویّے کا نتیجہ ہیں، تاہم اس امر سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کائنات کی ماہیت اور خیر کا عام یقین انسانی ترقی یا زوال میں کافی دخل رکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفے کے بعض حصے دوسرے حصوں سے زیادہ عملی اثر رکھتے ہیں، لیکن ہمیں یہ فرض کر لینے کی غلطی نہ کرنی چاہیے کہ چونکہ بعض حصے بظاہر زیادہ اثر نہیں رکھتے تو یہ ضروری نہیں کہ ان کے مطالعے کا کوئی عملی فائدہ بھی نہیں۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک عالم سائنس نے جو فلسفے کے عملی نقطۂ نظر کی تحقیر کرنے پر فخر کیا کرتا تھا، کسی تحقیق کے متعلق کہا تھا کہ "اس کے متعلق بہترین بات جو کہی جا سکتی ہے یہ کہ اس میں کسی کو عملی فائدہ پہنچانے کا امکان نہیں پایا جاتا۔" حالانکہ یہی راہِ تحقیق بالآخر برقیات (Electricity) کی دریافت میں منتج ہوئی۔ فلسفے کا مطالعہ جو بظاہر کوئی عملی فائدہ رکھتا نظر نہیں آتا۔ اور بالکل غیر عملی معلوم ہوتا ہے۔ بالآخر دنیوی نقطۂ نظر کو بہت طریقوں سے متاثر کرتا ہے، اور آخر الامر میں ہماری اخلاقیات اور ہمارے مذہب کو متاثر کر کے چھوڑتا ہے، کیوں کہ فلسفے کے مختلف حصوں اور دنیوی نقطۂ نظر کے مختلف عناصر میں بالآخر امتزاج ضروری ہے۔ اچھے فلسفے کا کم از کم یہی مقصد ہوتا ہے گو یہ ہمیشہ قابلِ حصول نہیں ہوتا۔ جب یہ حال ہے تو وہ تصوّرات جو عملی اغراض سے بہت دور کا تعلق رکھتے ہیں ان تصوّرات پر جن کا عام زندگی سے زیادہ قریبی تعلق ہوتا ہے ایک دوسرے پر بے حد اثر انداز ہو سکتے ہیں۔

اس لیے فلسفے کو اس سوال سے خوف زدہ نہیں ہونا چاہیے کہ فلسفے کی عملی قیمت کیا ہے؛ لیکن ساتھ ہی ساتھ فلسفے کے محض نتائجی (Pragmatic) نقطۂ نظر کو میں کسی معنی میں پسند نہیں کرتا۔ فلسفے کی قدر و قیمت کا تعیّن اس کے بالواسطہ عملی نتایج کی بنا پر نہیں کیا جانا چاہیے بلکہ خود اسی کی خاطر، اور ان اچھے عملی اثرات کے حصول کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ فلسفے کا خود اسی کی خاطر مطالعہ کیا جائے۔ صداقت کے حصول کے لیے اس کی تلاش غیر جانب دارانہ طور پر کی جانی چاہیے، جب وہ حاصل ہو جائے تو یہ عملی طور پر بھی مفید ہو سکتی ہے، لیکن اس کے عملی نتائج کا پیش از وقت تقاضا ہمیں یہ معلوم کرنے میں حارج ہوگا کہ کیا چیز درحقیقت حق ہے۔ یہ صحیح نہ ہوگا کہ ہم اس کے عملی نتایج کو اس کی صداقت کا معیار قرار دیں۔ تیقنات اس لیے مفید ہوتے ہیں کہ وہ حق ہیں نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ مفید ہیں[ؔ۵]۔

---

۵ نتائجی پہلو پر میری تنقید کے لیے دیکھو۔ (ص ۶۵-۶۴) اور ص ۷۶-۷۵

فلسفہ کی اہم اقسام

مندرجہ ذیل عام طور پر فلسفے کی اہم قسمیں سمجھی جاتی ہیں:۔

(۱) مابعد الطبیعیات[1]۔ یہ حقیقت کی ماہیّت کا اس کے نہایت عام پہلوؤں کے لحاظ سے مطالعہ ہے اسی حد تک کہ جس حد تک کہ ہم اس کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ اس طرح کے سوالات سے بحث کرتی ہے:۔ مادّے اور ذہن میں کیا تعلق ہے؟ ان میں سے اوّلیت کس کو حاصل ہے؟ کیا انسان آزاد اور خود مختار ہے؟ کیا نفس ایک جوہر ہے یا محض تجربات کا ایک سلسلہ؟ کیا کائنات لامتناہی ہے؟ کیا خدا کا وجود ہے؟ کس حد تک کائنات ایک وحدت اور کس حد تک کثرت ہے؟ کس حد تک وہ ایک عقلی نظام ہے؟

(۲) مابعد الطبیعیات (یا جس کو بعض اوقات نظری فلسفہ بھی کہا جاتا ہے) کا مقابلہ حال میں اکثر "تنقیدی فلسفہ" سے کیا جانے لگا ہے۔ ثانی الذکر فہم عام اور سائنس کے تصوّرات کی تحلیل و تنقید پر مشتمل ہے۔ سائنس بعض ایسے تصوّرات کو فرض کر لیتی ہے جن کی سائنسی طریقوں سے تحقیق نہیں کی جا سکتی اور اس لیے یہ فلسفے کے دائرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ریاضیات کے سوا تمام علوم مخصوصہ قانونِ فطرت کو کسی صورت میں فرض کر لیتے ہیں اور اس کی جانچ فلسفے ہی کا کام ہے نہ کہ کسی مخصوص سائنس کا۔ اسی طرح ہم اپنی معمولی اور غیر فلسفیانہ گفتگو میں بعض ایسے تصوّرات کو فرض کیے رہتے ہیں جو فلسفیانہ مسائل سے لبریز ہوتے ہیں، جیسے مادّہ، ذہن، علّت، جوہر، عدد۔ فلسفہ کا ایک اہم کام ہے کہ وہ ان تصورات کی تحلیل کرے اور یہ معلوم کرے کہ ان کے حقیقی معنی کیا ہیں اور کس حد تک ان کا اطلاق عام فہم طریقے پر کرنا جائز ہو سکتا ہے۔ تنقیدی فلسفے کا وہ حصّہ جو صداقت کی ماہیّت اور اس کے معیار کی تحقیق کرتا ہے اور یہ بتلاتا ہے کہ ہم اس کو کس طرح جان سکتے ہیں علمیات یا نظریۂ علم (Epistemology) کہلاتا ہے۔ یہ اس قسم کے سوالات سے بحث کرتا ہے:۔ ہمیں صداقت کی کس طرح تعریف کرنی چاہیے؟ علم اور یقین میں کیا فرق ہے؟ کیا ہم کسی چیز کو بھی یقین کے ساتھ جان سکتے ہیں؟ استدلال، وجدان اور حسّی تجربہ کے کیا کام ہیں؟

---

[1] اس لفظ کا ماخذ یہ ہے کہ یہ ارسطو کی تصنیفات میں طبیعیات کے بعد بحث میں آیا ہے۔

زیر نظر کتاب فلسفے کے ان ہی دو اہم قسموں سے بحث کرتی ہے کیوں کہ یہی دو فلسفے کے نہایت اہم اور مخصوص حصے ہیں۔ فلسفے سے جس معنی میں اس کتاب میں بحث کی گئی اس سے متعلق لیکن اس سے مختلف اور کسی حد تک اپنا مستقل وجود رکھنے والی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں۔

فلسفہ کی متعلقہ اقسام

(۱) علم کا وہ شعبہ جس کو علمیات سے علیٰحدہ کرنا مشکل ہے لیکن تاہم وہ عام طور پر ایک جدا شعبہ سمجھا جاتا ہے وہ "منطق" ہے۔ یہ مختلف اقسام کے قضایا اور ان کے باہمی تعلقات کو جو انتاج کو صحیح و بجا ثابت کرتے ہیں زیر بحث لاتا ہے۔ اس کے بعض حصے ریاضیات سے کافی تعلق رکھتے ہیں اور دوسرے حصوں کو علمیات سے متعلق سمجھا جا سکتا ہے۔

(۲) اخلاقیات یا فلسفۂ اخلاق اقدار اور چاہیے (یعنی اخلاقی لزوم) (Ought) سے بحث کرتا ہے۔ یہ اس قسم کے سوالات پوچھتا ہے۔ خیر اعلیٰ کیا ہے؟ خیر کی تعریف کیا ہے؟ کیا کسی فعل کے صائب ہونے کا سارا دارو مدار اس کے نتایج پر منحصر ہے؟ کسی فعل کے متعلق یہ حکم لگانا کہ اس کو ہمیں بجالانا چاہیے کوئی معروضی چیز ہے یا محض موضوعی؟ سزا کا کیا مقصد ہے؟ اس بات کی انتہائی وجہ کیا ہے کہ ہمیں جھوٹ نہیں بولنا چاہیے؟

(۳) سیاسی فلسفے کا استعمال (زیادہ تر اخلاقیات کا) ان سوالات کے حل کے لیے کیا جاتا ہے جن کا تعلق ان افراد سے ہوتا ہے جو ایک ریاست میں متحد ہو جاتے ہیں۔ یہ ایسے مسائل سے بحث کرتا ہے جیسے:۔ کیا فرد کو ریاست کے خلاف حقوق حاصل ہیں؟ کیا ریاست ان افراد کے ماورا جن پر وہ مشتمل ہے کوئی چیز بھی ہے؟ کیا جمہوریت حکومت کی بہترین صورت ہے؟

(۴) جمالیات (Aesthetics) فن اور حسن پر فلسفے کا اطلاق ہے۔ یہ اس قسم کے سوالات سے بحث کرتی ہے:۔ کیا حسن معروضی ہے یا موضوعی؟ فن کا کیا وظیفہ کار ہے؟ ہماری فطرت کی کن جہات پر حسن کی مختلف اقسام اثر انداز ہوتی ہیں؟

(۵) نظریۂ قدر (Value Theory) کے جیسا عام لفظ بعض دفعہ قدر و قیمت کی تحقیق کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، گو اس کو اخلاقیات یا فلسفۂ اخلاق کے عنوان کے تحت رکھا جا سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم قدر کو ایک عام تصور سمجھ سکتے ہیں جس کی مختلف انواع اور ان کے اطلاق پر اوپر پیش کردہ بیانات ((۲) (۳) اور (۴))

میں بحث ہو سکتی ہے۔

مابعد الطبیعیات کو خارج کرنے کی کوشش پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ مابعد الطبیعیات کے بغیر خود تنقیدی فلسفہ کا وجود بھی باقی نہیں رہ سکتا

متعدد کوششیں اس امر پر کی گئی ہیں (جن میں سے بعض آگے چل کر زیر بحث آئیں گی) کہ مابعد الطبیعیات کو یہ کہہ کر کہ اس کا وجود ہی حق بجانب نہیں، خارج کر دیا جائے اور فلسفے کو تنقیدی فلسفہ اور اس کے پانچ متعلقہ شعبوں کی حد تک محدود کر دیا جائے جس حد تک کہ یہ سائنس اور عملی زندگی کا بیان اور ان کا تنقیدی مطالعہ کر سکتے ہیں۔ اس خیال کو بعض دفعہ اس طرح ادا کیا جاتا ہے کہ فلسفہ عام فہم قضایا کی تحلیل پر مشتمل ہوتا ہے یا ہونا چاہیے۔ اگر یہ ایک مخصوص بیان سمجھا جائے تو یہ حد سے زیادہ گزرتا ہے۔ کیوں کہ (۱) اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ایک باضابطہ ایجابی مابعد الطبیعیات پائی نہیں جاتی تاہم ایک شعبۂ علم یقیناً ہوگا جس کا کام ان مغالطہ آمیز دلائل کو مسترد کرنا ہوگا جن کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ مابعد الطبیعیاتی نتایج اخذ کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ شعبہ مابعد الطبیعیات ہی ایک حصّہ ہوگا۔ (۲) بجز اس صورت کے کہ فہم عام کے قضایا بالکلیہ غلط ہوں ان کی تحلیل اس غرض سے ہوگی کہ حقیقت کے اس حصّے کا ایک عام خاکہ پیش کیا جائے جس سے کہ یہ متعلق ہیں، بالفاظِ دیگر اس حقیقت کا ایک عام خاکہ جو مابعد الطبیعیات ہی سے ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ اگر ذہن کا وجود ہے اور بظاہر کسی معنی میں اس کا وجود ضرور ہے خود ہمارے اپنے نفوس کے متعلق فہم عام کے قضایا کی تحلیل، اس صورت میں کہ یہ قضایا صحیح ہوں — یہ تو قطعاً ناقابل یقین ہے کہ انسان کے متعلق فہم عام کے تمام قضایا بالکلیہ غلط ہوں — ذہن کے بارے میں خود مابعد الطبیعیات کو پیش کرنا ہوگا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ دور رس و مکمل مابعد الطبیعیات نہ ہو۔ بہر صورت یہ کچھ حقیقی مابعد الطبیعیاتی قضایا پر مشتمل ضرور ہوں گے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ محض مظاہر ہیں تو مظاہر کسی حقیقت پر دلالت کرتے ہیں جن میں حقیقت جلوہ افروز ہوتی ہے، اب انھیں پھر مظاہر نہیں کہا جا سکتا، اس طرح ہم مابعد الطبیعیات کے وجود کی ادّعا کرتے ہیں۔ خود نظریۂ کردار (Behaviourism) بھی مابعد الطبیعیات ہے، بے شک اس کے مترادف نہیں کہ مابعد الطبیعیات ایک طرح کا وہ کامل و مکمل نظام ہے جو حقیقت کی کل ساخت کو اور ان چیزوں کے متعلق جن کا جاننا ہم نہایت ضروری سمجھتے ہیں بہت ساری معلومات پیش کرتا

ہے، نہ تو ممکن ہے نہ ہو سکتا ہے۔ اس کا تصفیہ تو صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب ہم زیرِ بحث مابعد الطبیعیاتی قضایا کو ثابت کرنے اور ان پر تنقید کرنے کی کوشش کریں۔ لیکن خواہ ہم کتنے ہی سرگرم مابعد الطبیعیات داں ہوں ہم تنقیدی فلسفے کے بغیر کچھ نہیں کر سکتے، یا اگر ہم اس سے صرفِ نظر کر لیں تو یقیناً ہم ایک بہت قبیح مابعد الطبیعیات پیش کریں گے۔ کیوں کہ مابعد الطبیعیات میں بھی ہمیں فہم عام اور سائنس کے تصورات سے کرنا پڑتا ہے اس لیے کہ ان کے سوا ہمارے یہاں تعمیر کا کوئی مواد ہی نہیں ہوتا، اس لیے ہمارے بنیاد کے صحیح با ترتیب ہونے کے لیے ہمیں ان کی احتیاط کے ساتھ تحلیل اور تحقیق کرنی ضروری ہے۔ اسی لیے ہم تنقیدی فلسفے کو مابعد الطبیعیات سے علیحدہ نہیں کر سکتے گو ایک فلسفی اپنی فکر کے ان عناصر میں سے کسی ایک پر زیادہ زور دے سکتا ہے۔

فلسفہ اور علوم مخصوصہ

فلسفہ علوم مخصوصہ سے اس بنا پر مختلف ہے کہ (۱) وہ زیادہ عام یا کلّی ہے (۲) اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ان تصوّرات کی تحقیق کرتا ہے جن کو مختلف علوم فرض کر لیتے ہیں علاوہ ان سوالات کے جو ان علوم کے دائرۂ نظر سے بالکل باہر ہوتے ہیں۔ جن تصوّرات کی فلسفیانہ تحقیق ضروری ہے وہ ان علوم اور فہم عام دونوں میں مشترک ہیں، لیکن بعض خاص مسائل ایسے بھی ہیں جو کسی خاص علم کی تحقیقات سے پیدا ہوتے ہیں یا جن پر زور دیا جاتا ہے اور یہ فلسفیانہ بحث کے محتاج ہوتے ہیں، کیوں کہ یہ علم اس قابل نہیں ہوتا کہ ان پر تشفی بخش بحث کر سکے، مثلاً مسئلۂ اضافیت (Relativity) بعض مفکرین جیسے ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer) فلسفے کو دراصل علوم کے حاصل شدہ نتایج کی ایک ترتیب یا امتزاج سمجھتے ہیں لیکن اب فلاسفہ اس نقطۂ نظر کو عام طور پر قبول نہیں کرتے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر فلسفیانہ نتایج علوم کے اکتشافات کی ترتیب و تعمیم سے حاصل ہو سکتے ہیں تو فلسفے کو ایسا کرنا ہی چاہیے، لیکن یہ امر کہ ایسا کیا بھی جا سکتا ہے یا نہیں کوشش پر منحصر ہے، لیکن اس سمت میں فلسفہ زیادہ ترقی کرنے یا نفع اندوز ہونے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ زمانۂ قدیم کے فلسفیانہ نظام تو یہ کرتے رہے ہیں کہ وہ فکر کے اساسی تصوّرات کی تحقیق یا پھر کسی حد تک سائنس کے پیش کردہ واقعات سے بالکل ہی مختلف قسم کے واقعات کو ان طریقوں سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے

ہیں جو سائنس کے طریقوں سے بالکل ہی مختلف ہیں۔ ان پر عموماً جو اثر ہوا ہے اور جو سطحی طور پر نظر نہیں آتا وہ ہم عصر سائنس کے حالات کا ہوا ہے، لیکن یہ کہنا بالکل گمراہ کن ہوگا کہ ان میں سے کس کو علوم مخصوصہ کے اخذ کردہ نتایج کی محض ترتیب یا تعمیم سمجھا جائے گا، یہاں تک کہ مخالف مابعد الطبیعیات فلسفی جیسے ہیوم (Hume) اپنے فلسفے میں علوم مخصوصہ کے مفروضات سے بحث کرتا ہے نہ کہ ان کے اخذ کردہ نتایج سے۔

ہمیں یہ فرض کرنے پر آمادہ نہیں ہونا چاہیے کہ چونکہ سائنس کا اخذ کردہ نتیجہ یا مفروضہ اپنے دائرے میں صحیح ہے اس امر کا اعلان بغیر کسی تحفظ کے کرلیا جائے کہ یہ فلسفیانہ صداقت ہے مثلاً جدید طبیعیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی تحقیق کی رو سے زمان مکان سے ناقابلِ انفکاک ہے، اس سے یہ کسی طرح لازم نہیں آتا کہ ہم اس کو فلسفیانہ صداقت کے طور پر تسلیم کرلیں اور کہیں کہ زمان مکان کے ساتھ ہی موجود ہے۔ کیوں کہ یہ صرف طبیعیات کے زمان کے متعلق ہی صحیح ہوسکتا ہے اس لیے کہ طبیعیات کا زمان مکان سے ناپا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ یہ اس زمان کے متعلق صحیح ہو جس کا ہم تجربہ کرتے ہیں جس سے طبیعیات کے زمان کی تجرید یا تعمیر ہوتی ہے۔ سائنس کی ترقی طبقاتی من گھڑت باتوں کے ذریعے بھی ہوسکتی ہے اور حدود کو غیر معمولی معنی میں استعمال کرنے سے بھی اور اس کی تصحیح فلسفے کو کرنا چاہیے۔ "فلسفۂ سائنس" کا لفظ عموماً منطق کے اس شعبے میں استعمال ہوتا ہے جو ماہرانہ انداز سے مختلف علوم (Sciences) کے طریقوں سے بحث کرتا ہے۔

فلسفہ اور علوم مخصوصہ کے طریقوں کا تقابل

اپنے طریقوں کے لحاظ سے فلسفہ اساسی طور پر علوم مخصوصہ کے طریقوں سے مختلف ہے سوائے ان صورتوں کے جہاں ریاضیات کا استعمال ہوتا ہے۔ علوم مخصوصہ کا طریق عمل تجربی تعمیم ہوتا ہے لیکن فلسفے میں اس طریق کار کی کوئی گنجایش نہیں۔ اس کے برخلاف فلسفے کو ریاضیات میں جذب کرنے کی اکثر کوشش کی گئی ہے جو کامیاب نہ ہوسکی۔ اس سے مستثنیٰ منطق کے بعض وہ شعبے ہیں جو اپنے مضامین کے لحاظ سے باقی فلسفے کی بہ نسبت ریاضیات سے زیادہ مشابہت رکھتے ہیں۔ انسانی طریقے سے بالخصوص یہ ناممکن ہے کہ فلسفے میں ریاضیات جیسا تیقن یا نمایاں وضاحت پائی جائے۔ علم کے ان دو شعبوں میں جو فرق پایا جاتا ہے

اس کی مختلف وجوہ ہیں۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ فلسفے میں ریاضیات کی طرح حدود کے معنی غیر مبہم اور واضح طور پر متعین کرنا ممکن نہ ہوسکا۔ اس لیے یہ ممکن ہے کہ بحث کے دوران میں حدود کے معنی غیر محسوس طریقے سے بدل جائیں پھر اس کا یقین کرنا بہت مشکل ہوجاتا ہے کہ مختلف فلسفیوں نے کسی ایک لفظ کو اس ایک معنی میں استعمال بھی کیا ہے یا نہیں؟ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم صرف ریاضیات ہی کے دائرے میں ایسے سادہ تصورات پاتے ہیں جو ایک کثیر تعداد کے مرکب تاہم یقینی استاجات کی اساس ہوتے ہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ خالص ریاضیات مفروضی ہوتی ہے یعنی وہ ہمیں یہ نہیں بتلاسکتی کہ عملی دنیا میں حال کیا ہے مثلاً وہ یہ نہیں بتلاسکتی کہ کس خاص مقام پر کتنی چیزیں ہیں۔ بلکہ صرف یہ کہہ سکتی ہے کہ اگر یہ چیز صحیح ہو تو کیا حالت ہوگی۔ مثال کے طور پر ایک کمرے میں بارہ کرسیاں ہوں گی، اگر وہاں ۷ + ۵ کرسیاں موجود ہوں لیکن فلسفے کی غایت قطعی ہوتا ہے، یعنی ہمیں وہ یہ کہے گا کہ حقیقت میں حالت کیا ہے، اس لیے فلسفے میں یہ مناسب نہ ہوگا جیسا کہ اکثر ریاضیات میں مناسب ہے کہ ہم محض اصول موضوعہ یا تعریفوں ہی سے نتایج اخذ کریں۔

اس لیے یہ ناممکن ہے کہ جو طریقے فلسفے میں استعمال کیے جاتے ہیں اس کی موزوں تمثیل کسی اور سائنس میں پائی جائے، اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ یہ متعین کیا جائے کہ خود فلسفے کا کیا طریقہ ہے ورنہ مضحک طور پر اس کی تحدید ہوجائے گی۔ فلسفے کا کوئی ایک طریقہ نہیں بلکہ مضمون کے لحاظ سے اس کے مختلف طریقے ہوتے ہیں اور ان کے اطلاق کے قبل ان کی تعریف سے کوئی مفید مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔ ایسا کرنا درحقیقت نہایت خطرناک ہے۔ ایسا کرنے سے گذشتہ زمانے میں اکثر فلسفے کے دائرے کو غلط طور پر محدود کردیا گیا اور اس سے وہ ساری چیزیں خارج ہوگئیں جو ایک خاص طریقے کو فلسفے کے لیے مختص کرنے کی وجہ سے اس سے اثر پذیر نہیں ہوئیں۔ فلسفے کو مختلف طریقوں سے کام لینا پڑتا ہے کیوں کہ اس کا تعلق تمام قسم کے انسانی تجربات سے ہوتا ہے اور اس کو ان کی توجیہہ کرنی ہوتی ہے، تاہم وہ محض تجرباتی نہیں کیوں کہ اس کا یہ کام ہے کہ جہاں تک ممکن ہوسکے ان تجربات کی ایک مربوط تصویر پیش کرے اور ان سے حقیقت کے متعلق جو بھی نتیجہ نکلے خواہ وہ تجربۂ انسانی سے اخذ ہوا ہو ظاہر کردے۔ نظریۂ علم کی حیثیت سے اس کو فکر انسانی کی تمام جہات پر تعمیری طور پر تنقید کرنی چاہیے، لیکن اگر فکر کی کوئی ایسی جہت ہو جو ہمارے معمولی غیر فلسفیانہ بہترین افکار کی رو سے خود کو ثابت کرنے والے

نظر آتے ہیں ان کو بھی تصویر میں جگہ دینی چاہیے' اور ان کو اس بنا پر رد نہ کر دینا چاہیے کہ وہ دوسرے افکار سے اختلاف رکھتے ہیں. فلسفی کے معیار بحیثیت مجموعی ربط اور جامعیت کے حامل ہوتے ہیں۔ اس کی غایت یہ ہونی چاہیے کہ وہ تجربۂ انسانی اور دنیا کا ایک منظم و متوافق نقشۂ نظر پیش کرے جس میں ان کی اسی حدتک توجیہہ ہو جائے جس حدتک کہ یہ ممکن ہے' لیکن ربط کا حصول اس طرح نہ ہو کہ جو چیز بجائے خود علم حقیقی ہو یا کوئی صحیح و حق بجانب یقین ہو اس کو بھی مسترد کر دیا جائے اگر فلسفہ اس چیز کا دعویٰ کرے کہ ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ معمولی یا عام زندگی پر یقین کریں تو یہ فلسفے پر اعتراض کا باعث ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی قابلِ اعتراض ہے کہ فلسفہ منطق کی رہنمائی میں اس نتیجے تک پہنچے کہ مادّی دنیا کا وجود نہیں یا کہ تمام سائنسی یا اخلاقی تیقّنات حقیقتاً بالکل حق بجانب نہیں۔

فلسفہ اور نفسیات

ایک علم ایسا ہے جو فلسفے سے خاص تعلق رکھتا ہے اور وہ نفسیات ہے. خاص نفسیاتی نظریات جو زیرِ عمل ہیں وہ فلسفیانہ براہان یا نظریے بہ نسبت مادّی سائنس کے براہان یا نظریے کے اچھا یا برا زیادہ اثر کرتے ہیں۔ یہی تعلق مخالف سمت میں بھی موجود ہوتا ہے' مستثنیٰ وہی حصّے ہوتے ہیں جو فلسفے کی سرحد پر ہیں اور نفسیات کو یہ خطرہ لاحق ہے کہ وہ مادّی سائنس کے کسی خاص شعبے کی بہ نسبت فلسفے کی غلطیوں سے زیادہ متاثر ہو. اس کی ایک وجہ شاید یہ ہو سکتی ہے مادّی علوم نے بہت قبل ہی اپنا مستحکم مقام حاصل کر لیا ہے' اور انھیں اپنے بنیادی تصوّرات کو اپنے خاص مقصد کے حصول کے لیے واضح کرنے کا کافی وقت مل چکا ہے لیکن نفسیات کو حال ہی میں ایک مخصوص سائنس کی حیثیت حاصل ہوئی ہے۔ ایک نسل پہلے تک فلسفی ہی اس کی تعلیم دیا کرتے تھے اور مشکل ہی سے اس کا شمار فطری علوم میں کیا جاتا تھا. اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کو اپنے اساسی تصوّرات کی تنقیح کی تکمیل کے لیے وقت نہ مل سکا۔ اگرچہ کہ یہ تصوّرات فلسفیانہ طور پر ایسے نہ ہوں کہ ان پر اعتراض نہ کیا جا سکے۔ تاہم یہ سائنس کے لیے کافی واضح اور عملی طور پر مفید ہوتے ہیں. طبیعیات کی موجودہ حیثیت سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ جب کوئی سائنس زیادہ ترقی یافتہ مقام تک پہنچ جاتی ہے تو پھر بھی وہ فلسفیانہ مسائل کی وجہ سے مشکلات میں مبتلا ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں اس کی

آزادی یا استقلال کا زمانہ نہ اس کی ابتدا کا ہوگا نہ اس کے استقلال یا آزادی کا بلکہ یہ وہ طویل زمانہ ہوگا جو ان دونوں کے درمیان پایا جاتا ہے۔ یقیناً فلسفہ طبیعیات کی اس دوران میں کچھ مدد کر سکتا ہے۔

تشکیک (Scepticism)

فلسفیوں کو بڑی حد تک ایک عجیب مخلوق سے سابقہ رہا ہے۔ یہ وہ ہے جو کامل طور پر تشکیک میں مبتلا ہے! لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ اس قسم کا کوئی شخص موجود ہی نہیں۔ اگر کوئی ہو تو پھر اس کی تردید ناممکن ہوگی۔ وہ تمھاری تردید نہیں کر سکتا اور نہ کوئی چیز وثوق سے کہہ سکتا ہے نہ خود اپنی تشکیک کا ہی ادّعا کر سکتا ہے، کیوں کہ اس صورت میں وہ تناقص میں مبتلا ہو جائے گا۔ ظاہر ہے کہ وثوق کے ساتھ یہ کہنا کہ علم ہی کا وجود نہیں اور نہ کوئی یقین حق بجانب ہو سکتا ہے خود ایک یقین کا ادّعا کرنا ہے۔ لیکن تم اس کو غلط ثابت نہیں کر سکتے، کیوں کہ خود ثبوت کو بھی کوئی چیز فرض کرنی ضروری ہے۔ اس کو کسی نہ کسی مقدمے کو اور منطق کے قوانین کو فرض کرنا پڑتا ہے۔ اگر قانونِ تناقص صحیح نہیں تو تم کسی شخص کی تردید یہ بتلا کر نہیں کر سکتے کہ اس نے تناقص کا ارتکاب کیا ہے۔ لہٰذا فلسفی عدم سے ابتدا نہیں کر سکتا اور اس طرح ہر چیز کو ثابت نہیں کر سکتا۔ اس کو کچھ مفروضات کو تسلیم کرنا پڑتا ہی ہے۔ اس کو خصوصاً منطق کے اساسی قوانین کو فرض کرنا پڑتا ہے ورنہ وہ نہ کوئی برہان یا دلیل پیش کر سکتا ہے اور نہ کوئی معنی خیز بیان۔ ان قوانین میں اہم قانونِ اجتماعِ نقیضین اور قانونِ امتناعِ اوسط (Law of excluded middle) ہیں جب ان کا اشیا پر اطلاق ہوتا ہے تو پہلے قانون کا مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وقتِ واحد میں وہ ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی، یا وہ کسی صفت سے متصف ہے بھی اور نہیں بھی۔ دوسرے قانون کا مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کو ہونا چاہیے یا نہیں ہونا چاہیے یا اس کو کسی صفت سے متصف ہونا چاہیے یا نہ ہونا چاہیے۔ یہ کوئی جوشش میں لانے والے اصول نہیں معلوم ہوتے لیکن ان پر تمام علم اور فکر کی بنیاد قائم ہے۔ یہ کہنا کہ کوئی چیز اپنے متناقص چیز کی اجازت دیتی ہے اس کہنے کے مترادف ہوگا کہ کسی چیز کے کوئی معنی نہیں اور نہ کسی چیز کو باطل قرار دیا جا سکتا ہے، کیوں کہ ایسی صورت میں کوئی بھی جملہ اور اس کا نقیض دونوں

بھی صحیح ہو سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ کسی چیز کو ایک صفت سے متصف کرنا اور نہ کرنا گمراہ کن ہوگا۔ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جن کے متعلق یہ کہنا کہ یہ گنجے ہیں یا نہیں صحیح نہیں ہوگا، لیکن اس کی وجہ گنجے پن کی ٹھیک ٹھیک تعریف کا نہ ہونا ہے، اور اس لیے "گنجے ہونے" اور "گنجے نہ ہونے" کے الفاظ عملی طور پر ان دو انتہائی حدود کے وسط کو تعبیر کرتے ہیں جن کے درمیان ایک درجہ ہوتا ہے جہاں ہمیں ان میں سے کسی ایک لفظ کو بھی استعمال نہیں کرنا چاہیے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ شخص کسی حد تک گنجا ہے یا کم و بیش گنجا ہے۔

لہذا یہ ایسی صورت نہیں کہ کہا جا سکے کہ کوئی شخص ایک خاص صفت سے موصوف ہے بھی اور نہیں بھی۔ ایک شخص کو کسی حد تک گنجا ہونا چاہیے یا نہ ہونا چاہیے، لیکن جب ہم گنجا ہے یا گنجا نہیں ہے کہتے ہیں تو یہ بات صاف نہیں ہوتی کہ اس سے مراد گنجے پن کے کتنے درجے ہوتے ہیں۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قانونِ امتناعِ اوسط پر بعض دفعہ جو اعتراضات کیے جاتے ہیں وہ اسی قسم کی غلط فہمیوں پر مبنی ہیں اسی طرح قانونِ اجتماعِ نقیضین کے بالکل مطابق ہوگا کہ ایک شخص ایک لحاظ سے اچھا ہو اور دوسرے لحاظ سے بُرا، یا اسی ایک لحاظ سے ایک وقت اچھا ہو اور دوسرے وقت بُرا۔

فلسفے کو بدیہی تجربے کی شہادت کو بھی ماننا چاہیے، لیکن اس سے کام اس حد تک نہیں بنتا جس کی توقع کی جا سکتی ہے۔ ہمیں کسی ذہن کا سوائے خود اپنے ذہن کے عام طور پر بدیہی تجربہ نہیں ہوتا، اسی طرح بدیہی تجربے کی شہادت سے ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ جن مادّی چیزوں کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں ہم سے مستقل طور پر اپنا وجود رکھتی ہیں۔ لیکن اس موضوع پر بعد میں زیادہ بحث کی جائے گی ہمیں جلد یہ معلوم ہو جائے گا کہ ان مفروضات سے زیادہ (جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے) بعض اور مفروضات کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اگر ہمیں یہ ماننا ضروری ہو کہ ہم وہ چیز جانتے ہیں جس کو معمولی زندگی میں جانے بغیر چارہ نہیں۔ اس سے بہرحال ہمیں یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ چونکہ ہم کسی فہم عام کے یقین کو دلائل سے ثابت نہیں کر سکتے لہذا یہ یقین ضروری طور پر غلط ہی ہوگا۔ ہو سکتا ہے کہ فہم عام کی رو سے ہمیں کوئی علم صحیح یا حق بجانب تیقن حاصل ہو جو اپنے حق پر قائم ہو سکتا ہے اور جس کے ثبوت کے لیے کسی فلسفیانہ دلیل کی ضرورت نہ ہو۔ ایسی صورت میں فلسفی پر یہ لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اس تیقن کی صداقت کو ثابت نہ کرے۔ کیوں کہ ایسا کرنا ممکن نہیں بلکہ جہاں تک اس کے لیے ممکن ہے اس کو بہترین طریقے سے پیش

کرے اور اس امر کی تحقیق کرے کہ اس کا کیا مفہوم ہے۔ اگر ہم "جبلی تیقن" کے الفاظ اس چیز کے اظہار کے لیے استعمال کریں جس کو ہم فلسفیانہ تنقید سے پہلے ہی صحیح سمجھتے ہیں اور جو ہمیں معمولی زندگی میں فلسفیانہ تنقید کے بعد اور اس کے باوجود صحیح سمجھی جاتی ہے تو ہم [illegible] کے ساتھ ہو کر کہہ سکتے ہیں (اور رسل ایسا شخص تو نہیں جس پر ہم ضرورت سے زیادہ خوش اعتقاد ہونے کا الزام لگا سکیں) کہ جبلی تیقن کو مسترد کرنے کی کوئی وجہ نہیں بجز اس صورت کے کہ وہ دوسرے جبلی تیقنات سے مخالف ہو اور فلسفے کے اہم مقاصد میں سے ایک مقصد یہ ہے کہ وہ ایک ایسا مربوط نظام پیش کرے جو ہمارے جبلی تیقنات پر مبنی ہو اور جس میں کم از کم ترمیم صرف توافق پیدا کرنے کی خاطر کی جائے۔ اور چونکہ نظریۂ علم کی بنیاد اس علم پر قائم ہوتی ہے جس کو ہم جانتے ہیں اور جس طریقے سے ان کو جانتے ہیں اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی خاص فلسفیانہ نظریے سے یہ نتیجہ اخذ ہو کہ ہم بعض اشیا کو نہیں جان سکتے ہیں جن کو ہم صریحاً جانتے ہیں یا یہ کہ بعض تیقنات حق بجانب نہیں جو صریحاً حق بجانب ہیں تو یہ خود فلسفیانہ نظریہ ہی پر اعتراض ہوگا نہ کہ اس علم یا تیقن پر جن پر یہ اعتراض کرتا ہے۔ ساتھ ہی یہ فرض کرنا بھی ایک احمقانہ بات ہوگی کہ فہم عام کے تمام تیقنات جیسے بھی وہ ہیں صحیح ہونے چاہییں۔ فلسفے کا یہ کام ہو سکتا ہے کہ ان میں کچھ ترمیم کرے لیکن وہ ان سب کو رد نہیں کر سکتا اور نہ اس قدر بدل سکتا ہے کہ وہ پہچانے ہی نہ جا سکیں۔

فلسفہ اور حکمتِ عملی

فلسفے کا تعلق عملی اور نظری حکمت سے رہا ہے جیسا کہ اس محاورے سے ظاہر ہوتا ہے کہ "ہمیں چیزوں کو فلسفیانہ طور پر قبول کرنا چاہیے"۔ واقعہ تو یہ ہے کہ نظری فلسفے میں کامیابی کا حصول اور اس چیز کی ضمانت کہ کوئی شخص عملی معنی میں فلسفی ہے اور وہ کسی خاص عملی موقعے پر اس کا احساس اور عمل بھی فلسفیانہ ہے، دو بالکل جدا چیزیں ہیں۔ سقراط کا یہ محبوب نظریہ تھا کہ اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ خیر کیا ہے تو ہمیں اس پر عمل بھی کرنا چاہیے۔ یہ اسی وقت صحیح ثابت ہوگا جب ہم معلوم کرنے یا جاننے کے معنی میں یہ مفہوم بھی شامل کر لیں کہ ہم جس چیز کو نظری طور پر جانتے ہیں اس میں کافی جذباتی گہرائی بھی ہوتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ میں یہ اچھی طرح جان لوں یا یقین کر لوں کہ جو چیز میں کرنا چاہتا تھا کسی شخص کو (مثلاً زید کو) بہ نسبت

اس لذت کے جو اس سے مجھے حاصل ہوئی زیادہ تکلیف میں مبتلا کرے گی' لہذا اس پر میرا عمل کرنا بالکل غلط ہو گیا۔ لیکن یہ جاننے کے باوجود ممکن ہے کہ میں یہ عمل کر بیٹھوں کیوں کہ مجھے زید کی تکلیف کی اس درجہ جذباتی نفرت نہیں محسوس ہوئی جتنی کہ مجھے اپنی محبوب چیز کے نہ ملنے کے خیال سے ہوتی ہے۔ چونکہ کسی بشر کے لیے یہ ناممکن ہے کہ اس کو کسی دوسرے کی تکلیف کا اس قدر احساس ہو جتنا کہ اس کو خود اپنی تکلیف کا ہوتا ہے۔ اس امر کا امکان باقی رہتا ہے کہ وہ اپنے فریضے کی ادائگی سے غفلت برتے اور اس پر غلبہ پانے کے لیے محض علم کی نہیں بلکہ ارادے کے استعمال کی ضرورت ہوتی ہے نہ ہی ہماری اس طرح تخلیق ہوئی ہے کہ ہم خود اپنی مسرت ہی کی خاطر کسی قوی خواہش کے خلاف آسانی سے جا سکیں۔ اخلاقی خیر کی خاطر تو اس کا امکان اور زیادہ بعید ہے۔ فلسفہ نہ صحیح کردار کی ضمانت دے سکتا ہے اور نہ اس امر کی کہ ہم اپنے جذبات کو فلسفیانہ تیقنات کے مطابق بنائیں گے۔ اس کے لیے تو یہ ضروری ہے کہ ہمیں فلسفیانہ اصول کے علاوہ متعلقہ واقعات کا تجربے سے علم حاصل ہو اور ہم میں یہ قابلیت بھی ہو کہ ہم قرین قیاس نتایج کی پیش گوئی کر سکیں' نیز یہ بھی ضروری ہے کہ ہم میں خاص موقعے کی بصیرت بھی ہو تا کہ ہم اپنے اصول کا صحیح طریقے سے استعمال کر سکیں۔

میں یہ نہیں کہہ رہا ہوں کہ صحیح طور پر زندگی بسر کرنے کے لیے فلسفہ کوئی مدد نہیں دے سکتا۔ میرا صرف یہ کہنا ہے کہ فلسفہ بذاتِ خود ہمیں صحیح زندگی بسر کرنے یا ایسا فیصلہ کرنے کے قابل نہیں بنا سکتا کہ صحیح زندگی کیا ہے۔ وہ صرف قیمتی اشارات کر سکتا ہے اور اسی پر میں نے زور دیا ہے۔ مجھے اس بارے میں کہ فلسفے کا صحیح زندگی سے کیا تعلق ہے اس وقت زیادہ تفصیل سے کہنا پڑتا جب زیر نظر کتاب میں اخلاقیات پر بحث کی گئی ہوتی جو فلسفے کا ایسا شعبہ ہے جو عمل خیر و صواب سے بحث کرتا ہے' لیکن ہمیں نظری فلسفے کو جو "کیا ہے" سے بحث کرتا ہے فلسفیانہ اخلاقیات سے تمیز کرنا چاہیے جو ہمیں یہ بتلاتی ہے کہ خیر کیا ہے اور ہمیں کیا کرنا چاہیے۔

اس مثال کو پیش کرنے سے میرا یہ مطلب نہیں کہ میں لذتیت کا پیرو ہوں یا ایسا آدمی ہوں جو اس بات کا قائل ہے کہ صرف لذت اور اَلم ہی کا عمل سے تعلق ہوتا ہے۔ نہیں میں ایسا آدمی نہیں!

مابعد الطبیعیات یا تنقیدی فلسفہ دونوں بھی جس حد تک اس امر کا فیصلہ کرنے میں ہماری مدد کرتے ہیں کہ ہمیں کیا عمل کرنا چاہیے وہ بہت محدود ہے۔ وہ ہمیں واقعات پر نظر کر کے ایسے

نتایج اخذ کرنے کے قابل بناتے ہیں جن کی بنا پر ہم آفات و بلیّات کو خندہ پیشانی سے برداشت کرسکتے ہیں۔ اس کا انحصار فلسفے ہی پر ہے اور بدقسمتی سے فلسفیوں میں اس امر پر کلّی طور پر اتفاق نہیں کہ دنیا کے متعلق رجائی نقطۂ نظر حق بجانب بھی ہے۔ لیکن ہمیں صداقت ہی کا اتبّاع کرنا چاہیے جہاں بھی وہ ہمیں لے جائے۔ ساتھ ہی ہمیں ان لوگوں کے دعوے کو جو یہ سمجھتے ہیں کہ انھیں حقیقت کے متعلق فیضان بخش اور تسلّی آمیز صداقتیں ایسے ذرایع سے حاصل ہوئی ہیں جو فہمِ عام کے معمولی زمرے میں نہیں آسکتیں تو ہمیں اس دعوے کی احترام کے ساتھ تحقیق کرنی چاہیے اور ان کو بغیر سُنے رد نہیں کردینا چاہیے۔ ہمیں نہ تو یہ تسلیم کرلینا چاہیے کہ مذہبی اور صوفیانہ تجربہ جو حقیقت کے ایک مختلف پہلو کے متعلق ہے اس کا صحیح علم محض اس درجے سے رد کیے جانے کے قابل ہے کہ وہ ایک ایسی مادّیت سے توافق نہیں جو کسی طرح ثابت نہیں ہوئی ہے اور نہ اب جدید سائنس سے اس کی تائید ہو سکتی ہے۔

باب (۲)

علم حضوری اور علم حصولی (یا تجربی)

ریاضیات کے حضوری علم کے امتیازی خاصہ کے معنی و مفہوم

نظریۂ علم میں پہلا نکتہ جو ہمارے درپیش ہوتا ہے وہ دو قسم کے علوم میں امتیاز کا ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک کو حضوری دوسرے کو حصولی یا تجربی علم کہتے ہیں۔ ہمارا زیادہ علم خارجی دنیا کے مشاہدے (ادراک حسّی) اور ہماری اپنی ذات کے علم یا مطالعۂ باطن سے ہوتا ہے۔ اس کو حصولی یا تجربی علم کہتے ہیں۔ لیکن ایک ایسا بھی علم ہے جو محض فکر سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ایسے علم کو حضوری علم کہا جاتا ہے۔ اس کی اہم مثالیں ہمیں منطق اور ریاضیات میں ملتی ہیں۔ یہ معلوم کرنے کے لیے کہ 5 + 7 = 12 ہوتے ہیں ہمیں اس کی ضرورت نہیں کہ پانچ چیزوں اور سات چیزوں کو لیں ان کو ایک جا رکھیں اور پھر ہم جملہ تعداد کو محض فکر سے معلوم کریں۔

حضوری اور حصولی علم میں دوسرا فرق یہ ہے کہ اوّل الذکر علم کی صورت میں ہم محض یہ نہیں دیکھتے کہ کوئی شے مثلاً (ا) دراصل (ب) ہے بلکہ اس کو (ب) ہونا چاہیے اور وہ کیوں (ب) ہے۔ میں یہ دریافت کر سکتا ہوں کہ ایک پھول زرد ہے (یا کم از کم زرد رنگ کا احساس پیدا کرتا ہے) جب ہم اس کو دیکھتے ہیں لیکن اس طرح ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ وہ زرد کیوں ہے یا اس کو زرد ہی کیوں ہونا چاہیے کیوں کہ کسی وجہ سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ سرخ پھول ہو سکتا ہے۔ لیکن ایسی صداقت کے متعلق جیسے 5+7 = 12 ہوتے ہیں ہم محض یہ نہیں کہتے کہ یہ ایک واقعہ ہے بلکہ اس کو واقعہ ہونا ہی چاہیے۔ یہ سمجھنا صریح مہمل ہوگا کہ ۵+۷

گیارہ ہو سکتے ہیں اور یہ محض اتفاقاً بارہ (12) ہو گئے، اور ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ 9 + 7 کی فطری نوعیت ہی میں ایک کافی اور قابلِ فہم دلیل موجود ہے کہ ان کا مجموعہ بارہ (12) ہی ہونا چاہیے اس کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتا۔ یہ بات قابلِ تصور ہے کہ بعض چیزیں جن سے 5 + 7 کا مجموعہ حاصل ہوتا ہے جب انھیں یکجا کیا جاتا ہے تو وہ پانی کے قطروں کی طرح آپس میں مل جائیں یا غائب ہی ہو جائیں اور اس طرح بارہ چیزیں باقی ہی نہ رہیں۔ لیکن یہ بات ناقابلِ تصور ہے کہ کسی خاص قسم کی 5 + 7 چیزیں وقت واحد میں ایک جگہ بارہ (12) ہوں اور اسی مقام پر یہ چیزیں 12 سے کم ہوں۔ جب میں اس سلسلے میں یہ کہتا ہوں کہ کوئی چیز ناقابلِ تصور ہے تو میرا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ہم محض ابتدائی طور پر اس کا تصور نہیں کر سکتے — یہ محض نفسیاتی ناقابلیت کا معاملہ نہیں جیسے کہ اعلیٰ ریاضیات کو سمجھنے کی ناقابلیت ہے۔ یہ ایک صریحی بصیرت ہے: ہم صریحی طور پر یہ محسوس کرتے ہیں کہ بعض چیزوں کا وقوع پذیر ہونا ناممکن ہے۔ ہم یہ چیز ان تجرباتی قضایا میں نہیں پاتے جو غیر صحیح یا غلط ہیں۔ یہ صحیح نہیں ہوتے لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ کسی وجہ سے جس کو ہم نہیں جانتے صحیح ہی ہوں۔ لیکن جہاں تک پھر محسوس ہوتا ہے یہ قابلِ تصور ہے کہ حرکت کے اساسی قوانین جیسے کہ وہ ہیں ان سے بالکل مختلف ہوں لیکن ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کوئی دنیا ایسی نہیں ہو سکتی جس میں علم حساب کے قوانین کی تردید کی جاسکے۔ اسی کا اظہار ان الفاظ میں کیا جاتا ہے کہ حصولی قضایا ممکن ہیں لیکن حضوری قضایا ضروری۔ جس چیز کو ہم ضروری سمجھتے ہیں وہ یہ نہیں ہے کہ علمِ حساب کا اطلاق کائنات پر کیا جائے۔ یہ بات قابلِ تصور ہے کہ کائنات کی تشکیل کسی یکساں سیال چیز سے ہوئی ہو اور اس صورت میں چونکہ مختلف چیزوں میں کوئی امتیاز نہیں رہیگا یہ کہنا مشکل ہوگا کہ علم حساب کا اطلاق کائنات پر ہو سکتا ہے۔ جو چیز ہمیں نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ جس چیز کا بھی شمار کیا جا سکتا ہے وہاں علم حساب کا اطلاق صحیح ہوگا۔

ہمیں اس واقعے سے گمراہ نہیں ہونا چاہیے کہ علم حساب کو سمجھنے کے لیے ابتدا ہی میں مثالوں کی ضرورت ہے۔ ایک مرتبہ جب ہم کنڈرگارٹن (بستانِ اطفال) میں علم حساب کی مبادیات کا علم حاصل کر لیتے ہیں تو اب ہمیں اس کے سمجھنے کے لیے مثالوں کی ضرورت ہوتی ہی نہیں اور ہم اکثر قضایا کی صحت کو معلوم کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ 2467 + 3112 مساوی ہوتے ہیں 5579 کے جس کی مثالیں ہمیں کہیں نہیں ملیں۔ ہم نے شاید کبھی 3112 اور 2467 چیزوں کو لے کر یکجا نہیں کیا اور ان کا حاصل جمع نہیں معلوم کیا تاہم ہمیں یہ معلوم ہے کہ شمار کرنے کا یہی نتیجہ ہوگا

مثالوں کی ضرورت کسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے نہیں ہوتی بلکہ محض اس لیے ہوتی ہے کہ ہم پہلی مرتبہ یہ سمجھ لینے کے قابل ہو جائیں کہ تعداد کے کیا معنی ہیں۔

علم ہندسہ میں حساب کے مقابلے میں زیادہ مثالوں کی ضرورت پڑتی ہے، گو میرا یہ خیال ہے کہ یہ محض ایک نفسیاتی معاملہ ہے۔ حساب میں ہمیں مثالوں کی ضرورت بالکل ابتدائی درجے میں ہوتی ہے۔ لیکن ہندسے میں اکثر لوگ بہت سارے ثبوت سمجھنے کے لیے ایک کشیدہ شکل یا کم از کم اپنے ذہن میں اس کی ایک مثال کی ضرورت پیش کرتے ہیں۔ لیکن ہمیں ایک تمثیل اور کسی ثبوت کی اساس میں تمیز کرنی چاہیے۔ اگر وہ خاص شکل محض ایک تمثیل نہ ہوتی بلکہ کسی اثباتی مسئلے کی اساس ہوتی ہے تو ہمیں اس مسئلے کو پیمایش کے ذریعے ثابت کرنا پڑتا۔ لیکن مسطر یا نقشہ کش آلہ اقلیدس میں کہیں نظر ہی نہیں آتا۔ یہ امر کہ ثبوت کا دارومدار کشیدہ شکل پر نہیں ہوتا اس واقعے سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ہم قائم الزاویہ مثلثوں کے خواص کے ثبوت کو سمجھ سکتے ہیں باوجود اس امر کے کہ وہ شکل جو اس کی تمثیل کے لیے بنائی جاتی ہے ایسی بُری طرح بنائی جائے کہ وہ نمایاں طور پر قائم الزاویہ مثلث ہی نہیں ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہندسہ تجرباتی ہوتا تو واحد مثال سے جو ہمارے سامنے سیاہ تختے پر بنائی جاتی ہے، یہ نتیجہ نکالنا نہایت خطرناک قیاس ہوگا کہ تمام مثلثوں کی ایک سی خاصیت ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بعض مثلثوں کا انفرادی خاصہ ہو۔ یہ قابلِ لحاظ امور خود قطعی ہیں لیکن ہم مزید یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندسے میں جو جدید انکشافات ہوئے ہیں ان کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ہندسی ثبوت اور تجرباتی اشکال میں تعلق کمزور سا ہو گیا ہے۔ اب یہ ممکن نظر آتا ہے کہ غیر اقلیدسی علم ہندسہ کی تعبیر ہو سکے جس میں اشکال کی احتیاج ہی نہ ہو۔

منطق میں علم حضوری

علم حضوری کا دوسرا اہم دائرۂ عمل منطق ہے۔ منطق کے قوانین کا علم حضوری طور پر ہونا چاہیے یا پھر یہ علم ہو نہیں سکتا۔ یہ قوانین قطعاً تجربے سے نہیں معلوم ہو سکتے، اور منطقی استدلال کا کام ان نتایج کا فراہم کرنا ہے جو مشاہدے سے منکشف نہیں ہوتے۔ استدلال ہی فضول ہوتا اگر اس کا مشاہدہ ہو چکا ہوتا۔ ہم استنباط کے اس وجہ سے قابل ہوتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک قضیہ (مقدمہ) اور دوسرے قضیے میں ایک منطقی تعلق ہوتا ہے کہ اگر اول الذکر صحیح ہو تو آخر الذکر کو بھی صحیح ہونا چاہیے۔ پھر اگر ہم اول الذکر کو جان لیں تو اس کے زور پر ہم آخر الذکر کا بھی وثوق کے

ساتھ ادعا کر سکتے ہیں اور اس طرح تجربے سے قبل ہی ہم جان لیتے ہیں۔ مثال سے اس کو اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ زید سے جو ایک اعلیٰ شہرت کا حامل ہے اور معاشرے میں اپنا خاص مقام رکھتا ہے درخواست کی گئی ہے کہ وہ ایک بڑی معاشرتی تقریب میں صدارت کا فرض انجام دے۔ اس کے آنے میں کچھ تاخیر ہوگئی اور وقت گذارنے کے لیے ایک رومن کیتھولک پادری سے کہا گیا کہ وہ کچھ تقریر کرے۔ اس نے اپنی تقریر میں مختلف قصے بیان کیے جن میں وہ واقعہ بھی تھا جس میں اس کی پریشانی کا ذکر کیا گیا تھا جو اس کو اعترافِ گناہ کے سننے والے کی حیثیت سے لاحق ہوئی۔ جب اس کے سامنے پہلے تائب نے اپنے اس گناہ کا اعتراف کیا جو اس سے ایک خبیث قتلِ عمد کی صورت میں سرزد ہوا تھا۔ تھوڑی ہی دیر بعد زید بھی آگیا اور اس نے اپنی تقریر میں کہا کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ محترم پادری صاحب بھی یہاں موجود ہیں۔ گو وہ مجھے نہ پہچانیں لیکن وہ میرے قدیم دوست ہیں اور واقعہ تو یہ ہے کہ میں ہی وہ پہلا شخص تھا جس نے ان کے سامنے اپنے گناہ کا اعتراف کیا تھا۔ یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ یہ واقعہ ہمیں اس قابل بناتا ہے کہ ہم یہ نتیجہ نکالیں کہ زید نے ہی قتلِ عمد کا ارتکاب کیا تھا گو جرم پہلے سامنے نہیں ہوا۔ استنباط کی یہ شکل تھی۔ پہلا تائب ایک قاتل تھا اور زید پہلا تائب تھا لہٰذا زید ہی قاتل تھا۔ یہ ایک مشہور قسم کا استنباط ہے جس کو منطقیوں نے قیاس کا نام دیا ہے۔ قیاس کی اہمیت میں بعض دفعہ مبالغے سے کام لیا گیا ہے لیکن اس کی اہمیت اتنی ہی ہے جتنی کہ کسی دوسرے استنباط کی ہوتی ہے اور ہم اس امر کا بھی انکار نہیں کر سکتے کہ بہت ساری صورتوں میں قیاس نے بہت لوگوں کو ایسی معلومات فراہم کی ہیں جن سے وہ قیاس سے کام لینے کے پہلے عام طور پر واقف نہ تھے اور اس کو مشاہدہ سے معلوم نہ کر سکتے تھے۔ صرف استنباط ہی ممکن ہے کیوں کہ قضایا کے درمیان ایسے تعلقات ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے سے ضروری طور پر لازم آتے ہیں۔ منطق کا یہ اہم کام ہے کہ ان تعلقات کا غور سے مطالعہ کرے لیکن جو تعلق قیاس سے ظاہر ہوتا ہے ضروری نہیں کہ وہی صرف ایک تعلق ہو۔

(قیاس) تین قضایا پر مشتمل ہوتا ہے دو تو مقدمات ہوتے ہیں اور تیسرا نتیجہ۔ ہر قضیے کا اظہار ایک موضوع اور محمول سے ہوتا ہے جن کو کوئی فعل مربوط کر دیتا ہے، جس کو رابطہ کہتے ہیں۔ جو چیز بھی موضوع یا محمول ہوتی ہے اگر اس کو حد کہا جائے تو قیاس میں تین ہی حدود ہوں گی۔ جو حد دونوں قضایا میں مشترک ہو وہ حدِ اوسط کہلاتی ہے اور اسی مشترک عنصر پر

استنباط منحصر ہوتا ہے۔ دوسرے دو حدود جو حدِ اوسط کے ذریعے مربوط ہوتے ہیں۔ اس کے بغیر بھی نتیجے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طرح قیاس کی معمولی مثال میں کہ تمام انسان فانی ہیں، سقراط ایک انسان ہے لہٰذا سقراط فانی ہے' انسان حدِ اوسط ہے جو سقراط کو فنا سے مربوط کرتا ہے اس طرح سقراط کے مرنے سے پہلے ہی ہم یہ جان لیتے ہیں کہ وہ فانی تھا۔)

علم حضوری کی دوسری صورتیں

علم حضوری جو ریاضیات اور منطق میں سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے ان ہی مضامین کی حد تک محدود نہیں۔ مثلاً ہم حضوری طور پر یہ دیکھ سکتے ہیں کہ ایک سطح وقت واحد میں دو مختلف رنگ نہیں رکھ سکتی یا یہ کہ فکر کی کوئی شکل یا صورت نہیں ہو سکتی۔ فلاسفہ کی تقسیم عقلیہ اور تجربیہ میں کی گئی ہے۔ وہ اس بنا پر ہے کہ یا تو وہ علم حضوری پر زور دیتے ہیں یا علم تجربی پر۔ مابعد الطبیعیات کا انحصار حضوری علم پر ہوتا ہے کیوں کہ ہمارا تجربہ ہمیں قطعاً اس قابل نہیں کرتا کہ ہم صرف تجربی اساس پر اس قسم کے وسیع تعمیمات پیش کریں جن کی عالم مابعد الطبیعیات خواہش کرتا ہے۔ لفظ حضوری میں بدیہی قضایا بھی شامل ہیں (یعنی جو اپنی ذاتی حق کی بنا پر صحیح نظر آتے ہیں) اور وہ قضایا بھی جو ایسے قضایا سے مستنبط ہوتے ہیں خود بھی بدیہی ہوتے ہیں۔

علم حضوری کا لسانیاتی نظریہ جو اس بات سے انکار کرتا ہے کہ حضوری قضایا یا استنباطات سے نیا علم حاصل ہو سکتا ہے

زمانۂ حال میں تجربیت کے حامی فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ حضوری قضایا کی محض تجرباتی تعمیمات کہہ کر تاویل کر دینا ممکن نہیں لیکن وہ اس نقطۂ نظر کی طرف بھی مائل ہیں کہ حضوری قضایا اور حضوری استدلال کا تعلق محض زبان سے ہوتا ہے اور اس لیے وہ حقیقی دنیا کے متعلق ہمیں کوئی نئی بات نہیں بتلا سکتے۔ اس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ جب ہم کوئی استنباط کرتے ہیں تو نتیجہ مقدمات کا محض ایک حصہ ہوتا ہے جس کو مختلف زبان میں ظاہر کیا جاتا ہے[1]۔ اگر ایسا ہو تو

---

[1] اس نظریے کا استقرائی استنباط پر اطلاق نہیں کیا جاتا۔

استنباط کا فائدہ محض یہ ہوگا کہ وہ ہماری زبان کو واضح کرے اور اس سے علم میں کوئی حقیقی ترقی نہ ہوگی۔ بعض استنباطات اس قسم کے ہوتے ہیں مثلاً زید باپ ہے لہٰذا وہ مرد ہوگا۔ اس کا بہت سارے نتایج کی بادی النظر میں جدت کے ساتھ ہم آہنگ کرنا بہت مشکل نظر آتا ہے مثلاً یہ قضیہ کہ ایک قائم الزاویہ مثلث کے وتر پر جو مربع ہوتا ہے اس کے دو بازوؤں کے مربعوں کے مجموعے کے برابر ہوتا ہے۔ ایسا قضیہ اقلیدس کے اصول متعارفہ و اصولِ موضوعہ سے مستنبط کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یقیناً ان کے معنی میں شامل نظر نہیں آتا[1]۔ ورنہ جوں ہی ہم ان اصولِ متعارفہ و اصول موضوعہ کو سمجھ لیں ہمیں اس کا علم بھی ہو جانا چاہیے تھا۔ قتلِ عمد کی جو مثال میں نے اوپر دی ہے اور جس کا انکشاف منطق استنباط سے ہوا تھا اس واقعے کی دوسری صورت معلوم ہوتی ہے جو استدلال کرنے والا پہلے ہی سے نہ جانتا تھا اور جو اس کے استدلال ہی سے منکشف ہوا۔ تجربیت کے انتہائی حامی فلسفی یہ حجت کرتے ہیں کہ یہ جدت درحقیقت ایک التباس ہے اور کسی معنی میں ہم نتیجے سے واقف ہی تھے لیکن یہ فلسفی اس امر کی صاف طور پر توضیح کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے کہ کس معنی میں وہ واقف تھے۔ یہ کہنا کافی نہیں کہ نتیجہ مقدمات میں مضمر ہوتا ہے۔ "مضمر" ہونے کے معنی دلالت کرنے کے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مقدمات نتیجے پر دلالت کرتے ہیں بشرطیکہ استنباط صحیح ہو[2]۔ لیکن اس اعتراف سے یہ سوال حل نہیں ہوتا کہ ایک قضیہ دوسرے ایسے قضیے سے جس کا وہ حصہ نہیں ہوتا لازم آتا ہے یا نہیں اور چونکہ یہ ظاہر ہے کہ ہم استخراجی استنباط سے ان چیزوں کے جاننے کے قابل ہوتے ہیں جن کو ہم "علم" کے عام معنی میں جانتے ہی نہیں تھے، ہمیں اس وقت تک تجربیہ کے دعوے کو

---

[1] اسی طرح جملہ "شامل ہے" بعض دفعہ اس معنی میں استعمال ہوتا ہے "لازم آتا ہے" "دلالت کرتا ہے"۔ اس کے معنی ضروری طور پر یہ نہیں کہ نتیجہ مقدمات کا واقعی حصہ ہوتا ہے۔ اگر اس کے لفظی معنی شامل ہونے کے ہوتے۔

[2] اس مثال کے خلاف یہ کوئی اعتراض نہیں کہ اقلیدس علم ہندسہ مادی دنیا کے متعلق صحیح ثابت نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ زیرِ بحث قضیہ اقلیدس کے مقدمات سے بلاشک لازم آتا ہے، لہٰذا جس نظریے سے بحث کی جا رہی ہے اس کے ایک حصے کی طرح شامل ہونا چاہیے۔ جدید علمائے سائنس جس چیز کا انکار کرتے ہیں وہ یہ نہیں کہ نتیجہ مقدمات سے لازم آتا ہے بلکہ وہ اس امر سے انکار کرتے ہیں کہ مقدمات اور جو کچھ بھی ان سے لازم آتا ہے وہ دنیا کے متعلق صحیح ہوتے ہیں۔

حق بجانب نہیں سمجھنا چاہیے جب تک کہ وہ "مضمر" ہونے یا "شامل ہونے" کی صاف طور پر وضاحت نہ کرے اور جس کی وجہ سے استنباط میں جدّت باقی رہتی ہے اور جس کو ماننے بغیر ہمیں کوئی چارہ نہیں نظر آتا۔ علم یا "جاننے" کے عام معنی میں ان صورتوں میں جن کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے استنباط سے پہلے ہمیں نتیجے کا علم نہیں ہوتا اور چونکہ مقدمات کا علم ہمیں نتیجے کے علم سے پہلے ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہیے لہذا وہ کسی بھی معمولی معنی میں مقدمات کا ایک حصہ نہیں ہوتا اس میں شک نہیں کہ بعض دفعہ یہ کہا جاتا ہے کہ مقدمات میں نتیجہ مبہم طور پر شامل ہوتا ہے مگر یہ بھی واضح ہے کہ ہندسے کے مبتدی کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ فیثاغورث کے اثباتی مسئلے سے مبہم طور پر بھی واقف ہوتا ہے۔ گو وہ ان تمام مقدمات کو جانتا بھی ہو جن سے اس کا اخراج ہوا ہے۔ نہ یہ ہی کہا جا سکتا ہے کہ ان تمام قضایا کی واقفیت سے کہ الف ب کا وہ پہلا تائب تھا جس نے اپنے گناہ کا اعتراف کیا تھا اور (ب) کا پہلا تائب ایک قاتل تھا۔ اس وقوف کا مبہم طور پر ہی حاصل ہوتا ہے کہ الف ایک قاتل تھا۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب مقدمات کو باہم ملایا جائے۔ جب وہ ملائے جاتے ہیں تو اسی وقت کسی نئی چیز کا ظہور ہوتا ہے جو اس سے قبل کسی طرح شعور میں نہیں آئی تھی یہ ایک نیا انکشاف ہوتا ہے۔ ہم متعین منطقی استدلال سے یہ بھی بتلا سکتے ہیں کہ جس توجیہہ سے ہم بحث کر رہے ہیں وہ ہمیں اس قابل نہیں کرتی کہ ہم استنتاج میں جدّت کو نظر انداز کر دیں، کیوں کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی چیز کو مبہم طور پر جاننا کیا ہے۔ یقیناً یہ اس بات کا جاننا ہے کہ بعض عام صفات ایک کل میں پائی جاتی ہیں اور ان کے سوا کوئی اور صفات نہیں۔ پ کو مبہم طور پر بھی جاننے سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم پ کی بعض عام صفات میں تمیز کر رہے ہیں اور یہ مقدمات میں موجود ہوتی ہیں جو کسی حد تک مسلّم طور پر معلوم ہوتی ہیں۔ اگر ہم کسی صفت کو بھی تمیز نہ کریں تو ابہام اس قدر زیادہ ہو جائے گا کہ کوئی استدلال ہی ممکن نہ ہو سکے گا۔ اب یہ مسلّمہ امر ہے کہ جب ہم کسی نتیجے تک پہنچتے ہیں تو ہم ان صفات کو تمیز نہیں کر سکتے جن کو ہم نے پہلے ہی سے تمیز نہیں کیا تھا گو یہ دعویٰ کیا جائے گا کہ وہ اس مبہم کل میں شامل داخل نہیں جو استنتاج سے پہلے ہی ہمارے ذہن میں مستحضر تھیں۔ مزید یہ امر بھی مسلّمہ ہے کہ نتیجہ مقدمات سے لازمی طور پر صادر ہوتا ہے۔ لہذا وہ عام صفات جن کو ہم نے اس وقت تمیز کیا تھا جب ہمیں صرف مقدمات کا علم تھا نہ کہ نتیجے کا بھی ان کو ان صفات سے مربوط کر دینا چاہیے جن کو ہم بعد میں تمیز کرتے ہیں اور وہ بھی اس طریقے سے کہ ثانی الذکر ضروری طور پر

اوّل الذکر سے لازم آئیں۔ اس لیے ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ محض حضوری استنتاج ہی ہمیں نئی صفات کے انکشاف کے قابل بناتا ہے۔ بعض صورتوں میں ہمیں استنتاج میں کافی وقت لگ جاتا ہے۔ دوسری صورتوں میں مقدمات کا علم ہوتے ہی اور ان کو ترکیب دیتے ہی نتیجہ برآمد ہو جاتا ہے۔ گو وقت زیادہ لگے یا کم اس کا کوئی اثر اصول پر نہیں ہوتا۔

تاہم یہ خیال کہ استنتاج سے نئے نتایج نہیں لازم آتے مشکل ہی سے ذہن سے نکلتا ہے، لہذا مزید دلائل کا پیش کرنا فضول نہ ہوگا۔ (۱) "اس چیز کی شکل ہے" یہ مسلّم ہے کہ یہ منطقی طور پر اس قضیے سے لازم آتا ہے کہ "اس چیز کی قدوقامت ہے"۔ بالعکس جس خیال کی میں تنقید کر رہا ہوں اگر وہ صحیح ہو تو اس کی رو سے اس قضیے میں کہ "اس چیز کی قدوقامت ہے" یہ معنی بھی شامل ہوں گے کہ "یہ شکل بھی رکھتی ہے" اور "اس چیز کی شکل ہے" میں یہ معنی بھی شامل ہوں گے کہ "وہ قدوقامت رکھتی ہے" لیکن یہ اسی وقت ممکن ہوگا کہ ان دو جملوں کے بالکل ایک معنی ہوں، ظاہر ہے ان کے بالکل ایک معنی نہیں۔ (۲) ایک اور استدلال پر غور کرو۔ مانٹریال نیویارک کے شمال میں واقع ہے اور نیویارک واشنگٹن کے شمال میں۔ لہذا مانٹریال واشنگٹن کے شمال میں۔ جس خیال پر میں بحث کر رہا ہوں اگر صحیح ہو تو نتیجہ مقدمات کا ایک حصہ ہوگا۔ لیکن یہ کسی ایک مقدمے کا بھی حصہ نہیں ورنہ دونوں مقدمات کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ اس لیے واحد طریقہ جس کی رو سے وہ دونوں ہی مقدمات کا ایک حصہ ہو سکتے ہیں یہ ہے کہ وہ دو قضایا میں منقسم ہوں جن میں سے ایک پہلے کا حصہ ہو اور دوسرا دوسرے قضیے کا ایک حصہ۔ میں اس شخص کو مقابلے میں آنے کی دعوت دیتا ہوں جو اس طریقے سے تقسیم کر سکتا ہو۔ (۳) اس قضیے پر کہ "سقراط ایک فلسفی تھا" یہ قضیہ عاید ہوتا ہے کہ "اگر سقراط کو چیچک نکلی تھی تو کسی دوسرے فلسفی کو بھی یہ نکل سکتی ہے"۔ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ دوسرا قضیہ پہلے قضیے میں شامل ہو۔ کیوں کہ پہلے قضیے میں چیچک کا تصوّر یقیناً شامل نہیں۔

اس خیال کو اکثر ان الفاظ میں ادا کیا جاتا ہے کہ تمام حضوری قضایا "تحلیلی" ہوتے ہیں۔ عام طور پر تحلیلی اور ترکیبی قضایا میں اس طرح فرق کیا جا سکتا ہے کہ تحلیلی قضایا میں قضیہ پیش کرنے سے پہلے ہی محمول موضوع کے تصوّر میں متشکل ہو جاتا ہے اور اس طرح قضیے سے کوئی نئی بات معلوم نہیں ہوتی اور ترکیبی قضایا میں محمول اس طرح شامل نہیں ہوتا اور وہ نئی معلومات فراہم کرنے

کے قابل ہوتے ہیں۔ تحلیلی قضایا حقیقتاً لفظی ہوتے ہیں اور تعریف ہی کی رو سے یہ سب صحیح ہوتے ہیں۔ مثلاً تمام باپ مرد ہوتے ہیں۔ ترکیبی قضایا کی مثال کے لیے کوئی ایک قضیہ لو جس کا ثبوت تجربے سے ہوتا ہے جیسے "میں سرد ہوں" یا "برف باری ہو رہی ہے" لیکن تجربیہ اکثر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ترکیبی حضوری قضایا ہوتے ہی نہیں۔ فوراً یہ بتلایا جا سکتا ہے کہ یہ خیال حق بجانب نہیں۔ یہ قضیے کی ترکیبی حضوری قضایا نہیں ہوتے کیوں کہ یہ تجربی مشاہدات سے ثابت نہیں ہو سکتا اگر حق بجانب مانا جائے تو یہ خود ہی ایک ترکیبی حضوری قضیہ ہوگا اور ہم اس کو ترکیبی حضوری قضیہ نہیں کہہ سکیں گے کیوں کہ ترکیبی حضوری قضایا تو ہوتے ہی نہیں۔ لہٰذا ہم فی الفور ان تمام دلائل کو رد کر دیں گے جو اس نظریے کے ثبوت میں پیش کیے جائیں۔ ان دلائل کو جو بھی وہ ہوں ترکیبی حضوری قضایا کو شامل کرنا ہوگا۔ مزید برآں اس خیال کو غلط ہونا چاہیے اگر یہ بات کبھی صحیح ہو کہ کسی استنتاج کا نتیجہ اس کے مقدمات کا حصہ نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اگر یہ قضیہ س ک ہے صحیح طور پر اس قضیے سے لازم آتا ہے کہ س پ ہے تو یہ قضیہ کہ تمام س پ س ک ہیں حضوری طور پر صحیح ہونا چاہیے۔ لیکن جب تک تصور ک تصور س پ کا حصہ نہ ہو یہ قضیہ کہ تمام س پ س ک ہیں تحلیلی نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس خیال کے خلاف ہمارے دلائل کہ تمام صائب استنتاجات میں نتیجہ مقدمے کا حصہ ہوتا ہے جو مختلف زبان میں ادا کیے جاتے ہیں اس خیال کی بھی مخالفت کرتے ہیں کہ تمام حضوری قضایا تحلیلی ہیں۔

تحلیلی نقطۂ نظر بظاہر اس صورت میں معقول معلوم ہوتا ہے جب ہمارا سابقہ منطق اور حساب کے سادہ ترین قضایا سے ہوتا ہے، لیکن ہمیں یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے کہ کوئی قضیہ اس وجہ سے تحلیلی ہوتا ہے کہ وہ واضح ہے۔ گو اس امر کا ٹھیک طور پر تعین کرنا بہت مشکل ہے کہ تحلیلی قضایا کہاں ختم ہوتے ہیں اور ترکیبی کہاں شروع ہوتے ہیں مگر اسے ہم موخرالذکر کے انکار کی وجہ نہیں بنا سکتے۔ ٹھیک طور پر یہ بتانا مشکل ہے کہ نیلا کہاں ختم ہوتا ہے اور سبز کہاں شروع ہوتا ہے کیونکہ مختلف شیڈ ایک دوسرے میں غیر محسوس طریقے سے مزدوج ہو جاتے ہیں لیکن ہم اس بنا پر یہ حجت نہیں کر سکتے کہ تمام سُرخ چیزیں حقیقت میں سبز ہوتی ہیں۔ حساب کو لو یہاں یہ کہتے ہیں 2+2، 4 کے معنی میں شامل ہیں۔

لہ اس تعریف میں کسی قدر ترمیم کی ضرورت ہے تاکہ جدید منطقیوں کے لیے باعث سہولت ہو جو (میری رائے میں صحیح طور پر) اس کا انکار کرتے ہیں کہ تمام قضایا موضوع۔ محمول کی صورت میں ہوتے ہیں لیکن اس سے اصول میں کوئی تغیر نہیں ہوتا گو تفصیل میں کچھ پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے جس پر ہم یہاں بحث نہیں کریں گے۔

کافی معقولیت معلوم ہوتی ہے لیکن ایسی کوئی معقولیت یہ کہنے میں نہیں کہ 91 — 95 یا $\frac{67-25}{3}$ ، $\frac{36}{2}$ بھی اس طرح شامل ہیں۔ تاہم اگر تحلیلی نقطۂ نظر صحیح ہو تو تمام لامحدود عددی مرکبات جن کو حضوری طور پر جانا جاسکتا ہے کہ یہ ۵ کے مساوی ہیں' ۵ کے معنی میں شامل ہوں گے۔

بعض تجربیۂ بغیر اس خیال کے قائل ہونے کے کہ تمام حضوری قضایا تحلیلی ہوتے ہیں' یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ محض ایک اختیاری انتخاب یا لفظی رسم کا معاملہ ہے۔ یہاں پر وہ علم ہندسہ کے نظریے میں جو جدید ترقی ہوئی ہے اس سے متاثر نظر آتے ہیں۔ یہ مانا جاتا تھا کہ اقلیدس کے اصول موضوعہ مادّی مکان کی بصیرت کا اظہار کرتے ہیں لیکن جدید علمائے سائنس اس کا انکار کرتے ہیں۔ اب یہ خیال پیدا ہوگیا ہے کہ یہ اصول موضوعہ خود پسندیدہ اصول ہیں جن کو علمائے ہندسہ نے اس لیے اختیار کرلیا ہے کہ انھیں یہ جاننے میں دل چسپی تھی کہ اگر یہ صحیح ہوں تو ان سے کیا چیز لازم آتی ہے۔ اب ان کا صحیح ہونا یا نہ ہونا ایک واقعہ تجربی ہوگا اور اس کا فیصلہ خود سائنس ہی کو کرنا ہوگا۔ لیکن اگر اس سے یہ خیال پیدا بھی ہو کہ ہمارے حضوری دلائل کے مقدمات محض خود پسندیدہ اصول موضوعہ ہیں تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بعد کے قدم بھی خود پسندیدہ ہوں۔ اقلیدس کے اصول موضوعہ سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک مثلث کے تین زاویے دو زاویۂ قائمہ کے برابر ہوتے ہیں۔ اگر اصلی اصول موضوعہ خود پسندیدہ ہیں تو اس کا یقین نہیں ہوتا کہ نتیجہ حقیقی دنیا کے متعلق صحیح بھی ہے لیکن یہ بھی کوئی خود پسندیدہ امر نہیں کہ نتیجہ اصول موضوعہ سے لازم آتا ہے اصول موضوعہ غلط ہوسکتے ہیں لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر وہ صحیح ہوں تو نتایج بھی صحیح ہوں گے اور اصول موضوعہ کے نتایج کی ان فرضی تفصیلات پر جو ممکن ہے کہ صحیح نہ ہوں خالص علم ہندسہ مشتمل ہوتا ہے۔ لہٰذا جدید ترقیوں سے خالص علم ہندسہ کا حضوری لزوم کسی حد تک بھی باطل ثابت نہیں ہوتا۔ جو چیز حضوری ہوتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ نتایج اصول موضوعہ و اصول متعارفہ سے لازم آتے ہیں اور اس پر (تجربی) انکشاف سے کہ تمام اصول موضوعہ و اصول متعارفہ کا مادّی دنیا پر ٹھیک ٹھیک انطباق نہیں ہوتا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ (اطلاقی اقلیدسی ہندسہ عمل میں ممکن ہے کیوں کہ یہ تجربی واقعہ ہے کہ ان کا تخمیناً انطباق ضرور ہوتا ہے۔ اختلافات صرف اسی وقت نمایاں ہوتے ہیں جب ہم غیر معمولی رفتار یا فاصلوں پر غور کرتے ہیں)

اگر نہ صرف اصول موضوعہ بلکہ استنتاج کے دوسرے مراتب بھی خود پسندیدہ ہوں تو ہم پھر ان ہی مقدمات سے یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں کہ ایک مثلث کے زاویے ایک کروڑ

قائم الزاویوں کے برابر ہوتے ہیں یا کسی ایک کے بھی برابر نہیں ہوتے۔ استنتاج ہی باطل ہو جاتا ہے۔ مطلق العنان حاکم بہت کچھ کر سکتے ہیں لیکن وہ منطق اور ریاضیات کے اصول و قوانین کو بدل نہیں سکتے۔ اگر ایک جبری نظام تعلیم سے ہر شخص کو ایک حاکم مطلق کے ضبط سے متفق ہونے پر راغب بھی کیا جائے تب بھی ان اصول و قوانین میں کوئی تغیّر نہیں ہو سکتا۔ نہ زبان کے تغیّر و تبدّل سے وہ بدل سکتے ہیں گو ان کا اظہار مختلف طور پر کیا جائے۔ یہ امر کہ حضوری قضایا کی صداقت محض زبان کی ماہیت پر منحصر نہیں آسانی سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ اگر ہم یونانی یا لاطینی زبان سے واقف نہ بھی ہوں ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ان زبانوں میں بھی اور نہ صرف ان زبانوں میں جن کو ہم جانتے ہیں کہ 7 + 5 بارہ[12] ہی ہونے چاہییں۔ اس میں شک نہیں کہ الفاظ کے معنی بدل کر یہ قضیہ کہ 7 + 5 مساوی ہے 12 کے غلط ہو سکتا ہے مثلاً اگر میں 12 کے عدد کو ایسے معنی میں استعمال کروں جو دوسرے (11) کو استعمال کرتے ہیں تو یہ ایک مختلف ہی قضیہ ہو جائے گا۔ اسی قسم کی چال میں تجربے کے قضایا کے ساتھ بھی چل سکتا ہوں اور صحیح طور پر کہہ سکتا ہوں کہ "آگ جلاتی نہیں" یا "اس کمرے میں ایک ہاتھی ہے"۔ اگر میں جلانے کے معنی غرق کرنے اور ہاتھی کے معنی میز کے لوں۔ اس سے مخالف قضایا کی ہدایت پر مطلق اثر نہیں ہوتا جو تجربے سے ثابت ہو چکے ہیں۔ آخر میں ہم یہ کہیں گے کہ جیسا ہم نے اوپر دلیل کے ساتھ کہا ہے کہ یہ قضیہ کہ کوئی ترکیبی حضوری قضیہ ہوتا ہی نہیں اگر حق بجانب ہو تو یہ خود ترکیبی حضوری قضیہ ہوگا۔ اسی طرح یہ قضیہ کہ تمام حضوری قضایا محض خود پسندیدہ زبانی رسم و رواج ہیں صحیح ہو تو یہ خود ایک خود پسندیدہ زبانی رسم و رواج ہوگا۔ لہذا یہ کسی بھی دلیل و حجت سے ثابت نہیں کیا جا سکتا اور الفاظ کے محض ایک جدید معنی میں استعمال کا معاملہ ہوگا جو ان لوگوں کا خود پسندیدہ ہوگا جو الفاظ کے یہ معنی لیتے ہیں کیوں کہ وہ "حضوری قضایا" کے معمولی معنی کو ظاہر نہیں کرتا۔ اس لیے ہمیں ہر اس کوشش کو جو علم حضوری کی جدید علم کے ایک حقیقی ماخذ ہونے کی تاویل کر دیتے ہیں مسترد کر دینا چاہیے۔ اگر ان کی یہ کوشش کامیاب ثابت ہوتی تو ہمیں یہ اعتراف کرنا پڑتا کہ فلسفہ اپنے کسی قدیم معنی میں ممکن ہی نہیں ہوتا کیوں کہ فلسفہ ظاہر ہے کہ محض مشاہدہ پر منحصر نہیں ہو سکتا۔

جس نظریے پر ہم تنقید کر رہے ہیں اس میں مندرجہ ذیل صداقتیں شامل ہیں،

(1) حضوری قضایا صرف اسی صورت میں صحیح نظر آتے ہیں اور نتایج اپنے مقدمات

سے بغیر مزید مشاہدے کے لازم آتے ہیں جب ہم مستعملہ الفاظ کے معنی سمجھ لیں۔ لیکن یہ کہنا کہ جب ہم ایک دفعہ الفاظ کے معنی سمجھ لیں تو ک پ سے لازم آتا ہے یہ کہنے کے مرادف نہیں کہ ک ان الفاظ کے معنی کا ایک حصّہ ہے جو پ کے اظہار کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔ "لازم آتا ہے" اور "حصّہ ہوتا ہے" ہم معنی نہیں۔ (۲) اگر ک پ سے لازم آتا ہے تو تم خود کو تناقض میں مبتلا کیے بغیر پ کا اقرار اور ک کا انکار نہیں کر سکتے لیکن یہ محض یہ کہنا ہے کہ ایسی صورت میں ک کے انکار سے پ کا انکار لازم آتا ہے۔ اس کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ ک اس چیز کا حصّہ ہے جس کو تم پ کہتے ہو۔ یہ تو صرف اسی صورت میں ہوگا کہ ہم پہلے ہی سے یہ فرض کر لیں کہ جو چیز ملزوم ہے وہ ہمیشہ اس چیز کا حصّہ ہوتی ہے جو اس چیز کو لازم ہوتی ہے اور یہ دعوے بمنزلہ ثبوت مان لینا ہوگا۔ (۳) ایک حضوری قضیہ اس وقت تک پوری طرح سمجھ میں نہیں آسکتا جب تک کہ وہ صحیح طور پر نہ سمجھا جائے۔ کسی چیز کو پوری طرح سمجھنا بغیر کسی اور چیز کو سمجھنے کے جو اس میں شامل نہیں ناممکن ہو سکتا ہے اس پر بھی وہ ترکیبی ہو سکتا ہے۔

بعض لوگ اس امر کے انکار پر مائل ہوتے ہیں کہ ترکیبی حضوری قضایا پائے جاتے ہیں کیوں کہ وہ یہ نہیں سمجھ سکتے کہ کس طرح ایک خصوصیت دوسری خصوصیت پر ضروری طور پر مشتمل ہوتی ہے، لیکن یہ کہنا کہ ایسا نہیں ہو سکتا خود بھی ایک ترکیبی حضوری مابعد الطبیعاتی قضیہ ہوگا۔ بعض لوگوں نے یہ بھی سمجھ لیا ہے کہ حضوری علم کی کسی قسم کی توجیہہ بھی ضروری ہے اور وہ یہ نہیں سمجھ سکتے کہ یہ بغیر زبان کے جملوں کے کس طرح ہو سکتی ہے۔ اس کا جواب مجھے یہ دینا ہوگا کہ ہمیں یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ حضوری علم کو کسی خاص توجیہہ کی ضرورت ہے جس طرح کہ تجربی علم کو مشاہدے سے حاصل کرنے کی قابلیت۔ کیوں نہ ہم اس کو ایک انتہائی امر واقعہ نہ سمجھیں۔ انسان یقیناً ہر چیز کی توجیہہ نہیں کر سکتا گو کہ آخرکار اس کی کوئی توجیہہ ہو یا نہ ہو۔

زبان اور فکر

ساتھ ہی یہ بھی بالکل صحیح ہے کہ فلسفیانہ فکر کے سلسلے میں ہم زبان کی اہمیت پر زور دیں گو حال میں اس امر پر حد سے زیادہ زور دیا جانے لگا ہے۔ زبان نہ صرف دوسروں کو خبر دینے کا ایک ذریعہ ہے بلکہ یہ ہمارے تفکر کے لیے بھی ضروری ہے۔ الفاظ کا اس سلسلے میں یہ وظیفہ ہے کہ وہ گویا ذہن کے سمجھنے کے لیے حسّی صورتیں پیش کرتے ہیں۔ ہم تفکر بغیر کسی قسم کی

حسّی صورتوں کے ناممکن نہیں سمجھتا لیکن جب معاملہ ایک تجربی واقعے کا ہو تو یہ کہنا کہ انسان ایسا کر سکتا ہے نہایت مشکوک امر ہو جاتا ہے خصوصاً اس وقت جب تمام افکار متعین ہوتے ہوں. کسی شے کی ذہنی شبیہہ ہمارے مقصد کی اس وقت تکمیل کر سکتی ہے جب ہم کسی مادّی شے سے بحث کر رہے ہوں لیکن ظاہر ہے کہ فلسفے میں زیادہ کارآمد نہیں ہو سکتیں. الفاظ کا یہ فائدہ ہے کہ ان کی نوعیت حسّی ہونے کی وجہ سے یعنی آواز یا سیاہ نشانات ہونے کی بنا پر ان کے لیے ان اشیا کے مشابہ ہونا ضروری نہیں جن کی وہ نمایندگی کرتے ہیں اس لیے الفاظ کو تعقلات کی موثر نمایندگی کے لیے مؤثر طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے جو خود بالکل حسّی نہیں ہوتے تجریدی فکر میں صرف الفاظ ہی کو عام طور پر نقوش کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ تفکر میں ہم خود اپنے آپ سے باتیں کرتے ہیں. ظاہر ہے کہ اگر ہم الفاظ کو مؤثر طور پر استعمال کریں تو ہمیں صرف الفاظ ہی سے نہیں بلکہ ان کے معنی سے واقف ہونا چاہیے معنی کا یہ وقوف کافی طور پر ان کی تحلیل کے لیے مشکل یا ناممکن ہو سکتا ہے لیکن اس کا موجود ہونا ظاہر ہے' ورنہ ایک تجریدی دلیل میں جس کو ہم سمجھ چکے ہیں اور بے معنی حروف تہجی میں کوئی فرق ہی باقی نہ رہے گا۔

اس ناگزیر ضرورت کے پیش نظر جو بجز نہایت مقرون افکار کے تمام افکار کو پڑتی ہے یہ سمجھنا آسان ہے کہ فلسفے کے لیے زبان کا لحاظ نہایت ضروری ہے. ان الفاظ کے معنی میں جو عام زبان میں استعمال کیے جاتے ہیں ہر طرح کا تغیّر ہو سکتا ہے اور اس کے نتیجے میں حدود کے ابہام کی وجہ سے مغالطہ آمیز دلائل پیش ہو سکتے ہیں. پ کے ایک معنی میں' میں یہ ثابت کر سکا ہوں کہ س پ ہے لیکن تم پ کے دو مختلف معنی کو خلط ملط کر کے وہ نتیجہ نکال سکتے ہو جو اسی صورت میں لازم آئے گا کہ س پ ہے جب پ کے دوسرے معنی لیے جائیں یا دو بحث کرنے والے آپس میں اختلاف کر سکتے ہیں محض اس وجہ سے کہ وہ الفاظ کو مختلف معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو نہیں سمجھتے۔ لہٰذا یہ ایک اچھا عام قاعدہ ہے کہ جب ہم کسی فلسفیانہ سوال سے دوچار ہوتے ہیں تو ہمیں پہلے پوچھنا چاہیے کہ جو حدود استعمال ہوئے ہیں ان کے معنی کیا ہیں؟ اگر معنی صاف یا واضح نہ ہوں تو پھر ہمیں ان کے مختلف متبادل معنی کو لے کر غور کرنا چاہیے کہ ان سے کیا کیا نتایج نکل سکتے ہیں. جب ہم ایسا کر لیتے ہیں تو ہر اس سوال کا جواب دینا آسان ہو جاتا ہے یا کم از کم انتشار و افتراق کے بہت سارے ماخذ

دفع ہو جاتے ہیں۔

زبان سے بہت سارے فلسفیانہ اغلاط بھی پیدا ہو سکتے ہیں اس لیے کہ اس کی لفظی صورت حقیقت کی ماہیت کے متعلق گمراہ کن قیاسات پیش کرتی ہے یا پھر اس وجہ سے کہ دو جملے جو حقیقت میں ایک ہی قسم کی چیز کا قطعاً اظہار نہیں کرتے۔ ان کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایسا ہی کرتے ہیں کیوں کہ ان کی قواعدِ زبان کے مطابق ایک ہی سی ساخت ہوتی ہے۔ غلطی کے ارتکاب کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ ایک لفظ جس کے معنی کا تعین اس کے سیاق و سباق سے ہوتا ہے بذاتہٖ اپنے الگ معنی بھی رکھتا ہے جو جملے کے باقی معنی سے جدا ہوتے ہیں اور اس لیے وہ ایک خاص شے کو تعبیر کرتا ہے۔ ہم "لیکن" "یا" "اور" جیسے الفاظ کے متعلق ایسا فرض کرنے کا میلان نہیں رکھتے لیکن اسماء و صفات کے متعلق ایسا فرض کرنے کا ضرور میلان رکھتے ہیں۔ ہمیں آگے چل کر اس کتاب میں ایسی غلطیوں کی مثالیں ملیں گی، لیکن یہاں میں صرف ایک مثال دوں گا کیوں کہ یہ گزشتہ مغالطوں کی توضیح بھی کرتی ہے اور اس کی دلیل کو ابتدا ہی میں سمجھ لینا مفید بھی ہے۔ قضیہ ایک ایسا لفظ ہے جس کو فلسفی زیادہ استعمال کرتے ہیں اور اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جس کو ہم جانتے ہیں، وثوق سے کہتے ہیں، اس پر یقین کرتے یا شبہ کرتے ہیں یا یقین نہیں کرتے جیسے ہم کہتے ہیں کہ ایک قضیے پر ہم کو یقین ہے۔ ہم میں یہ فرض کرنے کا فطری میلان ہوتا ہے کہ قضایا ایک خاص قسم کی جداگانہ ہستیاں ہیں کیوں کہ ان کے اظہار کے لیے جداگانہ الفاظ ہوتے ہیں نیز ایک جملہ جیسے "میں اس قضیے پر یقین رکھتا ہوں"۔ اسی قسم کے قواعدِ زبان کے مطابق وہی صورت رکھتا ہے جو ان جملوں کی ہوتی ہے جیسے "میں اس گھر میں رہتا ہوں"۔ "میں نے ایک رکابی توڑی" وغیرہ اور اس لیے اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہ قضیہ یقین کرنے سے بالکل جدا چیز ہے اور جب ہم اس پر یقین کر لیتے ہیں تو اس کے ساتھ جدا عمل کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر ایسا ہو تو یہ سمجھنا غیر معمولی طور پر مشکل ہو جائے گا کہ وہ کس قسم کی چیز ہو سکتا ہے۔ اس کا حل اس طرح ہو سکتا ہے کہ قضیہ بذاتِ خود کسی حقیقی ہستی کا قائم مقام نہیں ہوتا گو کسی قضیے پر یقین کرنا ہوتا ضرور ہے۔ اس چیز کو فراموش نہ کر کے قضایا کا ذکر کرنا نہایت مفید بلکہ ضروری ہوتا ہے۔ جب ہم ایسا کرتے ہیں تو ہم تجربی طور پر تیقن تشکیک وغیرہ کے مختلف ذہنی حالات کے مشترک عناصر کا ذکر کرتے ہیں۔

ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ زبان کا واحد وظیفہ معلومات کا دوسروں تک پہنچانا

نہیں۔ اس کا یہ بھی وظیفہ ہوتا ہے کہ جذبات کا اظہار کرے، حکم دے، اور ترغیب دے (اس کو عام طور پر "جذباتی وظائف" کہا جاتا ہے) دو جملے جو حقیقت میں ایک ہی چیز کا اظہار کرتے ہیں ممکن ہے کہ ان کا بالکل مختلف جذباتی رنگ ہو۔ میرا یہ خیال ہے کہ جدید فلسفیوں نے اس فرق کو بڑی شدت کے ساتھ نمایاں کیا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک مفید فرق ہے

معنی کی تعریف ثبوت پذیری کے حدود میں، اور مابعد الطبیعیات کا رد

دوسری راہ جو اکثر تجربیہ اختیار کرتے ہیں یہ ہے کہ وہ معنی کو کسی شے کی اس خصوصیت کے مرادف قرار دیتے ہیں جو حسی تجربہ سے ثبوت پذیر (یا غلط ہونے کے قابل) ہوتی ہے، اور نتیجہ یہ اخذ کرتے ہیں کہ مابعد الطبیعیات کا کوئی وجود ہی نہیں، کیوں کہ مابعد الطبیعیات کو حسی تجربے سے ماوراء جانا پڑتا ہے۔ یہ نظریہ مابعد الطبیعیاتی بیانات کو غلط کہہ کر یا کوئی شہادت فراہم کرنے کے قابل نہ سمجھ کر رد نہیں کرتا بلکہ ان کو بے معنی قرار دے کر رد کر دیتا ہے۔ ثبوت پذیری کے نظریے کے خلاف مندرجہ ذیل اعتراضات کیے جاتے ہیں:

(۱) حسی تجربے کے علاوہ اور قسم کے بھی تجربات ہوتے ہیں جن کی شہادت قابل سماعت ہونے کا بخوبی دعویٰ کر سکتی ہے، مثلاً منطقی طور پر ضروری باہمی تعلقات کو جاننے کا تجربہ، اخلاقی تجربہ جس سے اقدار کا علم ہوتا ہے، اور مذہبی تجربہ وغیرہ۔

(۲) ہم زمانۂ ماضی کا یا دوسرے ذہنوں کے وجود کا کوئی حسی تجربہ نہیں کر سکتے اور نہ ہی حسی تجربہ بذاتِ خود براہ راست سائنس کے قوانین کو ثابت کر سکتا ہے، لہٰذا جو لوگ ثبوت پذیری کے خیال کے شدت سے قائل ہیں انھیں یا تو ایسی چیزوں کے متعلق بیانات کی نہایت غیر معمولی طریقے سے توجیہہ کرنی پڑتی ہے یا ان بیانات کو —— اور اس طرح ہر بیان کو جو ہم پیش کر سکتے ہیں —— بے معنی قرار دینا پڑتا ہے۔ یہ لوگ بعض دفعہ اس قدر زیادہ بڑھ جاتے ہیں کہ انھیں یہ نظریہ پیش کرنا پڑتا ہے کہ زمانۂ ماضی کے متعلق بیانات دراصل ممکنہ مستقبل کی شہادت کے متعلق بیانات ہیں، جو ان کو آیندہ ثابت کرے گا، اور ہمارے ذہن کے سوا دوسرے ذہنوں کے وجود کے متعلق بیان دراصل اپنے معطیاتِ حواس ہی کے متعلق بیان ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تو زیرِ بحث نظریے کا استلزامِ محال ہے۔

(۳) صحیح ثابت کرنے کا اصول خود حسی تجربے سے صحیح ہونے کے قابل نہیں ہوتا۔ حسی تجربے

سے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی دعوے کے معنی میں اس سے زیادہ کچھ نہیں جتنا کہ حسی تجربے سے تصدیق پذیر ہو جیسا کہ ہم حسی تجربے سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کمرے میں کوئی غیر مرئی جرثومات نہیں ہیں۔ لہٰذا یہ اصول خود ظاہر کرتا ہے کہ یہ بے معنی ہے۔ ان اعتراضات کو رفع کرنے کے لیے یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ اس اصول میں یہ ترمیم کی جائے کہ کسی بیان کو صرف اسی وقت بے معنی قرار دیا جائے جب حسی تجربہ اس بیان کے احتمال یا عدم احتمال سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتا ہو لیکن اگر اس اصول میں اس طرح ترمیم کی جائے تو یہ مابعد الطبیعیات کو خارج نہیں کر سکتا کائنات میں درد و غم کا پایا جانا ظاہر ہے کہ اس مابعد الطبیعیاتی قضیے کے احتمال سے تعلق رکھتا ہے کہ اس کی تخلیق ایک ہمہ خیر اور قادر مطلق خدا نے کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اکثر علمائے مابعد الطبیعیات اپنی مابعد الطبیعیات کی بنیاد کچھ تو اس مواد کی توجیہہ پر اور کچھ اس سے استنتاج پر رکھتے ہیں جو ہمیں حسی تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایسا کرنے میں انھوں نے غلطی کی ہو لیکن اس کا انحصار ان دلائل کی خوبی یا خرابی پر ہوتا ہے جو وہ پیش کرتے ہیں اور بغیر دعویٰ کو بمنزلہ ثبوت ماننے کے محض عام طور پر غور و خوض کرنے سے کہ حسی تجربے کا مابعد الطبیعیاتی قضایا سے تعلق نہیں ہوتا مستخرج نہیں کیا جا سکتا۔

نظریۂ ثبوت پذیری کے حامیوں کو نتیجتاً ماننا پڑا ہے کہ ان کا اصول ایک صحیح واقعے کے طور پر نہیں بلکہ محض طریقے کو پیش کرنے کے لیے بیان کیا گیا تھا اس کا حقیقی نکتہ یہ تھا کہ کسی قضیے کو سمجھنے کے لیے یہ دریافت کرنا ضروری ہے کہ کیا اگر یہ ممکن ہے تو اس کا حسی تجربے سے ثبوت مل سکتا ہے۔ اس سے یہ ضروری طور پر لازم نہیں آتا کہ جو چیز اس طرح ثابت نہیں ہو سکتی وہ قضیہ ہی نہیں اور اس لیے اس پر اوپر پیش کردہ اعتراض عاید نہیں ہوتا۔ لیکن ایسے شخص کو جو اس بات کا قائل ہے اس امر کی نہایت احتیاط کرنی چاہیے کہ وہ بغیر ثبوت پذیری کے اصول کو اپنی رائے میں ایک اذعانی عقیدہ نہ سمجھنے لگے۔ وہ ایسا کرے گا اگر وہ اس سے نتایج کا استنباط کرے اور اس بنا پر یہ دعویٰ کرے جو استنباط وہ کرتا ہے صحیح ہے۔ کیوں کہ ہمیں اس بات کا حق نہیں کہ کسی ایسی چیز کو صحیح سمجھیں جس کو ہم نے ایک مقدمے سے مستنبط کیا ہے جب تک کہ ہم یہ نہ جان لیں کہ مقدمہ صحیح ہے یا نہیں یا کم از کم اس پر یقین کرنا حق بجانب نہ ہو۔ اگر اس امر کی احتیاط کی جائے تو ہمیں ثبوت پذیری کے طریقے پر معترض ہونے کی ضرورت نہیں گو ہمیں اس پر شبہ ہے کہ اس میں وہ اہمیت بھی ہو سکتی ہے جو عام طور پر اس

کو دی جاتی ہے، کیا جا سکتا ہے۔ اس کا اہم فایدہ شاید یہ ہے کہ وہ سائنس کو جو اس چیز سے جو کسی معنی میں حسی تجربے سے قابلِ ثبوت ہے۔ مابعد الطبیعیات سے میز کرنے میں مدد دیتا ہے، لیکن یہ مشکل ضرور ہے (گو شاید ناممکن نہیں) کہ "ثبوت پذیر" کے ایک ایسے معنی کی تعریف کی جائے جو تمام سائنسی قضایا کو تو باقی رکھے اور مابعد الطبیعیات کو خارج کر دے۔ ہم نے زیرِ نظر کتاب کے باب اوّل پر مستقل دلیل سے یہ سمجھ لیا ہے کہ تنقیدی فلسفہ بھی بغیر کسی حد تک مابعد الطبیعیات کے ممکن نہیں۔ (بلاشک اگر تصدیق کو حسی تجربے ہی سے محدود نہ کر دیا جائے بلکہ اس کی توجیہہ اس طرح کی جائے کہ ایک قضیہ ہر قابلِ تصور طریقے سے ثابت کیا جا سکتا ہے یا محتملِ صداقت ہو سکتا ہے تو ہر شخص اس امر سے اتفاق کرے گا کہ ناقابلِ ثبوت بیانات اگر بے معنی نہ بھی ہوں ہمیں ان کو پیش نہ کرنا چاہیے اور ان پر توجہ کی کوئی ضرورت نہیں۔ لیکن نہایت غالی مابعد الطبیعیات کا عالم بھی اس بات کا دعویٰ نہیں کرتا کہ اس کی مابعد الطبیعیات اس معنی میں ناقابل ثبوت ہے)

بحیثیت مجموعی مابعد الطبیعیات کے عدم امکان کے ثبوت کی تمام کوششیں اس مشکل کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہیں کہ بغیر پہلے ہی سے کچھ مابعد الطبیعیاتی تیقنات کے فرض کیے ہم یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ مابعد الطبیعیات بہر صورت ناممکن[1] ہے۔ یہ بات واضح کرنے کے لیے کہ حقیقت کی ماہیت ایسی ہے کہ ہم اس کو جان نہیں سکتے۔ ہمیں حقیقت کے متعلق اور انسانی ذہن کی انتہائی ماہیت کے بارے میں کچھ مفروضات کو پہلے ہی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ کس قدر مابعد الطبیعیات کو ہمیں تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے یہ دوسرا سوال ہے۔ علمائے مابعد الطبیعیات کا دائمی اختلاف اور ان کے پیش کردہ دلائل میں مغالطوں کا اکثر پایا جانا ہمیں اس بات کی جرأت نہیں دلاتا

---

[1] سب سے زیادہ نمایاں کوشش مشہور جرمن فلسفی کانٹ نے کی ہے (۱۷۲۴ء تا ۱۸۰۴ء) اس کے دلائل اتنے نازک اور تفصیلی ہیں کہ ان پر یہاں بحث نہیں کی جا سکتی، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان پر وہی اعتراض عاید ہوتا ہے جس کو مندرجہ بالا جملے میں ظاہر کیا گیا ہے، گو کانٹ نے جو کچھ پیش کیا ہے بہت لحاظ سے اہم مانا گیا ہے۔ یہ کہنا ضروری ہے کہ کانٹ نے تمام مابعد الطبیعیات کو خارج نہیں کر دیا ہے بلکہ وہ خدا پر یقین اختیار اور حیات بعد الموت کو اخلاقی دلائل سے ثابت کرتا ہے۔

کہ ہم یہ اُمید کریں کہ ہم ایک ایسے مابعد الطبیعیاتی نظام کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے جو نہ صرف تفصیلی ہو بلکہ مضبوط بنیاد پر قائم بھی ہو۔ بہرحال میرا یہ ذاتی خیال ہے کہ زیرِ بحث دائمی اختلاف میں آسانی سے مبالغہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جب دو علمائے مابعد الطبیعیات میں نزاع ہوتی ہے تو اکثر ہوتا یہ ہے کہ ایک فلسفی پ کی صداقت پر زور دیتا ہے اور دوسرا ک کی صداقت پر اور پ اور ک بظاہر نمایاں طور پر ایک دوسرے کے متضاد ہوتے ہیں۔ اب قیاس یہ کیا جا سکتا ہے کہ واقعات ایسے ہو سکتے ہیں کہ اگر ہم پ کا اِدّعا کریں تو اس کے لیے جن معیارات کی ضرورت ہے وہ موجود ہوتے ہیں اور اگر ک کا اِدّعا کریں تو اس کے لیے بھی بعض معیار جو ضروری ہوتے ہیں موجود ہوتے ہیں ورنہ تنازع پیدا ہی نہیں ہو سکتا اس کے نتیجے کے طور پر پ کے اِدّعا کا بھی میلان پایا جاتا ہے اور ک کے اِدّعا کا میلان بھی۔ ایسی صورت میں بغیر کسی شرط کے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دونوں ہی صحیح ہیں کیوں کہ ایسے اِدّعا کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے ضروری معیارات موجود نہیں ہوتے، لیکن اس میں کوئی حرج نہیں کہ ہم پ کہیں یا ک بشرطیکہ ہم ضروری تحفظات کا خیال رکھیں۔ اب دونوں پہلو صحیح ہو سکتے ہیں بشرطیکہ ہم ان کو اس نظر سے دیکھیں کہ وہ پ یا ک کو ثابت کرنے کے دلائل نہیں پیش کر رہے ہیں بلکہ ک کے پہلو کی صورت میں وہ تحفظات پیش کر رہے ہیں جن کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے، اگر ہم پ کہنا چاہیں۔ اور پ کے پہلو کی صورت میں وہ تحفظات پیش کر رہے ہیں جن کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے، اگر ہم ک کہنا چاہیں۔ اب دو حریف فلسفے کے ایک دوسرے کی تکمیل کریں گے نہ کہ یہ ایک دوسرے کے متناقض ہوں گے اور ان کے متعلق یہ سمجھا جائے گا کہ وہ صداقت کے ایجابی طور پر مدد معاون ثابت ہو رہے ہیں۔ اس طرح فلسفیوں کا آپس میں اختلاف رہا ہے کہ حقیقت انتہائی واحد ہے یا کثیر، لیکن ظاہر ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ایک غیر مشروط بیان ہے۔ کثرتیہ کے متعلق یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ چند نکات پیش کر رہے ہیں جن پر یہ فیصلہ کرنے سے پہلے کہ حقیقت واحد ہے ہمیں غور کرنا پڑے گا، اسی طرح وحدیت کے قائل جو نکات پیش کرتے ہیں ان پر بھی یہ فیصلہ کرنے کے پہلے کہ حقیقت کثیر ہے ہمیں غور کرنا پڑے گا۔ میرا یہ خیال نہیں کہ تمام فلسفیانہ تنازعات کو صرف اس طرح حل کیا جا سکتا ہے۔ فلسفیوں کے درمیان خاص تناقضات بھی ہوتے ہیں اور خاص مغالطے بھی لیکن جو کچھ میں نے کہا ہے اس کا اطلاق ان کے بہت سارے تنازعات پر ہو سکتا ہے

خلقی تصوّرات (Innate ideas)

اس سوال کو کہ کیا علم حضوری کا امکان ہے اس سوال سے خلط ملط نہ کر دینا چاہیے کہ کیا خلقی تصورات بھی ہوتے ہیں یعنی وہ تصورات جو ہم میں پیدائش ہی سے پائے جاتے ہیں۔ خلقی تصوّرات کا نظریہ اس لیے پیش کیا گیا ہے کہ بعض تصوّرات ایسے بھی پائے جاتے ہیں جو حسّی تجربے سے ماخوذ نہیں ہوتے۔ سترھویں صدی کے برطانوی فلسفی لاک (Locke) نے اس نظریے کی اس بنا پر تنقید کی ہے کہ یہ فرض کرنا بے ہودہ بات ہوگی کہ نوزائیدہ بچے خدا کا یا قانونِ تناقض کا تصور لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس نظریے کے وہ تمام حامی جن کے متعلق ہمیں علم ہے صاف طور پر انکار کرتے ہیں کہ وہ ایسے کسی خیال کے قائل ہیں اور ان کا صرف یہ کہنا ہے کہ جو چیز خلقی ہوتی ہے وہ تصوّرات کی تشکیل کا ایک ملکہ ہے۔ لیکن لاک کی تنقید کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ وہ ہمیں یہ یاد رکھنے کی تاکید کرتی ہے کہ اگر "تصور" اور "خلقی" کو ان کے صحیح معنی میں سمجھا جائے تو یہ نظریہ غلط ہے اور ہمیں تنبیہہ کرتی ہے کہ اس نظریے کے حامیوں نے صاف طور پر غور نہیں کیا کہ کس معنی میں وہ خلقی تصوّرات کو استعمال کر رہے ہیں۔ جو نظریہ خلقی تصوّرات کے عموماً خلاف سمجھا جاتا ہے اس کا اِدّعا ہے کہ ہمارے تصوّرات بالآخر حسّی تجربے سے ماخوذ ہوتے ہیں (جس میں خود ہمارے نفوس کا مشاہدہ بھی شامل ہے) اس بات کا بھی صریحاً اعتراف کرنا ہوگا کہ مجھے اشیا کے بعض ایسے بھی تصوّرات حاصل ہو سکتے ہیں جن کا میں نے حواس سے کبھی تجربہ نہیں کیا ہے جیسے قنطور، لیکن یہاں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ایسے تصوّرات کی تشکیل ہمیشہ تجربے سے ماخوذ تصوّرات کی ایک قسم کی ترکیب سے ہوتی ہے۔ مثلاً زیرِ غور صورت میں یہ گھوڑے کے جسم اور انسان کے سر کے تصوّرات کی ترکیب سے ہوئی ہے یا کم از کم ایسے تصوّرات کے باہمی مقابلے یا ان کے بعض عناصر کی تجرید سے ہوئی ہے لیکن کم از کم ایک تصوّر ایسا بھی ہوتا ہے جو اس طرح ماخوذ نہیں ہوتا۔ استناج اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ہمیں ان مقدمات جن سے ہم استناج میں ابتدا کرتے ہیں اور جس نتیجے پر ہم پہنچتے ہیں۔ ان کے منطقی اور ضروری ربط کا تصوّر نہیں ہوتا اور یہ تصوّر کسی ایسے تصور سے صاف طور پر بالکل مختلف ہوتا ہے جو ہمیں حسّی تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے تصورات جو بظاہر معقول طور پر حسّی تجربے سے ماخوذ نہیں سمجھے جاتے وہ خدا، خیر، فرض، منطق کے

قوانین، جوہر، علت اور بندسے کے تصورات ہیں، جیسے ایک کامل دائرہ یا مربع کے تصورات۔ خاص طور پر یہ سمجھنا مشکل ہے کہ اخلاقی تصورات حسی تجربے سے ماخوذ ہوتے ہیں، لیکن ان پر بحث کا مقام اخلاقیات کی کوئی کتاب ہوگی۔

لیکن اگر ہم اس امر کا انکار کریں کہ تمام تصورات حسی تجربے سے ماخوذ ہوتے ہیں تو ہمیں خلقی تصورات کے نظریے کو ماننے کی ضرورت نہیں۔ تیسرا متبادل پہلو یہ ہوگا کہ تصورات کی تشکیل تجربی تصورات کی طرح ہمارے ذہن سے نہیں ہوتی بلکہ وہ حقیقت کے سمجھنے کے بعد ماخوذ کیے جاتے ہیں، اس پر صرف یہ اضافہ کرنا ہوگا کہ حقیقت کی فہم کے لیے حسی تجربے کے علاوہ اور بھی طریقے ہوتے ہیں مثلاً تصور علت کے متعلق ہم تین متبادل صورتیں فرض کر سکتے ہیں:۔

(۱) ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ خلقی طور پر ہماری تشکیل اس طرح ہوئی ہے کہ ہم ایک تصور کو اپنے ذاتی وسائل سے پیدا کر سکتے ہیں اور جب ہمیں تجربات سے سابقہ ہوتا ہے تو ان پر اس کا اطلاق کر سکتے ہیں جیسے ہموار تسلسل کا تصور۔

(۲) ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ علیت کا تصور زمان میں ہموار سلسلے کا تصور ہے اور اس صورت میں ہم اس کی توجیہہ حسی تجربے سے آسانی کے ساتھ کر سکتے ہیں کیوں کہ ہموار سلسلہ ایک ایسی اضافت ہے جس کو حواس آسانی کے ساتھ دریافت کر سکتے ہیں۔

(۳) اگر ہم یہ سمجھیں (جیسا کہ میں سمجھتا ہوں[1]) کہ علیت کو ہموار سلسلہ یا کسی ایسی چیز کے مرادف نہیں قرار دیا جا سکتا جس کو حواس سمجھتے ہیں تو بھی ہم خلقی نظریے سے بچ سکتے ہیں کہ کہ یہ حقیقت کی ایک ایسی اضافت ہے جس کو ہم کسی ایسے ذریعے سے فوری طور پر سمجھ سکتے ہیں جو حسی تجربے سے بعض مواقع میں علیحدہ ہوتا ہے مثلاً جب ہم کسی چیز کو فعل ارادی سے وقوع پذیر کرتے ہیں یا جب ہمیں مادی مدافعت کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے۔ علت کے تصور کو اس طرح حاصل کرنے کے بعد ہم اس کا اطلاق ان صورتوں پر کر سکتے ہیں جہاں ہمیں اس اضافت کا فوری تجربہ نہیں ہوتا۔ یہ اس امر کی آسانی کے ساتھ توجیہہ کر سکتا ہے کہ کس طرح ہم بعض دفعہ کسی چیز کی موجودگی کے متعلق جس کا ہمیں دوسرے مواقع پر فوری ادراک ہوتا ہے غلطی کا شکار ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم جوہر کے تصور کو تسلیم کر لیں کہ وہ حسی تجربے کی کوئی چیز

---

[1] نیچے باب (۸) دیکھو۔

نہیں تو پھر ہم یا تو اس کی توجیہہ اس کو خلقی فرض کر کے کر سکتے ہیں یا یہ مان کر کہ ہر شخص کو اپنی ذات کا جوہر کی حیثیت سے وجدان ہوتا ہے اور پھر وہ اس تصور کو اس طرح حاصل کر کے دوسرے نفوس اور مادّی اشیا پر اس کا اطلاق کرتا ہے۔ یہ ضروری نہ ہوگا کہ ہم یہ مان لیں کہ ہمیں جوہر یا علّت کے تصور کا بر وقت فوری ادراک ہوتا ہے جب بھی ہم ان کا اطلاق کرتے ہیں، کبھی کبھی اس کا ادراک کافی ہے۔ پھر اگر ہم کبھی فکر کے ذریعے یہ معلوم کر لیں کہ دو خصوصیات کا باہمی منطقی ربط ہے تو یہ منطقی ضروری ربط کے تصور کے تسلیم کرنے کے لیے کافی ہے اس کو خلقی فرض کرنے کی ضرورت نہیں۔

ہمیں یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ منطق اور اخلاقیات کے اساسی تصورات خلقی ہیں یا یہ حسّی تجربے سے یا معمولی مشاہدۂ باطن سے اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اخلاقیات کی اساسی خصوصیات یا اضافات کسی چیز کی قدر کرنے یا قدر کا اندازہ کرنے سے (جو ان میں پائی جاتی ہے) معلوم کیے جاتے ہیں۔ اور منطق کی یہ خصوصیات وغیرہ منطقی طور پر فکر کرنے کے لیے (یعنی استاجات کے صواب اور تضا یا کی صوری ماہیّت کے معلوم کرنے کے لیے) اور اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ محض قدر و قیمت کے تعیّن یا منطقی طور پر فکر کرنے کے تجربات ہی کی خصوصیات ہیں۔ یہ ان چیزوں کی خصوصیات ہیں جن کی قدر و قیمت کا ہم تعیّن کرتے ہیں یا جن کی ہم منطقی طور پر فکر کرتے ہیں۔

عقلیت کے حدود

عقلیت کی دوسری حد پر ہم اس کوشش کا ذکر کر سکتے ہیں جو اس امر کا انکار کرتی ہے کہ کسی ایسی چیز کا بھی وجود ہو سکتا ہے جو محض تجربے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کی بنیاد وہ نفسیاتی انکشاف ہے جو اپنی حد تک بلا شک صحیح ہے کہ جس چیز کا ہم ادراک کرتے ہیں اس میں ہمیشہ توجیہہ کا جُز شامل ہوتا ہے اور یہ محض ان احساسات سے ماخوذ نہیں ہو سکتا جو ہمیں اُس کے آلات سے حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً برف قطعاً سرد ہوتی ہے۔ گو سردی ایسی صفت نہیں جو محض حاسّۂ بصر سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ ہمیں ایک دراز دار میز کا ادراک ہوتا ہے جس کا ایک اندرونی حصّہ ہوتا ہے گو ہم اندرونی حصّے کو نہیں دیکھتے۔ احساس کی تکمیل شبیہہ سے ہوتی ہے یا لاتیقّل طور پر ملے ہوئے تیقّنات و توقعات سے جب ہم کسی چیز کا ادراک کرتے ہیں

تو ہم اس کو بالکل اس طرح نہیں سمجھتے جیسے وہ اس وقت حواس کو نظر آتی ہے بلکہ اس کو اشیا کے ایک گروہ کے رکن کے طور پر سمجھتے ہیں اور اس کے سابقہ ارکان کا جو ہمیں تجربہ ہوتا ہے اس سے پُراسرار طریقے پر متاثر ہوتے ہیں۔ اس طرح یہ بہت مشکل ہو جاتا ہے کہ ہم اپنے کل تجربے سے کسی ایسی چیز کو علیحدہ کر لیں جو ذہن کی امداد کے بغیر حاصل ہوتی ہو۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ ایسا عنصر ضرور موجود ہوتا ہے گو یہ جاننا بہت مشکل ہے کہ وہ کہاں شروع ہوتا ہے اور کہاں ختم۔ کیوں کہ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ جو بھی توجیہہ کی جاتی ہے اس کا انحصار کسی ایسی چیز پر ہوتا ہے جو توجیہہ کے لیے پیش ہوتی ہے۔ کوئی تصدیق محض تجربی نہیں ہوتی۔ اگر محض تجربی تصدیق سے مراد ایسی تصدیق ہو جس میں ذہن کی ترتیب یا تنظیم شامل نہ ہو، لیکن اس سے ادراک سے حاصل شدہ معمولی تصدیقات حضوری نہیں قرار دیے جا سکتے نہ اس معنی میں کہ وہ منطقی طور پر ضروری ہیں اور نہ اس معنی میں کہ ان کی بنیاد معطیۂ حواس نہیں۔ مزید یہ کہ اگر توجیہہ معطیاتِ حواس سے آگے قدم بھی اٹھاتی ہے تو اس کا انحصار اس چیز پر ہوگا جو گذشتہ تجربات سے حاصل ہوئی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ برف سرد ہوتی ہے کیوں کہ ہم نے پہلے برف کو سرد محسوس کیا ہے، ہم سمجھتے ہیں کہ ایک درازدار میز کا اندرونی حصہ ہوتا ہے کیوں کہ ہم نے اس حصے کو سابق میں دیکھا ہے۔ یہاں جو کچھ غیر تجربی ہے وہ ذہن کے اس طریقے کا اصول ہے جو وہ معطیاتِ حواس کی تنظیم و توجیہہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً ہم تجربے کی بنا پر یہ نہیں جانتے کہ آیندہ تیار ہونے والی میزیں بھی سابقہ میزوں کی طرح ہوں گی لیکن ہم یہ فرض کیے لیتے ہیں کہ وہ ایسی ہی ہوں گی۔ اس قسم کے مفروضات کی منطقی نوعیت وہ خاص فلسفیانہ مسئلہ ہے جس کو سائنسی طریقہ اور استقراء دونوں اٹھاتے ہیں۔

سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے عقلیت پسند فلسفیوں نے حسی تجربے کو ایک قسم کے بے ترتیب تفکر میں تحویل کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن زمانۂ حال کے تمام فلسفی کلی طور پر اس بات پر متفق ہیں کہ یہ ناممکن بات ہے۔ علم حضوری کا ماخذ ہونے کی حیثیت سے فکر اور حسی تجربہ (جس میں اپنی ذات کا معائنہ باطن بھی شامل ہے) دو بالکل مختلف قابلیتیں ہیں اور یہ علم کی بالکل جدا گو ضروری وظایف ہیں۔

حضوری علم پر ایک تحدید کا عاید کرنا ضروری ہے۔ ہمیشہ اس کی نوعیت اولاً فرضی ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم حضوری سمجھتے ہیں وہ دو واقعات یا مفروضات میں ایک ضروری ربط

ہوتا ہے جس کا اظہار ہم مفروضی قضیے میں جو "قطعی" قضیے کی ضد ہوتا ہے لفظ "اگر" کے استعمال سے کرتے ہیں۔ (قطعی قضیہ کسی چیز کا غیر مشروط طور پر ادعا کرتا ہے اور مفروضی قضیہ محض یہ خبر دیتا ہے کہ اگر بعض شرایط کی تکمیل ہو جائے تو کس چیز کا وقوع ہوگا۔ 2 + 2 مساوی ہیں 4 کے یہ معنی ہیں کہ اگر 2 + 2 چیزیں موجود ہیں تو 4 چیزیں ضرور ہونی چاہییں۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ کسی خاص جگہ یا کسی بھی جگہ 4 چیزیں موجود ہیں۔ یہ تو ایک تجربی قضیہ ہوگا۔ بیشک ہم منفی قطعی حضوری قضایا بھی جانتے ہیں[1]۔ مثلاً یہ کہ مدور مربع نہیں ہوتے یا 4 کی ایسی صورتیں نہیں ہوتیں جو 2 + 2 کی صورتیں نہ ہوں لیکن مثبت قطعی قضایا جو محض حضوری ہوں ان کا جاننا ہماری قابلیت سے باہر ہے۔ وہ واحد صورت جہاں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ہم ایسا کر سکتے ہیں وہ خدا کا وجودیاتی ثبوت ہے[2]۔ اس کو میں جدید فلاسفہ کی بڑی اکثریت کے ساتھ محض مغالطہ سمجھتا ہوں۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم حضوری قضایا کو اس چیز کے جاننے کے قابل ہونے کے لیے استعمال نہیں کر سکتے جو فی الواقعی موجود ہوتی ہے۔ اس کے محض یہ معنی ہیں کہ ہمیں معلومات صرف حضوری قضایا ہی سے حاصل نہیں ہوتے۔ جب ہم یہ حضوری طور پر جانتے ہیں کہ اگر پ صحیح ہے تو ک لازم آتا ہے۔ اب اگر ہم پ کو تجربے سے بھی جانتے ہیں۔ تو ک کا استنتاج کر سکتے ہیں مگر بصورت دیگر نہیں۔ اس طرح اگر ہم یہ تجرباتی مقدمات جانتے ہیں کہ کسی کمرے میں ایک گھنٹہ پہلے پانچ لوگ موجود تھے اور اس کے بعد مزید سات آدمی اور داخل ہوئے اور ان میں سے کوئی گیا بھی نہیں (اور ہم عام طور پر معقول فرض بھی کر لیں کہ اس دوران میں کوئی مر بھی نہیں گیا اور نہ معجزانہ طور پر غائب ہی ہو گیا) تو اب ہم حضوری قضیے کو یہ نتیجہ اخذ کرنے کے لیے استعمال کر سکتے ہیں کہ اب وہاں بارہ آدمی ہوں گے۔ اگر ہم تجربے سے ایک مثلث کے دو جانب اور ان کے درمیانی زاویے کی پیمایش کر لیں تو ہم علم مثلث کے حضوری قضیے کا استعمال کر کے تیسرے زاویے کے طول کو منتج کر سکتے ہیں۔ نہایت تجریدی مابعد الطبیعیاتی دلائل کا کوئی تجربی مقدمہ ہوتا ہے گو یہ ہو سکتا ہے کہ یہ نہایت عام اور واضح ہو جیسے یہ کہ کوئی

---

[1] میں حضوری قضایا کو اولاً مفروضی قضایا اس لیے کہوں گا کہ ایک منفی قطعی حضوری قضیہ کہ س پ کی کوئی صورتیں نہیں پائی جاتیں۔ اس بصیرت سے پیدا ہوتی ہیں کہ اگر کوئی چیز س ہے وہ پ نہیں ہو سکتی۔

[2] دیکھو باب گیارہ۔

چیز کم از کم خود میری ذات موجود ہے یا یہ امر کہ زمان میں تغیر کا تجربہ ہوتا ہے۔

استقراء

حضوری علم کا اصل فایدہ یہ ہے کہ وہ ہمیں انتاج کرنے کے قابل بناتا ہے۔ جب کبھی ہم پ سے ک کا انتاج کرسکتے ہیں تو ہمیں یہ جاننا ضروری ہے یا کم از کم یہ یقین کرنے میں حق بجانب ہونا چاہیے کہ اگر پ ہو تو ک ہوگا۔ کیوں کہ ک کو پ سے ضروری طور پر لازم آنے کے لیے اس مفروضی قضیے کو حضوری ہونا چاہیے' ضروری تعلق تجربی مشاہدے کی کوئی چیز نہیں۔ لیکن ایک اہم فرق قیاس (یا استخراج) اور استقراء میں کیا جاتا ہے۔ دونوں ہی انتاجات ہیں لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ استخراج زیادہ عام سے کم عام کی طرف جاتا ہے اور استقراء کم عام سے زیادہ عام کی طرف۔ استقراء اپنی تمام زیادہ مخصوص صورتوں میں تجربی تعمیم کا معاملہ ہے' یعنی ہم اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ایک چیز اپنی اکثر مشاہدہ کردہ صورتوں میں صحیح ثابت ہو چکی ہے' اس لیے وہ ان مشابہ صورتوں میں جن کا ابھی مشاہدہ نہیں ہوا ہے صحیح ثابت ہوسکتی ہے۔ یہ نتیجہ (سوائے نہایت مخصوص صورتوں کے) کوئی یقینی چیز نہیں لیکن اس کا زیادہ احتمال ہوسکتا ہے اور مستقبل کے متعلق ہماری ساری عقلی پیش گوئیاں اسی قسم کے انتاج پر مبنی ہوتی ہیں۔ استقراء نے عام طور پر اہل منطق اور فلسفیوں کے لیے بڑے سنگین مسائل پیش کیے ہیں۔ استقراء میں جو انتاج کیا جاتا ہے وہ یقیناً کوئی تجربی چیز نہیں' ہم اس کا اس لیے استعمال کرتے ہیں کہ وہ ہمیں مستقبل کے متعلق پیش گوئی کرنے کے قابل بناتا ہے لیکن ہم نے اس مستقبل کا تجربے سے مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ استقراء کا سارا فایدہ یہ ہے کہ وہ ہمیں اس قابل کرتا ہے کہ ہم اس چیز کا انتاج کریں جس کا ہم نے ابھی مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ لہٰذا اگر استقراء کو حق بجانب سمجھنا ہو تو دنیا کے متعلق کسی حضوری اصول کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اصول اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایسا ہونا چاہیے کہ ہم یہ فرض کرنے میں حق بجانب ہوں کہ جو چیز مشاہدہ کردہ صورتوں میں وقوع پذیر ہوئی ہے وہ ان صورتوں میں بھی وقوع پذیر ہوگی جو ابھی ہمارے مشاہدے میں نہیں آئی ہوں لیکن منطقی ایسے اصول کو دریافت نہیں کرسکتے ہیں جو بدیہی بھی ہو اور استقرائی انتاج کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے کافی بھی ہو۔ ایک صورت جو عموماً بہت زیادہ پیش کی جاتی اور جو اس ضرورت

کی تکمیل کر سکتی ہے وہ یہ اصول ہے کہ ہر تغیر کی ایک علت ہوتی ہے لیکن یہ اس زمانے میں نہایت متنازع فیہ ہے کہ یہ استقرا کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے ضروری بھی ہے یا کافی بھی۔ خود "علت" کے معنی بھی ایک ایسا مفہوم ہے جس کے متعلق مختلف آرار پائی جاتی ہیں۔ اس لیے استقرا کا حق بجانب ٹھہرانا منطق کے بدترین مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے۔ یہ واقعہ کہ اگر ہمیں سائنس کی ضرورت بھی ہے تو ہمیں استقرا کا استعمال کرنا ضروری ہے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ سائنس محض تجربی چیز نہیں (وہاں پر بھی جہاں وہ ریاضیات کا استعمال نہیں کرتی) لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ استقرائی انتاج کا نتیجہ اپنے مقدمات سے اسی ضروری طرح لازم آتا ہے جیسے کہ استخراجی انتاج کا نتیجہ۔

اکثر وہ قضایا جن کو ہم تجربی کہتے ہیں محض مشاہدے سے حق بجانب ثابت نہیں ہوتے بلکہ ان کے ساتھ استقرا بھی ضروری ہے۔ اس کا اطلاق سائنس کے تمام نتایج پر ہوتا ہے، کیوں کہ یہ ہرگز صرف مشاہدہ کردہ واقعات ہی نہیں ہوتے بلکہ جو چیز معمولاً وقوع پذیر ہوتی ہے اس کی تعمیم ہوتی ہے یا ایسی تعمیمات کے انتاجات۔ اس کا اطلاق مادی اشیا کے متعلق تمام معمولی تصدیقات پر بھی ہوتا ہے، لیکن جو کچھ واقعتاً مشاہدے میں آتا ہے ہم اس میں کچھ اضافہ بھی کر دیتے ہیں لیکن اس کا حق بجانب ہونا صرف استقرا ہی میں ہونا چاہیے (یعنی ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اشیا میں علاوہ ان خصوصیات کے جن کا ہم اس وقت مشاہدہ کر رہے ہیں وہ خصوصیات بھی ہوں گی جن کا ہم نے گذشتہ زمانہ متشابہ اشیا میں مشاہدہ کیا ہے۔ مثلاً جس برف کو ہم دیکھ رہے ہیں وہ سرد ہے گو ہمیں سردی کا احساس نہیں ہو رہا ہے) اس کے یہ معنی نہیں کہ جب بھی ہم مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم شعوری طور پر انتاج بھی کر رہے ہوں۔ لیکن ہم مضمر انتاجات کا ذکر کر سکتے ہیں جس کے یہ معنی ہیں کہ بغیر شعوری طور پر انتاج کرنے کے ان تجربات کی بنا پر جن کو مقدمات کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے ان تیقنات کو جو ہم میں موجود ہوتے ہیں واضح انتاجات سے حق بجانب ثابت کر سکتے ہیں۔

وجدان

انتاج کا ایک ضروری مفروضہ گو اس کو عام طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا وجدان ہے۔ صحیح طور پر یہ استدلال کرنے کے لیے کہ الف لہٰذا ب لہٰذا ت ہمیں الف اور ب کے درمیان

ایک ربط کا جاننا ضروری ہے اور ب اور ث کے درمیانی ربط کو بھی۔ لیکن ہم یہ کس طرح جانتے ہیں کہ یہ ربط پایا بھی جاتا ہے؟ ہم مزید حدود کا بھی اضافہ کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں الف لہٰذا د لہٰذا ب لہٰذا ع لہٰذا ث لیکن ظاہر ہے کہ ہم اس طرح لامحدود حد تک نہیں جا سکتے۔ جلد یا دیر سے ہمیں ایک نکتے تک پہنچنا پڑتا ہے جہاں ہم کو فوری طور پر ربط دکھائی دے مگر ثابت نہ ہو سکے جب تجربے مشاہدہ کرنے کے بجائے کوئی چیز ہم کو فوری طور پر نتیجے نظر آئے تو گویا ہمیں اس کا وجدان ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض ظاہرا وجدانات کی اس طرح توجیہہ کرنی پڑتی ہے کہ وہ مضمر یا دبے ہوئے استنتاجات ہوتے ہیں لیکن جو دلیل میں نے ابھی پیش کی ہے یہ ظاہر کرتی ہے کہ وجدان کی تمام صورتوں میں ایسی توجیہہ نہیں کی جا سکتی۔ جہاں ہم نے تمام حذف شدہ درجات کی وضاحت بھی کر دی ہے وہاں یہ منطقی نکتہ باقی رہ جاتا ہے کہ کسی ایک قضیے کو دوسرے قضیے سے منتج کرنے کے لیے ہمیں ان کے درمیان ربط کا معلوم کرنا ضروری ہے اور اس ربط کو مزید تازہ قضایا کا اضافہ کر کے ہمیشہ ثابت نہیں کیا جا سکتا' تاہم اس کا کسی طرح جاننا ضروری ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ربط منطق کے اساسی قوانین سے ماخوذ ہوتا ہے۔ لیکن خود ان قوانین کا علم وجدانی ہوتا ہے۔ مزید یہ کہ ان کے صائب ہونے کو تجریدی طور پر جاننے کے پہلے ان کے صواب کو جزئی صورتوں میں جاننا ضروری ہے۔ ہم میں سے سبھوں نے قیاس کو قیاسی استناج کے قوانین کو جاننے کے بہت پہلے سے استعمال کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ہم جان سکتے تھے کہ نتیجہ اپنے مقدمات سے لازم آتا ہے' بغیر یہ جاننے کے کہ وہ عام اصول کیا ہے جس کی وجہ سے وہ لازم آتا ہے۔ جس طرح ہم اپنے بازوؤں کو موثر انداز سے حرکت دیتے ہیں' بغیر عضویات کے قوانین کو جاننے کے جن کے زیر اثر ہماری حرکات ہوتی ہیں یا طبیعیات کے قوانین کو جاننے کے جو ہماری اُن مخصوص حرکات کو ہمارے عملی مقصد کے حصول کے لیے نہایت موثر بنا دیتے ہیں۔ اس امر کا اطلاق وہاں بھی ہوتا ہے جہاں مقدمات کی موجودگی میں ربط ایسا ہوتا ہے کہ نتیجہ یقین کے ساتھ لازم آتا ہے یا جیسا کہ اکثر استقرائی استدلال میں ہوتا ہے۔ ایسا کہ مقدمات نتیجے کو محض محتمل کر دیتے ہیں۔ لیکن جہاں منطقی آسانی سے استخراج کے عام اصول کے متعلق متفق ہو چکے ہیں اور ہم ان قوانین کو بالکل بدیہی سمجھتے ہیں۔ یہ استقرا کے عام قوانین کی صورت نہیں۔ تاہم، گو نہ عام آدمی اور نہ ہی منطقی ان بنیادی قوانین کے متعلق جو اس عمل کے پس پردہ مصروف کار ہیں واضح اور صاف طور پر کوئی تصور رکھتے ہیں، ہم استقرا کی مخصوص صورتوں میں یہ

دیکھ سکتے ہیں کہ مقدمات کی صداقت نتیجے کی صداقت کو استخراج کی خاص صورتوں میں یقینی بنا دیتی ہے۔ وجدان کو علم کے ماخذ یا حق بجانب ثبوت کی حیثیت سے تحقیر کے ساتھ رد کر دیا جاتا ہے، لیکن جو دلیل میں نے پیش کی ہے وہ بہرصورت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اگر صائب استنتاجات پائے جاتے ہیں تو کچھ وجدانات کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اکثر فلسفیوں نے اس امر کو ترجیح دی ہے کہ وجدان کو یقینی صورتوں کی حد تک محدود کر دیا جائے، لیکن بہت سی صورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جہاں ایک شے ہمیں وجداناً ایسی محسوس ہوتی جس پر ایک حد تک تو اعتبار کیا جا سکتا ہے لیکن کامل یقین نہیں کیا جا سکتا یا ایسا بھی ہوتا ہے کہ وجدان کی کوئی قیمت تو ہوتی ہے لیکن وہ مبہم اور پیچیدہ طور پر غلط مفروضات یا استنتاجات سے آمیختہ ہوتی ہے۔ ایسی صورتیں خصوصاً فلسفے میں کثرت سے ملتی ہیں۔ اس لیے مجھے لفظ وجدان کو ایسی صورتوں میں استعمال کرنا قابلِ ترجیح معلوم ہوتا ہے جہاں یقین میں کمی ہوتی ہے جو شخص اس استعمال کو پسند نہیں کرتا وہ "ظاہری وجدان" کا لفظ استعمال کر سکتا ہے کیوں کہ یہ سوال کہ تمام وجدانات یقینی ہوتے ہیں یا نہیں کم از کم ہمیں یہ تو ماننا پڑتا ہے کہ جس چیز کو ہم یقینی وجدان کہتے ہیں وہ حقیقت میں ہمیشہ یقینی نہیں ہوتی۔ زیادہ تر یہ اصطلاحیات کا معاملہ ہے کہ ہم کہیں کہ یہ وجدان نہیں یا وہ وجدان تو ہے لیکن یقینی نہیں۔ لیکن یہ بات صاف ہے کہ ظاہری وجدانات میں موضوعی تیقن و عدم تیقن کے ہر قسم کے درجات ہوتے ہیں۔ اسی طرح حضوری کو عام طور پر یقینی کے مساوی نہیں قرار دینا چاہیے تجربی قضایا یقینی ہو سکتے ہیں جیسے اکثر وہ قضایا جو بدیہی تجربے سے ثابت کیے گئے ہیں۔ اور ظاہری حضوری بصیرت کی بہت سی ایسی صورتیں ہوتی ہیں جہاں ہمیں وہ چیز جو حضوری طور پر صحیح نظر آتی ہے حقیقت میں صحیح نہیں ہوتی۔ لیکن حضوری قضایا میں تیقن کا جو فقدان ہوتا ہے وہ اس ذہن کے قصور کی وجہ سے ہے جو استدلال کرتا ہے۔ ایسے معاملات میں تیقن کے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہم خود پراگندہ خاطر ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں۔ بعض صورتوں میں جیسے ریاضیات میں یہ پراگندگی آسانی سے دور ہو سکتی ہے اور دوسری صورتوں میں جیسے فلسفے میں یہ نسل در نسل باقی رہتی ہے۔

جو لوگ وجدان کے تصور پر اعتراض کرتے ہیں ان کی اہم دلیل یہ ہوتی ہے کہ ظاہری وجدانات ایک دوسرے کے مخالف ہو سکتے ہیں اور ایسی صورت میں یہ تصفیہ کرنے کے لیے

کہ ان میں سے صحیح کون ہے کوئی طریقہ موجود نہیں۔ لیکن یہ خیال غلط ہے ہم اس کی جانچ مختلف طریقوں سے کر سکتے ہیں۔ ہم اس پر غور کر سکتے ہیں کہ کیا وہ کوئی صاف اور باطنی طور پر متوافق بیان پیش کرنے کے قابل ہے۔ ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ کیا وہ ہمارے دوسرے مستحکم تیقنات کے ایک متوافق نظام میں موزوں ہو سکتے ہیں۔ ہم یہ بھی دریافت کر سکتے ہیں کہ کیا اسی قسم کے وجدانات کی زمانۂ ماضی میں توثیق ہو چکی ہے۔ ہم یہ بھی پوچھ سکتے ہیں کہ کوئی وجدان اپنی ذات کی حد تک صحیح ہے یا غلط یا وہ دوسرے تمام تیقنات کا ایک قبول کردہ مفروضہ ہے جن کو تسلیم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں جیسے علیت کے وقوع یا فطری یکسانیت کا وجدان جو تمام استقرائی تیقنات کا ضروری مفروضہ نظر آتا ہے۔ ہم اس پر بھی غور کر سکتے ہیں کہ کسی وجدانی یقین کی دوسری توجیہہ بظاہر معقول ہو سکتی ہے۔ اس کا نتیجہ مثبت بھی ہو سکتا ہے یا منفی بھی۔ ہو سکتا ہے کہ جب ہم توجیہہ پر غور کریں تو ظاہری وجدان غبار بن کر غائب ہی ہو جائے۔ اور پھر دوسری توجیہہ کم از کم اس امر کے ثبوت کے لیے کہ ہم اس پر کیوں یقین کرتے تھے کہ شاید صحیح ہو۔ یا یہ ہو سکتا ہے کہ وجدان غیر متزلزل طور پر قائم رہے، ایسی صورت میں شاید یہ توجیہہ خود ناکافی ہو۔ پھر ہم غور کر سکتے ہیں کہ کیا یہ وجدان مختلف سیاق و سباق اور مختلف جہت یا مختلف مثالوں میں اپنی تکرار کرتا ہے یا نہیں۔

اس لیے جب دو آدمیوں کے متخالف وجدانات ہوتے ہیں تو ہمیں یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ ان دونوں کے ملکۂ وجدان میں ایک ناقابلِ تحویل فرق ہوتا ہے اور اب اُس کے متعلق کچھ کیا نہیں جا سکتا۔ ایسے دلائل مل بھی سکتے ہیں جو کسی جانب کو قطعی غلط ثابت کیے بغیر ایک مناظر کو ایسی حالت میں چھوڑ دیں جس کو وہ اپنے لیے بہتر سمجھتا ہے، خواہ وہ صحیح ہو یا غلط یا کم از کم اس کے نظریے کی صداقت کی ایک حد تک توثیق کرتا ہے یا اس میں شبہ پیدا کر سکتا ہے عام طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم کسی چیز کے متعلق استناجی فکر کے ذریعے جس قدر اپنی فکر کو واضح کر لیں گے اور یہ مختلف اجزا کی جو اس میں شامل ہوتے ہیں تحلیل کر کے اور اپنی اصطلاحیات کو واضح بنا کر کیا جا سکتا ہے اسی قدر کسی معاملے کے متعلق ہمارے وجدانات جس حد تک وہ قابلِ حصول ہیں صحیح ہو سکتے ہیں اور اس عقلی انتشار کا بھی اظہار ہوتا ہے جو زیرِ بحث یقین کی صداقت کا ذمے دار تھا۔ اس طرح ایک شخص جو یہ سمجھتا ہے کہ الف ب ہے۔ ممکن ہے کہ وہ ب کو س سے گڈمڈ کر دے اور پھر یہ سمجھ لے کہ وہ وجداناً الف کو س پاتا ہے۔ ایسے تنازعات

اصطلاحیات کے محض یا زیادہ تر ابہام کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں یا اس وجہ سے کہ کسی لفظ کے مختلف معنی لیے جاتے ہیں۔ اور بے شک ہمیں اس کی ضرورت نہیں کہ بعض دفعہ وجدان کے اختلافات اس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ ایک فریق یا دونوں بھی تابع خواہش فکر کے شکار ہوں یا علت کی ایک خاص قسم کی وجہ سے جس کا دور کرنا تحلیل نفسی کے عالم (یا خود مریض یا اس کے کسی موقع شناس دوست) کا کام ہے۔ اس رائے کا اطلاق خاص طور پر اخلاقیاتی تنازعات پر ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم تمام تنازعات کا تصفیہ اس طرح نہیں کر سکتے لیکن سائنس کے تمام تنازعات کا عملاً کوئی تصفیہ بھی نہیں ہو سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اصولاً ان کا تصفیہ ہو سکتا ہے گو ہم میں یہ قابلیت نہ ہو کہ ہم کسی خاص تنازع کا صحیح طریقے سے تصفیہ کر سکیں۔ اسی طرح اس پر یقین کرنے کی بھی ضرورت نہیں کہ متقابل وجدانات تمام کے تمام تصفیے پانے یا حل ہونے کے قابل ہی نہیں بشرطیکہ ان طریقوں کا دونوں جانب سے صحیح طور پر اور ارادۂ خیر کے ساتھ استعمال کیا جائے، گو سچ تو یہ ہے کہ ہم ایسا نہیں کر سکتے۔

علم اور یقین میں فرق و امتیاز

یہ شاید بہترین موقع ہے کہ ہم علم اور یقین کے باہمی فرق و امتیاز کے متعلق کچھ کہیں جس کا فلسفیانہ مباحث میں کافی حصہ ہوتا ہے۔ یہ عام طور پر لیکن صداقت کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ علم یقینی ہوتا ہے اور غلط نہیں ہو سکتا، لیکن یقین ناقابل اعتبار یا غلط بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے نتیجے کے طور پر بعض فلسفیوں نے یہ فرض کر لیا ہے کہ ہم یقین کرنے کے خلاف جاننے کا ایک خاص ملکہ رکھتے ہیں جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے قطعی یا ناقابل خطا ہوتا ہے۔ لیکن اس کا لزوم ضروری نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ علم صحیح و یقینی اسی معنی میں ہو جس معنی میں ہم کہتے ہیں کہ "بدعہدی یا بے وفائی کبھی بارآور نہیں ہوتی۔" ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہرگز بارآور نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ اگر وہ بارآور ہو تو پھر یہ بدعہدی یا بے وفائی نہیں کہی جا سکتی۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ علم ہمیشہ صحیح ہوتا ہے کیوں کہ اگر علم غلط ثابت ہو جائے تو ہم اس کو علم کہنے سے انکار کرتے ہیں۔ اگر مجھے کسی چیز کے یقینی ہونے کا مطلقاً علم ہو اور بعد میں چل کر میں اس نتیجے پر پہنچوں کہ وہ غلط ہے یا مشکوک ہی ہے تو اب میں یہ نہیں کہوں گا کہ مجھے اس کا علم تھا بلکہ یہ کہوں گا کہ مجھ سے غلطی ہو گئی تھی۔ میں کہوں گا کہ مجھے درحقیقت اس کا علم ہی نہ تھا۔ اس کی

توجیہہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ یہ قضیہ کہ "مجھے الف کا علم تھا" ایک مرکب قضیہ ہے جس میں مختلف عناصر شامل ہیں :۔ (۱) میں الف کے متعلق موضوعی یقین رکھتا تھا (۲) الف صحیح ہے (۳) میرا الف کے متعلق یقین خارجی طور پر حق بجانب تھا اور اس کا جائز طور پر ان تمام شرایط کی تکمیل پر دعویٰ کر سکتا تھا کہ مجھے الف کا علم تھا۔ اس صورت میں یہ کہنا کہ جو کچھ مجھے علم ہے یا علم تھا ایک تحلیلی قضیہ ہوگا۔ ہم "علم رکھتا ہوں" کے الفاظ کو صحیح طور پر استعمال نہیں کریں گے، اگر ہم یہ اعتراف کریں کہ علم غلط بھی ہو سکتا ہے۔ اس لیے علم کے ناقابل خطا ہونے کی وجہ بالکل اس وجہ سے مختلف ہے جس کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ (مثلاً) ایک کافی معلومات رکھنے والا شخص بعض معاملات میں ناقابل خطا رہبر ہو سکتا ہے۔ ہم پہلے یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی چیز علم میں ہے اور پھر یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ اس بنا پر ہم کو اس پر کامل اعتماد کرنا چاہیے۔ اس کے برخلاف اس کو علم (صحیح معنی میں) کہنے کا ہم کو اسی وقت استحقاق ہوتا ہے جب ہم نے یہ دیکھ لیا ہو کہ ہم اس پر کامل بھروسہ کر سکتے ہیں۔ دوسری جانب یہ اصرار سے کہا جا سکتا ہے کہ اس دلیل میں کافی معقولیت ہوتی ہے کہ جب تک بعض چیزوں کا علم نہیں ہو جاتا کہ وہ یقینی ہیں تو پھر کسی چیز کو محتمل بھی قرار نہیں دیا جا سکتا اور یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ہم کسی چیز کو کس طرح کامل یقین کے ساتھ جان سکتے ہیں جب تک ذہن کی ایک خاص حالت نہ ہو جو بعض چیزوں کے بارے میں پائی جاتی ہو اور جس کو فطرتاً ناقابل خطا سمجھا جاتا ہو۔ لیکن اس کا امکان نظر نہیں آتا کہ ان چیزوں کی ایک متفقہ فہرست بنائی جائے گی جن کو ہم مطلق یقین کے ساتھ جانتے ہیں اور یہ کسی طرح واضح نہیں کہ غلطی کی صورتیں نہیں ہوتیں جن کو نفسیاتی طور پر علم کی صورتوں سے ممیز نہیں کیا جا سکتا۔

باب (۳)

صداقت

صداقت کی مختلف تعریفیں

فلاسفہ کو پانٹیس پائلیٹ (Pontius Pilate) کی طرح اگوزیادہ قابلِ احترام محرکات کی بنا پر ان کا یہ عمل تھا) اس سوال سے زیادہ تعلق خاطر رہا ہے کہ صداقت کیا ہے ؟ اور یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ سوال کہ ہم صداقت کے کس معیار یا کن معیارات کو تسلیم کرتے ہیں ہمارے سارے فلسفیانہ نظریے کے لیے نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ اگر ہم پہلے صداقت کی تعریف سے شروع کریں تو ہمیں تین اہم نظریات ملتے ہیں:۔

(۱) نظریۂ مطابقت[1]

اس نظریے کی رو سے صداقت کسی یقین یا علم کے کسی حصے اور حقیقی دنیا کے کسی واقعے کے درمیان اضافت پر مشتمل یا مبنی ہوتی ہے۔ یہ فہم عام کا نظریہ ہے، اگر فہم عام کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو کہ اس کا کوئی نظریہ بھی ہو سکتا ہے۔ عام طور پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ جب ہمارا کسی چیز کے متعلق کوئی یقین ہوتا ہے، جیسے مادی دنیا کے متعلق، تو اس یقین کی صداقت یا کذب دوسرے تیقنات کے ذریعے نہیں بلکہ مادی دنیا کی کسی شئے کے ذریعے ثابت ہو سکتی ہے جس

---

[1] بعض دفعہ اس کو نظریۂ موافقت بھی کہا گیا ہے۔

کے متعلق ہمارا یہ یقین ہوتا ہے۔ میرا یہ یقین کہ اس کمرے میں ایک میز ہے صحیح اس لیے ہے کہ وہ کمرے کے واقعات سے مطابقت رکھتا ہے' اور یہ یقین کہ اس کمرے میں ایک ہاتھی ہے اس لیے غلط ہے کہ وہ کمرے کے واقعات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ میں نے مادی دنیا سے لے کر مثالیں پیش کی ہیں لیکن اسی چیز کا اطلاق ان تیقنات پر بھی ہوتا ہے جن کا تعلق نفوس اور تجربات سے ہوتا ہے۔ میرا یہ یقین کہ کل مجھے دانت کا درد ہوا تھا محض اس واقعے سے صحیح ثابت ہوتا ہے کہ مجھے دانت کا درد ہوا تھا۔

یہ نظریہ بالکل واضح طور پر صحیح نظر آتا ہے لیکن اس میں تین باتیں گمراہ کن نظر آتی ہیں اور ہمیں ان کے بارے میں محتاط رہنے کی ضرورت ہے :۔

(الف) میں نے جو چیز صحیح یا غلط ہے اس کے متعلق "یقین" یا "تصدیق" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اب اس کا اشارہ یا تو ہمارے یقین کرنے کی ذہنی حالت کی طرف ہو سکتا ہے یا اس چیز کی طرف جس پر ہم یقین کرتے ہیں۔ لیکن ہمارے یقین کرنے کی ذہنی حالت صاف ظاہر ہے کہ صحیح نہیں ہو سکتی' کیوں کہ ایک ذہنی کیفیت کو صریحاً صحیح یا غلط نہیں کہا جا سکتا۔ لہٰذا اس نظریے کا اطلاق اگر ہو بھی سکتا ہے تو یقین یا تصدیق پر اسی صورت میں ہوگا' جب ہم اس سے مراد وہ چیز لیں جس پر یقین کیا جا رہا ہے یا جس کی تصدیق کی جا رہی ہے (فلسفیوں نے "تصدیق" کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے کہ اس میں علم اور یقین دونوں شامل ہو جاتے ہیں)۔ فلسفے میں جس چیز کی ہم تصدیق کرتے ہیں یا اس پر یقین کرتے ہیں اس کے لیے "قضیے" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے' اور ٹھیک طور پر دیکھا جائے تو وہ صرف قضایا ہی ہیں جو صحیح ہو سکتے ہیں۔ بے شک ہم بیانات کو بھی صحیح کہتے ہیں لیکن وہ اپنے ذاتی حق کی بنا پر صحیح نہیں ہوتے بلکہ اس وجہ سے صحیح ہوتے ہیں کہ وہ ان قضایا کو پیش کرتے ہیں جو صحیح ہوتے ہیں۔ اب اس قسم کی بحث میں قضایا کو جوہر سمجھنا آسان ہے اور یقیناً ضروری بھی۔ ہم ان قضایا کو ایسی ہستیاں سمجھنے کا میلان رکھتے ہیں جو خود اپنا مستقل وجود رکھتی ہیں اور کسی کے موضوع فکر بننے کی محتاج نہیں ہوتیں اور بعض فلسفیوں نے اس نظریے کو حقیقی معنی میں اختیار کر لیا ہے لیکن اگر قضایا کو اس معنی میں سمجھا جائے تو وہ عجیب قسم کی ہستیاں ہو جائیں گی' اس لیے اگر ہم سے ممکن ہو سکے تو ہمیں اس نظریے کے اختیار کرنے سے احتیاط کرنا ہی بہتر ہے' اور میری رائے میں یہ ضروری نہیں کہ ان کو قضایا پر فکر کرنے یا تامل کرنے والوں کی ذہنی کیفیت کے عناصر سے زیادہ سمجھنے کی

کوئی ضرورت ہے۔ بہر صورت نظریۂ مطابقت ان کو اس سے زیادہ سمجھنے کا پابند نہیں ہے۔ اس صورت میں اگر نفوس نہ بھی ہوں تو واقعات ضرور ہوں گے لیکن اب کوئی چیز سوائے مشروط معنی کے صحیح نہ ہوگی جس کی رو سے یہ کہنا کہ س پ ہے اس معنی میں ہوگا کہ اگر کوئی ذہن یہ تصدیق کرتا ہے کہ س پ ہے تو یہ ذہن صحیح طور پر تصدیق کر رہا ہوگا۔ لیکن اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ایسے ذہن ہیں جو تصدیق کرتے ہیں تو بھی ان تصدیقات کی صداقت کا انحصار کسی ایسی چیز پر ہوگا جو ذہن نہیں، گو بغیر ذہن کے تصدیقات بھی نہیں ہو سکتیں۔ امتحان کے سوالات کے کوئی جواب ہی نہیں ہو سکتے جب تک طلبا نہ ہوں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی جواب کا صحیح یا غیر صحیح ہونا طالب علم پر منحصر ہے۔

(ب) لفظ مطابقت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ہم کوئی صحیح تصدیق پیش کرتے ہیں تو حقیقت کی ایک تصویر ہمارے ذہن میں ہوتی ہے اور ہماری تصدیق اس لیے صحیح ہوتی ہے کہ یہ تصویر اس حقیقت کے مانند ہوتی ہے جس کی نمائندگی کرتی ہے۔ لیکن ہماری تصدیقات ان مادّی چیزوں کے مانند نہیں ہوتیں جن کی طرف وہ اشارہ کرتی ہیں۔ تصدیق میں جن شبیہہ کو استعمال کرتے ہیں وہ بعض لحاظ سے مادّی چیزوں کی نقل یا مشابہ ضرور ہو سکتی ہیں لیکن ہم ایک تصدیق سوائے الفاظ کے، بغیر تمثالات کے استعمال کیے بھی، پیش کر سکتے ہیں اور الفاظ ان چیزوں کے کبھی مشابہ نہیں ہوتے جن کی وہ نمائندگی کرتے ہیں۔ ہمیں "مطابقت" کو نقل یا تشابہ کے بھی معنی میں نہیں سمجھنا چاہیے۔

(ج) ہمیں اس نظریے کو ایسے الفاظ میں پیش نہیں کرنا چاہیے جن سے یہ لازم آئے کہ ہم حقیقت سے ہرگز واقف نہیں ہوتے بلکہ صرف اپنی تصدیقات یا قضایا ہی سے واقف ہوتے ہیں۔ اگر ایسا ہو تو ہم یہ ہرگز نہیں جان سکتے کہ یہ مطابق بھی ہوتے ہیں۔ تم ایک فوٹوگراف کو دیکھ کر نہیں کہہ سکتے کہ یہ اس شخص کے ٹھیک مشابہ ہے جس کو تم نے کبھی دیکھا ہی نہ ہو۔

نظریۂ مطابقت جس کا اوپر ذکر ہوا اکثر کسی ایک یا زیادہ غلط صورتوں میں پیش کیا گیا ہے اور اس کی وجہ سے فلسفیوں میں یہ خواہش پیدا ہوئی ہے کہ وہ کسی دوسرے نظریے کی تلاش کریں جس میں مطابقت کے تصور سے بالکلیہ احتراز کیا گیا ہے۔

(۲) نظریۂ ربط (صداقت)

اس طرح اُنیسویں صدی میں ہیگل اور اس سے مربوط تصوریہ مسلک کے زیر اثر نظریۂ ربط کا ظہور ہوا۔ اس نظریے کی رو سے صداقت کی تشکیل ایک تصدیق اور کسی اور چیز' واقعہ یا حقیقت کی درمیانی اضافت سے نہیں ہوتی بلکہ خود تصدیقات کے باہمی تعلق سے ہوتی ہے۔ اس سے یہ سمجھنے میں مشکل دور ہوگئی کہ کس طرح تصدیقات کسی چیز کے مطابق ہوتی ہیں جو خود تصدیق نہیں ہوتی۔ یہ سمجھا جانے لگا ہے کہ کوئی تصدیق اسی وقت صحیح کہلائے گی جب وہ دوسری تصدیقات کے ایک مربوط نظام سے متوافق ہو۔ چونکہ ربط میں درجات ہو سکتے ہیں اس لیے اس نظریے سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک تصدیق کم و بیش صحیح ہو سکتی ہے کوئی تصدیق مطلقاً صحیح نہیں کیوں کہ ہم ایک کامل مربوط نظام کو پا نہیں سکتے، بلکہ بعض تصدیقات دوسروں کی بہ نسبت زیادہ صحیح ہوتی ہیں کیوں کہ وہ اس نصب العین کے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔

مذکورہ بالا بیان نظریۂ ربط (صداقت) کے خلاف ایک اعتراض ہے' کیوں کہ ایسے نتیجے پر یقین کرنا مشکل ہے' تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک تصدیق سچ پوچھیے تو یا تو ہمیشہ صحیح ہوگی یا غلط اور وہ کم و بیش صحیح نہیں ہو سکتی اور یہ یقیناً واضح ہے کہ ۲ + ۲ = ۴ ہوتے ہیں اور واشنگٹن ریاست ہائے متحدہ امریکا کا دارالخلافہ ہے اور یہ تصدیقات مطلقاً صحیح بھی ہیں۔ جواباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ نظریۂ ربط کے حامی "صداقت" کو اس کے عام معنی میں استعمال نہیں کرتے۔ بلکہ ہم اس لفظ کی عام معنی میں تعریف کی توقع کرتے ہیں نہ کہ کسی غیر معمولی معنی میں۔ صداقت اپنے عام معنی میں ایک ایسا اساسی تصور ہے کہ فلسفی کا یہ اہم ترین فریضہ ہے کہ وہ اس عام معنی میں اس کی تعریف کی تلاش کرے' اگر یہ مل بھی سکتی ہے اور بس یہ بھی نہیں سمجھ سکتا کہ خود ربط کی تعریف صداقت کو پہلے ہی سے فرض کیے بغیر ہم کیسے کر بھی سکتے تھے۔ یہ کہنا کہ الف ب سے مربوط ہے' یہ تو یہ کہنا ہوگا کہ الف ب سے متوافق ہے۔ یا یہ کہ الف ب سے ضروری طور پر لازم آتا ہے' یا متوافق کے زیادہ پیچیدہ معنی ہوتے ہیں وغیرہ۔ لیکن خود یہ تصورات تصور صداقت کو پہلے ہی سے فرض کیے لیتے ہیں۔ یہ کہنا کہ الف ب کے متوافق ہے یہ کہنا ہے کہ الف اور ب دونوں صحیح ہو سکتے ہیں۔ یہ کہنا کہ الف ب سے ضروری

طور پر لازم آتا ہے یہ کہنا کہ اگر ب صحیح ہے تو الف کو بھی صحیح ہونا چاہیے۔ لہذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو کوئی صداقت کی ربط کے معنی میں تعریف کرتا ہے دوری استدلال کرتا ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ یہ یقیناً واضح ہے کہ تصدیقات اس وجہ سے صحیح نہیں کہ وہ دوسرے تصدیقات سے متعلق ہوتی ہیں بلکہ اس وجہ سے صحیح ہوتی ہیں کہ ان کا تعلق کسی خارجی شئے سے ہوتا ہے جو خود تصدیق نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے ہم پھر نظریۂ مطابقت کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

(۳) نتائجی نظریۂ صداقت

نتائجیت کے حامیوں نے صداقت کی اس طرح تعریف کی ہے یہ وہ تیقنات ہیں جو نتیجہ خیز ہوتے ہیں۔ یقیناً عام طور پر صحیح تصدیقات غلط تصدیقات کی بہ نسبت بہتر نتیجہ خیز ہوتی ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ صداقت کے یہی معنی ہوتے ہیں۔ نتائجیت کے حامی اس نظریے کی اس بنا پر حمایت کرتے ہیں کہ ہمیں مطلق صداقت حاصل نہیں ہوسکتی، لہذا ہمیں اس چیز پر قانع ہونا چاہیے جو نتیجہ خیز ہوتی ہے۔ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ تمام ارتقا کے دوران اور انسانی زندگی کے زیادہ تر حصے میں نظری طور پر صداقت نہیں ہوتی بلکہ وہ عملی طور پر کامیاب ثابت ہوتی ہے، اور وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ نظریے کو حقیقی شئے کے تابع ہونا چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اپنے سوا ہر شخص سے اتفاق کریں گے کہ صحیح تیقنات کو آپس میں اور تجربے سے متوافق ہونا چاہیے، لیکن وہ کہیں گے کہ ایسا ہونا محض اس لیے ہے کہ اگر وہ اس طرح متوافق نہیں ہوتے تو وہ نتیجہ خیز نہیں ہوں گے

نتائجیت کے حامیوں نے صداقت کی جو تعریف کی ہے اس پر مندرجہ ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں:۔

(الف) یہ بالکل قابلِ تصور ہے کہ ایک یقین اچھی طرح نتیجہ خیز ہو تاہم وہ صحیح نہ ہو یا اچھی طرح نتیجہ خیز نہ ہو تاہم صحیح ہو۔ بہت سارے شراب خور ایسے ہوتے ہیں جنھیں کافی نفع ہوسکتا ہے اگر وہ یہ یقین کرلیں کہ اگر وہ دوسری بار شراب پئیں تو یہ انھیں ختم ہی کردے گی، لیکن یہ یقین کو صحیح نہیں کردیتی۔

(ب) گو صحیح تیقنات عملاً نتیجہ خیز ہوتے ہیں مگر یہ عام طور پر اس لیے ہوتا ہے کہ وہ پہلے صحیح ہوتے ہیں۔ یہ یقین کرنا کارآمد ہوتا ہے کہ ایک موٹر کار آرہی ہے اور یہ اس لیے صحیح

ہے کہ اگر میں اس پر یقین نہ کروں تو یہ مجھ پر سے گزر جائے گی لیکن یہ محض اس لیے کارآمد ہوتا ہے کہ واقعی ایک موٹر کار آ رہی ہے جس کے یہ معنی ہوئے کہ یہ یقین پہلے ہی سے صحیح ہے۔

(ج) جو چیز ایک شخص کے لیے نتیجہ خیز ہو وہ دوسرے کے لیے نہیں بھی ہو سکتی ہے اور جو اس کے لیے ایک وقت نتیجہ خیز ہو وہ ممکن ہے کہ دوسرے وقت نتیجہ خیز نہ ہو۔ کیا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جب وہ نتیجہ خیز نہیں ہوتی تو وہ صحیح ہی نہیں ہوتی یا وہ ایک شخص کے لیے صحیح اور دوسرے کے لیے غلط ہوتی ہے؟ یہ نظریہ کہ حقیقت ایک ایسا نظام ہے کہ اس میں ہر چیز کامل طور پر متعین ہوتی ہے بعض کے لیے نتیجہ خیز ہوتا ہے، اور یہ نظریہ کہ اس میں غیر متعین انفرادی آزادی یا اختیار ہوتا ہے دوسروں کے لیے نتیجہ خیز ہوتا ہے، لیکن یہ دونوں نظریات صحیح نہیں ہو سکتے۔ خدا کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ موجود بھی ہے اور نہیں بھی۔ گو بعض لوگوں کو اس کے وجود کے یقین سے مدد ملتی ہے اور بعض کو نہیں۔ اور خدا میں وہ تمام صفات موجود نہیں ہو سکتیں جن پر تمام مذاہب کے ماننے والوں کا یقین ہوتا ہے، کیوں کہ یہ ایک دوسرے سے متوافق نہیں ہوتیں۔ اگر کوئی قضیہ صحیح ہو تو وہ یقیناً ہر ایک کے لیے صحیح ہوگا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ جن لوگوں کے لیے وہ نتیجہ خیز ہو وہ صرف ان کے لیے صحیح ہو اور دوسروں کے حق میں جن کے لیے وہ نتیجہ خیز نہ ہو غلط ہو۔ بعض حامیانِ نتائجیت صداقت کے اس موضوعی نظریے کو پسند کرتے ہیں جس کا یہاں ذکر ہوا لیکن ہم اس کو قبول نہیں کر سکتے۔ صرف ایک مثال اس کی توضیح کے لیے کافی ہے۔ اگر انسان کا ارتقا حیوانات سے ہوا ہے تو پھر یہ نظریہ ہمیشہ کے لیے صحیح ہوگا اور اگر کسی خاص نسل میں اس پر یقین کے نتائج بُرے نکلیں تو وہ غلط نہیں قرار دیا جائے گا اور پھر دوسری نسل میں صحیح نہیں ہو جائے گا۔

(د) نتائجیہ نے صداقت کی جو تعریف پیش کی ہے وہ اسی اعتراض کا نشانہ بنتی ہے جو نظریۂ ربط صداقت کے حامیوں نے پیش کی تھی، اور وہ یہ ہے کہ کسی یقین کی صداقت کا انحصار اس تعلق پر ہوتا ہے جو اس کو کسی خارجی شئے سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے محض یقین کے طور پر عمل کرنے پر۔

نظریۂ مطابقت کی طرف رجوع۔ یہ نقطۂ نظر کہ صداقت ناقابلِ تعریف ہے

لیکن نظریۂ مطابقت گو میری رائے میں اکثر صداقتوں کے متعلق بہرکیف صحیح ہے مگر

جب تک وہ مطابقت کی تعریف کرنے میں کامیاب نہ ہو جائے ہمیں زیادہ معلومات فراہم نہیں کر سکتا اور بدبختی سے کوئی شخص اس کی ایک تشفی بخش تعریف کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ نظریے کو تباہ نہیں کر دیتا۔ کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ مطابقت ناقابلِ تعریف ہو۔ لیکن اگر اس نظریے کو اختیار کر لیا جائے تو ہمیں یہ اعتراف کرنا پڑے گا کہ یہ نظریہ ہمیں بہت کم معلومات فراہم کرتا ہے، کیوں کہ ایسی صورت میں وہ ایک غیر معروف اصطلاحی لفظ "مطابقت" کو ایک عام لفظ "صحیح" کے بجائے رکھنے کے سوا کچھ اور نہیں کرتا۔ اس کی خدمت صرف یہ نظر آتی ہے کہ اس نے ہماری توجہ کسی ایسی چیز کی طرف منعطف کر دی ہے جو بظاہر ایک واقعہ تو ہے لیکن بعض نظریات نے اس کو نظر انداز کر دیا ہے، یعنی صداقت کا انحصار کسی ایسی شئے کے تعلق پر ہوتا ہے جو خود تصدیق نہیں ہوتی۔ یہ یقیناً زیادہ بہتر ہوتا کہ اس امر کا اعتراف کر لیا جائے کہ صداقت ناقابلِ تعریف ہے اور پھر جو کچھ بھی اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہیں، اور وہ یہ کہ صداقت قضایا اور واقعات کے درمیان ایک تعلق ہے اور یہ دعویٰ نہ کریں کہ ایک تعریف پیش کر دی گئی اور محض ایک اصطلاحی لفظ کو استعمال کر کے مشکل کو پوشیدہ کر دیں۔ مزید برآں یہ بھی اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ نظریۂ مطابقت کا اطلاق صرف بعض قسم کے صحیح قضایا کی ایک قسم پر ہوتا ہے اور دوسری قسموں پر نہیں ہوتا۔ مستقبل کے قضایا پر اس کا اطلاق مشکل ہے، کیوں کہ ان قضایا کو مطابقت پیدا کرنے کے لیے کوئی چیز نہیں ہوتی، اس لیے کہ مستقبل تو ابھی موجود ہی نہیں۔ یہ بھی سمجھنا مشکل ہے کہ اس کا اطلاق ان مفروضی قضایا پر کیسے ہو سکتا ہے۔ جہاں نہ کوئی فقرۂ شرطیہ نہ اس کی جزا کسی واقعے کا اظہار کرتی ہے مثلاً اگر جرمنی جنگ میں کامیاب ہو جاتا تو برطانیہ تباہ ہو گیا ہوتا' یا اگر میری چھ بیویاں ہوتیں تو مجھے ۲ + ۴ بیویاں ہونی چاہیے تھیں۔ موجودہ دنیا میں کوئی ایسا واقعہ نہیں جس کے مطابق یہ قضایا ہو سکیں، تاہم یہ صحیح قضایا ہیں۔ جو مثالیں میں نے پیش کی ہیں ممکن ہے کہ غیر ضروری نظر آئیں' لیکن ایسے بہت سارے مفروضی قضایا ہوتے ہیں جو نہایت عملی اہمیت رکھتے ہیں، کیوں کہ بہت ساری چیزیں جن کے ارتکاب سے ہم سوچ سمجھ کر باز رہتے ہیں ان کا محرک وہ یقین ہوتا ہے کہ اگر ہم ان پر عمل کریں تو ان سے یہ نتایج نکلیں گے۔ یہ ایک مفروضی قضیے پر ایسا یقین ہے کہ چونکہ ہم ان پر عمل نہیں کر رہے ہیں (حالانکہ ہمیں امید ہے کہ کریں گے)۔ نہ کوئی فقرۂ شرطیہ نہ اس کی جزا صحیح ہے نہ کبھی ہو سکتی ہے۔

یہ کہنا کہ صداقت ناقابلِ تعریف ہے اس کے مرادف نہیں کہ ہم اس کے متعلق کچھ جان ہی نہیں سکتے۔ اس کے محض یہ معنی ہیں کہ ہم اس کی تحلیل کسی اور چیز کے حدود میں نہیں کر سکتے اور یہ کسی طرح ایک غیر معقول بیان نہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر تعریف کا امکان ہو تو ہمیں بعض ناقابلِ تعریف چیزوں کا بھی اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ کیوں کہ ہم الف کی ب یا ث کے حدود میں تعریف نہیں کر سکتے اور نہ ب اور ث کی د اور ع کے حدود میں اور ھلم جرا الیٰ نہایت۔ لیکن اگر بعض ناقابلِ تعریف تصورات ہیں تو صداقت ان میں سے ایک نظر آتی ہے۔ صداقت ایک ایسا اساسی تصور ہے کہ یہ کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی کہ اگر یہ ثابت ہو کہ کوئی دوسری چیز اس سے زیادہ اساسی ہے جس کے حدود میں اس کی تحلیل کی جا سکے۔ صرف اس بات پر زور دیا جانا چاہیے کہ اگر ہم کسی ناقابلِ تعریف شے کے برخلاف اس شے کے جس کی تعریف نہیں کی گئی ہے کوئی معنی لینا چاہیں تو ہمیں اس قابل ہونا چاہیے کہ کسی ایسے تجربے کی نشان دہی کریں جس میں ان خصوصیات کا موجود ہونا ہمیں معلوم ہو سکے۔ صرف ایک ناقابلِ تعریف شے کی مثال لو جو زرد رنگ ہے۔ ہم رنگ زرد کی تحلیل کسی اور شے کے حدود میں نہیں کر سکتے، اور نہ ہم اس کی تشفی بخش توجیہہ کسی ایسے شخص سے کر سکتے جس نے اس کو کبھی دیکھا ہی نہیں[1]، لیکن اگر ہم رنگ اندھے نہ ہوں تو ہم صرف دیکھ کر اچھی طرح جان سکتے ہیں کہ زرد رنگ کیا ہے اور صرف یہی اس کو جاننے کا واحد طریقہ ہے۔ کیا ہم ایسے تجربے کی نشان دہی کر سکتے ہیں جو ہمیں یہ بتلائے کہ صداقت کیا ہے، گو ہم اس کی تعریف ہی نہ کر سکیں تاہم یہ سمجھ سکیں کہ اس لفظ کے کیا معنی ہیں۔ بے شک ہم ایسا کر سکتے ہیں کیوں کہ ہم بعض دفعہ بدیہی تیقن کے ساتھ کسی شے کو صحیح سمجھتے ہیں گو وہ خود ہمارا موجودہ تجربہ ہی کیوں نہ ہو۔ اس طرح ہم یقیناً جان لیتے ہیں کہ صداقت کیا ہے۔ اگر ہم یہ نہ کریں تو پھر ہم جس طرح کسی شے کے زرد رنگ کو بغیر اس کی زردی دیکھے نہیں معلوم کر سکتے اسی طرح کسی خاص قضیے کی صداقت کو بھی نہیں جان سکتے۔ صداقت کے تصور کو ایسے تجربات سے حاصل کرنے کے بعد ہم اس کا اطلاق ان قضایا پر کر سکتے ہیں جن کی صداقت بہت مشکوک

---

[1] زرد رنگ کی سائنس کی رو سے جو تعریف طول لہروں کے حدود میں کی جاتی ہے وہ اس امر کی تحلیل نہیں کہ رنگ کیا ہے بلکہ چند مادی مظاہر کی تحلیل ہے جو اس کے ساتھ نظر آتے ہیں۔ لوگ روشنی کی لہر کے نظریے کے متعلق کچھ جاننے سے بہت پہلے ہی یہ جانتے تھے کہ زرد رنگ کیا ہے۔

ہوتی ہے یا وہ محض ظنی استناج کا معاملہ ہوتی ہے۔ اگر صداقت ناقابل تعریف بھی ہو تو پھر بھی فلاسفہ اس کے تعلقات، معیارات اور اس کے صفات کے متعلق اختلاف کر سکتے ہیں۔

صداقت کے معیارات

اب ہم اس سوال کی طرف توجہ کریں گے کہ صداقت کا معیار یا معیارات کیا ہیں۔ اس سوال کو صداقت کی تعریف کے سوال سے احتیاط کے ساتھ علیحدہ نہیں کیا گیا ہے لیکن میرا یہ خیال ہے کہ ایسا کیا جانا ضروری ہے۔ یہ سوال کہ صداقت کیا ہے بذات خود اس سوال سے مختلف ہے کہ ہم یہ کس طرح معلوم کر سکتے ہیں کہ کیا ایک قضیہ صحیح بھی ہے۔ اگر ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ صداقت کی تعریف الف سے کی جانی چاہیے تو یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ صداقت کے معیار کو بھی پیش کرتا ہے۔ کیوں کہ اس صورت میں یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ آیا ایک قضیہ صحیح ہے ہمیں الف کی خصوصیات کو معلوم کرنا ہوگا۔ لیکن یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ الف کوئی ایسی چیز نہ تھی جس کو ہم براہ راست دریافت کر سکتے بلکہ اس کا تعین ہمیں بالواسطہ طریقوں سے کرنا چاہیے۔ مثال کے طور پر کچھ ہی صورتوں میں ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہم نے براہ راست مشاہدے سے یہ معلوم کیا ہے کہ کیا ایک قضیہ حقیقت کے مطابق ہے۔ کیوں کہ ایسا کرنے کے لیے ہمیں ثانی الذکر کا بدیہی وقوف ہونا چاہیے۔ حالانکہ بہت سارے قضایا جن پر ہم یقین کرتے ہیں استناج سے ثابت ہوتے ہیں نہ کہ بدیہی وقوف سے۔ تاہم یہ اعتراف ضروری طور پر اس نظریے کے متضاد نہیں کہ مطابقت سے صداقت کی تعریف ہوتی ہے۔ اس لیے بہتر ہوگا کہ ہم معیار کے سوال کو صداقت کی تعریف کے سوال سے علیحدہ ہی رکھیں۔ معیار یا معیارات کو متعین کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ ہم اس مسلّمہ علم یا یقین کے مختلف اقسام کی تحقیق کریں اور معلوم کریں کہ وہ معیارات کیا ہیں جو ہمیں ان کی صداقت کا یقین دلاتے ہیں۔ حضوری طور پر یہ ثابت کرنے کے لیے سوائے اس تحقیق کے کہ معمولی صورتوں میں ہمیں کس چیز پر یقین کرنا چاہیے کوئی ایسے ذرائع موجود نہیں کہ یہ معلوم ہو سکے کہ یہ معیارات کیا ہونے چاہییں۔

ہم مطابقت کو صداقت کا معیار ان ہی صورتوں میں قرار دے سکتے ہیں جو براہ راست حسی تجربے یا مطالعۂ باطن سے معلوم ہوتی ہیں۔ اب ہم زیر بحث واقعے کا بدیہی

مشاہدہ کر سکتے ہیں اور دیکھ سکتے ہیں کہ ہماری تصدیق واقعے سے مطابق ہے یا نہیں لیکن بعد میں ہم کو معلوم ہوگا کہ یہ ماننا مشکل ہے کہ ہم کبھی براہ راست خارجی مادّی اشیا کو محسوس بھی کر سکتے ہیں اور کسی صورت میں ان کے متعلق ہماری اکثر تصدیقات اس چیز کے ادراجات ہیں جس کا ہمیں بدیہی تجربہ ہوتا ہے۔

اب ان کا کیا معیار ہونا چاہیے؟ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے بیان کے لیے بہترین واحد لفظ "ربط" ہے۔ اس میں شک نہیں کہ متدمقابل سائنسی نظریات کے درمیان فیصلہ کرنے یا التباس کو حقیقی ادراک سے ممیز کرنے کے لیے کوئی ایسی چیز ضروری ہے جس کو ہم معیار ربط کہہ سکتے ہیں۔ ہمارے بہت سارے حسّی ادراکات محض اس لیے فوراً رد کر دیے جاتے ہیں کہ وہ ایک مربوط نظام سے متوافق نہیں ہوتے۔ یہ خوابوں کی صورت میں ہوتا ہے: جب ہم بیدار ہو جاتے ہیں تو خوابوں پر اعتبار کیوں نہیں کرتے۔ اس لیے کہ وہ ہماری جاگتی زندگی کے ادراکات سے متوافق نہیں ہوتے۔ زید نے خواب میں دیکھا کہ گزشتہ رات اس کو پھانسی دے دی گئی۔ لیکن یہ اس واقعے کے مطابق نہیں کہ وہ اب بھی زندہ ہے۔ بعض دفعہ میں خواب میں دیکھتا ہوں کہ میں جہاں ہوں وہاں سے ہزاروں میل دور چلا گیا ہوں۔ گو سفر کا کوئی ذریعہ مجھے اپنی جگہ سے اتنی دور نہیں لے جا سکتا۔ بیدار زندگی سے توافق کا یہ فقدان اور بھی زیادہ واضح ہو جاتا ہے اگر میرے خواب دیکھتے وقت کوئی دوسرا شخص اس کمرے میں ہو اور میری موجودگی کا مشاہدہ کر رہا ہو۔ اگر ہم اپنی بیدار زندگی کے حسّی تجربات پر ہمیشہ یقین بھی کریں تو بھی ہمیں یہ فرض کرنا ہوگا کہ وہی ایک مادّی شئے کی مختلف اشکال ہوتی ہیں اور چونکہ یہ اشکال مشاہد کے موقع و محل کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہیں۔ ہم اپنے بہت سارے ادراکات کو التباس کہہ کر رد کر دیتے ہیں۔ پانی میں چپّو مڑا ہوا نظر آتا ہے، لیکن یہ فرض کرنا کہ وہ حقیقت میں بھی کج ہے واقعے کے مطابق نہ ہوگا کیوں کہ ہم اس کو مؤثر طریقے سے کشتی چلانے کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔ یہ تمام مثالیں نظریۂ ربط صداقت کی اس اہمیت کو ظاہر کرنے کے لیے پیش کی جا سکتی ہیں جو یہ نظریہ ہماری فکر میں معیار صداقت کے طور پر رکھتا ہے۔ اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ وہ واحد معیار ہے جس کی وجہ سے ہم التباسات اور صحیح ادراکات میں فرق کر سکتے ہیں۔

صحیح طور پر سائنس کے سلسلے میں مشاہدے پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے، تاہم اس میں شک کیا جا سکتا ہے کہ سائنس کا کوئی ایک بھی مسلّمہ قضیہ ایسا ہے جس کا ثبوت صرف مشاہدے

سے مل سکتا ہے اور میں یہ نہیں سمجھتا کہ اگر مشاہدے کے ساتھ استخراجی منطق اور ریاضیات کا بھی اضافہ کیا جائے تو کوئی فرق پڑ سکتا ہے۔ ایک ضدی شخص گیلیلیو کے مخالفین کا مسلک اختیار کر سکتا ہے جب کہ ثانی الذکر نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ اس نے جیوپیٹر کے اطراف گھومنے والے سیاروں کا انکشاف کیا ہے۔ جب مخالفین نے ان سیارات کے وجود کا انکار کیا تو گیلیلیو نے انھیں چنوتی دی کہ وہ آئیں اور نئی دریافت شدہ دوربین سے ان کا خود مشاہدہ کریں۔ انھوں نے جواب میں کہا کہ وہ پہلے ہی سے جانتے ہیں کہ ایسے سیارات کا وجود ہی نہیں اور وہ دوربین سے ان کا مشاہدہ اس لیے نہیں کریں گے کہ اگر وہ ایسا کریں بھی تو ممکن ہے کہ شیطان ان کو انھیں دکھا بھی دے حالانکہ وہ موجود ہی نہیں۔ یہ مضحکہ خیز بات ہے لیکن اس بات کا تو اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ یہ نقطۂ نظر منطقی طور پر ممکن ہے اور یہی مسلک خواب کی چیزوں اور دوسرے مظاہر کے متعلق جنھیں التباس سمجھا جاتا ہے ہم سب ہی اختیار کرتے ہیں (فرق صرف اتنا ہے کہ اس دھوکے کو ہم شیطان کی طرف منسوب نہیں کرتے بلکہ اپنے آلاتِ حواس کی طرف منسوب کرتے ہیں) چونکہ یہ اشیا ربط کے ہمارے عقلی معیارات کی توثیق نہیں کرتیں اس لیے ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ درحقیقت وہ موجود نہیں۔ گو ہم نے ان کو بہت اچھی طرح دیکھا ہے (اس میں شک نہیں کہ ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ وہ کسی طرح حقیقی نہیں۔ ہم ان کی حقیقت ایک قسم کے ذہنی تمثالات کے طور پر نہ کہ مادی اشیا کے طور پر مانتے ہیں۔ گیلیلیو کے مخالفین کی طرح اس قسم کی غازیانہ تدابیر اختیار کیے بغیر بھی اکثر مادی نظریات جو کسی زمانے میں مانے جاتے تھے اس کامل تردید سے احتراز کر سکتے ہیں اگر کافی تعداد میں خود اختیاری مختص مفروضات پیش کیے جانے مثال کے طور پر بطلیموسی نظریے پر غور کرو۔ اگر ہم اولاً مشاہدے پر بھروسہ کریں تو کوپرنیکس کی تجویز کا صحیح جواب وہ ہوگا جو برنارڈ شا نے قرون وسطیٰ کے ایک سپاہی کی زبان سے دیا ہے "بے وقوف محض! وہ اپنی آنکھوں کو کیوں استعمال نہیں کرتا؟" اس کا دندان شکن جواب یہ ہے کہ گو بطلیموسی نظریہ اس قسم کے تجربات کے مطابق ہے جیسے آفتاب کے طلوع ہونے کا مشاہدۂ عینی تاہم یہ زیادہ غامض نظام کے مشاہدات سے منطقی طور پر توافق نہیں رکھتا اور یہ مشاہدات اس کی تردید کرتے ہیں۔ لیکن صورت یہ نہیں ہوتی۔ بطلیموسی نظام کو حواس کی شہادت کے مطابق ماننا اس صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب ہم کافی خود اختیاری مختص مفروضات کو تسلیم کر لیں کسی بھی اصول سے غیر مربوط ہوں۔ کوپرنیکس کے حامیوں کے خلاف ابتدائی تنقیدات

کے مقابلے کے لیے یہی کہا گیا' لیکن جب بالآخر ایسے مفروضات کی تعداد زیادہ ہوگئی تو یہ مفروضی نظریہ کم معقول نظر آنے لگا یہاں تک کہ وہ بالکل ختم ہی ہوگیا' گو اس کی تردید کا بالکل خاتمہ نہ ہوسکا اور یہی بہت سارے متروک سائنسی نظریات کے ساتھ ہوا ہے۔

نظریۂ ربط کے حامی یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کامل ربط کو ایک ناقابل حصول نصب العین قرار دیا جانا چاہیے' لیکن نظریات کی یہی تصدیق اس نصب العین سے زیادہ یا کم بعد کے مطابق کی جاسکتی ہے۔ اس سے سب سے زیادہ قرب ریاضیات میں ملتا ہے۔ یہاں مختلف قضایا اس طرح مربوط ہوتے ہیں کہ ہر قضیہ دوسرے قضایا سے ضروری طور پر لازم آتا ہے' اور تم ان میں سے ایک کا انکار دوسرے قضایا کی ایک کثیر تعداد کا انکار کیے بغیر نہیں کر سکتے۔ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ ۲+۲ مساوی ہیں (۵) کے تو میں سمجھتا ہوں کہ ہم بغیر کسی غلطی کے ارتکاب کے ایسے نتائج اخذ کریں گے جن سے عدد کے متعلق ہر ریاضیاتی صداقت کا انکار کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے علوم ربط کے اس درجے تک نہیں پہنچ سکتے۔ لیکن ہر سائنس میں ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ایسے دو نظریات میں جو مشاہدہ کردہ واقعات کے یکساں مطابق ہوں وہ نظریہ زیادہ قرین صحت ہوگا۔ جو ہمیں اس نصب العین کے زیادہ قریب پہنچا سکتا ہے۔ کسی نظریے کو کامیاب ہونے کے لیے اس کا تجربی واقعات سے متوافق ہونا ضروری ہے' لیکن ربط کی توجیہہ محض توافق کے حدود میں نہ کی جانی چاہیے۔ دو صداقتیں بالکل متوافق ہوسکتی ہیں تاہم وہ بالکل مستقل اور منطقی طور پر بے تعلق بھی ہوسکتی ہیں۔ مثلاً ان دو صداقتوں کو لو:۔ واشنگٹن ریاست ہائے متحدہ امریکا کا دارالخلافہ ہے اور میرے انگوٹھے میں درد ہے۔ ایک کامیاب نظریے کو محض منطقی طور پر متوافق واقعات ہی کو پیش نہیں کردینا چاہیے بلکہ ان کو مربوط یا ان کی عملی طور پر توجیہہ بھی کرنی چاہیے۔ اور اگر ممکن ہوسکے تو ان کو قوانین کے تحت لے آنا چاہیے۔ اور قوانین کی واحد شہادت ان کا تجربے سے توافق ہوسکتا ہے۔ ہم ان چیزوں کو جو پہلے غیر مربوط نظر آتی تھیں ایک مربوط نظام کے تحت اس طرح رکھ سکتے ہیں کہ مختلف واقعات کو ایک ہی قسم کے قوانین سے اخذ کریں' مثلاً ایک پھل دار درختوں کے باغ میں سیبوں کا گرنا اور ستاروں کی گردش۔ ہمیں ان قوانین کی جو فطرت پر حکمرانی کرتے ہیں کوئی بصیرت نہیں ہوسکتی ہے تاہم یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ یہ قوانین کیا ہیں ہمیں دو قابل لحاظ امور میں تذبذب ہوسکتا ہے۔ ہمیں یا تو یہ دیکھنا چاہیے کہ جن قوانین کو تسلیم کرلیا گیا ہے وہ ہمارے تجربے سے زیادہ آسانی کے ساتھ ہم آہنگ کیے جاسکتے ہیں' یعنی اس سے بہترین طور پر متوافق

ہو سکتے ہیں۔ یا ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ کیا وہ اپنے مختلف عناصر کو اسی ایک قانون کے تحت لاکر نہ کہ دو جدا غیر مربوط قوانین کے تحت رکھ کر بجائے تجربے کے ربط و قوانین کو زیادہ کر سکتے ہیں۔ یہ سمجھنا مشکل ہے کہ سائنس کے ایک قانون کے دوسرے کیا معیارات ہو سکتے ہیں اور ان کو یقیناً اصول ربط یا توافق کے تحت رکھا جاتا ہے۔ لوگوں کے افعال اور شہادت کی نفسیاتی توجیہہ کرنے میں بھی ہم اسی طرح ربط کے معیار کا اطلاق کرتے ہیں اور اسی توجیہہ کو قبول کرتے ہیں جو ان کے افعال کے بہترین مفہوم کو پیش کرتی ہے۔ ہم ایک جاسوسی قصے میں بھی اسی کو فرض کر لیتے ہیں، کیوں کہ جرم کے اصل مبدا کے متعلق صحیح نظریہ وہی ہوگا جو واقعات کی توجیہہ کرتا ہو، اور ان کو ایک مربوط نظام میں پیش کرتا ہو۔ منطق کے اساسی اصول کو اسی معیار سے حق بجانب کہا جا سکتا ہے اور وہ اس وجہ سے کہ بغیر ان اصول کے کوئی مربوط نظام ہو ہی نہیں سکتا لیکن یہ دلیل کسی طرح اس خیال کی تائید نہیں کر سکتی کہ ربط یا توافق بذاتِ خود واحد معیار ہے بلکہ تجربے کے ساتھ ربط ایسا معیار ہو سکتا ہے۔ اس کا اعتراف شاید نظریۂ ربط (صداقت) کے اکثر حامی کرلیں گے، لیکن اس صورت میں یہ اصرار کیا جا سکتا ہے کہ "تجربے سے ربط" کے حقیقی معنی "ان قضایا سے ربط یا توافق ہے جو تجربے پر مبنی ہوتے ہیں"۔ اس صورت میں ہمیں یہ اعتراف کرنا پڑا کہ قضایا کا ایک دوسرا مجموعہ ایسا بھی ہوتا ہے جو ربط یا توافق پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ اس کی بنیاد یہ امر واقعی ہوتا ہے کہ ہم ان قضایا کو اپنے تجربے کے مطابق پاتے ہیں۔ ربط کا معیار بغیر مطابقت کے معیار کے اضافے کے ہمارے علم کے تجرباتی عنصر کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتا۔ ہمیں صرف تجربے کے معطیات کے متعلق یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ ربط کے معیار کو استعمال کیے بغیر بالکل علیحدہ طور پر جانے جا سکتے ہیں اور اس طرح وہ تمام کے تمام مستقل نقطۂ آغاز کا کام دے سکتے ہیں۔ دراصل تجربے کے معطیات کے جاننے کے لیے ہمیں ان کو ایک تخمینی قسم کے نظام میں پہلے ہی سے مطابق کر لینا چاہیے۔ جب تک ہم ان کا اصطفاف (یا اصناف بندی) نہ کرلیں اور ان کو کلی تعقلات کے تحت نہ رکھ لیں ہمیں نہ ان کا علم ہو سکتا ہے اور نہ ہم اس علم کو دوسروں تک پہنچا سکتے ہیں جس کی روشنی میں ہم اپنی ساری تصدیقات کو پیش کرتے ہیں اور جن کی جانچ ہماری اس قابلیت سے ہوتی ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے تجربے کے معطیات کی ایک مربوط توجیہہ کرتے ہیں۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسمائے خاص کو چھوڑ کر ہمارا ہر لفظ، جو ہم استعمال کرتے ہیں، کسی نہ کسی قسم کے کلی تعقل کی نمایندگی کرتا ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ ایک تعقلی

نظام کا حصّہ ہے جس کی تعبیر لوگوں نے تدریجی طور پر کر لی ہے تاکہ ایک دوسرے کے سامنے اپنے تجربات کو بیان کریں اور ان کی توجیہہ خود اپنے لیے کریں۔

خالص نظریۂ ربط (صداقت) میں علاوہ تجربے کے معطیات سے بحث کرنے کی قابلیت کے اور بھی اختلافات ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ نظریۂ ربط بغیر بدیہی تجرباتی وقوف کو جو ربط پر مبنی نہیں ہوتا کو مانے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتا۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ وہ ایک مختلف قسم کے بدیہی وقوف کے بغیر بھی آگے بڑھ نہیں سکتا۔ نظریۂ ربط کے حامی اس نقطۂ نظر کی تردید کرتے ہیں کہ قضایا اپنی ذاتی حد تک بدیہی ہوتے ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اساسی منطقی قضایا جیسے قانون تناقض جو بدیہی معلوم ہوتا ہے اپنی بداہت کی وجہ سے صحیح نہیں قرار پاتا بلکہ یہ قضایا اس وجہ سے صحیح ہیں کہ اگر کسی علم یا کسی مربوط نظام کو موجود مانا جائے تو ان کا پہلے ہی سے فرض کر لیا جانا ضروری ہے۔ ان سے کم تر قضایا کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ ان کو اس لیے صحیح مانا جانا چاہیے کہ وہ خود علم کے ضروری مفروضات نہیں تاہم وہ ان عام اصولوں سے لازم آتے ہیں جو اس نوعیت کے ہیں لیکن مجھے یہ یقین کرنا مشکل نظر آتا ہے کہ ہم قانون تناقض کو اس لیے جانتے ہیں کہ اس کے بغیر ہمیں کوئی علم ہی حاصل نہیں ہوتا یا یہ کہ اعداد کو جمع کیا جا سکتا ہے محض اس لیے جانتے ہیں کہ اس علم کے بغیر علم حساب یا اصول حساب کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔ بہرحال جو صورت بھی ہو اس امر کا متعین ثبوت ملتا ہے کہ نظریۂ ربط بداہت یا وجدان کے تصور سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔ فرض کرو کہ ایک یقین مانا جاتا ہے یا ایک قضیہ جانا جا سکتا ہے کیوں کہ وہ ایک نظام سے مربوط ہے لیکن ہمیں یہ کیسے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک نظام سے بھی مربوط ہے۔ اس کو ایک بالواسطہ استناج کے عمل کا نتیجہ کہیں لیکن یہ عمل لاالی نہایت تو جا نہیں سکتا۔ جلد یا دیر سے ہمیں ایک ایسے قضیے تک پہنچنا ہوگا جس کے متعلق ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا دوسرے قضایا سے مربوط ہونا بدیہی ہے' یا ہم بدیہی طور پر یہ دیکھتے ہیں کہ وہ مربوط ہے۔ اس طرح ہم ربط کے معیار پر اس عام دلیل کا اطلاق کر سکتے ہیں جس کو میں نے پہلے یہ بتلانے کے لیے استعمال کیا تھا کہ تمام استناجات کو وجدان فرض کرنا ضروری ہے۔[1]

پھر ہمیں یہ کس طرح معلوم ہوگا کہ اگر ہم خیر یا شر یا صحت یا عدم صحت کے وجود سے

---

[1] اوپر دیکھو صفحہ (۵۴)

بدیہی طور پر واقف نہیں ہو سکتے تو کسی اخلاقیاتی قضیے کو محض ربط کے معیار سے کس طرح ثابت کر سکتے ہیں۔ اخلاقیاتی قضایا کسی غیر اخلاقیاتی دلیل سے ثابت نہیں کیے جا سکتے اس لیے اگر ہمیں علم حاصل کرنا ہی ہے تو بعض اخلاقیاتی قضایا کا بدیہی طور پر جاننا ضروری ہے۔ آخر میں نہیں سمجھ سکا کہ کس طرح نظریۂ ربط حافظے کی تصدیقات کو تشفی بخش طریقے سے سمجھا جا سکتا ہے صاف ظاہر ہے کہ یہ استنتاجات نہیں ہیں۔ ان کو ربط سے نہیں ثابت کیا جا سکتا گو توثیق ہو سکتی ہے، وہ حسی ادراک کے معطیات کی طرح حاصل ہوتے ہیں۔ وہ ایک دوسری قسم کے اور نہایت اہم اور ہمہ محیط قسم کے بدیہی وقوف ہوتے ہیں۔

اس لیے مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "ربط با تجربہ" ایسا ضابطہ نہیں جو تمام علم اور حق بجانب یقین پر کافی طور پر محیط ہو۔ ہمارے موجود مطالعۂ باطن اور حسی تجربے کی اشیا کے بدیہی وقوف کے علاوہ اور بھی بدیہی وقوف ہوتے ہیں۔ لیکن ایک متوازی ضابطہ ایسا معلوم کیا جا سکتا ہے جو تمام صورتوں پر محیط ہو۔ ہم شاید یہ کہیں گے کہ یہ معیار عام طور پر "ربط اور بلا واسطہ وقوف" ہے۔ "بلاواسطہ یا بدیہی وقوف" سے میری مراد وہ وقوف ہے جو استنتاج کے سوا ہے جو حسی ادراک، مطالعۂ باطن، حافظہ، منطقی طور پر بدیہی اور بدیہی طور پر معلوم کردہ اخلاقیاتی قضایا سب پر یکساں محیط ہوتا ہے۔ یہ کہنا کہ مطابقت ہی واحد معیار ہے اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ تمام معیارات کو بلاواسطہ وقوف کے تحت رکھا جائے، لیکن نظریۂ مطابقت کو یہ اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہم اس قابل ہیں کہ بدیہی تجربے یا حافظے سے آگے جا کر بھی استنتاجات کر سکتے ہیں۔ اسی طرح نظریۂ ربط کو بھی یہ ماننا پڑے گا کہ ربط بذاتِ خود واحد معیار نہیں لیکن تجربے کے ساتھ ربط ایسا معیار ہو سکتا ہے، اور میں تو یہ کہوں گا کہ "ربط بدیہی وقوف کے ساتھ" ایسا معیار ہو سکتا ہے۔ جب اس امر کا اعتراف کر لیا جائے تو ان میں سے ہر ایک نظریہ دوسرے کے لیے جگہ چھوڑتا ہے اور ان کا درمیانی فرق محض اضافی تاکید یا لفظی کا معاملہ رہ جاتا ہے۔

بہر صورت یہ بات صاف ہے کہ ہم صداقت کے محض ایک معیار پر اکتفا نہیں کر سکتے۔ نہ صرف حسی تجربہ اور نہ ہی ربط تمام صداقتوں کے لیے یہ کام انجام دے سکتا ہے، اس کی وجہ محض یہ ہے کہ حضوری اور تجربی قضایا دونوں ہی ہوتے ہیں۔ وجدان کو ہمیں ایک تیسرے معیار کے طور پر شامل کرنا پڑتا ہے، گو اس کی وجہ محض یہ ہو کہ تمام استنتاج میں ایسے وجدانات فرض کر لیے جاتے ہیں جن کی وجہ سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ استنتاج کا ایک مرحلہ پہلے مرحلے سے لازم آتا ہے۔ کیوں کہ

وجدانات کا تعلق عموماً اس قسم کے واقعات سے ہوتا ہے جن کی توثیق یا تردید حسّی تجربے یا حافظے سے نہیں ہو سکتی، ان کے لیے ربط ہی قیمتی معیار فراہم کرتا ہے، لیکن ربط مادّی دنیا اور نفوس انسانی کے متعلق ہمارے معمولی تعقل کی تعبیر کے لیے بھی مطلقاً ضروری ہے۔ نہ ہی ہم حافظے کو علم یا حق بجانب یقین کے حصول کے چوتھے ذریعے کے طور پر نظر انداز کر سکتے ہیں۔ حافظہ نہ حسّی ادراک ہے اور نہ موجودہ مطالعۂ باطن، نہ ہی یہ استناج ہے اور یہ کثیر صورتوں میں خود اپنی آپ ضمانت ہونے کا صحیح طور پر دعویٰ کر سکتا ہے۔ حواس کے کسی بدیہی معروض کا حافظہ، مطالعۂ باطن اور ادراک ان سب کو شاید ضابطۂ مطابقت کے تحت مناسب طور پر رکھا جا سکتا ہے اور ان کو ایسی صورتیں سمجھا جا سکتا ہے جہاں ہم ان قضایا کے جن پر یقین کیا جاتا ہے یا جن کا علم ہوتا ہے واقعات کے مطابق ہونے کو بدیہی طور پر جانتے ہیں، لیکن اس ضابطے کا اس علم پر اطلاق زیادہ مناسب نہیں معلوم ہوتا جو استناج کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

یہ ساری بحث اس واقعے کو ظاہر کرتی ہے کہ علم اور یقین صحیح میں دو عناصر ایسے ہوتے ہیں کہ ان دونوں کو ہمیں اپنے فلسفے میں مناسب مقام دینا پڑتا ہے:۔ (۱) ذہن کی کی ہوئی علمی و مؤثر تعبیر و تنظیم (۲) وہ خارجی طور پر حاصل کردہ بنیاد جو پہلے عنصر سے مستقل و غیر محتاج ہوتی ہے اور اس کے عمل کی اساس ہوتی ہے۔ انتہائی جبریت پہلے عنصر کو نظر انداز کر دیتی ہے، نظریۂ ربط (صداقت) اور نظریۂ نتائجیت کی اکثر صورتیں دوسرے عنصر کو۔

کیا ہمیں دوسرے معیارات کے ساتھ نتائجی معیار کا بھی اضافہ کرنا چاہیے جن کے متعلق آج کل بہت کچھ کہا جاتا ہے؟ اب اس میں شک نہیں کہ ایک صحیح قضیے پر یقین عموماً (گو ہمیشہ نہیں) خوب نتیجہ خیز ہوتا ہے اور ایک غلط قضیے پر یقین سے بُرا نتیجہ نکلتا ہے اور اس لیے عملی کامیابی عام طور پر ایک معیار قرار دی جا سکتی ہے اور یہ معیار اس امر کو قرین قیاس کرتا ہے کہ زیر بحث قضیہ صحیح ہوگا لیکن میں اس معیار کو انتہائی یا آخری نہیں سمجھ سکتا۔ ہمیں یہ کس طرح معلوم کرنا چاہیے کہ ایک یقین بُری طرح کارگر ہوتا ہے، اس طرح کہ اگر یقین صحیح ہوتا تو اس کے وہ نتائج نہیں نکلتے جو واقعتاً نکلے ہیں، لیکن یہ ایک صریح نظری تردید ہے جس کو ہر نظریہ تسلیم کرتا ہے۔ جو بات اس یقین کو غلط ثابت کرتی ہے وہ اس کا عملی اثر نہیں یعنی وہ کسی کو نقصان پہنچاتا ہے بلکہ وہ یہ امر ہے کہ یہ یقین تجربے سے متصادم ہوتا ہے۔ ایک غلط یقین کی اس طرح بھی تردید ہو سکتی ہے کہ وہ ایک ایسے تجربے سے متصادم ہوتا ہے جو یقین کرنے والے کے لیے نہایت خوش گوار ہوتا ہے۔ مثلاً جب وہ کہتا ہے کہ مجھے ایسی

حیرت ہونے کا سان گمان بھی نہیں تھا۔ اور یہ زور دے کر کہا جا سکتا ہے کہ ہم ادراک یا انتاج کے ذریعے بہت سارے ایسے قضایا کو جانتے ہیں جن کے متعلق ہم نہیں جانتے تھے کہ وہ کس طرح نتیجہ خیز ہوں گے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ ہم اپنے تمام قضایا کو صحیح نہیں فرض کر لیتے اور کم از کم استقرائی دلائل کے قوانین کو منطقی طور پر بدیہی نہیں سمجھتے' لہذا ہم جس چیز کا ادراک کرتے ہیں ان پر حکم لگانے اور استقرائی انتاجات کرنے کے لیے چند عام اصول کو بہر طور فرض کر لینا چاہیے جو محض اپنے عمل ہی سے حق بجانب ثابت ہو سکتے ہیں۔ سوال یہ نہیں ہے کہ کیا یہ خاص قضیہ نتیجہ خیز ہوتا ہے بلکہ سوال تو یہ ہے کہ کیا یہ ان اصولِ انتاج سے جو تجربے سے کام لینے میں نتیجہ خیز رہے ہیں اور اس بنا پر حق بجانب ہو سکتے ہیں یکساں طور پر لازم آتا ہے۔ لیکن اس کا ہم یہ جواب دے سکتے ہیں کہ یہ تو استدلالِ دوری ہے: نتائجیہ جس چیز کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں استقرا پر یقین ہے یعنی جس چیز کا ہم نے مشاہدہ کیا ہے اس سے غیر مشاہدہ شدہ شے پر استدلال اور جو دلیل اس کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ یقین زمانہ ماضی میں نتیجہ خیز رہا ہے۔ لیکن جب تک کہ وہ استقرا کے اصول کو جنھیں وہ حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں پہلے ہی سے فرض نہ کر لیں یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ یہ مستقبل میں بھی نتیجہ خیز ہو گا لیکن چونکہ انھوں نے اب تک یہ نہیں بتلایا ہے کہ یہ اصول آئندہ بھی نتیجہ خیز ہوں گے' لہذا ان کو نتیجہ خیزی کے کسی معیار سے مستقل و غیر محتاج سمجھ کر ہی فرض کر لینا پڑے گا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم "نتیجہ خیز" ہونے کی توجیہہ "تجربی واقعات کی تنظیم" سے کریں' لیکن اس صورت میں ہمیں پھر معیارِ ربط کی طرف رجوع کرنا پڑے گا سوال یہ ہے کہ کیا محض یہ واقعہ کہ کوئی یقین مفید نتائج پیدا کرتا ہے بغیر کسی مزید دلیل کے جو یہ ثابت کرے کہ زیرِ بحث یقین اگر وہ صحیح نہ ہو تو اچھے نتائج پیدا نہیں کرے گا صداقت کا خود ایک معیار مہیا کر سکتا ہے۔ مجھ پر یہ بات روشن نہیں کہ اس کو ایسا کرنا کیوں ضروری ہے۔ اگر ہم حقیقت کے کامل طور پر مطابق ہوں تو صحیح تیقنات غلط تیقنات سے شاید بہتر نتائج پیدا کریں گے لیکن ہم میں سے کوئی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ حقیقت سے کامل طور پر مطابق ہے۔

باب (۴)

مادّہ

کم از کم ان لوگوں کے لیے جو فلسفی نہیں مادّی چیزوں کے وجود سے زیادہ کوئی چیز واضح نہیں، تاہم بعض مباحث ایسے بھی ہیں جن کے متعلق زیادہ فلسفیانہ مشکلات پیدا ہوتی ہیں اور ہم بہر صورت نہایت معمولی مادّی اشیا کے وجود کے متعلق کسی عام طور پر مسلمہ ثبوت کے حصول میں اس سے زیادہ کامیاب نہیں ہو سکے ہیں جس طرح خدا کے وجود کے ثبوت میں۔ اس سوال پر غور کرنے سے پہلے ہم سب یہی سمجھتے ہیں کہ ہمیں مادّی اشیا کا بدیہی وقوف حاصل ہے اور اگر ہم سے پوچھا جائے کہ ہم یہ کس طرح جانتے ہیں کہ ان کا وجود ہے تو ہم یہ کہنا کافی سمجھتے ہیں کہ ہم ان کو دیکھتے ہیں۔ لیکن اکثر فلسفیوں کا یہ خیال ہے کہ ہمیں ان کا قطعاً بدیہی وقوف حاصل نہیں اور اس میں شک نہیں کہ بعض ایسے وزنی دلائل ہیں جو اس نتیجے کی تائید کرتے ہیں کیوں کہ:

(۱) تجرباتی شہادت اس نقطۂ نظر کی قوت کے ساتھ تائید کرتی ہے کہ جس چیز کا ہمیں ادراک ہوتا ہے وہ اپنی صفات کی حد تک کم از کم جزوی طور پر ہمارے آلاتِ حواس کی محتاج ہوتی ہے۔ نہ صرف یہ کہ ہم مثلاً بغیر آنکھ کے دیکھ نہیں سکتے بلکہ اگر ہمارا عصبۂ چشم کسی طرح متاثر ہو تو ہم اس چیز کو دیکھتے ہیں جو وہاں موجود نہیں۔ ستاروں کو دیکھنے کے لیے ہمیں اندھیری رات میں آسمان کی طرف دیکھنا ہی ضروری نہیں ہے، سر پر کسی ضرب کا لگنا ہی کافی ہے۔ اگر ہم مدہوش ہوں تو چیزیں دوہری نظر آتی ہیں، اگر ہمیں مرض یرقان ہو گیا ہو تو ہر چیز زرد نظر آتی ہے، اگر ہم صرف

جسم کا انداز یا وضع بدل لیں تو اشیائے مدرکہ اپنی شکل اور قد و قامت شدت سے بدل لیتی ہیں۔ یہ ساری مثالیں اس نقطۂ نظر کی قوت سے تائید کرتی ہیں کہ جن اشیا کا ہمیں بدیہی ادراک ہوتا ہے ان کی ماہیت کا جزوی طور پر علی تعین ہو سکتا ہے وہ اپنے وجود میں ہمارے ادراک کی محتاج ہوتی ہیں۔

(۲) جس چیز کا ہمیں بدیہی ادراک ہوتا ہے وہ قیاس کی رو سے وہی ہوتی ہے جس کا ہم نے ادراک کیا ہے۔ لیکن عام طور پر مادی اشیا کا ادراک جیسے کہ وہ ہیں ویسا نہیں ہوتا۔ اس کا ثبوت التباس کے واقعے سے ملتا ہے۔ مزید یہ کہ دو شخص جو وقت واحد میں ایک ہی چیز کو مکان کے مختلف مقاموں سے دیکھ رہے ہوں اس کو مختلف طور پر دیکھ سکتے ہیں مثلاً وہ اس چیز کو مختلف شکلوں میں دیکھ سکتے ہیں۔ لیکن ایک چیز کی وقت واحد میں دو مختلف شکلیں نہیں ہو سکتیں۔ لہٰذا وہ حقیقت میں اس ایک چیز کو نہیں دیکھتے ہیں۔ اس قسم کے دلائل سے وہ نظریہ تشکیل پاتا ہے جس کو ادراک کا نمایندہ نظریہ کہتے ہیں۔ اس نظریے کی رو سے جس چیز کا ہمیں بدیہی ادراک ہوتا ہے وہ وہی مادی چیز نہیں ہوتی جس کے متعلق ہم کہتے ہیں ہم اس کا ادراک کر رہے ہیں، بلکہ وہ ایک قسم کی شبیہہ ہوتی ہے جس کو یہ چیز ہمارے ذہن پر آلاتِ حواس کے ذریعے مرتسم کرتی ہے۔ اس شبیہہ کو بعض دفعہ نمایندہ بعض دفعہ تصور بعض دفعہ معطیۂ حواس اور بعض دفعہ حسیات کہا جاتا ہے۔ یہ نظریہ نہایت متناقضانہ معلوم ہوتا ہے لیکن جو دلائل اس کی حمایت میں پیش کیے جاتے ہیں ان کی تردید مشکل ہے۔

اگر معطیاتِ حواس سے ہماری مراد تجربے کے وہ عناصر ہیں جو محض احساس سے منسوب کیے جاتے ہیں تو اس امر میں شک کیا جا سکتا ہے کہ کیا ہمیں خالص معطیاتِ حواس کا وقوف بھی ہوتا ہے۔ جس چیز کا ہمیں بدیہی شعور ہوتا ہے اس میں شاید ہمیشہ یا تقریباً ہمیشہ حافظہ اور توجیہہ ملی جلی ہوتی ہیں اور وہ اشیا ہمارے آلاتِ حواس کے عمل کا نتیجہ نہیں ہوتیں۔ نمایندہ نظریے کی اہم بات یہ نہیں کہ یہ بدیہی شئے محض احساس ہی سے معلوم ہوتی ہے جیسا کہ معطیۂ حواس کے لفظ سے مفہوم ہوتا ہے بلکہ وہ بات یہ ہے کہ اس شئے کو کسی مادی شئے کے حصے کے مرادف نہیں قرار دینا چاہیے جس کا حقیقتاً تصور کیا جاتا ہے یا اس کو ادراک کیے جانے سے مستقل طور پر موجود سمجھا جائے۔ یہ سوال کہ کیا یہ محض ادراک سے معلوم کی جاتی ہے ایسا سوال ہے کہ اس چیز کی ماہیت کے متعلق نہیں بلکہ اس کی علت کے متعلق ہوتا ہے۔

نظریاتِ ادراک

اگر ہم نمایندہ نظریے کو کم از کم بعض ادراکات کے متعلق تسلیم نہ کریں تو پھر ہمیں تین متبادل صورتیں نظر آتی ہیں جن میں سے کسی ایک کو بھی باور کرنا نہایت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ مادّی اشیا کا انسانی ادراک سے مستقل وجود کا انکار ہی کر دیا جائے۔ اس حالت میں تو ہمارے نظریے کو نمایندہ نظریہ کہا ہی نہیں جا سکتا کیوں کہ انسانی تصورات یا معطیاتِ حواس کے ماورا کوئی چیز جس کی یہ نمایندگی کریں موجود ہی نہ ہوگی۔ اس پہلو پر ہم بعد میں بحث کریں گے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ ہر وہ چیز جس کا ہمیں ادراک ہوتا ہے مادّی دنیا میں اپنا وجود اسی طرح رکھتی ہے جس طرح اس کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن ان تمام متضاد و متخالف چیزوں کا ہم آہنگ کرنا مشکل ہی سے ممکن نظر آتا ہے۔ دو مختلف رنگوں کا وقتِ واحد میں ایک ہی مقام پر پایا جانا تضاد بیانی ہوگا لیکن اگر ہر وہ چیز جس کا کسی کو ادراک ہوتا ہے اسی طور پر مستقلاً وجود رکھتی ہے تو پھر میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ یہ تمام مستقل چیزیں اور صفات کسی مادّی مکان میں ایک دوسرے کو مستور کیے بغیر سما بھی سکتی ہیں جس طرح کہ دو مختلف رنگ اسی ایک مقام کو گھیر نہیں سکتے۔ مزید برآں یہ نظریہ اپنے مقصد کو حاصل نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ وہ کم از کم ایک ادراک کو التباس قرار دے گا یعنی تغیّر کے ادراک کو جب میں اپنے جسم کی حالت میں بدل دیتا ہوں تو ایک شے کا چھوٹا ہونا یا شکل بدلنا محسوس کرتا ہوں۔ اس نظریے کی رو سے یہ ادراک ایک التباس ہوگا کیونکہ اشیا کی وہ مختلف شکلیں اور ان کے قد و قامت جن کو میں ایک دوسرے میں بدلتا دیکھتا ہوں وہ حقیقت میں تمام وقت وہیں موجود ہوں گے۔ لیکن اگر التباسات کو تسلیم کر لیا جائے تو نظریے کا اصل مقصد ہی فوت ہو جائے گا جو یہ تھا کہ وہ ہمیں اس قابل بنائے کہ ہم یہ سمجھ سکیں کہ ہم مادّی اشیا کا تفکر کرنے سے پہلے ہی براہِ راست ادراک کرتے ہیں اور اب اس نظریے میں جو کچھ باقی رہ جاتا ہے اس کو بچانے کے لیے یہ کسی طرح مفید نہ ہوگا کہ ایسے متناقضات قبول کر لیے جائیں کہ تمام اشیا و صفات جن کو معمولی طور پر التباس قرار دیا جاتا ہے وہ پائی جاتی ہیں۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ ہم اس بات کے قائل ہوں کہ ہم ہمیشہ مادّی اشیا کا براہِ راست

ادراک کرتے ہیں لیکن ان کے ادراکات میں غلطی بھی کرتے ہیں۔ پہلی نظر میں یہ سب سے کم متناقض پہلو معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں یہ سب سے زیادہ اہم پہلو ہے کیوں کہ یہ ہمیں اس بات کے قائل ہونے پر مجبور کرتا ہے کہ ہمارا بدیہی تجربہ بنیادی طور پر غلط ہے حالانکہ دوسرے نظریے تجربے کو غلط نہیں قرار دیتے بلکہ ان تیقنات کو غلط سمجھتے ہیں۔ جن کی طرف یہ اشارا کرتا ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے ایک چھڑی کی مثال لو جو حقیقت میں سیدھی ہے لیکن اس کا کچھ حصہ پانی میں ڈوبنے کی وجہ سے ٹیڑھا نظر آتا ہے۔ نمایندہ نظریے کی رو سے اس کا کچھ حصہ حقیقت میں ٹیڑھا ہوتا ہے۔ جو معطیۂ حواس ہے، اس کے متعلق میرے بدیہی تجربے کی شہادت پر کوئی شبہ نہیں کیا جاتا۔ لیکن دوسرے نظریے کی رو سے کوئی چیز ٹیڑھی ہے ہی نہیں صرف ایک سیدھی چیز ٹیڑھی نظر آتی ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ "جو چیز نظر آتی ہے" کے یہاں معنی اس کے سوا کچھ ہو سکتے ہیں کہ اس کو غلطی سے ٹیڑھا سمجھ لیا جاتا ہے۔ اب ہم یہ یقین کر سکتے ہیں کہ مادّی شے خود سیدھی ہے لیکن اگر ایک چیز اس معالے کے متعلق ہمارے بدیہی تجربے کی بنا پر صاف ہے وہ یہ ہے کہ ہم ایک شے کو حقیقت میں ٹیڑھا دیکھتے ہیں، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کوئی ٹیڑھی چیز ضرور موجود ہے گو وہ ہمارے ذہن کی ایک شبیہہ ہی کیوں نہ ہو۔ اگر وہ موجود نہ ہوتی تو ہم اس کو دیکھ نہ سکتے۔ ہمیں بدیہی تجربے کی شہادت کو ماننا چاہیے کیوں کہ اسی پر تمام تجربی شہادت کا انحصار ہوتا ہے۔ مفروضے کی یہ غلطی کہ ہم کسی چیز کو ٹیڑھی دیکھتے ہیں جب دیکھنے کے لیے کوئی ٹیڑھی چیز موجود ہی نہیں۔ اگر غلطی ہو بھی تو اس کی توجیہہ اس طرح نہیں کی جا سکتی کہ اس کے ارتکاب کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے اپنے تجربے کی ضرورت سے زیادہ عجلت اور سطحی تحلیل سے کام لیا ہے۔ خواہ ہم نہایت احتیاط کے ساتھ اور عرصۂ دراز تک چھڑی کو دیکھتے رہیں، ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ کوئی چیز ٹیڑھی ضرور ہے۔ مزید برآں بدیہی تجربے کی تمام یا تقریباً تمام صورتوں میں اسی قسم کی غلطی کو فرض کرنا پڑے گا۔ کیوں کہ تمام یا تقریباً تمام صورتوں میں التباس کا ایک عنصر موجود ہوتا ہے گو اس کی وجہ مکان میں ہماری بدلتی ہوئی حالت کیوں نہ ہو۔ اکثر فلسفی اس امر کے قائل ہوتے ہیں کہ ہم اپنے بدیہی تجربے کے صفات میں ہرگز غلطی نہیں کر سکتے، لیکن اگر یہ صورت ہو یا نہ ہو یہ تو بہرحال واضح ہے کہ ایسی عام غلطی کو کامل ارتیابیت میں فرق کے بغیر مان بھی نہیں سکتے۔ اگر ہم اپنے بدیہی تجربے کا اعتبار نہیں کر سکتے تو پھر ہمیں کوئی ایسی چیز مل بھی سکتی ہے جس کا ہم اعتبار کریں؟

اس لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ادراک کی کم از کم بعض صورتوں میں نمایندگی کے

نظریے کو قبول کریں، لیکن کیا ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کو تمام صورتوں میں قبول کریں؟ اس قسم کا کسی حد تک نظریہ فہم عام کا نظریہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ قبل فلسفیانہ عام پہلو یہ نظر آتا ہے کہ ہم مادّی زندگی کی معمولی اشیا کا براہ راست ادراک کرتے ہیں، لیکن قوس قزح، آئینے کے تمثالات یا زرد چوہے جیسی چیزیں جو ایک نشے کے ہذیان میں مبتلا شخص کو نظر آتی ہیں محض نمود ہی نمود ہوتی ہیں۔ لیکن بہت کم فلسفیوں نے اس بَین بَین تصفیے کو قبول کیا ہے۔ اس پر اہم اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ کسی ایسے ادراک کا پتہ لگانا جہاں التباس کا کوئی عنصر نہ ہو بہت ہی مشکل ہے، خواہ اس کی وجہ صرف یہ ہو کہ مکان میں ہمارے جسم کی وضع جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں اس پر ضرور اثر انداز ہوتی ہے اور ہمارے جسم کا وہ حصّہ جس کو ہم لمس کے لیے استعمال کرتے ہیں اس چیز کو ضرور متاثر کرتا ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ ہم اس بات کا بھی خیال رکھ سکتے ہیں کہ چیزیں کیسے مختلف نظر آتی ہیں جب ہم ان کو خورد بین کے ذریعے دیکھتے ہیں یا محض آنکھوں سے۔

مظہریت یا تصوّریت بمقابلہ حقیقت

لیکن اگر ہم نمایندہ نظریے کو بالکلیہ قبول کریں تو سوال یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ ہم خارجی مادّی اشیا کے وجود پر یقین کو کس طرح حق بجانب ثابت کر سکتے ہیں؟ اگر تم مجھ سے یہ پوچھو کہ مجھے اس کا کیوں یقین ہے کہ اس کمرے میں ایک میز ہے، تو میرا فطری جواب یہ ہوگا اس لیے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں۔ لیکن اگر میں میز کو نہیں دیکھتا بلکہ محض اس کی ایک تمثیل کو تو پھر کیا ہوگا؟ جب تک یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ میں کم از کم بعض دفعہ مادّی اشیا کا براہِ راست ادراک کرتا ہوں میں اپنی تمثیلات کا مقابلہ حقیقت سے نہیں کر سکتا تاکہ اس امر کا تعین کیا جا سکے کہ کیا یہ حقیقت سے اچھا تشابہ بھی رکھتی ہیں اور یہ یقیناً کم از کم قابل تصوّر ہے کہ میری تمثیلات سب کی سب ملتبس ہوں اور ان مادّی اشیا سے جن کی طرف فہم عام ان کو منسوب کرتی ہیں بالکل مختلف علل و اسباب سے پیدا ہوئی ہوں۔

یہاں پہنچ کر ہم اس تفریق کو پاتے ہیں جو فلسفیوں کو مختلف مسالک میں تقسیم کر چھوڑتی ہے۔ بعض ان مشکلات کے جواب میں وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ہم صرف قابلِ فہم طور پر یا کم از کم حق بجانب رہ کر مادّے یا مادّی چیزوں کے متعلق اسی وقت بحث کر سکتے ہیں جب ہم اپنے

بیانات کی توجیہہ صرف تجربات اور ان پر حکمران قوانین کی حدود میں کریں۔ اس نظریے کی رو سے ایک میز کے متعلق ذکر کرنا محض ان تجربات کا ذکر کرنا ہے جو افرادِ انسانیہ کو اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب وہ اس چیز کو جسے میز کہا جاتا ہے دیکھتے یا چھوتے یا اس کو استعمال کرتے ہیں، یا اگر ہماری مراد اس سے کچھ زیادہ ہوتی ہے تو ہم ایسے دعوے کرتے ہیں جنھیں نہ حق بجانب ثابت کیا جا سکتا ہے نہ ان کی حمایت یا مدافعت کی جا سکتی ہے۔ ایسے فلسفی "مظہریہ" کہلاتے ہیں یا اگر وہ اپنے نظریے کو ایسی مابعد الطبیعیات سے جوڑ دیتے ہیں جو ذہن کو حقیقت کے لیے بنیادی تصور کرتی ہے تو ان کو "تصوّریہ" کہا جاتا ہے۔ اس باب میں ہم مظہریت کے منفی نقطۂ نظر سے بحث کریں گے نہ کہ زیادہ مثبت مابعد الطبیعیاتی تصوّریت کے نقاطِ نظر سے جو اکثر اس کے ساتھ ملا دیے جاتے ہیں۔[1] جو فلسفی مظہریت اور تصوریت دونوں کے مخالف ہیں اُن کو "حقیقیہ" کہا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک مادّی اشیا تجربے سے بالکل مستقل ہوتی ہیں اور ان میں کم از کم بعض وہ صفات پائی جاتی ہیں جو عام آدمی اور سائنس داں دونوں ان سے اس معنی میں منسوب کرتے ہیں کہ اس کی رو سے ایک بیان کی تحویل اس بیان میں نہیں ہو سکتی جو انسانی تجربے یا معطیاتِ حواس کے متعلق ہوتا ہے۔ اس طرح حقیقیہ اس بات کے قائل ہوں گے کہ ایک سکہ لفظی معنی میں مدوّر ہونے کی اسی صفت سے موصوف ہو گا جس کو میں دیکھتا ہوں یا اسی کے مانند کوئی اور صفت، گو کوئی شخص اس کو دیکھ بھی نہ رہا ہو۔ اور مظہریہ اس کے قائل ہوں گے کہ اس میں یہ صفت[2] اسی وقت پائی جاتی ہے جب اس سے ہماری مراد یہ ہو کہ سکے کے مدوّر ہونے کا احساس ان لوگوں کو ہوتا ہو جو اس تجربے سے گزر چکے ہیں جس کو ہم عام طور پر "سکے کے دیکھنے اور اس کو برتنے کا تجربہ" کہتے ہیں یا پھر ہمارے تجربات قائم رہیں، گویا کہ سکہ حقیقیہ کے معنی میں مدوّر ہی ہے۔ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ مادّی اشیا تجربے سے علیحدہ موجود ہی نہیں ہوتیں یا یہ کہ اگر وہ موجود ہوتی ہیں تو ہم ان کے متعلق کچھ کہہ نہیں سکتے کہ موجود ہونے کے بعد وہ کیسی ہوتی ہیں وہ صرف ان اثرات کے متعلق کہہ سکتے ہیں جو یہ ہم پر مرتب کرتی ہیں۔

---

[1] اس کے لیے دیکھو صفحہ ۹۴ تا ۱۵۲)

[2] حقیقیہ کو یہ ماننے کی ضرورت نہیں کہ مادّی مکان بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ ہم اس کا ادراک کرتے ہیں، کم از کم اس وقت جب وہ ادراک کے نمائندہ نظریے کا قائل ہو۔

یہ رائے کہ مادّی اشیا کے متعلق یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ہمارے ادراک سے مستقل طور پر موجود ہو سکتی ہیں پہلی مرتبہ برکلے نے ۱۷۱۰ء میں پیش کی تھی۔ پہلی نظر میں یہ رائے اس قدر بے ہودہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ بحث کے قابل ہی نہیں اور یہی خیال برکلے کے تقریباً تمام ہم عصروں کا تھا۔ لیکن اس سے مانوسیت کے بعد یہ احساس عام طور پر رفع ہو جاتا ہے۔ بہرصورت ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس رائے کو جو محض اس وجہ سے بے ہودہ نظر آتی ہے کہ وہ ہمارے معمولی تیقنات سے شدید اختلاف رکھتی ہے اس رائے سے ممیز کریں جو اس معنی میں بے ہودہ ہے کہ وہ متضاد بالذات ہے اور اس لیے منطقی طور پر ناممکن ہے۔ برکلے کی رائے دوسرے معنی میں بے ہودہ نہیں ہے جبکہ وہ پہلے معنی میں بے ہودہ نظر آسکتی ہے اور پھر بھی صحیح ہو سکتی ہے۔ بہرحال اس رائے پر بحث بہت سارے فلسفیانہ مسائل کے لیے ضروری ہے۔ جو لوگ اس کو صحیح سمجھتے ہیں اس قول محال کو نرم کرنے کے لیے انھوں نے مختلف قسم کی کوششیں کی ہیں۔ (۱) انھوں نے اس امر پر اصرار کیا ہے کہ مادّی اشیا کے متعلق ان تمام بیانات کو جو عام آدمی اور سائنس داں دونوں نے پیش کی ہیں ایک اچھے معنی میں سمجھا جا سکتا ہے اگر ہم ان کی توجیہہ انسانی تجربے کے حدود میں کریں۔ چونکہ مظہریہ ان تجربات کے وقوع کا انکار نہیں کرتے جن کا وقوع عموماً تسلیم کیا جاتا ہے وہ یہ بتلا سکتے ہیں کہ ہمارا تجربہ ویسے ہی قائم رہے گا۔ گویا کہ مستقل مادّی اشیا وجود رکھتی ہیں، اور وہ یہ کہے گا کہ وہ سائنس کے قابلِ تصدیق بیانات میں سے کسی بیان کی نفی نہیں کرتا کیوں کہ سائنس کے بیانات کی تصدیق صرف انسانی تجربات ہی کے ذریعے کی جا سکتی ہے۔ اس کی رائے میں ہم اب بھی معطیاتِ حواس کے متعلق جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے وہی پیشین گوئیاں کر سکتے ہیں جو ہم عام رائے میں کر سکتے ہیں۔ جو ہم نہیں کر سکتے وہ صرف یہ ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مادّی اشیا بذاتِ خود ان اثرات کے سوا جو ہم پر ہوتے ہیں کیا ہیں۔

(۲) برکلے اور دوسرے تصوریہ مظہریہ کے دلائل استعمال کرتے ہوئے بھی یہ رائے رکھتے ہیں کہ مادّی اشیا افراد انسانیہ سے مستقل ہوتی ہیں گو ان کا انحصار ذہن پر ہوتا ہے، کیوں کہ ان کی رائے میں وہ ایک فوق الانسان ذہن کی محتاج ہوتی ہیں۔

حقیقت پسندی کے خلاف برکلے کے اہم دلایل اور در اصل وہ تمام دلایل جو بعد کے فلاسفر کے پیش کیے مندرجہ ذیل طور پر درجہ بند کیے جا سکتے ہیں:

(۱) نظریۂ علم سے ماخوذ دلایل

یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ مادّی اشیا کا اگر وہ ہمیں معلوم ہیں ہمارے ذہن سے تعلق ہونا چاہیے اور اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ذہن سے علیٰحدہ ہو کر کیا ہوں گی، کیوں کہ ہم ان کو بغیر ذہن سے متعلق کیے فی نفسہٖ جان نہیں سکتے۔ بعض مفکرین ایک قدم آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ نہ صرف ہم یہ نہیں جانتے کہ ایک چیز ذہن سے مستقل وجود رکھ کر کیسی ہوگی بلکہ ہم قطعی طور پر جان سکتے ہیں کہ کوئی چیز اس طرح موجود ہی نہیں ہو سکتی خواہ وہ کیسی ہی ہو۔ ان کی حجت یہ ہے کہ کسی چیز کا ذہن سے مستقل وجود ایک متضاد بالذات تصوّر ہے، کیوں کہ کسی ایسی چیز کا فرض کرنا یا تصوّر کرنا ہی ان کو ذہن سے متعلق کر دیتا ہے اور اس طرح اس قضیے کے متضاد ہے کہ وہ ذہن سے مستقل وجود رکھتی ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو ہم صاف طور پر کہہ سکتے ہیں کہ حقیقیہ کے معنی میں کوئی مادّی شئے موجود ہی نہیں ہو سکتی اور ایسا کہنے میں ہم اسی طرح حق بجانب ہوتے ہیں جس طرح کہ کسی متضاد بالذات نظریے کے انکار میں، جیسے مدوّر مربعات یا ایسی اشیا جو وقت واحد میں نیلی اور سُرخ ہوں۔ ان دلایل کو عام طور پر مزید قوت اس وقت حاصل ہوتی ہے جب یہ بتلایا جاتا ہے کہ ذہن کی تعمیری فعلیت کا ایک بڑا حصّہ ایسے تعقلات کی تشکیل میں صرف ہوتا ہے جب وہ بالکل سادہ واقعی معاملات تک سے بحث کرتا ہے۔ حقیقیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ جہاں تک علم کی ماہیت سے یہ بات لازم آتی ہے کہ اس کا معروض جس معنی میں ذہن کا محتاج ہے اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس معروض کو اس کے علم حاصل ہونے سے مستقل وغیر محتاج ہونا چاہیے ورنہ علم کا حصول اس شئے کو مسخ کر دے گا جس کے متعلق ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اس کا علم ہمیں حاصل ہے اور اس طرح ہمیشہ خود ہی اپنی تغلیط کرے گا۔ "داخلی اضافات" میں جو حدودِ مضاف میں فرق پیدا کرتے ہیں اور "خارجی اضافات" میں جو ایسا نہیں کرتے وہ امتیاز کرتے ہیں اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ حصولِ علم کی اضافت کم از کم ایک جانب تو خارجی ہوتی ہے یعنی اگر وہ عالم میں کوئی فرق پیدا نہ کرے تو وہ معلوم شدہ معروض میں بھی کوئی فرق پیدا نہ کرے گی۔" ذہن کی تعمیری فعلیت" کو جس پر ان کے مخالفین زور دیتے ہیں تسلیم کرتے ہیں لیکن محض حصولِ علم کی تیاری کی حیثیت سے نہ کہ حصولِ علم کے مرادف ہونے کی حیثیت سے اور ان کا اصرار یہ ہوتا ہے کہ اپنے اس عمل میں ذہن

جس شئے کی تعمیر کرتا ہے یا اس کو تبدیل کرتا ہے وہ معروض معلوم پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ ان ذہنی تعقلات پر مشتمل ہوتا ہے جو اس کو جاننے کے لیے محض آلات کا کام دیتے ہیں۔

اس تنازعے میں میرا رجحان حقیقیہ کی جانب ہے۔ تصوریہ کے سارے دلائل جو مجھے نظریۂ علم سے معلوم ہوئے ہیں ان میں مجھے ایک واضح مغالطہ نظر آتا ہے چنانچہ برکلے کی یہ حجت ہے کہ میں مادّی اشیا کا تعقل کرتا ہوں اور جس کا میں تعقل کرتا ہوں وہ "ذہن میں ہوتی ہے" لیکن یہ جملہ مجھے صاف طور پر مبہم نظر آتا ہے۔ یہ کہنا کہ کوئی چیز میرے ذہن میں ہے اس کے یقینی یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ میرے ذہن کا ایک تصور ہے لیکن اس کے محض یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ میں اس کے متعلق فکر کر رہا ہوں جو اس معنی کے بالکل مطابق ہے کہ وہ ذہن سے خارج موجود ہے اگر میں یہ کہوں کہ مغربی قوتوں اور روس کے درمیان جھگڑا میرے ذہن میں بہت زیادہ ہے تو یہ یقیناً اس جھگڑے کا مجھ سے خارج پایا جانا تسلیم کرنے کے مطابق ہوگا۔ مزید یہ حجت بھی کی جاتی ہے کہ معروض موضوع پر منحصر ہوتا ہے اور اس لیے موضوع پر دلالت کرتا ہے' لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ معروض موضوع سے مستقل طور پر پایا نہیں جاتا' جیسا کہ لازم نہیں آتا کہ چونکہ شاگرد استاد کے وجود پر دلالت کرتا ہے تو جو لوگ میرے شاگرد ہیں بغیر ایک استاد کے اپنا وجود نہیں رکھ سکتے۔ صحیح جواب تو یہ ہے کہ یہ لوگ بغیر استاد کے شاگرد نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح مادّی اشیا بغیر ایک موضوع کے معروض نہیں ہو سکتیں' لیکن مادّی اشیا بغیر ایک موضوع کے موجود تو ہو سکتی ہیں جیسے کہ لوگ بغیر استاد کے موجود ہو سکتے ہیں۔

اکثر وہ دلایل جو نظریۂ علم سے ماخوذ ہوتے ہیں ان کے متعلق اس سوال کا اٹھانا ایک اچھا معیار ہوگا کہ اگر یہ صحیح ہوں تو کیا ان کا اطلاق صرف مادّی اشیا پر ہوگا یا علم کے تمام معروضات پر؟ اگر ثانی الذکر صورت ہو تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ نہ صرف مادّی اشیا بلکہ دوسرے نفوسِ انسانی اور منطق کے قوانین سب کا انحصار ان کے متعلق میرے علم پر ہوگا اور اس کو یقیناً استلزامِ محال قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس طرح جب برکلے یہ حجت کرتا ہے کہ مادّی اشیا کا تصور کیا جاتا ہے اور اس لیے ان کا وجود ذہن ہی میں ہوتا ہے تو پھر وہ یہ بھی حجت پیش کر سکتا ہے کہ میں دوسرے افرادِ انسانیہ کا تصور کرتا ہوں اور جس کا تصور کیا جاتا ہے وہ ذہن میں ہوتا ہے۔ اس لیے دوسرے افرادِ انسانیہ بھی میرے ذہن کے تصورات ہیں۔ وہ اس نتیجے کو تسلیم کرنے کو تیار نہ تھا لیکن اگر یہ بات ہو تو کیا وہ مادّی اشیا کے متعلق اسی کے متوازی جو نتیجہ نکلتا ہے اس کے ماننے میں حق بجانب ہو سکتا ہے؟

یہ بتلایا گیا ہے کہ مظہریہ یا تصوریہ کا دعویٰ مختلف اسلوب بیان کے ابہام کی وجہ سے ایک ظاہری معقولیت حاصل کر لیتا ہے۔ احساس، ادراک، تصور، علم سب کا استعمال دو معنی میں ہو سکتا ہے ایک کے معنی احساس کرنے، ادراک کرنے وغیرہ کے ہوتے ہیں اور دوسرے سے مراد وہ اشیا ہیں جن کا احساس ادراک وغیرہ ہوتا ہے۔ اوّل الذکر کی رو سے الفاظ اس شئے کو تعبیر کرتے ہیں جو صرف ذہن ہی میں موجود ہوتی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ثانی الذکر کی رو سے بھی ایسا ہی ہو۔ اس طرح جب مظہریہ یا تصوریہ یہ حجت کرتے ہیں کہ مادّی اشیا کا تصور احساسات کے دو معنی میں خلط مبحث کرتے ہیں: ایک بمعنی "خیالات یا جذبات" اور دوسرے وہ "صفات جن کا احساس کیا جاتا ہے"۔ اوّل الذکر تو ذہن سے مستقل اپنا وجود ہی نہیں رکھتے لیکن ثانی الذکر کا مستقل وجود ہو سکتا ہے۔ اس خلطِ مبحث کے خطرے سے بچنے کے لیے یہ بہتر ہے کہ ہم احساس کو اوّل الذکر معنی ہی میں استعمال کریں اور معطیۂ حواس سے مراد وہ شئے لیں جو کہ احساس کرنے کی حالت کے مخالف ہو۔

(۲) مادّی اشیا کی امتیازی خصوصیات سے ماخوذ دلائل

برکلے نے یہ بھی حجت پیش کی ہے۔ اور اس کے دلایل کی بعد میں آنے والے تصوریہ نے تکرار کی ہے کہ جب ہم مادّی اشیا کی ان مختلف خصوصیات کی جانچ کرتے ہیں ان سے وہ عام طور پر متصف کی جاتی ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ان کا تعلق تجربے سے ہوتا ہے اور اس کے بغیر وہ قابلِ فکر ہی نہیں ہوتیں۔ اس طرح وہ دعویٰ کرتا ہے کہ مزہ، گرمی، آوازیں، رنگ احساسات ہیں اور اسی طرح دوسری چیزیں بھی۔ میں نے ابھی اس خلطِ مبحث کا ذکر کیا ہے جو احساس کے دو معنی میں پیدا کیا گیا ہے، شاید یہی اس امر کا ذمّے دار ہے کہ بعض لوگوں نے مظہریت کو قبول کر لیا ہے اور یہی خلطِ مبحث موجودہ اور گزشتہ دلیل کے متعلق ہے۔ رنگ وغیرہ صاف طور پر احساسات ہیں اگر ہماری ان سے مراد وہ شئے ہے جس کا احساس کیا گیا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ احساسات ہیں اگر ان سے ہماری مراد خیالات یا جذبات ہوں اور اس لیے وہ صرف ذہن ہی میں پائے جاتے ہیں لیکن یہ قطعی نہیں۔ اگر ہم اس کو اور اسی قسم کے امتیازات کو جان لیں تو پھر حقیقت کے ادعا میں کوئی لفظی تضاد نہیں پایا جاتا۔ لیکن اس امر پر بھی مظہریہ یا تصوریہ اصرار کر سکتے ہیں کہ اگر محتاط طور پر جانچ کی جائے تو یہ بات صاف نظر

آتی ہے کہ گو ہم محسوس صفات جیسے رنگ اور احساسات یعنی خیالات میں امتیاز کریں بھی تو ہم ان کو جدا نہیں کر سکتے۔ ہم ایک خطِ منحنی کے محدّب و مقعّر صفات یا ۴ اور ۹۲-۹۶ صفات میں امتیاز تو کر سکتے ہیں لیکن ان کو جدا نہیں کر سکتے اور اسی طرح تصوّر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہم زیرِ بحث صفات میں امتیاز تو کر سکتے ہیں لیکن ان میں سے کسی کو جدا نہیں کر سکتے۔ مثلاً رنگ کو اس کی اس صفت سے کہ اس کا تجربہ کیا گیا ہے۔ (یہ کہنے سے کہ ایک صفت دوسری صفت سے ناقابلِ انفکاک ہے میری مراد صرف یہ نہیں کہ یہ واقعتاً دوسری سے علیٰحدہ وجود نہیں رکھتی بلکہ اس کا اس طرح وجود ہی ناممکن ہے)۔ یہ سوال کہ کیا وہ صفات جن کا انتساب معمولی مادّی اشیا سے کیا جاتا ہے تجربے سے ناقابلِ انفکاک ہیں یا نہیں ایسا سوال ہے کہ ہمیں نفسِ معاملہ کے لحاظ سے ہر صورت کا فیصلہ کرنا پڑے گا اور یہ دیکھنے کی کوشش کرنی پڑے گی کہ کیا ہم کسی صفت کو بغیر کسی کے تجربے میں آنے کے باوجود تصوّر کر سکتے ہیں۔ نتیجہ بعض صفات کے متعلق دوسری صفات کی بہ نسبت مختلف ہو سکتا ہے۔ ایک صفت کے متعلق جو احساس سے معلوم ہوتی ہے ہم سب اس بات پر متفق ہو سکتے ہیں کہ وہ شعور سے ناقابلِ انفکاک ہے اور اس طرح غیر شعوری مادّی اشیا سے تعلق رکھنے کے قابل نہیں ہو سکتی۔ یہ صورت درد کی ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسری صفات کا جن کا ہمیں احساس سے علم ہوتا ہے یہی حال ہو۔ فہمِ عام بے شک ان میں امتیاز کرتی ہے اور مادّی اشیا کے متعلق یہ ذکر کرتی ہے کہ وہ درجۂ حرارت، رنگ، قد و قامت رکھتی ہیں لیکن یہ نہیں کہتی کہ ان میں درد ہوتا ہے۔ اب ہم آگے بڑھ کر ذائقہ کو لیتے ہیں۔ میرے خیال میں بہت لوگ یہ کہنے میں پس و پیش کریں گے کہ یہ صفت غیر تجربہ شدہ اشیا میں پائی جا سکتی ہے۔ بے شک ہم شکر کو بغیر چکھے ہی شیریں کہتے ہیں لیکن اس سے ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ اگر ہم اس کو منہ میں رکھیں تو یہ شیرینی کا احساس پیدا کرے گی۔ ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ شیرینی کا ذائقہ خود شکر میں موجود ہوتا ہے گو اس کو کسی نے چکھا ہی نہ ہو۔ میں خود یہ کہنے کو تیار نہیں ہوں کہ یہ قابلِ تصوّر ہے کہ ذائقہ اس طرح موجود ہوتا ہے۔ گو میرے یہاں اس کی کوئی شہادت نہیں کہ واقعہ بھی یہی ہے، اگرچہ اکثر لوگ اس کے قابلِ تصوّر ہونے کے متعلق بھی شاید مجھ سے اتفاق نہ کریں۔ لیکن جب ہم گرمی اور آواز کو لیتے ہیں تو یہ کہنے کا زیادہ میلان ہوگا کہ یہ صفات بغیر تجربے میں آنے کے بھی مستقل طور پر پائی جاتی ہیں، اور رنگ کے متعلق تو بات اور زیادہ واضح ہوتی ہے۔ تاہم یہ کہنا معقول نظر آتا ہے کہ رنگ کی ماہیّت ہی ایسی ہوتی ہے کہ وہ اس

امر سے ناقابلِ انفکاک ہوتا ہے کہ وہ کیسا نظر آتا ہے اور اس لیے رنگ کا بغیر تجربے کے موجود ہونا ممکن نہیں۔ لیکن شکل، قد و قامت اور رفتار کے متعلق ایسا ادّعا زیادہ معقول نظر نہیں آتا۔

اسی وجہ سے اور دوسرے وجوہات سے بھی جن کی توضیح بہت جلد کی جائے گی بعض حقیقیہ نے اصلی صفات میں جن کو وہ مادّی اشیا میں ادراک سے مستقل موجود مانتے ہیں اور ثانوی صفات میں جو اس طرح موجود نہیں ہوتیں امتیاز کیا ہے۔ اوّل الذکر یہ ہوتی ہیں جیسے شکل، قد و قامت، رفتار، دورانِ وقت، ساخت۔ ثانی الذکر یہ صفات ہیں جیسے رنگ، آواز، ذائقہ، بو وغیرہ۔ اب یہ معلوم ہوا ہے کہ سائنس اپنے مقصد کے لیے بغیر ثانوی صفات[2] کی نسبت مادّی اشیا کی طرف کرنے کے ہمارے تجربے کی کافی طور پر توجیہہ کر سکتی ہے، لیکن وہ اصلی صفات کی نسبت مادّی اشیا ہی کی طرف کرتی ہے۔ سائنس کی رو سے رنگ، رویت وغیرہ کی توجیہہ بغیر یہ فرض کرنے کے کہ مادّی اشیا حقیقت میں رنگ رکھتی ہیں کی جا سکتی ہے، مگر یہ بغیر رنگ کی موجودہ چیزوں اور ان چیزوں کی حرکت کی طرف رجوع کیے بغیر جو ان کا انفکاک کرتی ہیں نہیں کی جا سکتی۔ اس امتیاز کے پیشِ نظر تصوریہ تین دلائل اس امر کے ثبوت کے لیے پیش کرتے ہیں کہ اصلی صفات کے متعلق حقیقیہ کا بیان اسی طرح غیر مستحکم ہے جس طرح کہ صفاتِ ثانویہ کے متعلق۔

(الف) یہ بتلایا جاتا ہے کہ ہمیں اصلی صفات کے متعلق اسی طرح التباسات ہو سکتے ہیں جس طرح کہ ثانوی صفات کے متعلق۔

(ب) یہ حجّت بھی کی جاتی ہے کہ اصلی صفات کو بغیر ثانوی صفات کے تصوّر نہیں کیا جا سکتا اور اس لیے دونوں کا ایک سا حال ہے۔ میری رائے میں یہ دلیل صائب نہیں۔ یہ بات صحیح ہے کہ یہ

---

[1] ۔ درجۂ حرارت کا مقام درمیانی ہوتا ہے۔ محسوس سردی یا گرمی کی حیثیت سے اس کو ثانوی صفت قرار دیا گیا تھا۔ ان اجزا کی حیثیت سے جو اس احساس کی توجیہہ کے لیے فرض کیے جاتے ہیں ان کو اولی صفات مانا گیا تھا۔

[2] ۔ میں ثانوی صفات کو ان معنی میں استعمال کر رہا ہوں جن کو برکلے اور بعد کے فلسفیوں نے استعمال کیا تھا نہ اس معنی میں جن کو لاک نے اختیار کیا تھا۔ لاک کی مراد اس سے وہ رنگ نہیں جو واقعی طور پر دیکھا جاتا ہے بلکہ مادّی شئے کی وہ قوت ہے جو رنگ کا احساس پیدا کرتی ہے۔ اس معنی میں ثانوی صفات کا تعلق مادّی اشیا سے ہوتا ہے اگر اولی صفات کا بھی ہو۔

فرض کرنا متضاد بالذات ہوگا کہ کوئی ایسی شئے بھی پائی جا سکتی ہے جس کی صرف اولیٰ صفات ہی ہوں جس چیز کی شکل اور قدو قامت ہوں اس کی ان کے علاوہ دوسری صفات بھی ہوں گی، کیوں کہ ایک مادّی شئے کی شکل کا ذکر کرنا (یا کسی بھی معطیۂ حواس کا) اس کے حدود کے متعلق ذکر کرنا ہے اور حدود میں کسی چیز کا ہونا ضروری ہے. اس کی قدو قامت کا ذکر کرنا اس وسعت کا ذکر کرنا ہے جس پر وہ شئے محیط ہوتی ہے لیکن اس وسعت پر محیط ہونے کے لیے کسی صفت یا صفات کا ہونا ضروری ہے حرکت یا رفتار کے لیے بعض ایسی صفات کا ہونا ضروری ہے جو اپنا مقام بدلتی ہیں. تمام اولیٰ صفت حقیقت میں اضافات ہیں اور اضافات ایسی چیزوں کو متلازم ہوتی ہیں. جن میں یہ اضافات پائی جاتی ہوں. لہٰذا وہ فلسفی، جیسے ڈیکارٹ اور شاید لاک ہیں، جن کا یہ خیال [1] ہے کہ مادّی اشیا کی اولیٰ صفات کے علاوہ کوئی اور صفات نہیں ہوتیں ضرور غلطی کرتے ہیں. بہرحال یہ لازم نہیں آتا کہ مادّی اشیا کی دوسری صفات ثانوی صفات میں سے کسی صفت کے جس کا ہم ادراک کرتے ہیں مرادف قرار دی جائیں. یہ ہو سکتا ہے کہ وہ صفات جو مسلّم اولیٰ صفات کے علاوہ ہیں اور جو مادّی اشیا میں پائی جاتی ہیں ہمارے لیے بالکل ناقابلِ علم ہوں، گو وہ رنگ، سختی، گرمی وغیرہ نظر آتی ہوں. لہٰذا حقیقت کا پیرو کسی منطقی بے ہودگی کا مرتکب نہیں ہوتا اگر وہ اولیٰ صفات کو مادّی اشیا سے منسوب کرتا ہے، لیکن ثانوی صفات کو ایسا کرنے سے انکار کرتا ہے۔

(ج) بعض تصوّریہ [1] نے اضافات سے ایک دلیل یہ بتلانے کے لیے پیش کی ہے کہ اولیٰ صفات حقیقت میں ذہن پر دلالت کرتی ہیں. یقیناً ان میں اضافات شامل ہوتی ہیں اور حجت یہ کی جاتی ہے کہ اضافات ذہن پر دلالت کرتی ہیں. اگر الف اور ب میں اضافت ہوتی ہے تو وہ ایک پُراسرار طریقے پر ایک دوسرے سے علیٰحدہ اور ایک ساتھ ہی ہوتے ہیں اور یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہ علیٰحدگی اور ملاپ صرف اسی وقت سمجھ میں آتے ہیں جب ہم یہ سمجھیں کہ الف اور ب کا وجود ایک ذہن کے لیے ہوتا ہے جو شعور کی اس وحدت میں بھی ان میں امتیاز کرتا ہے اور ان کو ملائے بھی رکھتا ہے. لیکن اکثر فلسفی اس امر کو بدیہی نہیں سمجھتے کہ اضافات ذہن پر دلالت کرتی ہیں اور میں اس معاملے میں کوئی مزید دلیل پیش نہیں کر سکتا۔

---

[1] مثلاً ٹی. ایچ. گرین اپنی کتاب Prologomena to Ethics (مقدمہ اخلاقیات)، کتاب اوّل باب اوّل صفحات (۲۶ تا ۸۹)

(د) بہت سارے فلسفی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انھیں براہ راست یہ نظر آتا ہے کہ ثانوی صفات کی طرح اوّلی صفات کا ذہن پر دلالت کرنا بدیہی ہے۔ لیکن یہاں پھر ایسی چیز کی طرف سے گریز کرنا پڑتا ہے جس کا فیصلہ دلیل کی بنا پر نہیں کیا جا سکتا بلکہ ہم یا تو یہ دیکھتے ہیں یا نہیں دیکھتے کہ یہ صحیح ہے۔ بہرحال ہمیں تصوریہ کے دعوے کو بہ نظرِ تحقیر نہیں دیکھنا چاہیے کیوں کہ فلسفیوں کی ایک کثیر تعداد ایسی پائی جاتی ہے جن کو یہ امر بدیہی نظر آتا ہے کہ مادّی اشیا بغیر تجربہ کیے جانے کے اپنا وجود نہیں رکھتیں گو دوسرے امتیازات سے ان کے خیالات میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔

میں یہاں ایک دلیل سے بحث نہیں کر رہا ہوں جس کا برکلے کے فلسفے میں بڑا حصہ ہوتا ہے۔ یعنی اس دلیل سے کہ مادّی جوہر اپنی صفات کے علاوہ ایک ناقابلِ فہم اور بے ہودہ تصور ہے۔ یہ لاک کے مادّے کے متعلق خاص نظریے کے خلاف اعتراض ہے نہ کہ حقیقیت کی تمام صورتوں کے خلاف۔ ضروری نہیں کہ حقیقیت کا کوئی حامی جوہر کے متعلق ایسے نظریے کا قائل ہو۔ وہ وائٹ ہڈ کی طرح اس امر کا قائل ہو سکتا ہے کہ مادّی اشیا صرف واقعات یا واقعات کا ایک سلسلہ ہو سکتی ہیں۔

(۳) منفی دلیل

حقیقیت کے خلاف سب سے زیادہ مقبول اور بظاہر معقول تو وہ منفی دلیل ہے جو حقیقیت کو حق بجانب ثابت کرنے کی شکل پر وارد ہوتی ہے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اگر حقیقیت کو تسلیم کرلیں تو یہ ہمارے لیے مشکل ہو جاتا ہے کہ ہم ادراک کے نمایندہ نظریے کو نظرانداز کر دیں، اور اگر ہم اس کو مان لیں تو چونکہ ہم مادّی چیزوں کو کبھی دیکھتے نہیں اس لیے ہمیں حقیقیت کو حق بجانب ثابت کرنا مشکل ہو جاتا ہے حقیقیت کے اکثر حامیوں نے اس مشکل کو حل کرنے کے لیے یہ حجت پیش کی ہے کہ ہمارے تجربے کی علّتی طور پر توجیہہ کرنے کے لیے مادّی اشیا کا ہونا بہت ضروری ہے۔ لیکن ہم مادّی اشیا کو سمجھ ہی نہیں سکتے جس طرح ہم ایک نامعلوم ک کو جو ہمارے تجربے کے پیدا کرنے کی علت ہوتا ہے کچھ سمجھ نہیں سکتے۔ اگر ہم ان اشیا کو اسی طرح سمجھیں جس طرح فہمِ عام اور سائنس ان کو سمجھتے ہیں تو ہمیں ان کو کم و بیش خاص صفات سے متصف کرنے کے قابل ہونا چاہیے۔ اب ہم کیسے سمجھ سکتے ہیں کہ ایک علت کی کیا صفات ہوتی ہیں اور اس کے معلولات کی کیا صفات؟ عام طور پر اس امر پر اتفاق ہو چکا ہے کہ ہمارے لیے یہ کہنا اس لیے ممکن ہے کہ ہم نے زمانۂ گزشتہ میں مماثل علل کو مماثل معلولات کے پیدا کرنے کا تجربہ کیا

ہے، مثلاً گو میں رات میں سو رہا تھا اور بارش ہوتے ہوئے دیکھا نہیں تاہم میں یہ نتیجہ اخذ کر سکتا ہوں کہ سڑک پر پانی کے ڈبرے بارش کی وجہ سے ہیں کیوں کہ میں نے دوسرے موقعوں پر ایسے ڈبروں کا جمع ہونا دیکھا ہے لیکن اگر نمایندگی کا نظریہ صحیح ہو تو پھر ہم نے مادّی اشیا کا براہِ راست مشاہدہ کبھی کیا ہی نہیں اور اس طریقے سے جان بھی نہیں سکتے کہ وہ کیسی ہوتی ہیں۔ نہ ہم یہ کہنے کا حق رکھتے ہیں کہ علت ضروری طور پر معلول کے مماثل ہوتی ہے۔ ہوا کی رو کو سر میں سردی کے اثر کے مماثل کبھی نہیں سمجھا جاتا، یا میرے گوشت کو چاقو سے چیرنے کو اس درد کے مماثل سمجھا جاتا ہے جو اس عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ اس دلیل کی تائید مسلّم التباس کے ان کثیر واقعات کی نشان دہی کر کے کی جاتی ہے جن سے یہ خیال ہوتا ہے کہ کسی مادّی شے کی حقیقی شکل، قد و قامت، رنگ کیا ہیں گو ہم اس امر کو تسلیم بھی کر لیں کہ وہ کچھ شکل، قد و قامت، رنگ ضرور رکھتی ہیں۔ اس لیے یہ بظاہر معقول طور پر دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اگر ہم خارجی مادّی اشیا کے تصوّر کو داخل کر لیں تو ہم ان کے متعلق کچھ کہنے کی کوئی اچھی وجہ پیش نہیں کر سکتے۔ اگر یہ صحیح ہے تو یہ تصوّر ایک نامعلوم ک کا تصوّر ہو جائے گا اور یہ پوچھا جا سکے گا کہ ہمارے تجربے کی توجیہہ کے لیے ایک نامعلوم ک کا فرض کر لینا ہماری کسی قسم کی مدد بھی کر سکتا ہے۔

مادّی اشیا کے وجود کے لیے علّی دلیل

مظہریہ کے دلائل ان دونوں قسم کے فلسفیوں میں جن کا رجحان زیادہ تر عقلیت اور زیادہ تر تجربیت کی طرف رہا ہے کافی رائج رہے ہیں۔ اوّل الذکر نے ان کو ایک ایسی مابعد الطبیعیات کا مقدمہ سمجھا ہے جو یہ بتلانے کا دعویٰ کرتی ہے کہ حقیقت اساسی طور پر ذہنی یا روحانی ہے۔ اس کے برخلاف موخر الذکر کا رجحان مظہریت کی طرف اس لیے رہا ہے کہ اس کے سوا ہر کوئی دوسرا نظریہ ان حدود کے باہر قدم زن نظر آتا ہے جن کو تجربہ حق بجانب ثابت کرتا ہے اور مظہریت زمانۂ حال میں ان علمائے سائنس میں بھی زیادہ مقبول ہو چکی ہے جو یہ آرزو رکھتے ہیں کہ اپنے عمل پر فلسفیانہ طور پر غور و فکر کریں۔ حال میں علمائے سائنس زیادہ تر ان الفاظ میں گفتگو کرنے لگے ہیں کہ وہ اشیا کا واقعی طور پر مشاہدہ کرتے ہیں یا ایسا مشاہدہ ان کے لیے ممکن ہے۔ اس کی ایک قابلِ غور مثال نظریۂ اضافیت سے ملتی ہے جس میں مشاہدین جو مختلف رفتار سے سفر کرتے ہیں

ان ہی واقعات کو ہم وقت نہ سمجھیں تاہم وہ اس امر کو مطلق خارجی ہم وقتی کے انکار کی ایک کافی وجہ قرار دے لیں۔ بہرحال ہمیں اضافیت کے ان مفہومات پر حد سے زیادہ زور دینے کی ضرورت نہیں جو مظہریت کی رو سے لازم آتے ہیں، کیوں کہ یہ نظریہ ہم وقتی کی تعریف کسی طرح کے خارجی، مکانی، زمانی اضافات کے حدود میں کرتا ہے۔

اب ہمیں اس پر غور کرنا ہے کہ حقیقیہ اپنی مدافعت میں کیا کہتے ہیں۔ سب سے پہلے تو وہ مادّی اشیا کے وجود کی علّتی دلیل کا ایک زیادہ قوی بیان پیش کرتے ہیں جو ہمیں اپنی گزشتہ بحث سے حاصل ہوا تھا۔ فرض کرو کہ وہ اس طرح حجّت کرتے ہیں۔ یہ کلّی طور پر مان لیا گیا ہے کہ اگر ہم سائنس کے ایک خاص مفروضے کی بنا پر زیادہ تعداد میں تفصیلی پیشین گوئیاں کر سکتے ہیں اور یہ صحیح بھی ثابت ہوتی ہیں تو یہ خود ایک قوی دلیل ہے کہ یہ مفروضہ یا اس کے مانند کوئی چیز ضرور صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ نظر آتی ہے کہ ایک غیر معمولی اور ناقابلِ توجیہہ اتفاق ہے کہ اس نظریے سے لازم آنے والی ساری پیشین گوئیاں صحیح ثابت ہوئیں۔ فرض کرو کہ مجھے موسم کے علل و اسباب کے متعلق ایک نظریہ معلوم ہے اور اس کی بنا پر میں پیشین گوئی کرتا ہوں کہ کل بارش ہوگی۔ اس پر کوئی توجہ نہیں کی جائے گی، کیوں کہ ہر صورت میں کل بارش ہونے کا قوی امکان تھا ہی۔ اگر وہ محض قیاس آرائی بھی تھی تو میری یہ پیشین گوئی کہ کل بارش ہوگی تیس یا پچاس فی صد یہ امکان رکھتی تھی کہ دنیا کے اس حصّے میں جہاں میں یہ کتاب لکھ رہا ہوں پوری ہو کر رہے گی، لہٰذا پیشین گوئی میں میری یہ کامیابی میرے نظریے کی صداقت کی کوئی قابلِ لحاظ دلیل نہ ہوگی بلکہ اس کو آسانی سے محض اتّفاق قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اب یہ فرض کرو کہ میں نے یہ صحیح طور پر پیشین گوئی کی کہ آیندہ سال ہر روز بارش ہوگی یا نہیں۔ ایسی صورت میں ہر ایک کو بیٹھ کر میرے نظریے پر غور کرنا پڑے گا۔ اب بھی یہ ممکن ہے کہ یہ ٹھیک ٹھیک صحیح نہ ہو تاہم کوئی چیز جو اس کے بالکل مانند ہو اس کو اس لیے صحیح ہونا چاہیے کہ اس سے میری پیشین گوئی کی غیر معمولی کامیابی کی توجیہہ کی جا سکے۔ منطقی طور پر یہ ممکن ہے کہ میری کامیابی محض اتفاق کا نتیجہ ہو، لیکن کوئی بھی اس پر یقین نہ کرے گا۔ اس کا محض اتفاق ہونا بالکل بعید از قیاس ہوگا۔ اس کے بعید از قیاس ہونے کی مثال ریاضیاتی صورت میں دی جا سکتی ہے۔ فرض کرو کہ اوسطاً دو میں سے ایک دن اس جگہ بارش ہوتی ہے جہاں میں نے اس کی پیشین گوئی کی تھی۔ اس صورت میں کسی خاص دن میری پیشین گوئی اگر وہ محض قیاس آرائی تھی صحیح ہونے کے امکانات $\frac{1}{2}$،

ہوں گے۔ دو خاص دن $\frac{1}{2}$ اور تین دن $\frac{1}{2^3}$ وغیرہ وغیرہ۔ اس وقت تک جب اکیس دن تک پہنچ جائے تو یہ دس لاکھ میں ایک تک پہنچ جائیں گے اور میری پیشین گوئی کہ ۳۶۵ دنوں میں ہر دن بارش کے ہونے کا امکان $\frac{1}{2^{365}}$ ہوگا اور نسب نما ایک ایسا عدد ہوگا جو نظام شمسی کے برقیوں کی تعداد سے بھی کہیں زیادہ ہوگا۔ اب پیشین گوئیوں کی ایک کثیر تعداد اس مفروضے کی بنا پر کی جاتی ہے کہ مادّی اشیا وجود رکھتی ہیں اور چند مخصوص صفات کی حامل ہوتی ہیں جن کے مانند بعض کا ہم موافق حالات میں ادراک کرتے ہیں جب ان کا ہمیں مشاہدہ ہوتا ہے۔ یہ پیشین گوئیاں متواتر طور پر صحیح نکلتی ہیں۔ ۳۶۵ سے زیادہ میں ہر روز ایسی پیشین گوئیاں کیا کرتا ہوں اور ان میں سے اکثر پوری ہوتی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ان میں سے بعض پوری نہیں بھی ہوتیں لیکن یہ ایک ایسے بعید از قیاس ہونے میں خفیف سی کمی پیدا کر سکتی ہے جو اس قدر فلکیاتی ہے کہ اس میں عظیم کمی ہونے کے باوجود اس یقین کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے بہت کافی ہے کہ پیشین گوئیوں کی کامیابی کو محض اتفاق نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب کوئی پیشین گوئی پوری نہیں ہوتی تو اس کی توجیہہ ہمیشہ اس طرح کی جا سکتی ہے کہ ہمیں بعض اشیا کی خاص صفات کے سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے اور اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ مادّی اشیا کا وجود ہی نہیں پایا جاتا۔

اس طرح حقیقیہ کے معنی کے لحاظ سے مادّی اشیا کے وجود پر یقین کرنے کی تائید میں کافی شہادت مل سکتی ہے۔ کیوں کہ جب تک کہ مادّی اشیا پر یقین، جس پر یہ پیشین گوئیاں مبنی ہوتی ہیں تقریباً صحیح نہ ہو خود ان کی کامیابی کی توجیہہ کس طرح کی جا سکے گی؟ یہ ضروری نہیں کہ یہ بالکل صحیح ہوں تاہم صداقت کو کم از کم کافی طور پر ان کے مانند ہونا چاہیے تاکہ ان پیشین گوئیوں کا جو ان سے استاج کے ذریعے حاصل ہوتی ہیں اکثر صحیح ہونا سمجھا جا سکے اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہمارے ادراکات بھی کم از کم ان کے مانند ہونے چاہییں جن کے مانند ہم ان کو عام طور پر خیال کرتے ہیں۔ اس دلیل کو کسی قدر مختلف طور پر یوں پیش کیا جا سکتا ہے کہ انسانی تجربہ صدیوں سے بلکہ لاکھوں سال سے یہ بتلاتا آرہا ہے کہ مادّی اشیا موجود ہوتی ہیں اور یقیناً یہ ان اشیا پر یقین کو نہایت قرین قیاس کر دیتا ہے۔ اس مفروضے کی بنا پر (اگر اس کے خلاف یقین کرنے کی کوئی خاص وجہ نہیں) کہ ہم صاف روشنی میں ایسے فاصلے سے جو صاف مشاہدہ کے لیے کافی ہو یہ مشاہدہ کرنے میں کہ صفاتِ اولیٰ درحقیقت مادّی اشیا میں پائی جاتی ہیں اور کسی شخص کے ادراک کی محتاج نہیں ہوتیں۔ تاریخ انسانی میں انسان نے کروڑوں

پیشین گوئیاں کی ہیں جو پوری ہو چکی ہیں۔ کیا یہ اس امر کو نہایت قابلِ قیاس قرار نہیں دیتا کہ یہ مفروضہ یا اس سے کافی مشابہ کوئی اور نظریہ جس کو جائز طور پر حقیقت کہا جاتا ہے صحیح ہے (حقیقیہ کو اس امر کا قائل ہونا ضروری نہیں ہے کہ مادی صفات ان چیزوں کے بالکل مشابہ ہوتی ہیں جن کا ہم ادراک کرتے ہیں، یہ کافی ہے کہ یہ عام طور پر ان کے مانند ہوں)۔

لیکن بدقسمتی سے اس دلیل کی دو اہم تحدیدات ہیں۔ پہلی تو یہ کہ یہ اس نظریے کی تردید نہیں کرتی جو برکلے نے پیش کیا ہے۔ برکلے نے مادّے کے وجود کا اس معنی میں انکار کیا ہے کہ وہ مکان میں غیر مدرک اجسام کا ایک مجموعہ ہے اور اس نے ہمارے ادراکات کی نسبت خدا کے اس راست عمل سے کی ہے جو وہ ہمارے ذہنوں پر کرتا ہے۔ اگر خدا یہ بہتر خیال کرتا کہ وہ ہم میں وہ تصورات یا معطیاتِ حواس کو اس ترتیب سے پیدا کرے جس کی ہم توقع کرتے ہیں اور جو مستقل مادّی اشیا (جن کو حقیقیہ فرض کرتے ہیں) ہم میں پیدا کرتی ہیں (گو ایسی کوئی اشیا پائی بھی نہ جائیں) تو وہ بے شک ایسا کر سکتا ہے اور اس وقت محض اتفاق کا ذکر کرنا بے معنی ہوگا۔ اس واقعے کی توجیہہ کہ ہمارا تجربہ اس طرح ہوتا ہے کہ گویا مستقل مادّی اشیا پائی جاتی ہیں اس طرح کافی طور پر کی جا سکتی ہے کہ خدا کا ارادہ ہی یہ ہے کہ وہ اسی طرح ہوتا رہے۔ بہرحال یہ خیال حقیقت سے اتنا مختلف نہیں جتنا کہ سمجھا جاتا ہے۔ کیوں کہ خدا کو جو وہ کر رہا ہے اس کا علم ہونا چاہیے۔ جب وہ ہمیں ایسے تجربات عطا کرتا ہے جو اگر مستقل مادّی اشیا پائی جاتی ہوں تو ہمیں حاصل ہوگا اور اس لیے اس کو خود بھی مادّی اشیا کے تصورات ہونا چاہیے اور یہی برکلے کا بھی خیال ہے۔ ایسے تصورات افرادِ انسانیہ سے بالکل مستقل ہونے اور ان کے ادراکات کی بالواسطہ اگر بلاواسطہ نہ بھی ہوں، علل ہونے کی وجہ سے حقیقت کے معنی کی رو سے خود بھی ایک قسم کے مادّی اشیا ہوں گے اور برکلے کم از کم بعض دفعہ ایسا ہی سمجھتا ہے۔ پھر برکلے کا یہ خیال از روئے قیاس صحیح نہیں ثابت کیا جا سکتا ہے اور عام مظہریہ کے خلاف جو ہمارے ادراکات کی ترتیب کے لیے خدا کو فرض نہیں کرتے جو دلیل میں نے پیش کی ہے میری رائے میں نہایت قوی ہے۔ میری رائے میں یہ دلیل یہ ظاہر کرتی ہے کہ ہمیں افرادِ انسانیہ اور ان کے معطیاتِ حواس کے ماورا کسی چیز کے وجود کو فرض کرنا چاہیے، مزید یہ کہ اس بارے میں کہ یہ خارجی چیزیں کیا ہیں ہم کامل طور پر لاادریت کے مسلک کو اختیار نہیں کر سکتے۔ کامیاب پیشین گوئیوں سے جو دلیل ہمیں ملتی ہے وہ ان کی خصوصیات کے متعلق شہادت فراہم کرتی ہے۔ اس سے ہمیں یہ [illegible] ہے کہ ہم اشتباہ [illegible]

اور صحیح ادراکات میں کس طرح تمیز کر سکتے ہیں۔ ہم ان ادراکات کو التباس قرار دے سکتے ہیں جو ہمارے علّی نظام میں موزوں نظر نہیں آتے۔ ایک چپّو پانی میں ٹیڑھا نظر آسکتا ہے لیکن وہ اس طرح کشتی چلاتا ہے گویا کہ وہ سیدھا ہے۔ آئینے کی شبیہات اور قوس قزح کا عمل علّی طور پر حقیقی مادّی اشیا کی طرح نہیں ہوتا۔ اس کو میں بہ حیثیت مجموعی ایک نہایت اہم معیار سمجھتا ہوں لیکن التباس کی اکثر صورتوں میں یا تو مختلف شاہدین میں اختلاف پایا جاتا ہے یا حاسّۂ بصر اور لمس میں، اس صورت میں ہم ان بصری مظاہر کو ترجیح دیتے ہیں جو لمس کے مظاہر کے متضاد نہیں ہوتے۔ یہ ایک اہم واقعہ ہے کہ اگر ہم مادّی اشیا کے متعلق حقیقت کے عام نظریے کو قبول کرلیں تو ہم التباسات کی بھی علّی توجیہہ کر سکتے ہیں لیکن بدقسمتی سے بارکلے کی موافقت میں ان تحفظات کے باوجود کامیاب پیشین گوئیوں سے جو دلیل حاصل ہوتی ہے وہ بھی اس کے لیے اتنی کوئی مختتم شہادت پیش نہیں کر سکتی جتنی کہ ہم سمجھا کرتے تھے۔ یہاں پہنچ کر ہماری اوپر پیش کردہ دلیل کی دوسری تحدید سے ہمیں سابقہ پڑتا ہے۔ اس کا اظہار دوسرے الفاظ میں اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ ہم مادّی اشیا کو صرف اوّلی صفات سے متصف کرنے کے لیے اس دلیل کو استعمال نہیں کر سکتے۔ سائنس اس امر کو بالکل ممکن سمجھتی ہے کہ وہ بغیر یہ فرض کرنے کے کہ مادّی اشیا سوائے ان ابتدائی صفات جیسے شکل، قد و قامت، حرکت، رفتار کے کوئی اور صفات بھی رکھتی ہیں تمام پیشین گوئیاں کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ رنگ کے ہمارے احساسات کی علّی توجیہہ بغیر یہ فرض کرنے کے کہ مادّی اشیا حقیقت میں رنگین ہیں یا آواز کے احساسات کی بغیر آوازوں کے مادّی دنیا میں خارجی طور پر موجود ماننے کے بھی کر سکتی ہے۔ بے شک وہ روشنی کی لہروں اور آواز کی لہروں کے خارجی مادّی وجود کو فرض کرتی ہے لیکن وہ ان لہروں کو صرف ابتدائی صفات ہی سے متصف کرتی ہے۔ اس لیے ہم اپنی پیشین گوئی میں کامیابی کی بنا پر مادّی دنیا میں ثانوی صفات کے وجود پر حجّت نہیں کر سکتے کیوں کہ پیشین گوئیاں اس مفروضے پر مبنی نہیں ہوتیں کہ مادّی اشیا ثانوی صفات رکھتی ہیں۔ اوّلی و ثانوی صفات کے امتیاز پر اکثر حملہ کیا جاتا ہے، لیکن یہ ایک قوی فلسفیانہ اساس پر قائم ہے اور وہ یہ واقعہ ہے کہ ایک تو ہمارے تجربے کی توجیہہ کے لیے ضروری ہیں اور دوسری اس کے لیے ضروری نہیں۔

مزید یہ حجّت بھی کی جاتی ہے کہ حقیقت میں ہم یہ تک کہنے کی کوئی وجہ نہیں رکھتے کہ مادّی اشیا کی اوّلی صفات ویسی ہی ہوتی ہیں جیسا کہ ہم ان کا ادراک کرتے ہیں، کیوں کہ ہماری ان

پیشین گوئیوں کی کامیابی کی توجیہہ کے لیے جو چیز قطعاً ضروری ہے وہ صرف یہ ہے کہ ان کی ساخت ویسی ہی ہونی چاہیے جیسی کہ وہ ہمیں نظر آتی ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے ہمیں اس کی ایک خیالی مثال کی مدد سے توجیہہ کرنی ضروری ہے۔ فرض کرو کہ میری تخلیق کچھ خلاف معمول ہوئی ہے کہ مجھے گھاس تو سبز نظر آتی ہے لیکن پتے ہمیشہ نیلے نظر آتے ہیں۔ اس صورت میں تو فرق کا پتہ لگانا آسان ہے کیوں کہ میں اس کا انکار کروں گا کہ گھاس اور پتوں کا ہمیشہ ایک سا رنگ ہوتا ہے اور کہوں گا کہ پتے ایسے ہوتے ہیں جیسا کہ کسی صاف دن آسمان ہوتا ہے۔ لیکن فرض کرو کہ میں دوسروں سے رنگ کے ادراک میں اس طرح مختلف ہوں کہ جس رنگ کو میں نیلا کہتا ہوں اس کو دوسرے سبز کہتے ہیں اور جس کو میں سبز کہتا ہوں اس کو دوسرے نیلا کہتے ہیں۔ اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میں اس فرق کو کبھی معلوم نہیں کر سکتا تاہم یہ ایک حقیقی فرق ہے۔ اس واقعے کو دوسرے الفاظ میں اس طرح ادا کیا جا سکتا ہے کہ میرے تجربے کا مافیہ اس لحاظ سے دوسروں سے مختلف ہے لیکن میرے تجربے کی ساخت وہی ہے۔ اسی طرح شکل اور قدوقامت کے جن اضافات کا میں ادراک کرتا ہوں وہ قابلِ فہم طور پر ان اضافات سے مختلف ہو سکتی ہیں جن کا دوسرے ادراک کرتے ہیں اور ہمیں اس کا علم ہی نہیں ہوتا لیکن یہ ضروری ہے کہ ہمارے ادراکات مختلف ہونے کے باوجود باضابطہ طور پر مادّی اشیا کے مطابق ہوں۔ اور اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ مادّی اشیا کی حقیقت میں مختلف صفات اور اضافات ہوں اور یہ ان صفات و اضافات کے مانند نہ ہوں جن کا ہم ادراک کرتے ہیں اور اس پر بھی ہماری پیشین گوئیاں صحیح ثابت ہوں، مگر پھر یہ ضروری ہے کہ گو یہ صفات و اضافات مختلف ہوں مگر یہ اسی ترتیب سے پائی جاتی ہوں، مادّی اشیا کی ان صفات کو جیسی کہ وہ ہمیں مدرک ہوتی ہیں ر، ر ... کہو اور جیسی کہ وہ حقیقت میں ہیں د، د۔ اس صورت میں بھی ہم کامیاب پیشین گوئی کر سکتے ہیں اگر وہ شئے جو ہمیں ر سے اضافت رکھتی نظر آتی ہے حقیقت میں د سے اضافت رکھتی ہو اور جو ر سے اضافت رکھتی نظر آتی ہے وہ حقیقت میں د سے اضافت رکھتی ہو وغیرہ وغیرہ تو ہمارے یہ کہنے سے کہ ساخت وہی ہے ہماری یہی مراد ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا قابلِ لحاظ امور حقیقیت اور مظہریت میں ایک طرح کی مصالحت تجویز کرتے ہیں۔ حقیقیہ یہ مان سکتے ہیں کہ ہمارے یہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ مادّی اشیا کیفی طور پر ویسی ہی ہوتی ہیں جیسا کہ ہم ان کا ادراک کرتے ہیں اور مظہریہ کو یہ ماننے سے احتراز مشکل نظر آتا

ہے کہ ہمارے ادراکات کے اسباب و علل ہوتے ہیں اور یہ اسباب و علل ہم سے خارج میں پائے جاتے ہیں اور پیشین گوئیوں کے کرنے میں ہماری کامیابی اس خیال کی زبردست تائید کرتی ہے کہ ان اشیا میں جیسی کہ وہ حقیقت میں ہیں اور ان اشیا میں جیسی کہ وہ ہمیں نظر آتی ہیں ساخت کی ایک مشابہت ہوتی ہے۔ اس طرح ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ مادّی دنیا جیسی کہ وہ ہے ہمارے لیے ناقابلِ علم ہے لیکن اس پر اتنا اضافہ کر سکتے ہیں کہ ہمارے ہاں ایسے بظاہر معقول دلائل موجود ہیں جو اس کی ساخت کے متعلق بعض تیقّنات کو حق بجانب ثابت کرتی ہیں۔ شاید یہ دلیل مافیہ اور ساخت کے تضاد کو کچھ زیادہ دور تک پہنچاتی ہے لیکن آج کل یہ عام طور پر تسلیم کیا جائے گا کہ ہم سائنس کے ذریعے کچھ نہیں جان سکتے کہ درحقیقت مادّے کا ایک ذرہ کیا ہے بلکہ صرف یہ جان سکتے ہیں کہ مادّے کے دوسرے ذرّات سے اس کا کیا تعلق ہے۔

لیکن دلیل کی ایک دوسری راہ بھی ہے۔ اگر (جیسا کہ اس صورت میں نظر آتا ہے) ادراک کا نمایندہ نظریہ صحیح ہو تو ہم مادّی اشیا کا حواس کے توسط ہی سے ادراک کر سکتے ہیں اور ہم معطیاتِ حواس سے اخذ کردہ کسی علّتی دلیل کو استعمال کر کے ان اشیا کے وجود یا صفات کا استناج کر سکتے ہیں۔ اب چونکہ مخصوص علّتی دلائل کا تجربے ہی کے ذریعے اثبات کیا جا سکتا ہے یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ کس طرح ہم علّتی دلیل کو نظر انداز کر کے کسی ایسی شئے تک پہنچ سکتے ہیں جو اس شئے سے بالکل مختلف ہو جس کا ہم نے کبھی تجربہ کیا ہو۔ مزید برآں اگر معطیاتِ حواس کو مادّی اشیا کا نی طور پر نمایندگی کرتی ہوں تو مادّی اشیا میں ان عناصر کا ہونا ضروری ہے جو معطیاتِ حواس کے مانند ہیں۔ (برکلے اپنی تصوّریت کی تائید یہ سوال اٹھا کر کرتا ہے کہ ایک تصوّر کے مانند سوائے ایک تصوّر کے اور کیا ہو سکتا ہے (اور تصوّر اس کے نزدیک اصطلاح میں معطیۂ حواس کا ہم معنی ہے) ہم مادّی اشیا کو اسی حد تک سمجھ سکتے ہیں جس حد تک ہم معطیاتِ حواس کو سمجھتے ہیں جن کو ہم ادراک کے عام تجربے کے حصّے قرار دیتے ہیں؛ چونکہ ہم فہمِ عام کی سطح پر نمایندگی کے نظریے کے قائل نہیں ہوتے ہم ان کا بیان معطیاتِ حواس کی خصوصیات کے الفاظ میں کرتے ہیں ہم ان کی خصوصیات کا تعیّن یا تو ازروئے ایمان یہ مان کر کرتے ہیں کہ ہمارے معطیاتِ حواس سے ان اشیا کی خصوصیات معلوم ہوتی ہیں یا پھر ہمارے معطیاتِ حواس سے اخذ کردہ علّتی دلیل کے ذریعے۔ ان تمام چیزوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مادّی اشیا کو ایسی ہستیوں کے مجموعے قرار دیا جا سکتا ہے جو کیفی طور پر ویسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ ہمارے معطیاتِ حواس ہیں لیکن جن کا وجود

ہمارے ادراک کا محتاج نہیں ہوتا۔ یہ ایک مضحکہ خیز امر ہوگا اگر ہم ایک مادی شئے کو کسی ایک معطیہ حواس کے مرادف قرار دیں لیکن یہ سمجھیں کہ یہ بغیر محسوس ہونے کے پائے جاتے ہیں (بعض دفعہ ایسی ہستیوں کے لیے (Sensibilia) کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے)۔ اس صورت میں ان میں واقعی رنگ، شکل، سختی یا نرمی جیسی کوئی چیز پائی جائے گی جس کا ہم موافق حالات میں ادراک کیا کرتے ہیں۔ اگر ہم تصوریہ کی دلائل کو تسلیم نہ کریں تو ہم ان کو بغیر کسی ادراک کے بھی موجود سمجھ سکتے ہیں۔ مادی حقیقت کی ثانوی صفات کے خلاف جو دلائل التباس کی بنا پر دیے جاتے ہیں ان سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ مادی اشیا کا رنگ نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف یہ بتلاتے ہیں کہ ہم قطعی طور پر یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ یہ رنگ کیا ہے۔ حقیقیہ نے عام طور پر یہ فرض کر لیا ہے کہ مادی اشیا ہمارے معطیاتِ حواس سے قسم ہی کے لحاظ سے بالکل مختلف ہیں گو وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہمارے معطیاتِ حواس کے سوا کسی چیز کا بدیہی ادراک نہیں ہوتا۔ لیکن یہ ایک ایسا مفروضہ ہے جس کو وہ حق بجانب طور پر نہیں تسلیم کرتے۔ ہمیں صرف دو قسم کی چیزوں کا بدیہی تجربہ ہوتا ہے، وہ معطیاتِ حواس اور نفوس ہیں اور اگر ایسا ہو تو کس طرح ہم ایک تیسری چیز کا اقرار کر سکتے ہیں جو عام طور پر ان دونوں سے مختلف ہو، ہمارے ادراکات کے اسباب وعلل معطیاتِ حواس اور نفوس سے جنس میں مختلف ہو سکتے ہیں لیکن ہمیں یقیناً ان کے اس اختلاف کو دریافت کرنے کا کوئی اور ذریعہ میسر نہیں ہو سکتا۔

مادی اشیا کے متعلق فہم عام اور قضایا کی تحلیل سے حاصل شدہ دلائل

دوسری دلیل جو حقیقیت کی تائید میں پیش کی جاتی ہے اس کو عام طور پر فہم عام کی دلیل کہا جاتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہ نہایت مؤثر دلیل ہے۔ ہم حقیقت میں اس فلسفیانہ بحث پر یقین نہیں کر سکتے (اور اگر کریں بھی تو وہ صرف مختصر وقت ہی کے لیے ہوگی) کہ مادی چیزوں کا وجود نہیں اور خود فلسفیوں کے لیے یہ بات غیر معقول ہوگی کہ وہ ان نتایج کی مدافعت کریں جس کا کوئی ایسا شخص جو ذہنی امراض کے دواخانے سے باہر ہو عام زندگی میں متانت سے ماننا نہ ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم مادی اشیا کے وجود کو ثابت کرنے کے قابل نہ ہوں لیکن بالآخر ہمیں بعض ایسے تیقنات کو قبول کرنا ہی پڑتا ہے جن کو ہم ثابت نہیں کر سکتے۔ اگر ہمیں کوئی

ایسی چیز رکھ چھوڑتا ہے جس پر ہمیں فلسفیانہ طور پر غور و فکر کرنا ہو تو ہم اپنے جبلّی تیقنات کو بالکل ترک نہیں کر سکتے۔ فلسفی ان میں خفیف ترمیم قبول کر سکتا ہے لیکن اگر وہ اس میں زیادہ شدید ترمیم کرے تو یہ اس کے فلسفے کے خلاف ایک سنگین اعتراض ہوگا۔ لارڈ رسل نے بھی اعتراف کیا ہے کہ کسی جبلّی یقین کو مسترد کرنے کی صرف ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ وہ دوسرے جبلّی تیقنات کے متضاد ہو اور یقیناً کوئی شخص اس کو متہم نہ کر سکے گا کہ وہ ایک ایسا سریع الاعتقاد شخص ہے جو جبلّی تیقنات کو بہت جلد ماننے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ اور نہ ہی ہم کسی ایسے دوسرے جبلّی فہم عام کے یقین کی نشان دہی کر سکتے ہیں جو مادّی اشیا پر یقین کے خلاف ہو۔ ہم اس یقین کو غلط ثابت نہیں کر سکتے سب سے بدتر بات جو ہم کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ ہم اس کو صحیح ثابت نہیں کر سکتے۔

اس دلیل کا بہت سارے جدید فلاسفہ یہ جواب دیں گے کہ ایک قضیے کو جاننے اور اس کی تحلیل کو جاننے میں ایک خط امتیاز کھینچا جا سکتا ہے۔ وہ کہیں گے کہ ہم قطعی یقین کے ساتھ یہ جانتے ہیں کہ مادّی اشیا کا وجود ہے اور وہ اس کو ایک فلسفیانہ سوال بنانے ہی سے انکار کریں گے۔ نیز گو ہم مادّی اشیا کے متعلق بے شمار قضایا کی صداقت کو جانتے ہیں لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ ان کی کس طرح تحلیل کی جانی چاہیے اور فلسفیانہ مسئلہ تو ان کی تحلیل کا معلوم کرنا ہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "تحلیل کے جاننے" سے ان کا مطلب یہ ہے کہ اس بات کا تعین کیا جائے کہ فہم عام کے بیانات کا ٹھیک ادّعا کیا ہے نہ کہ اس ادّعا کی تنقید یا ترمیم کرنا اور نہ کچھ ایسے مزید فلسفیانہ معلومات کا فراہم کرنا جو ان میں پہلے ہی سے موجود نہ ہوں۔ یہ محض اس بات کی تحقیق ہے کہ جب لوگ زندگی کے متعلق کچھ کہتے ہیں تو اس کا حقیقی مطلب کیا ہوتا ہے۔ اس بات کا ضرور اعتراف کیا جانا چاہیے کہ ایک شخص کسی معنی میں یہ جانتا ہے کہ اس کا کیا مطلب ہے گو وہ اس قابل نہ ہو کہ وہ اس کی فلسفیانہ تحلیل کر سکے، لیکن اس کا انکار کیا جا سکتا ہے کہ وہ بغیر فلسفیانہ تحلیل کے اس کو پورے معنی میں جانتا بھی ہے۔ اس امتیاز کے پیش نظر فلسفی اس قابل ہوتے ہیں کہ کم از کم بظاہر فہم عام کی دلیل کو مان لیں تاہم مظہریت کو بھی قبول کرلیں۔ کیوں کہ وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ گو مادّی اشیا کے متعلق ہمارے معمولی قضایا صحیح ہیں تاہم وہ ہمارے تجربات کے متعلق محض بیانات یا خاص حالات کے تحت افرادِ انسانیہ کے معطیات حواس ہونے کی وجہ سے ان کی تحلیل کی جانی چاہیے۔ اس صورت میں ہمیں یہ محسوس

کرنے کی ضرورت نہیں کہ مظہریت فہم عام کے متضاد ہے کیوں کہ اب فہم عام خود حقیقیت کا ذکر نہیں کر رہی ہے بلکہ مظہریت کا۔ اب یہ صحیح ہے کہ میرے سامنے ایک میز رکھی ہے لیکن اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ مجھے ایک قابلِ بیان چیز کا بصری احساس ہو رہا ہے اور اگر میں اس تجربے سے گزروں جس کو میز کا چھونا کہا جاتا ہے تو مجھے ایک دوسری قسم کی چیز کا لمسی احساس ہوگا اور دوسرے تجربات بعض علّتی قوانین کے تابع ہوں گے۔ مثلاً کتابوں کو میز پر رکھے جانے کا تجربہ اور اس کے بعد ہی یہ تجربہ کہ وہ میز ہی پر رکھی ہوئی ہیں اور نہ یہ تجربہ کہ وہ میز پر سے گر گئی ہیں۔ مظہریہ عام طور پر یہ مان لیں گے کہ ہم اس چیز کی توامید نہیں کر سکتے کہ واقعی اور ممکن معطیاتِ حواس کے متعلق زیادہ سادہ قضایا کی ایک کامل فہرست دے سکیں گے جو ایک مادّی شئے کے متعلق کسی قضیے کی تحلیل پر مشتمل ہو کیوں کہ ایسا کرنا تو ان تمام قابلِ فہم معیارات کی ایک کامل فہرست دینا ہوگا جو ہمیں اس قضیے کو صحیح سمجھنے کے قابل بنا سکیں اور ان تمام تجربی معلولات کی بھی جو اس صداقت سے لازم آتے سمجھے جا سکتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ خود اس اعتراف کی اپنی مشکلات ہیں۔ لیکن وہ اس امر پر اصرار کریں گے کہ ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ تحلیل ایک جماعت کی حدود میں ہونی چاہیے جو ایسے قضایا کی ایک غیر متعین تعداد پر مشتمل ہوگی اور اس میں ایسے قضایا داخل نہ کیے جانے چاہییں جو اس طریقے سے انسانی معطیاتِ حواس سے متعلق نہ ہوں۔ مظہریہ کی تحلیل میں خوبی یہ ہے کہ وہ ان تمام چیزوں کو ہمارے تجربے میں شامل کرتی ہے کیوں کہ مفروضے ہی کی رو سے ہمارے لیے یہ نہ جاننے سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ تجربتاً چیزیں کیسی ہوتی ہیں جب کوئی شخص ان کا تجربہ ہی نہ کر رہا ہو۔ یہ ایک ایسا نکتہ ہے جو زمانۂ حال کے تجربی مزاج کے بالکل موافق ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آج کل مادّی سائنس میں بھی مظہریت کے میلانات پائے جاتے ہیں۔

جس خیال کا میں نے ابھی خاکہ پیش کیا ہے اس کو احتیاط کے ساتھ اس نقطۂ نظر سے ممیز کیا چاہیے جس کی طرف میں نے اوپر اشارہ کیا تھا اور جو مادّی اشیا کی تحلیل معطیاتِ حواس میں اس معنی میں کرتی ہے کہ وہ ایسی ہستیوں کے مجموعے ہیں جو معطیاتِ حواس کے مانند ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ وہ بغیر محسوس ہونے کے بھی موجود ہوتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کی رو سے مادّی اشیا ہر وقت فی الواقعی موجود سمجھی جاتی ہیں خواہ ان کا تجربہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ لیکن اس نقطۂ نظر کی رو سے جس پر میں اب بحث کر رہا ہوں یہ کہنا کہ وہ اس وقت

بھی موجود ہیں جب ان کا واقعی تجربہ نہ کیا جا رہا ہو معطیاتِ حواس کے متعلق ایسے مفروضہ قضایا کا ادّعا کرتا ہے جن کا ہمیں بعض حالات میں ادراک ہوتا ہے اور یہ کسی ایسی چیز ت جو واقعی موجود ہے صفات کا منسوب کرنا نہیں۔ مثلاً یہ کہنا کہ میز آدھی رات کے وقت بھی موجود تھی جب اس وقت کوئی نہ تھا صرف یہ کہنا ہوگا کہ اگر ایک معمولی مشاہدہ والے نے اس کو معمولی روشنی میں دیکھا ہوتا تو اسے ایک مستطیل سطح کو دیکھا ہوتا اور اگر اس نے اس جگہ پر جہاں اس کو دیکھا ہے ہاتھ رکھنے کا تجربہ بھی کیا ہوتا تو وہ کسی ہموار اور سخت چیز کا احساس کرتا اور اگر اس کو اس جگہ پر کتابیں رکھنے کا بھی تجربہ ہوتا تو اس کو کتابوں کے نیچے گرنے کا تجربہ نہ ہوا ہوتا وغیرہ وغیرہ۔

اب یہ مجھے اس نظریے کے خلاف جو فہم عام کے قضایا کی تحلیل کا قائل ہے ایک تباہ کن اعتراض نظر آتا ہے۔ فلسفیانہ طور پر اس سے زیادہ کسی چیز کو حق بجانب ثابت کرنا شاید ناممکن ہے لیکن یہ یقیناً صاف بات ہے کہ جب ہم میز کے اس وقت کمرے میں ہونے کا ذکر کرتے ہیں جس وقت اس کا مشاہدہ کرنے والا کوئی موجود نہ تھا تو ہمارا مطلب اس کو اسی قسم کے وجود سے متصف کرنا ہوتا ہے جو ہم اس وقت کرتے ہیں جب اس کو ادراک کرنے کے لیے کوئی موجود ہوتا ہے۔ جب میں ان مادّی اشیا کا ذکر کرتا ہوں جن کا کسی نے ادراک نہیں کیا تو میں بلا شبہ اس چیز کا ذکر کرتا ہوں جو واقعتاً موجود ہے، صرف اس چیز کا ذکر نہیں کرتا جو کسی چیز کے وقوع پذیر ہونے کے بعد موجود ہوتی جو وقوع پذیر نہیں ہوئی۔ ماہرینِ ارضیات اور فلکیات ان زمین کے اس وقت کے حالات کا ذکر کرتے ہیں جب کسی زندہ ہستی کا وجود ہی نہ تھا۔ وہ یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ ان دنوں زمین پگھلی ہوئی حالت میں تھی اور وہ محض ان تجربات کا ذکر نہیں کرتے جو افرادِ انسانیہ کو ہوتے اگر بر سبیل محال کوئی شخص اس کا مشاہدہ کرنے کو موجود ہوتا۔ وہ تاریخی تذکرہ نہایت دلچسپ ہوتا ہے جو یہ بیان کرتا ہے کہ اشیا کا واقعی ارتقا کس طرح ہوا ہے لیکن یہ پوچھنے میں کیا دلچسپی ہو سکتی ہے کہ کروڑوں سال پہلے کیا وقوع پذیر ہوتا اگر کوئی اور چیز واقع ہوتی جس کے وقوع کا امکان ہی نہ تھا۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ میری گھڑی کے ہاتھ کی مدرک حرکت ان مشینوں کی وجہ سے ہے جو اس کے اندر ہیں تو میں بالیقین ان مشینوں کو واقعی وجود سے متصف کر رہا ہوں اور جب میں ان کے متعلق یہ کہتا ہوں تو میرا مطلب صرف یہ نہیں ہوتا کہ اگر ہم اس کے اندر دیکھتے تو ہمیں کسی چیز کا ادراک ہوتا جو ہم نے نہیں کیا۔ مشین کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ان مدرک حرکات کی علت ہے اور علت ایسی چیز ہے جس کو واقعی طور پر موجود ہونا چاہیے

یا موجود تھی جب وہ علت کے طور پر کارفرما تھی محض یہ مفروضہ واقعہ کہ اگر میں دیکھتا تو میں کسی چیز کا ادراک کیا ہوتا کسی ممکنہ طور پر علت نہیں ہوسکتا۔ کوئی واقعہ کسی ایسی چیز کی علت نہیں ہوسکتا جو واقعی ظہور پذیر ہوتا اگر کوئی اور چیز ظہور پذیر ہوتی جو ہوئی نہ ہو۔ یہ دلائل اس چیز کو ظاہر کرنے کے لیے کہ مادی اشیا حقیقیہ کے معنی کی رو سے وجود رکھتی ہیں ممکن ہے کہ منتج نہ بھی جائیں لیکن وہ کم ازکم اتنا تو ظاہر کرتے ہیں کہ ان کے متعلق ہمارے معمولی دعووں کی تحلیل مظہریت کی بنا پر نہ کی جانی چاہیے بلکہ حقیقیت کی بنا پر یعنی نہ صرف یہ کہنے سے کہ ہمارے معطیاتِ حواس یا تجربے کی رو سے کیا واقع ہے یا ہوگا بلکہ یہ کہنے سے کہ کیا چیز موجود ہے گو اس کا ادراک کیا گیا ہو یا نہیں۔ مادی اشیا کے متعلق فہم عام کے بعض قضایا کی جو تحلیل مظہریہ نے کی ہے وہ ہم بے شک قبول کرسکتے ہیں۔ یہ کہنا بظاہر معقول معلوم ہوتا ہے کہ جب ہم شکر کو شیریں کہتے ہیں تو ہم صرف یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر ہم اس کو منہ میں رکھیں تو ہمیں شیریں ذایقہ محسوس ہوگا اور یہی بات زیادہ تر اور لوگوں کے متعلق بھی صحیح ہے (بہ نسبت یہ کہنے) کہ شکر کے شیریں ذایقے کی کیفیت اس میں ہمیشہ موجود ہوتی ہے گو اس کو کوئی چکھے یا نہ چکھے۔ شاید یہ کہنا زیادہ معقول ہوگا کہ جب ہم یہ کہتے ہیں خانے دار بند میز میں جو ایک کوٹ رکھا ہے وہ سبز ہے تو ہمارا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ ایک معمولی مشاہدہ کرنے والے کو اس کا ادراک سبز ہی ہوگا۔ اگر وہ اس کو معمولی روشنی میں دیکھے بہ نسبت یہ کہنے کہ اب اس کا رنگ واقعی سبز ہے گو اس کا ادراک کسی کو نہ ہو رہا ہو اور وہ تاریکی میں پوشیدہ ہو۔ لیکن اگر ہم شکر یا کوٹ کی تمام صفات کے متعلق اس تحلیل کو قبول کرلیں تو پھر رنگ یا مزے کو پیدا کرنے والی کوئی علت ہی باقی نہ رہے گی۔

مظہریہ کی تحلیل میں صداقت کا ایک اہم عنصر یہ ہے کہ مادی اشیا کے متعلق مادی سائنس کے قضایا میں ہم کسی ایسے عنصر کے شمول کو قبول ہی نہ کریں جس کی تصدیق تجربے سے نہ ہوسکتی ہو، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کامل معنی میں موجود ہونے کے لیے مادی اشیا کا واقعی تجربہ کیا جانا ضروری ہے۔ لیکن جس بات سے اس نظریے کی تائید کرنے والے بہت زیادہ متاثر ہوئے ہیں وہ یہ ہے کہ انھوں نے یہ سمجھا کہ یہ انھیں یہ کہنے کے قابل بنادے گی کہ مادی اشیا کے موجود ہونے کو ہم جانتے ہیں۔ فہم عام کی سطح پر تو ہم یقیناً یہی کہتے ہیں، تاہم اگر حقیقیہ کی تحلیل صحیح ہو تو ہم نے دیکھا ہے کہ اس میں شک کیا جاسکتا ہے کہ ہم

حقیقت میں ایسا جانتے بھی ہیں۔ لیکن میرے خیال میں مظہریہ کی تحلیل کا فایدہ زیادہ تر قریب وہ ہے بے شک یہ حجت کی جاسکتی ہے کہ اگر ہم اس صورت میں جب مادّی اشیا کا ذکر کرتے ہیں تو ہم صرف اپنے معطیاتِ حواس کا ذکر کر رہے ہیں، ہم ان اشیا کے متعلق ذکر کر رہے ہیں جن کو ہم جانتے ہیں کہ موجود ہیں۔ لیکن مادّی اشیا کے متعلق قضایا کی تحلیل صرف ہمارے اپنے معطیاتِ حواس کے حدود میں نہیں کی جاسکتی۔ اگر کی جاسکتی ہے تو مجھے کہنا پڑتا کہ اپنے بستر میں جس مگرمچھ کو میں نے خواب میں دیکھا تھا اس کا حقیقت میں کا وجود ہے۔ اگر ہم مظہریت کے نقطۂ نظر کو اختیار کریں تو ہمیں ان کی تحلیل معمولی انسانی مشاہدین کے معطیاتِ حواس میں کرنی چاہیے اور خود ہمارے آیندہ ہونے والے معطیاتِ حواس میں جو مختلف حالات کی تحت حاصل ہو سکتے ہیں اور ہم ان کا اسی طرح براہِ راست ادراک نہیں کر سکتے جس طرح کہ مادّی اشیا کا۔ یہ کہنا کہ دوسرے افرادِ انسانیہ کیا ادراک کرتے ہیں۔ اسی طرح دوسرے انتاج کا معاملہ ہے جس طرح یہ کہنا کہ حقیقیت کے نقطۂ نظر سے مادّی اشیا کیسی ہوتی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اشراق کی صورتیں بھی پائی جاتی ہیں، (جن میں ایک قلب کا اثر دوسرے قلب پر بلا کسی مادّی واسطے کے ہوتا ہے۔ مترجم) لیکن یہ اتنی شاذ و نادر ہوتی ہیں کہ ان کو مادّی اشیا کے متعلق ہمارے یقین کی توجیہہ کی بنیاد نہیں قرار دیا جاسکتا اور یہ یقیناً مادّی دنیا کے متعلق دعووں کی بہت ساری اکثریت کی بنیاد نہیں قرار دیے جاسکتے۔ اشراق کی غیر موجودگی میں دوسروں کے ادراک کے متعلق ہمارے علم کا مسئلہ اس مسئلے سے زیادہ مختلف نہیں، جو مادّی دنیا کے متعلق حقیقیہ کے خیال کے بارے میں ہو سکتا ہے۔ ہم نے اوپر یہ دیکھا ہے[1] کہ جب تک دوسرے افرادِ انسانیہ کے ادراکات ہمارے ادراکات سے یکساں مطابقت نہیں رکھتے ہیں اس امر کا تصفیہ کرنے کے مطابق سائنس میں کوئی ذریعہ نہیں ملتا کہ کیا وہ واقعی ان ہی صفات کا ادراک کر رہے ہیں جن کا ہم کرتے ہیں، اس لیے جس طرح مادّی اشیا کے متعلق (حقیقیہ کے خیال کی رو سے) اسی طرح دوسرے افرادِ انسانیہ کے ادراکات کے متعلق ان کی ساخت نہ کہ مافیہ کے بارے میں ہم نہایت قابلِ قیاس انتاجات ہی کر سکتے ہیں۔

اگر ہم اسی طرح مادّی اشیا کے متعلق فہم عام کے قضایا کی تحلیل جو مظہریہ نے کی

---

[1] صفحہ ۹۶

ہے اس معنی میں رد کردیں جس معنی میں کہ تحلیل کو تحلیل شدہ قضایا کے بالکل مرادف سمجھا جاتا ہے تو پھر ہمیں اس بات کا حق ہوگا کہ ہم فہم عام کی دلیل کو جو بھی اس کی قدر و قیمت ہو حقیقیۃ کی طرف استعمال کریں۔ جب تک کہ اس سوال پر بحث نہ کرلی جائے ہمیں اس کا حق نہ ہوگا کیوں کہ اس وقت تک ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کیا فہم عام حقیقیت کا دعویٰ کرتی ہے۔ اب مجھے تو یہ نظر آتا ہے کہ فہم عام کی پیش کردہ دلیل میں کافی وزن ہے۔ بے شک میں یہ نہیں فرض کرلیتا کہ ایک خالص فلسفیانہ متنازع فیہ مسئلے میں فہم عام کی آرار کو فلسفی کی آرار پر ترجیح دی جانی چاہیے۔ ایسا کرنا تو ان لوگوں کی آرار کو جنھوں نے فلسفے کا مطالعہ ہی نہ کیا ہو فلسفے پر ایک خاص اقتدار عطا کرنا ہوگا۔ لیکن یہ سوال کہ کیا مادّی اشیا کا وجود ہے اور وہ کیسی ہیں ایک متنازع فیہ فلسفیانہ مسئلہ ہے ہی نہیں۔ ہمیں فلسفی کو یہ بتلانے کی ضرورت ہی نہیں کہ اجسام کا وجود ہے، زمین موجود ہے، لوہا پروں سے زیادہ وزن رکھتا ہے۔ اگر کوئی فلسفی یہ دعویٰ کرے کہ اس کے فلسفے کی رو سے یہ بیانات غلط ہیں تو یہ خود اس کے فلسفے پر ملامت کا باعث ہوگا نہ کہ ان بیانات کی ملامت کا جن پر یہ تنقید کر رہا ہے۔ جو فلسفیانہ دلائل بھی وہ اپنی تائید میں پیش کرے گا۔ وہ ان بیانات کی جن کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے صداقت سے یقیناً کم تر ہوں گے۔ لہٰذا اگر ان بیانات کی تحلیل حقیقیت کے ایک حامی کے نہ کہ مظہریت کی حامی کے طور پر کی جائے تو یہ حقیقیت کی فلسفیانہ صداقت کی ایک قوی دلیل ہوگی۔

مادّی اشیا کا براہِ راست وقوف

ایسا نہیں کہ فلسفی معقول طور پر مادّی اشیا کے متعلق فہم عام کے قضایا کو غلط ثابت کرنے کا دعویٰ کرتا ہو۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ بتلا سکتا ہے کہ یہ صحیح یا قرینِ قیاس ثابت نہیں کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن یہاں یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا ان کو فلسفیانہ ثبوت کی ضرورت بھی ہے؟ کیا یہ اپنے ذاتی حق کی بنا پر صحیح نہیں؟ ثبوت کا نہ ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ بغیر ثبوت کے معلوم نہیں ہو سکتے۔ ہم ہر چیز کو ثابت نہیں کرسکتے۔ یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ میں نے یہ تسلیم کرکے کہ ہم مادّی اشیا کا براہِ راست ادراک نہیں کرسکتے اس رائے کو ختم ہی کر دیا ہے لیکن یہ ممکن ہے کہ جس چیز کا ہم براہِ راست ادراک نہیں کرسکتے پھر بھی اس کو براہِ راست معلوم کرسکتے

ہیں۔ یہ حافظے کی کسی حد تک مماثل صورت میں ہوتا ہے۔ آج صبح میں نے ناشتے میں کیا کھایا تھا اس کا اپنے حواس سے ادراک نہیں کرتا تاہم یہ مجھے یاد ہوتا ہے۔ جب میں اس کو یاد کرتا ہوں تو براہِ راست یہ جانتا ہوں کہ میں نے کیا کھایا تھا۔ جو میں جانتا ہو کسی دلیل کا نتیجہ نہیں بلکہ ایسی چیز ہے کہ جو اپنے ذاتی حق کی بنا پر صحیح نظراتی ہے۔ اگر کوئی شخص میرے حافظے کی صحت پر اعتراض کرتا ہے تو میں اس کی صحت کے ثبوت میں دلائل پیش کر سکتا ہوں لیکن اب میں حافظے کو اپیل نہیں کر سکتا۔ حافظے کی رو سے میں بغیر کسی دلیل کے ایک چیز کو واقعہ سمجھتا ہوں۔ یا اگر میں اس کو جانتا بھی نہیں تو میں اس کے متعلق حق بجانب یقین رکھتا ہوں۔ حافظہ اکثر حق بجانب یقین کے مرادف ہوتا ہے، کسی علم کے مرادف نہیں، لیکن وہ ان دونوں صورتوں میں ایک نہایت اہم معنی کے لحاظ سے براہِ راست ہوتا ہے۔ کیوں کہ حافظہ خواہ وہ خطا پذیر ہو یا غیر خطا پذیر کوئی انتاج نہیں جس طرح کہ خود ادراک۔ اس کے برخلاف اگر اس سے ہماری مراد وہ چیز ہو جو ہمیں یاد ہے اور وہ ہمارے حواس کی براہِ راست چیز ہو تو وہ صاف طور پر براہِ راست نہ ہوگا۔ وہ اس معنی میں اس کا براہِ راست ہونا تک نظر نہیں آتا، گو ادراک کا ہونا براہِ راست نظر آتا ہے، لیکن شاید وہ بھی حقیقت میں براہِ راست نہیں۔ گزشتہ زمانے میں میں نے جو ناشتہ کیا تھا وہ مجھے براہِ راست محسوس نہیں ہوتا، اس کا مجھے علم محض ایسی چیز کے ذریعے ہوتا ہے جو میری موجودہ حالت میں پیدا ہوتی ہے، خواہ وہ اس ناشتے کی ایک ذہنی تصویر ہو (جس کا ہونا ضروری نہیں) یا میرے موجودہ شعور میں کوئی اور تغیر و تبدل، تاہم جس چیز کو میں حافظے سے جانتا ہوں اس کا تعلق زمانۂ گزشتہ سے ہوتا ہے نہ کہ زیرِ بحث موجودہ تغیر و تبدل سے۔ اب حافظہ کامل طور پر ادراک کے مماثل نہیں ہوتا لیکن اگر ہمیں حافظے سے کسی چیز کا براہِ راست وقوف ہو سکتا ہے جس کو ہم نے براہِ راست محسوس نہیں کیا ہے تو اس سے بہرحال یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فرض کرنا بے ہودگی نہ ہوگی کہ میں ایک تجربی واقعے کو براہِ راست جان سکتا ہوں بغیر اس کا براہِ راست ادراک کرنے کے۔ اگر ہم واقف ہونے کے لفظ کو اس صورت کے اظہار کے لیے استعمال کریں جب میں یقین کے ساتھ نہیں جانتا لیکن حق بجانب طور پر یقین رکھتا ہوں جس کی بنا شئے کے تفکر پر ہوتی ہے تو ہم اپنے دعوے کا اظہار یہ کہہ کر کر سکتے ہیں کہ مادّی اشیا کے وجود کا وجدانی ایقان جو ہم سبھوں کو ہوتا وہ ایک براہِ راست وقوف پر مبنی ہے۔ حافظے کی بہت ساری صورتیں ایسی ہیں جہاں تیقن تو نہیں لیکن حق بجانب اعتبار بغیر انتاج کے حاصل ہوتا ہے، اور ایسی ہی صورتیں ہیں جہاں ایک شئے کا ہمیں

حافظے سے علم ہوتا ہے اس لیے ان صورتوں میں جہاں حافظہ ایسا علم نہیں عطا کرتا جس کو ہم صحیح معنی میں علم کہہ سکیں براہِ راست وقوف کے امکان کو خارج کرنا ہمارے لیے ضروری نہیں۔ ممکن ہے کہ ہمارے براہِ راست وقوف مفروضات اور اغلاط سے بُری طرح ممزوج ہوں تاہم ان کا ایک مغز ایسا ہوتا ہے جس کو ہمیشہ آسانی سے معلوم کرنا ممکن نہیں ہوتا لیکن جس کا صحیح طور پر وقوف ہوتا ہے۔ مادّی اشیا کے متعلق ہمارا وقوف حقیقی ہو سکتا ہے گو بعض دفعہ یا شاید ہمیشہ حقیقت کا بے ترتیب اور غلط فہم بھی ہوتا ہے۔ جب اشیا کا ہم معمولی طور پر ادراک کرتے ہیں تو ہمیں یہ ایقان ضرور ہوتا ہے کہ ہمیں حقیقی خارجی اشیا کا ادراک ہو رہا ہے اور اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا' گو فہم عام کی سطح پر اس دعوے میں کہ ہم ان مادّی اشیا کو براہِ راست محسوس کر رہے ہیں اور اس دعوے میں کہ ان کا ہمیں براہِ راست وقوف ہو رہا ہے جو اُلجھن یا انتشار ہے اس سے بچ نہیں سکتے۔ یہ دعویٰ کہ ہمیں مادّی اشیا کا اس طرح براہِ راست وقوف ہو رہا ہے متضاد بالذات نہیں وکھائی دے سکتا گو ہمیں ان کا براہِ راست ادراک نہ بھی ہو رہا ہو' اور ہم اس کو اس نظریۂ علم کی بنا پر بھی رد نہیں کر سکتے کہ اس قسم کا وقوف ناممکن ہے۔ لیکن نظریۂ علم اس قسم کے یقینی وقوف ہی پر مبنی ہو سکتا ہے جو ہمیں حاصل ہے۔ ہم حضوری طور پر نہیں کہہ سکتے کہ ایک خاص قسم کا وقوف جس کے حصول کا ہم دعویٰ کر رہے ہیں وہ ممکن نہیں' کیوں کہ ایسا کہنے کے لیے ہمیں اپنے امکانات کا کافی حضوری علم نہیں ہوتا' لہٰذا ہمیں اپنے نظریۂ علم کو خاص قسم کے کامیاب وقوف کی تعمیم و تنظیم پر قایم کرنا ہوگا۔ اب ظاہر ہے کہ مادّی اشیا کا وقوف ایک قسم کا کامیاب اور متیقن علم ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کو اس وجہ سے رد کرنے کے بجائے کہ وہ ہمارے نظریۂ علم کے مطابق نہیں ہمیں اپنے نظریۂ علم کی بنیاد کو کسی قدر خود اس پر قایم کرنی چاہیے۔ ہمیں اس کا انکار اس وجہ سے نہ کرنا چاہیے کہ وہ وقوف کی دوسری قسموں کے مانند نہیں۔ کیوں کہ جن اشیا کا وقوف ہوتا ہے وہ آپس میں بہت مختلف ہوتی ہیں۔ وہ معطیاتِ حواس اور مادّی اشیا سے لے کر خالص ریاضیات کے قوانین اور اخلاقی اقدار پر حاوی ہوتی ہیں۔ اس لیے ہم اپنے وقوف کو قسم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بہت مختلف سمجھ سکتے ہیں۔

اس خیال کی تائید میں کہ ہمیں مادّی اشیا کا ایک حقیقی اور براہ راست وقوف ہوتا ہے ہمارے وجدانی ایقان کو اپیل کرنے کے علاوہ ہم مزید دو دلائل پیش کر سکتے ہیں۔

(۱) ہمیں یقیناً اپنے نفوس کا براہِ راست وقوف ہوتا ہے لیکن یہ حجت کی جا سکتی ہے کہ ہمیں اپنے نفوس کے شعور کے لیے کسی غیر نفس کے شعور کو بھی ضروری طور پر شامل کرنا پڑے گا جو ایسے پس منظر کا کام دے جس کے مقابلے سے ہمارا نفس تمیز کیا جا سکے اور چونکہ اوّل الذکر وقوف براہِ راست ہوتا ہے اس لیے ثانی الذکر بھی ایسا ہی ہوگا۔ لیکن چونکہ ہمیں دوسرے نفوس کا براہِ راست وقوف نہیں ہوتا لہٰذا ہمارے نفوس کے علاوہ دوسری موجود اشیا جن کا ہمیں براہِ راست وقوف ہوگا وہ مادّی اشیا ہی ہوں گی۔

(۲) فہم عام کی سطح پر ہم یقینی طور پر یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ادراک میں ہمیں مادّی اشیا کا براہِ راست وقوف ہوتا ہے اور اسی مفروضے براہِ راست وقوف کی اساس پر ہم تمام وہ پیشین گوئیاں کرتے ہیں جن کا میں نے ذکر کیا ہے جو حیرت انگیز طریقے سے پوری بھی ہوتی ہیں پہلے تو ہم مادّی اشیا کو صفات سے اس لیے متصف کرتے ہیں کہ ہم ان کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ اس لیے اگر پیشین گوئیوں کی دلیل حقیقیہ کے معنی میں مادّی اشیا کے وجود پر دلیل ہو تو بھی ان کے وجود پر ہمارے وجدانی ایقانات کے صحیح وقوف ہونے پر بھی دلیل ہوگی۔ اگر ان نتایج ہی سے ان کو جانچا جائے تو ان ایقانات کا عمل اس حد تک ہوتا ہے کہ یہ ایک غیر معمولی اتفاق ہی سمجھا جائے گا کہ وہ ان اشیا کے صحیح وقوف نہ ہوں جن کے متعلق پیشین گوئیاں کی جاتی ہیں۔ کسی بیان کردہ قابلیت کا قابلِ اعتماد ہونا اس کے نتایج ہی سے جانچا جا سکتا ہے اور یہاں نتایج بھی نہایت عمدہ ہوتے ہیں۔

اگر ہمیں مادّی اشیا کا براہِ راست وقوف ہوتا ہے تو رنگ کی حالت بدلتی ہے۔ کیوں کہ رنگ بھی شکل ہی کی طرح وقوف کی بدیہی شئے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس وجہ سے ہم ثانوی صفات کی اس مادّی حقیقت ہونے کا انکار نہیں کر سکتے جس سے ہم صفاتِ اوّلیہ کو متصف کرتے ہیں، گو ہم ثانوی صفات کے بارے میں اس ایقان کا تکملہ کسی قسم کی علّتی دلیل کی پیشین گوئیوں سے نہیں کر سکتے۔ ایک عام غلطی یہ پائی جاتی ہے کہ سائنس اس خیال کی تردید کرتی ہے کہ مادّی اشیا رنگین ہوتی ہیں۔ سائنس نے صرف یہ بتلایا ہے کہ ہمارے تجربے کی علّتی توجیہہ بغیر یہ فرض کرنے کے بھی کی جا سکتی ہے کہ وہ رنگین ہوتی ہیں اور وہ ان مشکلات میں اضافہ نہیں کرتی کہ ہمیں اس چیز کا بظاہر ایک معقول بیان دینا پڑے کہ اگر یہ اشیا رنگین ہوتی ہیں تو ان کا کیا رنگ ہوتا ہے۔ رنگ کے سوا بہت ساری ثانوی صفات کو فہم عام بھی مادّی اشیا کی ایسی صفات

نہیں قرار دیتی جو ان کے ادراکات کو پیدا کرتی ہیں۔ فہم عام کی سطح پر ہم رنگ اور بو کے متعلق ایسا خیال کرتے نظر آتے ہیں کہ وہ ہمارے اور اس شے کے درمیان جو انھیں پیدا کرتی ہے کہیں ہوا میں پائی جاتی ہیں، لیکن رنگوں کی طرح نہیں ہوتیں جو شے کی سطح پر محیط صفات کے طور پر پائی جاتی ہیں، لیکن مزے کے متعلق ہم عام طور پر یہ نہیں سمجھتے کہ ان کا کوئی تعلق اشیا سے ہوتا ہے مگر صرف اسی وقت جب ان کو عملاً چکھا جاتا ہے۔

مادّی جوہر

یہاں تک تو ہم مادّی اشیا کا ان کی صفات کی حدود میں ذکر کر رہے تھے، لیکن عام طور پر ہم ان کو جوہر ہی سمجھتے ہیں اور ایسی صورت میں ہم انھیں محض صفات کے مجموعے یا دلقعا کے تسلسل سے بھی زیادہ قرار دیتے ہیں۔ لیکن جب ہم سے یہ پوچھا جاتا ہے کہ یہ زیادہ کیا چیز ہے تو ہم اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ صفات کے ماورا کوئی چیز ہوتی ہے جو یہ صفات رکھتی ہے (یا اصطلاحی زبان میں وہ چیز جس میں صفات پائی جاتی ہیں) لیکن مادّی صفات اور اضافات کے ماورا یہ کوئی چیز آخر ہے کیا؟ ہم نہیں کہہ سکتے۔ یہ محض ایک ناقابل علم (س) بن جاتی ہے اور اس کے جاننے میں ہماری ناکامیابی ہمارے نکاتِ علیہ کی کمزوری کی ایک افسوس ناک مثال سمجھی جاتی ہے اور اس راز کی بھی ایک مثال جو حقیقی دنیا کے متعلق پایا جاتا ہے۔ لیکن کیا یہ ناقابلِ علم ہمارے نکات کی کمزوری کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے کہ ہم نے اس کی تعریف ہی اس طرح کی ہے کہ خود عالمِ مطلق بھی اس کو جان نہیں سکتا۔ جو کچھ بھی اس کے متعلق معلوم ہو سکتا ہے اس کو صفات اور اضافات کے حدود ہی میں بیان کیا جائے گا۔ اگر انھیں چھوڑ دیا جائے تو مادّی شے کے متعلق ہمارے تصور میں ایک کامل خلا ہو گیا لہٰذا کوئی شعور ہی نہ ہو گا اور یہ ہمیں اس صورت میں نظریۂ جوہر کے متعلق شک میں ڈال دے گا مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جوہر کا تصور کامل طور پر رد کر دیا جائے۔ یہ بات صاف ہے کہ اس کہنے کے کوئی معنی نہیں کہ جوہر اپنی صفات و اضافات سے جدا ہوتا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر صفات و اضافات کا موجودہ دنیا میں کوئی مقام ہو سکتا ہے تو ان کو کسی شے کی صفات اور اضافات ہونا چاہیے۔ ہمارے مسئلے کا شاید یہ جواب ہو سکتا ہے کہ ہم کو اس قسم

کے سوالات ہی نہ کرنا چاہییں کہ بغیر جوہر کے صفات کیسی ہوں گی؟ جواہر اپنی صفات سے علیحدہ کیا ہیں؟ حدود اپنی اضافات سے علیحدہ یا اضافات اپنے حدود سے علیحدہ کیا ہیں؟ جو کچھ ہمیں کہنا چاہیے وہ صرف اتنا ہے کہ جوہر اور صفات کے تصورات ایک دوسرے سے ناقابلِ انفکاک اور لازم و ملزوم ہوتے ہیں، ان میں سے کوئی ایک دوسرے پر مقدم نہیں ہوتا، یہ دونوں ہمارے مادّے کے تصور کے ضروری حصّے ہوتے ہیں اور ہمیں ایک اضافت اور اس کے حدود کے درمیان تضاد کے ساتھ بھی اسی طرح کرنا چاہیے۔ کم سے کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ جوہر صفات کا کوئی مجموعہ نہیں بلکہ ان صفات کا ایسا مجموعہ ہے جس کی ترتیب ایک خاص طریقے سے ہوئی ہے جس کا بیان کرنا نہایت مشکل ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب جوہر سے صفات کو علیحدہ کر لیا جائے تو اس میں اور کوئی چیز رہ جاتی ہے۔

جوہر کا سوال ایسا ہے جہاں زبان پر شاید ایک گمراہ کن اثر ہوا ہے۔ ہم ایک لفظ کو یعنی اسم کو ایک شئے کے اظہار کے لیے استعمال کرتے ہیں اور دوسرے الفاظ اسمائے صفت کو اس کی صفات کے اظہار کے لیے اور اس سے یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ چونکہ مختلف الفاظ استعمال کیے گئے ہیں اس لیے شئے کا وہ عنصر جس کا اظہار اسم سے ہوا ہے وہ ان تمام عناصر سے مختلف ہے جس کا اظہار اسمائے صفت سے کیا گیا ہے۔ لیکن ہمارے لیے یہ ضروری نہیں کہ ہم اس قیاس کو مابعد الطبیعیاتی طور پر صحیح یا نتائجیت کی رو سے قیمتی سمجھ کر قبول کریں۔

جوہر کا تصوّر اس لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے کہ تغیر میں ایک قسم کا استحکام اور وحدت کا مفہوم پیدا ہو۔ ہم صفات کو متغیر سمجھتے ہیں اور وہ چیز جن میں یہ پائی جاتی ہیں ویسی ہی قایم رہتی ہے، لیکن ہمیں ایک مشکل کا سامنا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمارے لیے یہ کہنا ممکن نہیں کہ یہ مستقل عنصر کیا ہے، یہ اسی وقت ممکن ہے کہ ہم کسی مستقل صفت یا صفات کا تعین کر سکیں اور اس صورت میں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ہم اب بھی صفات ہی سے بحث کر رہے ہیں جوہر سے نہیں۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ ہمیں جوہر کے ایک ایسے تصور کی ضرورت ہے جو صفات کے ماورا کوئی چیز نہ ہو بلکہ ایک ایسی وحدت ہو جس میں متغیر صفات پائی جائیں۔ پھر سب سے بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو متخالف تصورات ایک شئے کے مختلف حصص کی نمایندگی نہیں کر رہے ہیں

بلکہ ایک شئے پر نظر کرنے کے لازم و ملزوم طریقے ہیں، ترتیب پیدا کرنے والے تصورات ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے سے متعلق ہو کر اپنی اہمیت اور افادیت رکھتے ہیں۔

جوہر کا جو بھی تصور ہو میں نہیں سمجھتا کہ ہمیں یہ کہنے کے لیے کوئی مابعد الطبیعیاتی اساس مل سکتی ہے کہ مادی دنیا میں کب ایک جوہر ختم ہوتا ہے اور کب دوسرا جوہر شروع ہوتا ہے۔ ہم جسم انسانی کو ایک کہتے ہیں باوجود اس کے کہ اس کا مادہ ہر ساتویں سال بالکل بدل جاتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کل کی صورت اب بھی وہی باقی رہتی ہے۔ اگر ایک مکان کی چھت کی کھپریل بدل دی جائے تو مکان تو پھر بھی وہی رہتا ہے کسی مکان کو مختلف کہنے کے لیے ٹھیک کتنی کھپریلیں اور اینٹیں بدلنی پڑیں گی، یا اس کی شکل کو بدلنے کے لیے اس میں کتنا تغیر کرنا پڑے گا؟ کیا ہمیں ایک کتاب کو ایک جوہر کہنا چاہیے یا ایک صفحہ یا اس صفحے کے ہر جزو کو ایک جوہر؟ جدید سائنس زمانۂ حال تک ایٹموں کی شکل میں ہمیں مستقل و غیر متغیر جواہر فراہم کرتی رہی ہے جو ایک دوسرے سے مطلقاً جدا و ممیز ہوتے ہیں، لیکن بیسویں صدی میں سائنس نے ایٹم کی مطلق غیر فنا پذیری کا انکار کیا ہے اور اس بارے میں نہایت اہم شکوک پیدا کیے ہیں کہ مادے کی انتہائی اکائی (الیکٹران) جو اس کا قائم مقام ہے، وہ ایک مفید ذہنی تصویر کے علاوہ جو بعض ریاضیاتی اضافات کی نشان دہی کرتا ہے اور کیا ہے۔

ان لوگوں کے فائدے کے لیے جو اب بھی واحد جوہر کے تصور کی اضافیت کے انکار کی طرف مائل ہیں ہم اس باب کو ایک کہانی پر ختم کرتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ ایک شریف زادہ ایک دفعہ کچھ مالی مشکلات میں مبتلا ہو گیا، پیسہ بچانے کے لیے اس کی منتظمۂ خانہ نے اس کے سیاہ ریشم کے موزوں کو سبز اون کے دھاگے سے رفو کر دیا۔ رفو کا عمل جاری رہا، یہاں تک کہ یہ موزے سبز اون کے موزوں میں بدل گئے۔ اب سوال یہ ہے کہ کس مقام پر پہنچ کر وہ وہی موزے باقی نہ رہے؟ یہ صاف ظاہر ہے کہ اس کا جواب محض ایک لفظی معاملہ ہوگا۔ ٹھیک وہ وقت جب ہم کہیں کہ موزوں کی ایک جوڑ ختم ہو گئی اور دوسری شروع ہوئی۔ زبان کا سوال ہے جس کی نہ کوئی فلسفیانہ اہمیت ہے اور نہ سائنس کے مطابق کوئی قیمت، یہ ویسا ہی سوال ہے جیسا کہ یہ سوال کہ ایک شخص کے سر پر کتنے بال رہ جائیں کہ اس کو گنجا کہا جاسکے۔

باب (۵)

ذہن

تجربے کا اہم تیقن ۔ کرداریت کا جواب

مادّی اشیا پر جو بحث کی گئی وہ اس دعوے کی تردید کے لیے کافی ہونی چاہیے کہ ان کا وجود ایک اہم و مقدّم یقین ہے ۔ اہم تیقّن تو تجربے کا ہے اور یہ کوئی مادّی شے نہیں بلکہ ذہنی شے ہے ۔ جب میں کسی مادّی شے کا خیال کرتا ہوں تو یہ قابلِ تصوّر ہے کہ میں خواب دیکھ رہا ہوں، لیکن بغیر خود موجود ہونے کے میں یہ خواب بھی نہیں دیکھ سکتا کہ میں موجود ہوں ۔ اور یہاں "میں" سے مراد میرا ذہن یا نفس ہے نہ کہ میرا جسم ۔ یہ قابلِ تصوّر ہے کہ میرے جسم کا ہونا بھی محض ایک خواب یا التباس ہو لیکن یہ امر کہ میں نے فکر کی التباس یا خواب نہیں ہو سکتا کم از کم لفظ کے اس وسیع معنی کے لحاظ سے جس کی رو سے میں بیداری کی حالت میں کسی چیز کے متعلق فکر کرتا ہوں ۔ اور اسی طرح یہ امر کہ میں نے تجربہ کیا التباس نہیں قرار دیا جا سکتا ۔ کیوں کہ اس امر پر یقین کرنے یا اس پر شبہ کرنے کے لیے بھی کہ میں فکر کر رہا ہوں یا تجربہ کر رہا ہوں مجھے فکر یا تجربہ کرنا ضروری ہے ۔ یہ وہ مشہور دلیل ہے جس کا ڈیکارٹ نے استعمال کیا تھا : "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں" ۔ ہم یہ مان سکتے ہیں کہ جو دلیل اس نے پیش کی تھی کسی حد تک زیادہ بڑھ جاتی ہے ۔ اس نے یہ سمجھا کہ اس سے ایک مستقل نفس ثابت ہوتا ہے لیکن اس سے تو محض موجودہ فکر یا تجربے کا وجود ہی ثابت ہوتا ہے ۔ لیکن مخصوص تحدیدات کے ساتھ بھی یہ دلیل ان لوگوں کے برخلاف جو یہ باور کرنے کا میلان

رکھتے ہیں کہ صرف مادّے کا وجود ہی حقیقی ہے تجربے کے وجود پر کامل یقین کو ثابت کرنے کے لیے قیمت رکھتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جس چیز کے ہمیں یقینی طور پر موجود ہونے کو عملی طور پر ماننے بغیر کوئی چارہ نظر نہیں آتا وہ صرف اس چیز ہی کے حد تک محدود نہیں جو نظری طور پر ثابت ہوتی ہے، لیکن اگر ہم یقین وعلم کی انتہائی اساس تک جائیں تو ہمیں یہ سوال کرنا پڑتا ہے کہ کیا چیز منطقی طور پر یقینی ہے۔ اب اس کی دو قسمیں ہوتی ہیں — (۱) بعض ضروری قضایا جن کا انکار منطقی نوعیت کے ارتکاب کے بغیر نہیں کیا جا سکتا مثلاً قانونِ تناقض یا قانونِ امتناع اوسط (۲) خود میرا حالیہ وجود بحیثیت ایک فکر کرنے والی ہستی کے ان دو صورتوں میں یقین کی بنیاد مختلف ہوتی ہے۔ ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ منطق کے قوانین کے غلط ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا، لیکن یہ قابل تصور ہے کہ میرا وجود ہی نہ ہو۔ میرے باپ کی میری ماں سے ملاقات ہی نہ ہوئی ہو۔ جو چیز ناقابل تصور ہے وہ یہ ہے کہ بغیر میرے موجود ہونے کے میں اپنے وجود کا نہ انکار کر سکتا ہوں اور نہ اس پر شبہ کر سکتا ہوں، لہٰذا میرے لیے اور صرف میرے لیے ایسا انکار یا شبہ متضاد بالذات ہوگا لیکن جو چیز منطقی طور پر یقینی ہوتی ہے ضروری نہیں کہ محض یقینی چیز کے مرادف ہو۔ جو چیز منطقی طور پر یقینی ہوتی ہے اس کے علاوہ بہت سارے ایسے قضایا ہوتے ہیں جن کا ہمیں بدیہی علم ہوتا ہے اور جو مطلق طور پر یقینی قرار دیے جا سکتے ہیں اگو ان کے انکار سے تضاد بالذات لازم نہیں آتا۔ میں اس زمرے میں ان خاص قضایا کو رکھتا ہوں جو مشاہدۂ باطن پر مبنی ہوتے ہیں۔ میں اس امر کے فرض کرنے پر کوئی تضاد بالذات نہیں پاتا کہ میں مشاہدۂ باطن میں غلطی کر سکتا ہوں لہٰذا یہ فرض کرنے میں کوئی منطقی نوعیت نہیں کہ جب میں یہ حکم لگاتا ہوں کہ میں گرمی محسوس کر رہا ہوں یا مجھے ایک میز کا بصری احساس ہو رہا ہے تو میں غلطی میں مبتلا ہوں۔ تاہم مجھے ان قضایا کی صداقت کے قطعی یقینی ہونے کو ماننے کے بغیر چارہ نہیں اور میں نہیں سمجھتا کہ مجھے کوئی اور صورت اختیار کرنی چاہیے۔ مجھے یہ بات مشاہدۂ باطن کی تمام تصدیقات کے متعلق نہیں کہنی چاہیے، لیکن بعض کے متعلق تو مجھے یقیناً ایسا کہنا پڑتا ہے۔ پھر مجھے حافظے کی اپنی بعض (گو سب نہیں) تصدیقات کی صداقت کے قطعی یقینی ہونے کو ماننے بغیر چارہ نہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے مادی اشیا کے متعلق تصدیقات کے قطعی یقینی ہونے کے بارے میں ایسا دعویٰ کرنا مشکل ہی سے ممکن نظر آتا ہے اور جیسا کہ آگے

چل کر معلوم ہوگا کہ اسی قسم کی مشکلات اپنے نفس کے سوا دوسرے نفوس کے متعلق ایسا دعوے کرنے میں پیش آتی ہیں۔

ڈیکارٹ کا یہ ادّعا کہ "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں" عام طور پر جدید فلسفے کا آغاز سمجھا جاتا ہے اور خاص طور پر اس موضوعی میلان کی ابتدا جو بعد میں ہونے والے فلسفیانہ ارتقا کی خصوصیت رہا ہے۔ اسی کے زمانے سے فلاسفہ گزشتہ زمنوں سے زیادہ خارج پر نظر کرنے سے پہلے باطن پر نظر کرنے لگے تاکہ علم کے متعلق انسانی قابلیت کے بارے میں کوئی فیصلہ کر سکیں اور یہ میلان ضرورت سے کچھ زیادہ بڑھ گیا۔ لیکن ڈیکارٹ نقطۂ آغاز کے متعلق بنیادی طور پر حق بجانب تھا گو جس طریقے سے اس نے اس کا استعمال کیا وہ صحیح نہیں مانا جا سکتا۔ اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ "میں سوچتا ہوں" سے سوچتی ہوئی کوئی شے ویسی ہی لازم آتی ہے جیسے کہ ایک سوچنے والا لیکن دلیل میں کوئی ایسی بات نہیں جو یہ ثابت کرے کہ سوچتی ہوئی چیز سوچنے والے سے مستقل نہیں ہو سکتی۔ ہو سکتا ہے کہ وہ ایک ذہنی شبیہہ ہو جو اپنے وجود کے لیے میرے تخیل کی محتاج ہو۔

ڈیکارٹ کی دلیل "کرداریت" کی فلسفیانہ حیثیت کی لغویت کو ظاہر کرتی ہے۔ بعض علمائے نفسیات نے جو خود کو "کرداریت" کے حامی کہتے ہیں اس امر کی کوشش کی ہے کہ ذہن بلکہ ذہنی واقعات کے تصور کی نفسیات میں تاویل کر دیں اور اس کی بجائے کردار کے تصور کو ایک مادّی عمل قرار دے کر جگہ دیں۔ شاید ان میں سے بہت زیادہ کا محض یہ کہنا ہے کہ خارجی کردار کا مشاہدہ نہ کہ مطالعۂ باطن نفسیات میں مواد فراہم کرنے کا زیادہ مفید طریقہ ہے لیکن بعض تو اور زیادہ بڑھ کر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کرداریت ایک فلسفہ ہے اور نفسیات کا محض طریقۂ کار نہیں۔ اس صورت میں تو ان کا دعویٰ آسانی سے ناقابلِ مدافعت نظر آتا ہے۔ ایسی فلسفیانہ کرداریت کے معنی دو میں سے ایک ہو سکتے ہیں — (۱) ایک تو یہ کہ ذہنی واقعات کا بالکل وجود ہی نہیں۔ (۲) دوسرے یہ کہ ذہنی واقعات تو ہو سکتے ہیں لیکن ان کو محض عضویاتی واقعات کے مرادف سمجھا جانا چاہیے۔ عضویاتی واقعات کی وہ قسم جس سے کرداریت کے قائل فکر کو مرادف قرار دیتے ہیں وہ عموماً صوتی اعضا کی حرکات ہوتی ہیں۔ لوگ جب سوچتے ہیں تو اکثر ان کو اسی طرح حرکت دیتے ہیں جب وہ بولتے ہیں، مگر کم نمایاں طور پر، اور کرداریت کے حامیوں نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ جب ہم سوچتے ہیں تو ہمیشہ یہی ہوتا ہے۔ مزید برآں

وہ یہ کہتے ہیں کہ سوچنا بھی بس یہی ہے۔ اس کے برخلاف انیسویں صدی کے مادّیہ سوچنے اور ذہنی واقعات کو عام طور پر مرکزی عضوی نظام یا دماغ کے اعمال کے مرادف قرار دینے پر زیادہ مائل تھے۔ ایسے خیالات کی تردید کے لیے میری یہ تجویز ہے کہ آپ ایک تجربہ کریں۔ لوہے کے ایک ٹکڑے کو اتنا گرم کریں کہ وہ سُرخ ہوجائے اور اس پر اپنا ہاتھ رکھیں اور پھر دیکھیں کہ آپ کیا محسوس کر رہے ہیں۔ آپ کو یہ مشاہدہ کرنے میں کوئی مشکل نہ ہوگی کہ یہ احساس اس شے سے بالکل مختلف ہے جس کا ایک نفسیات داں مشاہدہ کرتا ہے خواہ وہ اس کو آپ کے خارجی کردار یا آپ کے دماغی اعمال سمجھتا ہو۔ درد کی شدّت سے آپ کا پھڑکنا ہرگز ویسا نہ ہوگا جیسا کہ آپ کا ہاتھ کو کھینچ لینا یا آپ کے صوتی اعضا کی حرکات یا جس طرح بھی آپ اس کا اظہار کریں، نہ ہی وہ اس طرح کا ہوگا جس کو عضویات کی درسی کتابوں میں نظامِ عضوی یا دماغ میں پیدا ہونے والی کسی چیز سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ وہ دماغ میں نہیں پیدا ہوتا لیکن وہ اس چیز سے بالکل مختلف ہوگا جو دوسرے لوگوں کو جو دماغ کے اندر دیکھیں تو نظر آئے گا۔ کرداریت کے حامی اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ وہ تجربیت کے قائل ہیں لیکن وہ اپنی اس رائے پر اصرار کرنے کی وجہ سے خود اپنے تجربے کے خلاف جاتے ہیں۔ ہم تجربے سے جانتے ہیں کہ درد کا احساس کیسا ہوتا ہے اور یہ بھی ہم تجربے سے جانتے ہیں کہ اس پر ہمارا عضویاتی ردِّعمل کیا ہوتا ہے اور یہ دونوں بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ ہم تجربے سے جانتے ہیں کہ سوچنا یا فکر کرنا کیا ہے اور یہ بھی ہم تجربے سے جانتے ہیں کہ ہمارے صوتی اعضا کی حرکات کیا ہیں اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ دو آپس میں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ یہ کوئی حضوری نظری مابعد الطبیعیات کا سوال نہیں کہ آیا ذہنی اور عضویاتی واقعات کو تمیز کیا جانا چاہیے، یہ فرق و اختلاف اسی طرح صاف طور پر نمایاں اور اسی قدر تجرباتی معاملہ ہے جس قدر کہ بصر اور آواز کا فرق و اختلاف ہے۔ جن عضویاتی اور ذہنی خصوصیات کا میں نے ذکر کیا ہے وہ قابلِ تصور طور پر اسی ایک جوہر سے تعلق رکھ سکتے ہیں ــــ اس سوال پر میں آئندہ باب میں بحث کروں گا ــــ لیکن وہ کم از کم صفات کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور بلاشبہ قسم کے لحاظ سے اسی قدر مختلف جس قدر کہ صفات کے کوئی دو گروہ۔ کرداریت میں صداقت کا عنصر یہ ہے کہ میں دوسرے نفوس کا علم ان کے جسمانی کردار ہی کے ذریعے حاصل کرسکتا ہوں اور اس میں اس چیز کو بھی شامل کرلیتا ہوں جو وہ اپنے متعلق بیان کرتے ہیں۔ اس کی وجہ محض

یہ ہے کہ میں ان کے کردار کی توجیہہ خود اپنے ذہنی حالات نہ کہ اپنے جسمانی حالات کے بدیہی تجربات کے حدود میں کرتا ہوں تاکہ اس سے مجھے نفسیاتی قسم کے معلومات حاصل ہوسکیں۔
مجھے ذہن کے تصور کو اس شئے کے بارے میں جو تجربے سے باہر ہے ایک مابعد الطبیعیاتی مفروضہ نہیں قرار دینا چاہیے بلکہ خود اپنے مختلف تجربات یا کسی دوسرے شخص کے تجربات کا جن کا تعلق ایک واحد کل سے ہو تصور سمجھنا چاہیے۔ اس معنی میں اس کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ خاص طور پر علمائے دینیات نے ذہن اور روح میں امتیاز کیا ہے لیکن علمائے نفسیات نے اس فرق کو نظر انداز کر دیا ہے اور ذہن کے لفظ کو انسان کی کل باطنی فطرت کے لیے استعمال کیا ہے نہ کہ صرف اس کی زیادہ عقلی فطرت کے اظہار کے لیے۔

ذہن کے مختلف عناصر

اب ہم اپنے تجربے میں کیا پاتے ہیں؟ اس کی کن عناصر میں تحلیل کی جاسکتی ہے؟ پہلے تو ہم کثیر تعداد میں حسّی عناصر پاتے ہیں جن کی صفات ان مادّی اشیا کے مشابہ ہوتی ہیں جن کا فہم عام تصوّر کرتی ہے، یہ ان صفات کی طرح نہیں ہوتیں جن کو ذہن سے منسوب کیا جاتا ہے۔ میرا اشارہ معطیاتِ حواس اور تمثالات کی طرف ہے۔ ان کو ذہن کا محتاج سمجھا جاسکتا ہے نہ کہ ذہن کی صفات۔ جب میں ایک صاف دن کے وقت آسمان کی طرف دیکھتا ہوں تو میرا ذہن نیلگوں نہیں ہوتا جب میں ایک بڑے ریلوے اسٹیشن کی شور و پکار سنتا ہوں تو میرا ذہن پُر شور نہیں ہوتا۔ یہاں ہمیں اس فرق کو یاد رکھنا چاہیے جو بتلایا جاچکا ہے اور جو "احساس" کے اس معنی میں پایا جاتا ہے جس سے مراد "احساس کرنے" کے ہیں اور "احساس" کے اس معنی میں جس سے مراد "وہ شئے ہے جس کا احساس کیا گیا ہے"۔ اوّل الذکر نہ کہ ثانی الذکر ذہن کی ایک صفت ہے۔ گو وہ ذہن کی صفات نہیں تاہم یقیناً معطیاتِ حواس اور تمثالات کی تحقیق جو بعض حالات میں وہ ہم میں پائے جاتے ہیں، نفسیات کے کام کا ایک اہم حصہ ہوتا ہے۔ مزید برآں وہ یا کم از کم تمثالات، ہمارے فکر کے اعمال سے قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ اس امر میں شبہ کیا جاسکتا ہے کہ ہم بعض قسم کی تمثالات کے بغیر تعین طور پر فکر بھی کرسکتے ہیں۔ الفاظ خود کاغذ پر سیاہ نشانات یا آوازوں کی حسّی تمثالات

ہی ہوتے ہیں۔

جب ہم اپنی توجہ خود اپنے مخصوص ذہنی پہلو کی جانب کرتے ہیں تو یہ سہ گونہ اصناف بندی کا محتاج ہے جو تاثراتی وقوفی اور ارادی امتیاز سے ظاہر ہوتی ہے۔ ہماری فطرت کے تاثراتی پہلو کے معنی احساس کا پہلو ہے، وقوفی پہلو کا تعلق جاننے، یقین کرنے، استدلال کرنے، ادراک کرنے سے ہوتا ہے، اور ارادی پہلو کا تعلق عمل کرنے، ارادہ کرنے، جد وجہد کرنے اور خواہش کرنے سے۔ بہرحال ہمیں یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ یہ تینوں پہلو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ عمل کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف تمام ذہنی اعمال عملاً ان تینوں پہلوؤں پر بیک وقت مشتمل ہوتے ہیں۔ سوائے شاید اس وقت کے جب ہم نیم خفتہ حالت میں ہوتے ہیں ہماری زندگی میں کوئی اوقات ایسے نہیں ہوتے جب ہم محض احساس کرنے والی ہستیاں ہوں، اور یقیناً کوئی وقت ایسا نہیں ہوتا جب ہم محض وقوفی اور ارادی ہستیاں ہوں کیونکہ کم ازکم احساس کے عنصر کو تو ہمیشہ موجود ہونا ہی چاہیے۔ چنانچہ غصے یا خوف جیسے احساس میں ہمیشہ قوی احساسات کسی جانب کوشش مثلاً بچ نکلنے یا مخالف پر غالب آنے (ارادی) اور موقع ومحل کی خصوصیت کو سمجھنے (وقوفی) کے عناصر شامل ہوتے ہیں۔ وقوف لازمی طور پر ارادے سے ملحق ہوتا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہم وقوف ہی کی وجہ سے کسی مقصد کے حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں خواہ یہ مقصد ہماری اپنی ذات کے لیے صداقت کا معلوم کرنا ہو اور توجہ کو خاص جانب مبذول کرنا ہو۔ توجہ اپنی باری میں "غرض" سے وابستہ ہوتی ہے اور غرض لذت یا اس کے مخالف احساس سے۔

دوسری طرف گو ذہنی فعلیت کے یہ تینوں پہلو زیادہ تر ایک دوسرے پر مشتمل ہوتے ہیں ایک مفکر ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دے سکتا ہے اور اضافی ترجیح کا یہ اختلاف ہی فلاسفے کے باہمی اختلاف کی ایک اہم وجہ ہو سکتا ہے۔ جو لوگ وقوفی عنصر پر زیادہ زور دیتے ہیں وہ حقیقت کو اوّلاً ایسی شئے سمجھنے پر مائل ہوتے ہیں جو عقل کو تشفی بخشتی ہے اور اس لیے ہم اس کو ایسا عقلی نظام سمجھتے ہیں کہ جس میں ہر شئے کی یا اہمیت کی ایک وجہ ہوتی ہے اور اس کے مختلف حصے ایک دوسرے سے منطقی طور پر مربوط ہوتے ہیں۔ دوسرے وقوف کو ارادی پہلو کے تابع کر دیتے ہیں اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ وقوف ہمیشہ کسی عملی غایت کے حصول کا ذریعہ ہوتا ہے۔ وہ انسان کی قدر کا اندازہ کرنے

اور حقیقت کے متعلق عام طور پر اپنی رائے کے قائم کرنے میں ارادے کو عقل سے زیادہ اہم قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں اساسی طور پر سب سے زیادہ حقیقی شے فعلیت کے جاننے سے ہوتی ہے۔ تیسرے یہ کہ جو فلاسفہ مختص طور پر یا تقریباً مختص طور پر علم کو حسّی تجربے سے ماخوذ کرتے ہیں ان کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ تاثراتی عنصر کو غالب کر دیتے ہیں کیوں کہ میری رائے میں احساسات کا اصطفاف بہترین طور پر جذبات (Feelings) میں ہو سکتا ہے[1]۔ ہیوم کی نفسیات ایک اچھی مثال ہے جو ہر چیز کو جذبات میں تحویل کر دینے پر مائل نظر آتی ہے۔ اسی طرح فلسفۂ اخلاق کے دائرے میں ہم ان لوگوں کے درمیان امتیاز کر سکتے ہیں جو خیر آملی کو ایک وقوفی حالت سے تعبیر کرتے ہیں، خواہ وہ ہستیٔ برتر کے خوض یا تفکر کی صورت میں ہو یا صرف عام طور پر صاف تصوّرات رکھنے کی صورت میں، اور ان لوگوں میں جو کانٹ کی طرح خیرِ برتر کو اخلاقی ارادے کی حالت سے تعبیر کرتے ہیں نیز ان لوگوں میں جو اس کو مسرّت یا لذّت کے جذبے میں پاتے ہیں۔ لیکن یہ بہت ممکن ہے کہ ایک صحیح نظریہ ہماری فطرت کے ان تینوں پہلوؤں کے ساتھ انصاف کر سکے۔

بعض فلسفی تمثالات اور معطیاتِ حواسّ کو تسلیم کرنے کے باوجود ذہنی افعال یا اعمال کے وجود کا انکار کرتے ہیں، جیسے جاننا، یقین کرنا، ارادہ کرنا وغیرہ، اور وہ اس بنا پر کہ یہ مشاہدۂ باطن سے قابلِ رسائی نہیں ہوتے۔ مشکل یہ ہے کہ ہم ایسے اعمال کو مشاہدۂ باطن سے دریافت نہیں کر سکتے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لازمی طور پر کسی شئے سے مربوط ہوتے ہیں۔ ہم کسی شئے کو جانے بغیر جان نہیں سکتے، کسی شئے پر یقین کیے بغیر یقین نہیں کر سکتے، کسی شئے کا ارادہ کیے بغیر ارادہ نہیں کر سکتے، وغیرہ وغیرہ۔ اگر صورت یہ ہو تو یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ ہم ان افعال کا بذاتِ خود باطنی مشاہدہ کر سکیں گے۔ تاہم ہم یہ تصوّر کر سکتے ہیں کہ وہ کیسے ہوتے ہیں، کیوں کہ کسی شے کا ارادہ کرنے اور نہ کرنے کے فرق کو دیکھ سکتے ہیں یا کسی شئے پر یقین کرنے اور اسی شئے پر شبہ کرنے کے فرق کو بھی دیکھ سکتے ہیں۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں اگر ہم کسی صفت مثلاً الف کا بذاتِ خود مشاہدہ نہ کر سکیں تاہم یہ جان سکتے ہیں کہ وہ کیسی ہے اگر ہم الف ب اور س ب کے فرق کا مشاہدہ کر سکتے ہیں اور اس

---

[1] بہت سے علمائے نفسیات ان کا اصطفاف وقوف کی حیثیت سے کرتے ہیں۔

طرح ہم جان سکتے ہیں کہ وہ کیسی ہے۔ یہ امر کہ ہم نفس کا محض تمثالات یا معطیاتِ حواس کے حدود میں کوئی کافی بیان پیش نہیں کر سکتے، اس کو مثال کے طور پر فکر کی صورت کے ذریعے ظاہر کر سکتے ہیں۔ فکر کی توجیہہ تمثالات کے ذریعے کسی حد تک تو کی جا سکتی ہے لیکن اکثر صورتوں میں الفاظ ہی قابلِ فہم تمثالات ہوتے ہیں۔ آپ مادّی اشیا کے متعلق فکر ان کی تمثالات قائم تو کر کے شاید کر سکتے ہوں لیکن اگر آپ فلسفے یا معاشیات کی کوئی کتاب کھولیں تو آپ اس کے کسی صفحے پر ایک سطر بھی ایسی نہ پائیں گے جس کا مفہوم اس قابل ہو کہ تمثال کے ذریعے سمجھ میں آ سکے۔ جب صورتِ حال یہ ہو تو ہمیں ایسے مباحث پر فکر کرنے کے لیے الفاظ ہی پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ کسی قسم کی حسّی تصویر کا ذہن میں ہونا ایک نفسیاتی ضرورت معلوم ہوتی ہے، لیکن ہم ایسی تصاویر نہیں پیش کر سکتے جو ان اشیا کے مشابہ ہوں جن کے متعلق ہم فکر کر رہے ہیں۔ لہٰذا ہم لفظی تمثالات سے کام لیتے ہیں جو کسی واقعے کی نمایندگی کے لیے استعمال کیے جا سکیں اور اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ اس شے کے مشابہ ہو جس کی وہ نمایندگی کرتی ہیں۔ جو شخص یہ چاہتا ہے کہ معطیاتِ حواس اور تمثالات کے ماورا ذہنی واقعات یا اعمال کا انکار کرے اس کو یہ وثوق سے کہنا پڑے گا کہ فلسفے کے متعلق فکر محض لفظی تمثالات کے ایک مجموعے میں تحویل کی جا سکتی ہے۔ اب وہ یہ کہنے میں صحیح ہو سکتا ہے کہ لفظی تمثالات اس قسم کی فکر کی ایک ضروری شرط ہیں لیکن اس کا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ ایک کافی شرط بھی ہیں۔ کیوں کہ وہ اس صورت میں اس قابل نہ ہوگا کہ کسی تجریدی بحث کے متعلق الفاظ کے ایک مجموعے میں جس کو ہم سمجھتے ہیں اور بے معنی حروفِ تہجّی کے ایک سلسلے میں کوئی فرق و امتیاز کر سکے۔ اگر ہم مادّی اشیا سے بحث کر رہے ہوں تو ہم بعض دفعہ ان کے معنی کی تحلیل غیر لفظی تمثالات میں کر سکتے ہیں لیکن یہاں بھی ہمیشہ یہ صورت ممکن نہیں۔ اکثر سائنسی نظریات کے معنی مادّی اشیا کے تمثالات کے حدود میں کافی طور پر ظاہر نہیں کیے جا سکتے اور جن صورتوں میں مادّی اشیا کے قضایا کے معنی اس طرح ظاہر کیے جا سکتے ہیں تو ہم ان کو تمثالات کے استعمال کے بغیر بھی اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں بعض لوگ تو شاذونادر ہی لفظی تمثالات کے سوا کچھ اور استعمال کرتے ہیں۔ جیسا کہ میں نے کہا کہ ہر صورت میں مثلاً فلسفہ اور معاشیات (یا سیاسیات میں بھی) میں اکثر بیانات کے معنی کا حسّی تمثالات کے ذریعے ظاہر کرنا ممکن نہیں جو ہماری فکر کے موضوع کے مشابہ ہوں۔ تاہم فلسفہ اور معاشیات کے بعض

بیانات ہم سمجھ سکتے ہیں۔ لہٰذا سمجھنا ایک ذہنی چیز ہے جس کی بالکلیہ تمثالات کے حدود میں توجیہہ کرنا ممکن نہیں۔ اس کی توجیہہ بالکلیہ لفظی تمثالات کے حدود میں نہیں کی جا سکتی، کیوں کہ ہمیں لفظی تمثالات کے استعمال اور ان کے سمجھنے میں امتیاز کرنا چاہیے اور جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے کہ اس کی توجیہہ غیر لفظی تمثالات کے حدود میں نہیں کی جا سکتی۔

یقین کی کردار کے حدود میں تحلیل کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں تاکہ اس طرح یقین کے کسی خاص فعل یا پہلو کو فرض کرنے کی ضرورت ہی کو خارج کر دیا جائے۔ اس خیال کی رو سے یہ یقین کرنا کہ الف ب ہے اس طرح عمل کرنا ہے کہ گویا الف ب ہے۔ میری رائے میں اس خیال پر مختلف سنجیدہ اعتراضات ہو سکتے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ "الف گویا ب ہے پر عمل کرنے کے" کیا معنی ہو سکتے ہیں یقیناً اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ ہم اس طرح عمل کریں کہ گویا ہم یقین کرتے ہیں کہ الف ب ہو، اس طرح یقین کی تعریف خود اس کے حدود میں کی جاتی ہے۔ اگر بغیر ہمارے یقین کرنے کے الف ب ہے تو یہ ہمارے افعال کو بدل نہیں سکتا۔ البتہ اس کے نتائج کو بدل سکتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مجھے اکثر ایسے یقین ہوتے ہیں جن پر میں ہرگز عمل نہیں کرتا۔ ایسی صورتوں میں اس نظریے کو فرضی عمل کی طرف رجوع کر کے باقی رکھا جا سکتا ہے۔ لیکن میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ میں کسی چیز پر بغیر پہلے ہی سے اس امر کا فیصلہ کرنے کے کہ بعض مفروضہ حالات میں جن کا کبھی تحقق نہ ہو سکے مجھے کس طرح عمل کرنا چاہیے یقین بھی کرتا ہوں۔ اکثر صورتوں میں میں بدیہی طور پر جانتا ہوں کہ میں کسی ایسی چیز پر یقین کرتا ہوں جن پر میں اب عمل نہیں کر رہا ہوں، لیکن یہ بدیہی علم کی صورت نہیں ہو سکتی کہ ایک شخص کس طرح عمل کرے گا اگر کوئی چیز ایسی واقع ہو جائے جو حقیقت میں واقع نہیں ہوئی ہے۔ ایک مثال سے اس کو اس طرح سمجھو کہ مجھے یہ یقین ہے کہ ہیمپورازو آئنڈیس کا سب سے اونچا پہاڑ ہے اور اگر میں اس کے قرب و جوار میں رہتا ہوں تو میں اس پر چڑھنے کی کوشش سے احتراز کروں گا۔ کیونکہ میں جانتا ہوں گا کہ یہ ایک نہایت مشکل کام ہے۔ لیکن میں اس یقین کو اس مفروضہ واقعے کے مرادف نہیں قرار دے سکتا۔ یہ بات کہ مجھے ہیمپورازو پر چڑھنے کی کوشش نہ کرنی چاہیے ایک استنتاج ہے اور کوئی ایسی چیز نہیں جس کا مجھے بدیہی علم ہوا ہے، مزید یہ کہ یہ ہیمپورازو کی بلندی کے متعلق میرے یقین کے مقدمے سے اخذ کردہ ایک استنتاج ہے۔

یہ ثانی الذکر یقین کو پہلے ہی سے فرض کیے لیتا ہے اور اس لیے اس کی اس کے حدود میں تعریف نہیں کی جا سکتی۔ اور یہی بات ان تمام قضایائے متعلق کہی جا سکتی ہے جن کا تعلق مستقبل سے یا ان ممکنہ افعال سے ہوتا ہے جن کی بنیاد کسی یقین پر ہوتی ہے۔ ہم ان اعتراضات سے اس طرح بچ نہیں سکتے کہ ان الفاظ کو جو یقین کا اظہار کرتے ہیں خود سے یا دوسروں کے سامنے تکرار کر کے عمل کو ان کا مرادف قرار دے لیں۔ کیوں کہ ہم بغیر یقین رکھنے کے بھی ایسا کر سکتے ہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ نظریہ انسانی حسن اور بد اخلاقی کی کوئی گنجائش نہیں رکھتا۔ کیوں کہ اکثر ہم سچ مچ ایسا یقین رکھتے ہیں تاہم کسی قوی خواہش کی وجہ سے جو عقل کے خلاف ہوتی ہے اس کو صحیح نہ سمجھ کر اس پر عمل نہیں کرتے۔

یہ بھی اتنا ہی ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ہم خواہش کرنے، ارادہ کرنے، پسند کرنے وغیرہ کی تمثالات کے حدود میں تحلیل کر سکیں۔ اس طرح ہمیں دو بالکل مختلف طریقوں کی صفات کا علم حاصل ہوتا ہے جو ہمارا بدیہی تجربہ ہمیں عطا کرتا ہے۔ خاص ذہنی صفات اور معطیاتِ حواس اور تمثالات کی صفات۔ مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ ہمیں ثانی الذکر نہ کہ اوّل الذکر کے متعلق یہ تصوّر کرنا چاہیے کہ وہ بغیر تجربہ کیے موجود ہوتے ہیں، لیکن تصوریہ اس بیان کے پہلے حصّے کی مخالفت کریں گے۔ بہرحال کوئی معقول شخص دوسرے حصّے کا کبھی انکار نہیں کرے گا اور کہے گا کہ مثلاً لذّت والم کا بغیر تجربے کے وجود ہو سکتا ہے۔

جب ہم خاص ذہنی پہلو کا ذکر شروع کرتے ہیں تو ہمیں یہ دیکھ کر نا امیدی ہوتی ہے کہ فلسفہ اور نفسیات اس کا کوئی ذکر نہیں کرتے۔ اس کی زیادہ تر وجہ یہ ہے کہ ہم بہت جلد ان خصوصیات تک پہنچ جاتے ہیں جن کا ہمیں تجربے سے تو علم ہوتا ہے لیکن ہم آگے چل کر ان کی تعریف نہیں کر سکتے۔ تحلیل ناقابلِ تحلیل خصوصیات کو فرض کرتی ہے اور ہم اپنے عمل میں ان تک بہت جلد پہنچ جاتے ہیں۔ بلاشک ناقابلِ تحلیل شئے ناقابلِ علم نہیں ہوتی، یہ ایسی چیز ہے جس کو ہم تجربے سے بخوبی جانتے ہیں لیکن اس کی کسی دوسری شئے کے حدود میں توجیہہ نہیں کر سکتے تاکہ جس شخص نے اس کا کبھی تجربہ نہیں کیا ہے وہ یہ سمجھ سکے کہ وہ کیسی ہوتی ہے۔

وہ خواص جن کا تعلق میلانِ طبع سے ہوتا ہے

وہ حدود جن کا اطلاق نفسیات اور معمولی غیر سائنسی گفتگو میں ذہن پر کیا جاتا ہے وہ واقعی خصوصیات ہی کی حد تک محدود نہیں۔ وہ عام طور پر میلاناتِ طبع یا قابلیات کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ جب میں کسی کے "تیقنات" کا ذکر کرتا ہوں تو میں یقیناً یہ خیال نہیں کرتا کہ وہ اس وقت جب میں اس کا ذکر کر رہا ہوں واقعی طور پر اس چیز کی فکر کر رہا ہے جس کے متعلق میں یہ کہتا ہے کہ وہ اس پر یقین کرتا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ میں یہ صحیح کہہ رہا ہوں کہ پائلٹ کو اس چیز کا یقین ہے کہ موجودہ حکومت برطانیہ کے لیے اچھی نہیں، لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پائلٹ اس وقت سو رہا ہو یا کسی بالکل مختلف چیز کے متعلق سوچ رہا ہو۔ لہٰذا گو میں زمانۂ حال کا ذکر کر رہا ہوں میں پائلٹ کے ذہن کی واقعی موجودہ ذہنی کیفیت کا ذکر نہیں کر رہا ہوں۔ میں ایک میلانِ طبع کا ذکر کر رہا ہوں جس سے میری مراد یہ ہے کہ میں کسی ایسی چیز کا ذکر نہیں کر رہا ہوں جس کے متعلق وہ ضروری طور پر اس وقت سوچ رہا ہے، بلکہ وہ اس وقت سوچے گا جب اس کی توجہ اس معاملے کی طرف ہوگی۔ بہت سارے نفسیاتی حدود جن کو ہم استعمال کرتے ہیں وہ میلاناتِ طبع کو تعبیر کرتے ہیں ذہن کی کیفیات کو نہیں۔ جب ہم ایک شخص کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ جان رہا ہے، خواہش کر رہا ہے، ڈر رہا ہے یا کسی شے کی قدر و قیمت کا اندازہ کر رہا ہے تو عام طور پر ہمارا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اس وقت جب ہم اس کا ذکر کر رہے ہیں وہ واقعی خواہش کر رہا ہے، یا ڈر رہا ہے وغیرہ بلکہ وہ زیرِ بحث سوال کے متعلق یہ میلان رکھتا ہے (بلاشک ہمیں طویل اور قلیل مدت قائم رہنے والے میلانات میں فرق کرنا چاہیے مثلاً وہ کتوں سے ڈرتا ہے، اور اس کو خوف ہے کہ وہ آج باہر جانے کے قابل نہ ہوگا)۔ لیکن میلانِ طبع کے حدود کی تعریف واقعی حالات کے حدود میں کی جانی چاہیے۔ اس امر کو سمجھنے کے لیے کہ میلانِ طبع کے معنی میں "یقین کرنے" کا کیا مطلب ہے۔ ہمیں اپنے ذاتی تجربے سے یہ جاننا چاہیے کہ یقین کرنے کی واقعی حالت کیسی ہوتی ہے؛ یہ سمجھنے کے لیے کہ "خوف" میلانِ طبع کے معنی میں کیا ہے ہمیں یہ جاننا چاہیے کہ خوف وغیرہ کے واقعی جذبے کا احساس کیسا

ہوتا ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم نفسیاتی واقعات کی توجیہہ میلانات طبع کے حوالے سے نہیں کر سکتے۔ کسی شخص کی بدمزاجی کی توجیہہ محض اس کے جلد خفا ہو جانے کی افتادِ طبع سے کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ واقعتاً جلد خفا ہو جاتا ہے۔ اس قسم سے گفتگو کرنے کا محض یہ فائدہ ہے کہ وہ آدمی کے میلانِ طبع کو ان واقعات سے ممیز کرتا ہے جن کے لیے ہم زیادہ مخصوص اسباب وعلل کا تعین کر سکتے ہیں۔ مثلاً اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ایک شخص کی کسی خاص بدمزاجی کا مظاہرہ یہ کہنے سے اچھی طرح سے نہیں سمجھا جا سکتا کہ وہ بالکل تھکا ہوا یا خستہ حال تھا اس لیے اس کی طبیعت ٹھکانے نہیں تھی، یا گو موقع نہایت معمولی تھا لیکن اس کا تعلق اس کی ایسی اہم خواہش سے تھا کہ اس کی ناکامی سے اکثر معمولی افراد میں بھی بدمزاجی کے آثار پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس امر کا تحقق نہایت اہمیت رکھتا ہے کہ جب ہم میلانات کا ذکر کرتے ہیں تو ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ ایک شخص خاص حالات میں کیا کرتا ہے یا کیا کرے گا، کیا سوچتا ہے یا کیا سوچے گا، کیا محسوس کرتا ہے یا کیا محسوس کرے گا۔ کیوں کہ یہ فرض کرنا نہایت آسان ہے کہ جب ہم ایک نفسیاتی واقعے کو ایک میلانِ طبع کی طرف منسوب کرتے ہیں تو ہم نے اس کی اسی طرح توجیہہ کر دی ہے جس طرح کہ جب ہم کسی مادّی واقعے کی کسی مادّی علت کی طرف منسوب کر کے کر سکتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ ہم مادّی علت کا اس وقت بھی تصوّر کر سکتے ہیں جب وہ زیرِ بحث واقعے کو پیدا نہیں کر رہی ہے۔ مادّی علت کا ہم اس وقت بھی مشاہدہ کر سکتے ہیں جب وہ عمل نہیں کر رہی ہے، لیکن نفسیاتی علت کا اس طرح مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ جس واحد طریقے سے ہم کسی میلان کو سوچ سکتے ہیں اس کی وہ قانونی حیثیت ہے جو ہم کو بعض تجربات کے حاصل کرنے یا بعض اعمال کے کرنے پر مائل کرتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ذہن میں اس قانون کی عملی طور پر موجود ایک بنیاد ہو، لیکن اگر ایسا ہو بھی تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ کیسی ہے۔ ہم ذہن کا تصوّر صرف مشاہدۂ باطن سے قابلِ مشاہدہ واقعات کے حدود ہی میں کر سکتے ہیں اور ہم اپنے میلانات کا مشاہدۂ باطن سے حال معلوم نہیں کر سکتے بلکہ تجربے میں ان کے ظہور کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ ایک میلانِ طبع کا اظہار صرف مفروضۂ قضیہ کے حدود میں کیا جا سکتا ہے، جیسے کہ میں اس طرح کروں گا یا محسوس کروں گا اگر.... اور وہ کوئی ایسی چیز نہیں جو اپنے مظاہر میں واقعتاً موجود ہوتی ہو۔ یہ نفسیات کے لیے ویسا ہی

ہے جیسے مادّی سائنس کے لیے ایک قانون ہوتا ہے سوائے اس فرق کے کہ اس کا ٹھیک ریاضیاتی تخمینہ نہیں کیا جا سکتا اور ایک شخص کے میلانات اسی کے لیے مخصوص ہوتے ہیں، کسی اور میں مشترک نہیں ہوتے۔ یقیناً ایک دراز مدت میلانِ طبع کی بھی بعض دفعہ توجیہہ کی جا سکتی ہے مثلاً ابتدائی بچپن کے تجربات کو پیشِ نظر رکھ کر، لیکن اس کی توجیہہ کے لیے ہمیں زیادہ مستقل اور عام میلانات کا خیال رکھنا پڑتا ہے مثلاً "جبلتوں" کا۔ نفسیات کا بہ حیثیت سائنس یہ نصب العین ہوگا کہ وہ ایک فرد سے مخصوص تمام میلاناتِ طبع کی توجیہہ ان میلانات سے اخذ کر کے کرے جو تمام افرادِ انسانیہ میں مشترک ہوتے ہیں اور اس مخصوص ماحول اور عضویاتی توارث کو ملحوظ رکھے جو کسی فرد کے لیے مختص ہوتے ہیں۔ کیا اس نصب العین کا حصول قابلِ تصوّر ہے اس کا دارومدار ان تنقیح طلب امور کے معاملے میں ہمارے خیالات پر ہوگا جیسے جبریت اور موجودہ وجود سے قبل وجود کا پایا جانا، لیکن اس میں شک نہیں کہ اس طریقے سے بہت کچھ کیا جا سکتا ہے۔

غیر شعوری خواہشات

اس میں شک نہیں کہ میلانات کا شعوری ہونا ضروری ہے، یہ ضروری نہیں کہ میں ان قوانین سے واقف ہوں جو میرے تجربے اور کردار پر حکمراں ہیں۔ لیکن جدید علمائے نفسیات کی تصانیف میں ایک اور قسم کا لاشعور زیادہ نظر آنے لگا ہے۔ وہ اپنے اس خیال کی تائید میں شہادت پیش کرتے ہیں کہ انسان میں اکثر ایسی خواہشات موجود ہوتی ہیں جن کو مشاہدۂ باطن سے معلوم نہیں کیا جا سکتا اور اس کا مطلب محض یہ نہیں کہ وہ اس معنی میں موجود ہوتی ہیں جس معنی میں چرچ ہل کی یہ خواہش تھی کہ وہ لیبر پارٹی کو مغلوب کر لے اس وقت بھی جب وہ اس چیز پر غور بھی نہ کر رہا ہو۔ چرچ ہل کی مثال میں تو بے شک یہ کہا جا سکتا ہے کہ جوں ہی وہ اس معاملے پر غور کرے تو وہ مشاہدۂ باطن سے اپنی اس خواہش کو معلوم کر سکتا ہے، لیکن تحلیلِ نفسی کے ماہر کی غیر شعوری خواہشات کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ کسی وقت بھی مشاہدۂ باطن سے دریافت نہیں ہو سکتے کم از کم اس وقت تک نہیں جب تک نوم توجہی علاج (Psychotherapy) کا طریقہ استعمال نہ کیا جائے،

چنانچہ یہ کہا جاتا ہے کہ الف ب سے نفرت کر سکتا ہے بغیر ب سے اپنی نفرت کے احساس کے شعور سے واقف ہونے کے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ خواہشات معمولاً غیر شعوری ہوتے ہیں اور یہ کہ لاشعور ہماری فطرت کے شعوری حصّے سے بہت زیادہ غیر شعوری حصّے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اب یہ دیکھنا آسان ہے کہ ایک میلان کس طرح غیر شعوری ہوتا ہے۔ میلانِ طبع ایک خاص طریقے سے عمل کرنے یا احساس کرنے کا صرف عام رجحان ہے یا ایک علّی قانون ہے جو ہمارے افعال اور احساسات پر اثر کرتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ ہماری اپنی ذات کے متعلق بہت ساری صحیح تعیمات ہوتی ہیں جن کو ہم نے کبھی نہیں پیش کیا ہے، اور ہمیں متاثر کرنے والے بہت سارے علّی قوانین ہوتے ہیں جن کو ہم نے کبھی بھی دریافت نہیں کیا ہے، لیکن یہ ایک بالکل ہی مختلف بات ہے کہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ ایک خواہش غیر میلانی معنی میں یعنی اس معنی میں کہ وہ واقعی موجود خواہش ہے غیر شعوری ہو سکے اور یہ دعویٰ پہلی ہی نظر میں متضاد بالذّات بھی معلوم ہوتا ہے۔ اگر میں نے کبھی الف کی خواہش کرنے کا تجربہ ہی نہیں کیا ہے تو یقیناً یہ کہا جا سکتا ہے کہ میں الف کی خواہش ہی نہیں کر سکتا جس طرح کہ مجھے درد ہو سکتا ہے اگر میں نے کبھی اس کا احساس ہی نہیں کیا ہے۔ اس مشکل کا جواب "شعوری" کے دو معنی میں امتیاز کرنے سے دیا جا سکتا ہے جس کو میں انتشار کے دور کرنے کے لیے نہایت اہم سمجھتا ہوں۔ "شعوری خواہش" سے مراد "محسوس خواہش" ہو سکتی ہے۔ اس معنی میں جب تک یہ لفظ ہمارے تجربے کے کسی اور عنصر کی طرح محض میلانی طور پر استعمال نہ کیا جائے خواہش کا شعوری ہونا ضروری ہے۔ یا اس فقرے سے مراد وہ "خواہش ہو جو مشاہدۂ باطن سے معلوم ہوتی ہو"۔ اس معنی میں یہ صاف ظاہر ہے کہ ہمارے تمام تجربات کا شعوری ہونا ضروری نہیں۔ کیوں کہ سب سے زیادہ مشاہدۂ باطن کرنے والا شخص بھی تمام وقت مشاہدۂ باطن نہیں کرتا رہتا اور جب وہ مشاہدۂ باطن بھی کرتا ہے تو وہ اپنے تجربے کے ہر عنصر کا مشاہدہ نہیں کرتا۔ جس شے کو ہم واضح طور پر مشاہدۂ باطن میں پاتے ہیں اس کے ماورا ہمیشہ کوئی چیز ہوا کرتی ہے۔ اس لیے یہ بغیر تضاد بالذّات کے فرض کیا جا سکتا ہے کہ ہم میں ایسی خواہشات ہوتی ہیں جو ہمارے تجربے کے عناصر کے طور پر محسوس ہوتی ہیں جو کل تجربے کو مدد پہنچاتی ہیں لیکن جو علیحدہ نہیں کرلی جا سکتیں اور ممیّز نہیں کی جاتیں۔ اور یقیناً اس بات کا اعتراف کیا جاتا

ہے کہ غیر شعوری خواہشات ہمارے کل تجربے میں فرق پیدا کرتی ہیں کیوں کہ وہ ہمیں بے چین کر دیتی ہیں، لیکن ہمارے تجربے کا وہ جزو جو ہماری بے چینی کی اصل وجہ ہے ممکن ہے کہ وہ چھانٹ نہ لیا جائے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ میں مادّی طور پر مبہم سی بے چینی محسوس کروں اور میں ان خاص احساسات کو معلوم نہ کر سکوں جو میری اس بدمزگی کی علت ہیں۔ اس معنی میں غیر شعوری جزو میرے تجربے کا ایک حصّہ ہوگا جس کا ہمیں بحیثیت مجموعی کم و بیش مبہم طور پر شعور ہوگا، لیکن یہ اس تجربے کے دوسرے حصّوں سے امتیاز نہ کیا جا سکے گا اور بذات شعور کا معروض نہ ہوگا۔ اس معنی میں یہ کہنا کہ ایک خواہش غیر شعوری ہے کوئی متضاد بالذّات بات نہ ہوگی اور نہ ہی "لاشعور" کے زیادہ قوی معنی میں جہاں اس سے مراد نہ صرف وہ شئے نہیں جو مشاہدۂ باطن سے مشہود نہیں ہوتی بلکہ اس طرح اس کا مشاہدہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اس بارے میں ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ یہ نہایت حیرت انگیز بات ہے کہ ان خواہشات جیسا ایک اہم عنصر اکثر مشاہدۂ باطن کی دسترس سے باہر ہو لیکن یہ ایک قبولِ مستبعد ہے نہ کہ قولِ متضاد۔ درحقیقت میں یہ نہیں خیال کرتا کہ "غیر شعوری خواہشات" کی تمام صورتیں جو علمائے نفسیات نے معلوم کی ہیں اس عنوان کے تحت رکھی جائیں۔ بعض صورتوں میں اس خواہش کا وہ شخص جس میں یہ پائی جاتی ہے بعض دفعہ اپنے باطن میں مشاہدہ کیا ہوگا۔ لیکن ممکن ہے کہ وہ شخص اس کو بھول گیا ہو، دوسروں میں یہ شخص جس چیز سے واقف ہونے میں ناکامیاب ہوتا ہے ممکن ہے کہ وہ اس کے تجربے کے ایک عنصر کا وجود نہ ہو بلکہ ثانی الذکر معلولات یا علل ہوں۔ مثال کے طور پر جب ایک عالمِ نفسیات کسی ایسے شخص کے متعلق یہ کہتا ہے کہ وہ بڑی رقم خیرات کے طور پر دیتا ہے اور اس کی وجہ سے اپنے متعلق بہت اچھا خیال رکھتا ہے، حقیقت میں اس کے اس عمل کا غیر شعوری محرک حُبِّ جاہ ہے، اس سے اس کی مراد، اگر وہ معقول بات کہہ رہا ہو، شاید یہ نہیں ہوتی کہ اس شخص کو اپنی حُبِّ جاہ کا شعور نہیں ہوتا لیکن اس نے اس بات کا تحقق نہیں کیا ہے کہ یہی حبِّ جاہ اس کے اعمال کی اصل علت ہے۔ یا جب ایک عالمِ نفسیات کہتا ہے کہ کسی شخص کی بنی نوعِ انسان کے ساتھ ہمدردی درحقیقت جنسی جبلّت کا ارتفاع ہے، اس کا مطلب محض یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی اس ہمدردی کی علت جنسی نوعیت کے واقعات ہیں جیسے کوئی ناکام محبّت کا واقعہ، نہ یہ کہ اس کی ہمدردی

کے معروضات کی جنسی نوعیت کے غیر مشاہدہ کردہ احساسات. نفسیات کو ایک فطری سائنس مان کر اس کے مقاصد اور معالجۂ امراض کے مقصد کے حصول کے لیے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ عالم نفسیات کو صرف یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ لوگوں میں غیر شعوری خواہشات اس معنی میں پائی جاتی ہیں کہ وہ ان پر اس طرح عمل کرتے ہیں کہ گویا یہ خواہشات ان میں ہوتی ہیں اور اس امر کو ایک کھلا مسئلہ سمجھ کر چھوڑ دیا جا سکتا ہے کہ آیا یہ بغیر مشاہدۂ باطن سے معلوم ہونے کے بھی موجود تھیں، یا وہ ان سے بعض دفعہ واقف تو تھے لیکن ان کو یہ یاد نہ رہی تھیں، یا یہ کہ ان میں بالکل موجود ہی نہیں تھیں، یا وہ کسی غیر معلوم علت سے متاثر ہو گئی تھیں، مثلاً ایک مبہم عضویاتی دماغی حالت غیر ارادی طور پر جھوٹ موٹ ان میں ان خواہشات کے اثرات کو پیدا کر دی تھی جو ان میں اس سے قبل موجود ہی نہ تھیں. یقیناً اس واقعہ کو نہایت علمی و نظری اہمیت دی جانی چاہیے کہ ہمارے مشاہداتِ باطن اور حافظے نہایت شدت سے اس چیز سے محدود ہو سکتے ہیں جس کو ہم جاننا نہیں چاہتے اور اس کا وقوع ہمارے شعوری ارادے کے خلاف بھی ہوتا ہے، گو میرے خیال میں جس حد تک یہ ہوتا ہے اس میں بہت مبالغے سے کام لیا گیا ہے. بہرحال ہم اس بات کا اعتراف کر سکتے ہیں کہ ہمارے ذہن کا زیادہ بڑا حصہ "غیر شعوری" ہوتا ہے اگر اس کے معنی یہ لیے جائیں کہ وہ "مشاہدۂ باطن کے ذریعے تمیز نہیں کیا گیا ہے" اور ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ میلانات کا شعوری ہونا بالکل ضروری نہیں۔

عینیت نفس اور نفس کے جوہر ہونے کا تصور

لیکن سوال یہ ہے کہ ذہن یا نفس کیا ہے؟ بہت لوگوں کا، اگر انھیں ٹوکا جائے، تو یہ قوی احساس ہوگا کہ وہ تجربات کا محض ایک سلسلہ نہیں جو محض علّی قوانین سے مربوط ہوتا ہے بلکہ وہ کم از کم اضافی طور پر ایک مستقل جوہر ہے. اس خیال کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے کی جاتی ہے۔

(۱) علم عینیت نفس کو فرض کرتا ہے کیوں کہ علم ہمیشہ کثرت کا ہوتا ہے. الف ب ج وغیرہ لیکن الف ب ج کا مقابلہ کرنے یا ان کو مربوط کرنے کے لیے اس ہستی کا جو الف کو جانتی ہے ب اور ج کو جاننا ضروری ہے. اگر ایک مربوط دلیل کا شعور ہوتا ہے

تو وہی نفس جو مقدمات کو پہچانتا ہے اسی کو نتیجے کو بھی پہچاننا چاہیے اور اس کے لیے وقت درکار ہوتا ہے۔ اس لیے نفس کو اس عرصے میں اپنی عینیت برقرار رکھنی چاہیے۔

(۲) فکر کے لیے ایک مفکر لازم ہے جو کسی فکر سے بھی جدا ہوتا ہے۔ افکار محض واقعات ہوتے ہیں لیکن کیا محض واقعات کا ایک سلسلہ کسی چیز کو جان سکتا ہے؟

(۳) حافظہ مجھ سے کہتا ہے کہ وہی "انا" جو اب فلاں فلاں چیز کر رہا ہے زمانہ گزشتہ میں بھی فلاں فلاں چیز کر چکا ہے۔ لیکن گزشتہ واقعات تو گزر چکے اور اب موجود نہیں لہذا نفس کو واقعات کے ایک سلسلے میں تحویل نہیں کیا جا سکتا۔

یہ دلائل اہم ضرور ہیں لیکن ان کے باوجود یہ تصور کہ نفس اپنے تجربات کے ماورا بحیثیت ایک جوہر کے کیا پایا جاتا ہے بہت مشکل نظر آتا ہے۔ ہمیں یہاں اسی قسم کی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے جو ہمیں اس وقت ہوا تھا جب ہم نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ ایک مادی جوہر اپنی صفات و اضافات کے ماورا کیا ہو سکتا ہے[1]؟ کیا جوہر (یا انائے محض، جیسے بعض دفعہ وہ کہلایا جاتا ہے) جو اپنے تجربات کے پس پردہ پایا جاتا ہے متغیر ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر وہ متغیر ہوتا ہے تو پھر میں وہی نہیں رہتا اور اگر وہ متغیر نہیں ہوتا تو پھر وہ وہ نہیں جس کو میں "انا" سمجھتا ہوں کیوں کہ میں اپنے متعلق یقیناً یہ سمجھتا ہوں کہ میں تغیر کے قابل ہوں اور بہتر ہو سکتا ہوں۔

بہرحال انائے محض کا معاملہ مادی جوہر سے زیادہ قوی ہے اگر ہم مادی جوہر سے مراد اس شئے سے لیں جو اپنی صفات سے ماورا ہوتی ہے کیوں کہ ہم پہلے تو انائے محض کی تائید میں وہ دلائل پاتے ہیں جن کا صریحی طور پر محض مادی جوہر کے وجود پر اطلاق نہیں ہو سکتا اور دوسرے یہ کہ ہم یقیناً یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ہم ایک مادی جوہر کا جیسا کہ وہ ہے اس کی صفات سے علیحدہ ادراک کر سکتے ہیں، اس کے برخلاف ہم بظاہر معقولیت سے یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ انائے محض کا اس کے تجربات کے ماورا بدیہی وقوف کر سکتے ہیں۔ حافظے کے ذریعے ہمیں اس بات کا بدیہی وقوف ہوتا ہے کہ زمانہ گزشتہ میں کوئی چیز واقع ہوئی تھی یعنی جس ہستی کے لیے اس چیز کا وقوع ہوا تھا وہ وہی انا ہے جو میں اب ہوں تاہم اس

---

[1] دیکھو اوپر صفحہ (۹۹)

وقت کے تجربات زمانۂ گزشتہ کے واقعات سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ ایک اہم نکتہ ہے۔ انائے محض یا کسی ایسے جوہر کا تصور جو اپنی صفات کے ماورا ہو کسی اور چیز کے حدود میں نہیں پیش کیا جا سکتا اس لیے میں یہ کیسے جان سکتا ہوں کہ وہ کس چیز کے مانند ہے، اور اگر مجھے اس چیز کا تصور نہیں کہ وہ کس چیز کے مانند ہے تو میں اس کے متعلق کسی بیان کے کیا معنی لے سکتا ہوں۔ مفروضہ ہی کی رو سے انائے محض کی اس کی اپنی صفات اور اضافات کے حدود میں تحلیل نہیں کی جا سکتی، کیوں کہ یہ ان سے مختلف ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی ماہیت ناقابلِ تحویل ہونی چاہیے لیکن اگر ایسا ہو تو اس کی ماہیت کے متعلق ہمارے علم کا دارو مدار ایک بے مثل اور ناقابلِ تحلیل تجربے پر ہونا چاہیے اور ہم اس کے معنی اسی وقت سمجھ سکتے ہیں جب ہم ایسے تجربے کی طرف اشارہ کر سکیں۔ اب ہم یقیناً انا کا کوئی ایسا تجربہ نہیں کرتے جو ہم اس کے سوا کسی اور چیز کا کرتے ہیں، لیکن یہ ایک غیر معمولی طور پر مشکل امر معلوم ہوتا ہے کہ ہم یہ صاف طور پر جان سکیں کہ جب ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے تو ہمیں کسی چیز کا بدیہی وقوف ہوتا ہے۔ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اس طرح ہمیں ایک جوہر کا وقوف ہوتا ہے جو اپنے تجربات کے ماورا ہوتا ہے، لیکن یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جس چیز کا ہمیں بدیہی وقوف ہوتا ہے وہ ہمارے تجربات کے درمیان ایک بے مثل اور ناقابلِ تحلیل اضافت ہے اور یہ سمجھنے کے لیے زیادہ آسان نظر آتا ہے۔ انائے محض کا تصور اس صورت میں بہ نسبت موجودہ صورت کے کم مشکل ہوگا جب ہم میلان کو ایک واقعی صفت قرار دیں جو ہمارے اس تجربے سے جدا ہو اور جو تجربات کے وقوع کی علت سمجھی جائے۔ ہم اس صورت میں انا کو اس کے تجربات سے جدا ادمیز سمجھ سکتے ہیں اور ان میلانی خصوصیات کو اس کی طرف منسوب کر کے اس کا ایک ماہیہ مقرر کر سکتے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے ہم ایک میلانی خصوصیت کا سوائے ایک مفروضہ خصوصیت کے کوئی اور تصور قائم نہیں کر سکتے۔ جن واقعی صفات کو ہم ذہن سے منسوب کر سکتے ہیں وہ صرف تجربات ہیں، خصوصاً اس وجہ سے بھی کہ بظاہر اس کو ہمیشہ تجربات نہیں ہوتے۔ لیکن اگر ہم یہ سمجھیں کہ وہ کوئی ایسی چیز ہے جو اپنے تجربات سے جدا اور علیحدہ ہے تو ہم پھر جوہر کے ایسے تصور کی طرف لوٹتے ہیں جو اپنی صفات کے ماورا ہے۔ لہٰذا یہ مسئلہ فلسفے کا سب سے زیادہ مشکل مسئلہ ہے۔ مفکرین اندھوں کی طرح ایک ایسی دوسری صورت کی تلاش میں لگے ہوئے ہیں جو ایک غیر متغیر جوہر۔ انا کے جو اپنے تجربات سے ماورا ہے

اور ایک نفس کے جو تجربات کا محض ایک سلسلہ ہے، کے درمیان ہو، لیکن انھیں ایسی صورت کے دریافت کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی ہے جو واضح بیان کے قابل ہو۔ ہمیں بہر حال سوال کی دونوں جانب جو مشکلات ہیں ان کی بے جا تاویل نہیں کر دینی چاہیے۔ ہم مسئلے کا تشفی بخش حل جسم کو جوہر بنا کر نہیں کر سکتے، کیوں کہ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، مادّی دنیا میں جوہر کے متعلق اسی قسم کی مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اور جیسا کہ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ ایک مادّی شئے کو اس کی اپنی خصوصیات کی ماورا سمجھنے کی صورت میں مشکلات زیادہ قوی ہوتی ہیں بہ نسبت جوہر نفس کو محض ذہنی سمجھنے کی صورت میں۔ اس لیے جسم کو نفس کا جوہر بنا دینا پھر اس کو مربوط واقعات کی ایک کثیر تعداد میں تحویل کر دینا ہوگا۔ لیکن ذہن اور جسم کے درمیان جو تعلق ہے میں اس سوال کو آئندہ باب کے لیے اٹھا رکھتا ہوں اور اس لیے اس وقت اس پر بحث نہیں کروں گا۔

اگر ہم خالص ابغویا انا کے نظریے کو رد کر دیں تو پھر بھی ہم کو اس سوال کا جواب دینا ہوگا کہ وہ اضافت کیا ہے جو ایک نفس کی تشکیل کرتی ہے۔ میرے تجربات کسی طریقے سے دوسرے افراد انسانیہ کے تجربات سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر تجربات کے ماورا کوئی جوہر نفس نہ بھی ہو تو بھی ان تجربات کے درمیان ایک خاص اضافت ضرور ہوگی جب ان تجربات کا تعلق جیسا کہ ہم کہتے ہیں کسی نفس سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں ان کا تعلق اس معنی میں ہوگا کہ وہ نفس کے واقعی حصّے ہیں۔ ان کا تعلق اس معنی کے مماثل ہوگا جس معنی میں ایک اینٹ کا تعلق ایک مکان سے ہوتا ہے نہ اس معنی میں جو ایک مکان کا تعلق اس کے مالک سے ہوتا ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ جن مختلف حصّوں کے متعلق میں خیال کر رہا ہوں ان کا زمان میں تسلسل ہوتا ہے نہ یہ کہ وہ مکان میں ہم وجود ہوتے ہیں، گو میں اس کا انکار نہیں کرتا کہ وہ نفس کے ہم وجود عناصر ہوتے ہیں۔ (اگاہے ماہے اس پر ردّ و قدح بھی کی گئی ہے لیکن اس کا ہونا اس وقت ضروری ہے جب بھی ہم دو اشیا کا باہمی مقابلہ کرتے ہیں کیوں کہ ان کے متعلق ہمارے انکار کا ساتھ ساتھ واقع ہونا ضروری ہے۔) اب اگر انائے محض کا نظریہ رد کر دیا جائے تو ہم کسی اضافت کے متعلق عقلی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ وہ دو تجربات کو ایک ہی نفس کے حصّے بنا سکتی ہے، محض علّی ربط یا تشابہ تو کافی نہیں۔ مختلف ذہن علّی طور پر ایک دوسرے کو متاثر کر سکتے ہیں اور میں خود کو ایک بڑے

آدمی کے مشابہ ہونے کی بہ نسبت ویسا نہیں پاتا جیسا کہ میں کسی زمانے میں ایک بچہ تھا۔ نہ ہی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "اسی نفس کے متعلق ہونے" کے معنی یہ ہیں کہ وہ "اسی جسم سے متعلق ہیں"۔ اگر یہ صورت ہو تو یہ کہنا کہ جسم کی موت کے بعد ہم زندہ رہتے ہیں لفظی طور پر متضاد بالذات بات ہوگی' اور ثانی الذکر بات ایک واقعہ ہو یا نہ ہو اس کا اقرار یقیناً اس طرح متضاد بالذات نہ ہوگا جیسا کہ یہ کہنا کہ میں وہی نفس ہوں بھی اور نہیں بھی۔ مزید برآں میں گزشتہ زمانے کے اپنے بہت سے تجربات کو یاد کر سکتا ہوں بغیر اپنے جسم کی حالت یا ظاہری شکل کے متعلق خاص طور پر کوئی بات یاد رکھنے کے اور بغیر اس بات سے واقف ہونے کہ میرا جسم وہی جسم تھا جو اس وقت ہے۔ تاہم "اسی نفس سے تعلق رکھنے کے" یہ معنی ہوں کہ میں "اسی جسم سے متعلق ہوں" تو پھر میں یہ نہیں جان سکتا کہ دو تجربات پہلے طریقے سے مربوط ہیں جب تک کہ میں یہ نہ جان لوں کہ وہ ثانی الذکر طریقے سے بھی مربوط ہیں۔ اسی قسم کے اعتراضات اس کوشش کے خلاف بھی کیے جاتے ہیں جو عضوی احساسات کی یکسانی میں عینیتِ نفس کو پانے کے لیے کی جاتی ہے۔ اس امر کی بھی کوششیں کی گئی ہیں کہ عینیتِ نفس کی تعریف حافظے کی حدود میں کی جائے لیکن میرے خیال میں یہ استدلال دوری ہے۔ ایک تجربے کو یاد رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ میرا تجربہ تھا اور ایک تجربے کو یہ جاننا کہ میرا تجربہ تھا میرا اپنا تجربہ نہیں بتا سکتا۔ اس لیے اگر ہم نفس کے متعلق یہ نظریہ قبول کریں جس کی رو سے اس کی تشکیل ایک ایسے واحد جوہر سے نہیں ہوتی جو اپنے تجربات سے ماورا ہو بلکہ تجربات کی باہمی اضافت سے ہوتی ہے تو شاید یہ کہنا سب سے بہتر ہوگا کہ یہ اضافت بے مثل اور ناقابلِ تعریف ہوتی ہے۔ بہرحال ان مختلف تجربات کے متعلق جن سے نفس کی تشکیل ہوتی ہے کسی صورت میں یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ یہ یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں اور باطنی طور پر اس اضافت سے غیر متاثر ہوتے ہیں جو ان کو ملاتی ہے۔ جس چیز کو ہم وہی ایک نفس کہتے ہیں اس کے مختلف تجربات کے درمیان اضافت اس قدر قریبی ہوتی ہے کہ ان کے متعلق تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ بغیر اس قسم کے کل سے متعلق ہونے یعنی نفس سے متعلق ہونے کے کیا ہو سکتے ہیں' اس کے برخلاف ایک پتھر کا ڈھیر سے کوئی تعلق نہیں بھی ہو سکتا ہے۔ ہر صورت میں یہ کہنا بھی گمراہ کن ہوگا کہ نفس واقعات کا محض ایک سلسلہ ہے' کیوں کہ یہ واقعات ایک مسلسل عمل کی محض تجریدات ہیں۔

غیر فطری طبایع افراد کی نفسیات (Abnormal psychology) کی بعض صورتوں نے توجہ کو کافی طور پر اپنی طرف مبذول کر لیا ہے. جہاں یہ نظر آتا ہے کہ نفس دو یا زیادہ مختلف صورتوں میں منقسم ہو گیا ہے اور اسی جسم میں موجود ہے اور باری باری سے اس پر اپنا تسلط قائم رکھتا ہے۔ یہ کہنا کہ کیا حقیقت میں ایسا ہی ہے ذرا مشکل ہے، اور بالیقین بظاہر کافی صورتیں بھی ایسی نہیں ملتیں جن کی بنا پر بے جا حد تک وسیع تعمیات بنا لی جائیں، لیکن ایسی مثالیں یہ ظاہر کرتی ہیں، گو ثابت بالکل نہیں کرتیں کہ عینیتِ نفس کا معاملہ جس حد تک کہ ہم عام طور پر ماننے کو تیار ہیں اس سے بہت زیادہ درجے کا ایک معاملہ ہے۔ ہم سب ایسے مقولات سے مانوس ہیں جیسے کہ "گزشتہ رات اس کی طبیعت ٹھکانے پر نہ تھی" یا "وہ ایک مختلف ہی شخص تھا"۔ اور جب اس پر غور کرتے ہیں کہ ہم خود کو کس قدر مختلف محسوس کرتے ہیں اور مختلف رنگ اور مختلف ماحول میں ہوتے ہیں تو ہم آسانی سے ایک معمولی انسان اور دوہری شخصیت کی انتہائی صورتوں کے درمیان پائی جانے صورتوں کے سلسلے کا تصور کر سکتے ہیں۔ فرق یہ موجود ہے کہ ایک معمولی انسان اپنے مختلف اندازِ طبع میں بھی ان کو یاد رکھتا ہے، لیکن شاید یہ بھی درجے کے فرق سے زیادہ نہیں۔ یہ ایک مشہور و معروف نفسیاتی واقعہ ہے کہ مثلاً غمگین حالت میں مسرت بخش چیزوں کے متعلق خیال کرنا زیادہ مشکل ہے اور بالعکس، اور اس لیے ازراہِ قیاس ایسی حالتوں میں ان کا یاد رکھنا بھی زیادہ مشکل ہوگا۔ اگر اس مشکل میں غیر متعین اضافہ کیا جائے تو آپ کو ایسے آدمی کی مثال ملے گی جو ایک قسم کے واقعات کو بالکل یاد نہیں رکھ سکتا اور یہاں شخصیت کی کامل شکستگی نظر آتی ہے۔ اگر کثیر شخصیت کے مظاہر کو ان کی قدرِ عرفی کی بنا پر قبول کر لیا جائے تو وہ خالص الغو یا انا کے نظریے کے خلاف پڑتے ہیں، لیکن مختتم طور پر نہیں، کیوں کہ اس امر کے ثبوت کا کوئی طریقہ نہیں کہ انائے محض کی تقسیم نہیں ہو سکتی، گو یہ عام طور پر فرض کر لیا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ بہر صورت یہ مظاہر اتنے شاذ ہیں کہ اس نظریے کی کافی بنیاد نہیں فراہم کر سکتے۔

پہلے کے فلسفیوں نے روح کی لافنائیت کو اس مقدمے کی بنا پر ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ روح ایک جوہر ہے۔ انھوں نے یہ خیال کیا تھا کہ جوہر کو بذاتِ خود ضروری طور پر دائم ہونا چاہیے اور فطری رو سے وہ اپنے مختلف حصوں میں ٹوٹ ہی کر

فنا ہو سکتا ہے اور یہ حصے خود جوہر ہوتے ہیں۔ اور یہ اس خیال کے بالکل مطابق ہے کہ ذرّات جن سے مادّی اشیا بنتی ہیں وہ خود بھی ناقابل فنا ہیں۔ جن کو ہم مادّی جواہر کہتے ہیں وہ دراصل جواہر کے مجموعے ہوتے ہیں اور اس لیے ان کی اجزا کی تفریق سے ختم ہو سکتے ہیں۔ لیکن ایک سادہ جوہر کا فنا ہونا ایک مختلف قصّہ ہے اور اس کو حضوری طور پر ناممکن فرض کیا گیا ہے (ہاں خدا کی قدرت ہی یہ کام کر سکتی ہے) اب حجّت یہ کی گئی تھی کہ روح کو بھی ایک سادہ جوہر ہونا چاہیے ورنہ ہم فکر کی وحدت کی توجیہہ نہیں کر سکتے۔ یہ سمجھنے کے لیے کہ "بھیڑیے بکروں کو کھا جاتے ہیں" یہ ضروری ہے کہ ایک واحد ہستی کو اس کے تینوں حدود کو جاننا چاہیے۔ اگر ایک ہستی بھیڑیوں کو جانتی ہے دوسری کھانے کو اور تیسری بکروں کو تو اس سے کسی طرح اس فکر کی تشکیل نہیں ہو سکتی کہ بھیڑیے بکروں کو کھاتے ہیں۔ بہت ہی تھوڑے فلسفی اب اس کو لافنایت کی دلیل سمجھیں گے۔ اس سے ایک اہم بات ظاہر ہوتی ہے وہ فکر کی حقیقی وحدت ہے، لیکن یہ بتلانا کہ ذہن ایک وحدت کے طور پر عمل کرتا ہے، جو یقیناً صحیح ہے، یہ بتلانا نہیں کہ وہ خود ایک واحد "جوہر" ہے۔ مزید برآں ان دونوں اس امر پر شک کیا جائے گا کہ ہم اس حضوری قضیے کو جانتے ہیں کہ سادہ جواہر کو دائمی و مستقل ہونا چاہیے، اور جہاں تک مادّی دنیا کا تعلق ہے یہ تصوّر ترک کر دیا گیا ہے۔ بقا بعد الموت کی تائید میں ہو سکتا ہے کہ اچھی اخلاقیاتی اور مذہبی دلائل ہوں اور نفسی تحقیق سے اخذ کردہ تجربی دلائل بھی ہوں لیکن ہم نفس کی ماہیت کے متعلق اس قدر جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ اس کا کوئی مابعد الطبیعیاتی ثبوت پیش کر سکیں۔ نہ ہی ہم اس کی نفی کا مابعد الطبیعیاتی ثبوت پیش کر سکتے ہیں۔

یہ تمام چیزیں یہ بتلاتی ہیں کہ جدید میلان یہ ہے کہ وحدتِ نفس کے متعلق سوالات کا وحدت جوہر کے حدود میں جواب نہ دیں بلکہ وحدتِ عمل کے حدود میں جواب پیش کریں۔ اس کی تائید میں یہ حجّت کی جا سکتی ہے کہ وحدتِ نفس کی تائید میں جو دلائل ہیں وہ حقیقت میں ہمارے تجربے کی وحدت سے اخذ کردہ دلائل ہیں، لہٰذا ان کا اطلاق کسی مفروضہ جوہر کے وجود پر نہیں ہوتا جو اپنے تجربات سے جدا ہو۔ اس میلان کی ابتدا زیادہ تر کانٹ نے کی جس کا اصرار اس امر پر تھا کہ وحدتِ علم کی دلیل یہ بتلاتی ہے کہ نفس اشیا کے جاننے میں وحدت کے طور پر عمل کرتا ہے لیکن اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ نفس اپنی

جانی ہوئی اشیا کے ماحول کی اضافت سے جدا ایک وحدت ہے۔ ہر وقت ہمارے وقوف کا مافیہ ایک بے مثل اضافت سے مربوط ہوتا ہے جو شعور کی وحدت ہے اور جو کسی اور چیز سے اضافت نہیں رکھتی۔ خود ہمارے تجربات اور ذہنی حالات مختلف اوقات میں اسی طرح ایک ایسے طریقے سے مربوط ہوتے ہیں جس طریقے سے کوئی دو نفوس کبھی بھی نہیں ہوتے۔ جو بھی میں کرتا ہوں اور اس کو جس طرح بھی محسوس کرتا ہوں ان پر ایک ایسے بے مثل طور پر ان واقعات کا اثر ہوتا ہے جو مجھ پر زمانہ گزشتہ میں گزر چکے ہیں اور اس طریقے سے کہ کوئی دوسری چیز اس طرح مجھے متاثر نہیں کر سکتی تھی۔ اگر ان سے میں نے کچھ سیکھا ہے تو میں اس کو یاد رکھتا ہوں لیکن اگر کوئی چیز دوسروں نے سیکھی تھی تو میں اس کو یاد نہیں رکھتا۔ ممکن ہے کہ میں دوسروں کے اچھے یا بُرے اتفاق سے جو انھیں کاموں میں پیش آیا ہے متاثر ہوں' لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے کہ جب میں اس کو جانتا ہوں۔ اگر میں کسی چیز کی خواہش کرتا ہوں اور اس کو حاصل نہیں کرتا تو مجھے نا امیدی ہوتی ہے لیکن اس وقت نہیں جب کوئی دوسرا ناکام ہوتا ہے الا اس کے کہ جذبۂ ہمدردی کی وجہ سے مجھے یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی خواہش کی تکمیل کرلے۔ میں حقیقی معنی میں دوسرے کا درد نہیں محسوس کر سکتا گو اس کے درد سے ہمدردی کی وجہ سے میں اسی قسم کا درد یا دردناک احساس محسوس کر سکتا ہوں۔ ان تمام سادہ تجربی طریقوں سے اور بھی دوسرے طریقوں سے ہر نفس ایک بے مثل وحدت نظر آسکتا ہے اور ہمیں ماورائے تجربہ مابعد الطبیعیات سے اس نتیجے کی تائید حاصل کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اس میں شک نہیں کہ نفس میں بڑی کثرت بھی پائی جاتی ہے اور وحدت میں درجے کا بڑا اختلاف ہوتا ہے' لیکن تجربے کے واقعے کے طور پر یہ وحدت بلا شبہ ہوتی ضرور ہے سوائے "دوہری شخصیت" کے شاذ و نادر صورتوں کے جہاں اس وحدت کا وجود نہیں ہوتا۔ یہ نفس میں تصادم ہونے کے مخالف کوئی بات نہیں بلکہ اس کے برخلاف ایسے تصادم خود وحدتِ نفس کو پہلے ہی سے فرض کرتے ہیں۔ میری دو خواہشات میں ایک کش مکش بھی ہوتی ہے' کیونکہ یہ مجھے اُکساتے ہیں یعنی اسی شخص کو اُکساتے ہیں جس کی یہ دونوں خواہشیں ہیں۔ ان تصادمات کی اصل چبھن اس واقعے میں ملتی ہے کہ ایک شخص دو متخالف چیزیں نہیں کر سکتا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شخص اپنا لقمہ کھائے بھی اور رکھ بھی چھوڑے۔ مختلف نفوس کا بنیادی طور پر جدا ہونا ان مشکلات سے

صاف طور پر واضح ہوجاتا ہے جو ہمیں یہ تک جاننے سے روکتی ہیں کہ کیا دوسرا شخص اسی رنگ کو دیکھ رہا ہے جس کو ہم دیکھتے ہیں اور اس امر کے بھی ناممکن ہونے کی وجہ سے کہ ہمیں دوسرے کے احساسات کا علم نہیں ہو سکتا باوجود اس کے کہ اس شخص سے ہماری دوستی اور محبت کے رشتے نہایت قوی ہوتے ہیں۔ اگر انسانی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ہر شخص کو اپنی جنگ خود لڑنی پڑتی ہے۔ ماتھیو آرنالڈ نے ایک اہم صداقت کا اظہار کیا تھا جب اس نے یہ کہا تھا:

ہاں — زندگی کے سمندر میں جزیرہ بند ہوکر
جب گونجنے والے آبنائے ہمارے درمیان پائے جاتے ہیں
اور بے کنار پانی کے صحرا گھرے ہوئے ہیں
ہم کروڑوں فانی ہستیاں تنہائی میں اپنی زندگی بسر کر رہی ہیں۔[1]

بعض فلسفیوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مختلف انسانی نفوس میں فرق اتنا بنیادی نہیں جتنا کہ وہ نظر آتا ہے، اور انھوں نے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ بہترین صورت تو یہ ہے کہ ان کو اسی ایک نفس کے مختلف مظاہر قرار دیا جائے اور یہ کہنے سے ان کا مطلب یہ نہیں کہ ان کی تخلیق ایک نفس نے کی ہے، جیسا کہ الٰہیت کے عام حامی مانتے ہیں بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ یہ سارے نفوس دراصل ایک ہی نفس ہیں۔ یہ نظریہ میری رائے میں تجربی واقعات سے ثابت شدہ انفرادیت کے ساتھ انصاف نہیں کرتا جن کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے۔ اگر کائنات میں کسی جگہ بنیادی تفریق یا علیحدگی پائی جاتی ہے تو وہ مجھے مختلف نفوس ہی میں دکھائی دیتی ہے۔ اس خیال کے مخالف جس خیال کی لوگ حمایت کرتے ہیں وہ محبت واشتراکِ باہمی کی صورتوں کو پیش کرکے دعویٰ کرتے ہیں کہ جس چیز کا ہم حقیقت میں لحاظ رکھتے ہیں یا کم ازکم ہمیں لحاظ رکھنا چاہیے وہ ہماری بحیثیت جدا جدا افراد کی انفرادی بھلائی نہیں بلکہ ان علل واسباب کی کامیابی وفتح ہے جو ہماری شخصیت کے ماورا ہیں۔ لیکن اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ محبت واشتراکِ باہمی کی قدروقیمت کا انحصار اس واقعے پر منحصر ہے کہ وہ مختلف نفوس کی وحدت پر مشتمل

[1] To Marguerite (Oxford Book of English Verse p.891)

ہے۔ شدید ترین محبت اختلاف کو فرض کرتی ہے وہ اس معنی میں کہ ایک شخص دوسروں سے محبت کرتا ہے اور اس معنی میں کہ اس محبت کی بڑی قدر وقیمت ہوتی ہے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صرف اپنی ذات سے محبت کرتا ہے۔ یہ اختلاف میں وحدت ہے نہ کہ محض وحدت جس کی یہاں قدر وقیمت ہوتی ہے۔ اور یہی صورت عام طور پر اشتراکِ باہمی کی ہوتی ہے اشتراکِ باہمی کا اصل نکتہ اس واقعے میں مضمر ہے کہ ہر شخص کل کی خیر کے لیے اپنی حد تک مدد کرتا ہے۔

ہمیں اس زمانۂ اشتراکیت میں انفرادیت کی قدر وقیمت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ تمام افراد کا ایک جیسا ہونا اچھا نہیں۔ ہمیں زندگی کو اپنی ہی کسی قدر مختلف نظر سے دیکھنا چاہیے اور ایسا کرنا ہمارے لیے اچھا ہے۔ دوسری طرف ہمیں اپنی انفرادیت کا تحقق دوسروں سے میل جول کے ذریعے کرنا چاہیے۔ اپنا تحقق کافی طور پر کرنے کے لیے ہمیں خود غرض نہ ہونا چاہیے اور ہم میں سے سب سے زیادہ خود غرض شخص جو کچھ وہ جانتا اور کرتا ہے اس کے $\frac{9}{10}$ حصے کے لیے وہ چار و ناچار دوسروں کا محتاج ہوتا ہے اور اپنی زندگی کو مسلسل ڈھالنے کے لیے اس کو دوسروں سے تعلقات قائم کرنا پڑتے ہیں۔ خود اپنی ذات کے تحقق کے لیے اپنی ذات کے سوا توجہ کو دوسروں پر مرکوز کرنا چاہیے۔ لیکن اس کو اس امر کی اجازت نہ ہونا چاہیے کہ وہ دوسری جانب کو یعنی نقیض کے انفرادی پہلو کو غیر واضح کر دے۔ انسان اساسی طور پر مدنی الطبع ہوتا ہے اور وہ بنیادی طور پر انفرادی ہستی ہی ہوتا ہے۔ صحیح راستہ پانا اور دونوں پہلوؤں کے ساتھ انصاف کرنا شاید سیاسیات اور عملی اخلاقیات کا اہم مسئلہ ہے۔

بہر حال نفس کا انکشاف محض انفرادی تجربات ہی سے نہیں ہوتا بلکہ معاونت کرنے والے نفس کی اس عظیم تعمیر سے ہوتا ہے جو تہذیب کے دوران میں ترقی پاتی ہے۔ ان نفوس کو ایک نفس کے خارجی مظاہر قرار دیا جا سکتا ہے لیکن اس معنی میں نہیں کہ وہ ان افراد کے افکار اور تجربات کے ماورا ایک ہستی ہے بلکہ اس معنی میں کہ ان افکار و تجربات کا بحیثیت مجموعی ایک تاریخی مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ جس میں ضروری شئے وہ نہیں جو افراد نے مہیا کی ہے بلکہ اس تصور کا ارتقا ہے۔ نفس کے ان مظاہر کی مثالیں سائنس، فلسفہ، فن، قانون ہیں۔ ہمیں اس بات کو خوب جان لینا چاہیے کہ ان کا مطالعہ ماہیت نفس کے متعلق

اتنی ہی اچھی نشان دہی کرتا ہے جتنی کہ معمولی نفسیات ۔

دوسرے نفوس کا علم

ایک مسئلہ ایسا ہے کہ جس نے فلسفیوں کو زیادہ پریشان کر رکھا ہے، گو عام آدمی کو یقیناً نہیں، اور وہ یہ کہ ہم اپنے نفس کے سوا دوسرے نفوس کے وجود کو کس طرح جانتے ہیں فلسفۂ انانیت (Solipsism) کی اصطلاح اس شخص کے خیال کے اظہار کے لیے استعمال کی گئی ہے جو اپنے وجود کا یقین تو رکھتا ہے لیکن کسی دوسرے کے نفس کے وجود کا یقین نہیں رکھتا۔ اس میں شک کیا جا سکتا ہے کہ اس خیال کے اظہار کو کسی نے متانت کے ساتھ مانا بھی ہے، لیکن منطقی طور پر اس کو غلط بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں" اس بات کو واضح کر دیتا ہے کہ مجھے اپنے نفس کا بدیہی وقوف ہے لیکن میں دوسروں کے نفوس سے واقف نہیں نظر آتا، یہاں تک کہ ان لوگوں کے نفوس سے بھی نہیں جن کو میں بڑی اچھی طرح جانتا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ اشراق (Telepathy) کی کچھ صورتیں ہیں لیکن میری رائے میں بہتر ہے کہ ان کو دوسرے کے نفس یا تجربے کے براہِ راست وقوف کا حامل قرار نہیں دیا جانا چاہیے۔ اشراق میں ایک نفس ارادی یا غیرارادی طور پر اپنے ہی خیالات و تجربات کے مماثل ان کو دوسرے نفس میں پیدا کرنے کے قابل ہوتا ہے بغیر اس کے کہ دوسرا نفس پہلے نفس سے بدیہی طور پر واقف ہو، جس طرح کہ ادراک کی نمائندگی کے نظریے کے مطابق ایک مادی شئے بعض معطیاتِ حواس ہم میں پیدا کرنے کا باعث ہوتی ہے جس کی وجہ سے ہم شئے کو بغیر اس کا براہِ راست ادراک کرنے کے بھی جانتے ہیں۔ بہرصورت شعوری اشراق اس قدر شاذ ایک واقعہ ہے کہ ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم اس کو دوسرے افرادِ انسانیہ کے وجود کے علم کی بنیاد بنا سکیں۔ میں یہ علم رکھتا ہوں تاہم اکثر لوگوں کی طرح اشراق کا کوئی شعوری تجربہ مجھے نہیں ہوتا اور ثانی الذکر واقعے کے متعلق میرے معلومات صرف سماعی باتوں سے اخذ کیے جاتے ہیں، یعنی پہلے دوسرے نفوس کے وجود کو فرض کر لیتا ہوں اور جو کچھ وہ کہتے ہیں ان پر یقین کر لیتا ہوں۔ اس لیے ہمیں یہاں بھی کچھ اسی قسم کی مشکلات کا سابقہ ہوتا ہے جو پہلے بھی پیدا ہوئی تھیں،

جب ہم نے اس بات پر غور کیا تھا کہ مادّی اشیا کے وجود پر یقین کو کس طرح حق بجانب ثابت کریں۔

ان مشکلات پر غالب آنے کے لیے مختلف تجاویز پیش کی گئی ہیں ـــــ

(۱) یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ ہم تمام بعض دفعہ دوسرے لوگوں کے نفوس یا تجربات سے بدیہی طور پر واقف ہوتے ہیں گو یہ بدیہی وقوف بہت سارے دوسرے تیقّنات سے رلا مُلا ہوتا ہے جو براہِ راست وقوف پر مبنی نہیں ہوتے اور اس لیے ان کو ایسا مانا نہیں جا سکتا۔ لیکن یہ انوکھی بات ہوگی کہ اگر ہم کسی چیز سے اکثر بدیہی طور پر واقف ہوں بغیر اس کا خود ہم کو علم ہونے کے۔

(۲) اس یقین کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے تمثیل سے ایک دلیل عام طور پر پیش کی جاتی ہے۔ دوسرے لوگوں کے مادّی اجسام ہمارے اپنے اجسام کے مانند ہوتے ہیں، خود ہمارے جسم سے ایک نفس ملحق ہوتا ہے، لہٰذا یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ شاید دوسرے اجسام سے بھی اسی قسم کا ایک نفس ملحق ہو جس کو ہم دیکھتے ہیں۔ گو اس دلیل میں کچھ قوت ضرور ہے تاہم یہ اس بوجھ کے اٹھانے کے یقیناً قابل نظر نہیں آتی جو اس پر ڈالا گیا ہے، اور بعید ترین درجے کی حد تک وہ یقین ہم میں پیدا نہیں کر سکتی جو ہم اس معاملے میں محسوس کرتے ہیں، خصوصاً اس لیے کہ ہم میں سے ہر ایک کے لیے یہ تمثیل صرف ایک نظیر یا مثال ہی پر مبنی ہے جو خود ہمارا اپنا نفس ہے۔ کسی ایسی دوسری صورت کا پانا مشکل ہے جس میں کوئی دلیل صرف ایک مثال سے اتنی ہی قوی قرار دی جا سکے جتنی کہ تمثیل کی دلیل۔ لیکن اب بھی دو زیادہ قوی دلائل رہ جاتے ہیں۔

(۳) ہم یہ حجّت کر سکتے ہیں کہ ہمارا تجربہ متواتر طور پر اس طرح جاری رہتا ہے کہ گویا ہمارے اپنے مقاصد کے علاوہ اور بھی مقاصد عمل کر رہے ہیں اور یہ اس پیمانے پر جاری رہتا ہے کہ یہ فرض کرنا بالکل بے اصل و عجیب ہوگا کہ یہ مقاصد حقیقت میں موجود نہیں۔ ایک دفعہ ہم نے یہ مان لیا کہ یہ نہایت محتمل ہے کہ ہمارے مقاصد کے علاوہ اور بھی مقاصد ہیں جو عمل کر رہے ہیں تو ہم نے اس امر کا اعتراف کر لیا کہ اور بھی نفوس کے وجود کا احتمال ہے کیوں کہ مقصد کا ذہن ہی میں تصوّر کیا جا سکتا ہے۔ اس خیال کا کہ زیرِ بحث مقاصد میرے ہی غیر شعوری مقاصد ہو سکتے ہیں، اس کے جواب میں مَیں یہ سوال کر سکتا ہوں کہ

یہ کہنے کا کیا مطلب ہے کہ وہ میرے ہی مقاصد ہیں۔ میں ان سے مشاہدۂ باطن کی رو سے واقف نہیں، وہ اکثر میرے شوری مقاصد کے مخالف ہوتے ہیں، وہ بحیثیت مجموعی میرے شوری مقاصد سے زیادہ سرایت کن اور ذی اثر ہوتے ہیں اور غیر فطری ذہانت کے بہت سے نمایاں کام کرسکتے ہیں جو میری شوری زندگی میں ظاہر ہونے والی قابلیتوں سے مطلقاً ماورا ہوتے ہیں اور میرے جسم کے سوا دوسرے جسموں سے علّی طور پر اسی طور پر متعلق ہوتے ہیں جس طور پر میرے شوری مقاصد مجھ سے متعلق ہوتے ہیں۔ وہ اس اختصاصی وحدت سے مستثنیٰ ہوتے ہیں جس سے میری ذات کی تشکیل ہوتی ہے، کیوں کہ وہ مختلف اضافات جن کا میں نے کچھ صفحات پہلے ذکر کیا ہے، جو ایسی وحدت کی تشکیل کرتے ہیں موجود نہیں ہوتیں مثلاً وہ انوکھی مادّی مشین بناتے ہیں اور اس لیے قیاس یہ ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ سیکھا ہے کہ یہ کس طرح بنائی جائیں، لیکن میں بحیثیت باشعور ہونے کے ان مشینوں کا بنانا نہیں جانتا۔ وہ اس وحدتِ شعور سے خارج ہیں جو میرے ذہنی اعمال کی خصوصیت ہوتی ہے۔

اگر میں دلیل کی یہ راہ اختیار کروں تو مجھے اپنے نفس کے شوری اور غیر شوری پہلو میں صریح امتیاز کرنا چاہیے اور مجھے ثانی الذکر کو اوّل الذکر سے زیادہ اہمیت دینی چاہیے۔ لیکن جب ایک مرتبہ میں ان تمام ضروری چیزوں کو مان لوں تو یہ شک کیا جاسکتا ہے کہ میں اس کے سوا کچھ اور بھی کہہ رہا ہوں کہ معمولی معنی میں مختلف نفوس ہوتے ہیں لیکن جو کسی مابعد الطبیعیاتی معنی میں وہی ایک نفس ہے، اور یہ وہ نظریہ ہے جس کو ان فلاسفہ نے پیش کیا ہے جن کو کوئی شخص فلسفۂ انانیت کا حامی نہیں کہہ سکتا۔

(۴) ہم ایک ایسے استدلال سے کام لے سکتے ہیں جو اس استدلال کے مماثل ہے جس کو ہم نے مادّی اشیا کے متعلق استعمال کیا تھا۔ بہت ساری پیشین گوئیاں جو میں کرتا ہوں ان کا انحصار دوسروں کے ذہنی حالات کے متعلق میرے تیقّنات پر ہوتا ہے اور یہ پیشین گوئیاں بحیثیت مجموعی ایک نمایاں طور پر اسی طرح پوری ہوتی ہیں جس طرح کہ میری وہ پیشین گوئیاں جن کا انحصار مادّی اشیا کے متعلق میرے تیقّنات پر ہوتا ہے۔ اب ہمیں ایک اور نہایت قوی دلیل ان تیقّنات کی موافقت میں ملتی ہے جن پر ان کا انحصار ہوتا ہے کہ یہ تقریباً صحیح ہیں۔

بہرحال یہ دو دلائل بھی دوسرے انسانی نفوس کے متعلق اس نظریے کی تردید نہیں

کر سکتیں جیسا کہ بارکلے نے مادّی اشیا کے متعلق پیش کی ہے۔ یہ مان بھی لیا جائے کہ ایک واحد غیر نفس میرے نفس کے علاوہ بارکلے کے خدا یا ڈیکارٹ کے مافوق الفطرت دیوتا کی طرح جو کافی قدیر وعلیم ہے موجود ہے اور یہ غیر نفس وہ تمام معطیاتِ حواس اور تجربات عطا کرتا ہے جو مجھے حاصل ہیں اور پھر بھی وہ ان کو ایسا کر دیتا ہے کہ گویا وہ بہت سارے دوسرے نفوس ہیں گو اصل میں ایک ہی نفس ہے، گو میں منطقی طور پر اس نظریے کی کافی تردید نہیں جانتا۔ تاہم مجھے اس میں شبہ نہیں ہوتا کہ یہ غلط ہے۔ لیکن اگر ہمیں ارتیابیت کے حامی بننا ہے تو ہم اور زیادہ آگے بڑھ سکتے ہیں۔ میں نہیں جانتا کہ دلیل کی رو سے اس خیال کی کس طرح تردید کروں کہ میں آخری لمحے میں موجود ہو گیا اور میرے سارے ظاہری حافظے محض التباس ہیں۔

ہمیں احتیاط کے ساتھ ان دلایل کے بیان کو جو دوسرے نفوس کی تائید میں ملتے ہیں ان اعمال کے بیان سے تمیز کرنا چاہیے جن کی وجہ سے ان کے وجود کے متعلق ہم اپنے تیقنات کی تشکیل کرتے ہیں۔ میرا مقصد یہ کہنا نہیں کہ میں یا کوئی دوسرا شخص دوسرے نفوس کے وجود کو ان دلائل کو استعمال کر کے جن کا میں نے ذکر کیا ہے اپنا یقین قائم کرتا ہے۔ ایک بچّے کے لیے اپنی ماں کے وجود کا یقین ایسا مفروضہ نہیں جس سے اس کی پیشین گوئیوں کی کامیابی کی توجیہہ کی جا سکے۔ دوسرے نفوس کا یقین اس کے لیے اتنا فطری اور جبلّی ہے کہ اس کو ماننے کے لیے کسی دلیل کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔ لیکن جس طرح بھی کہ یہ یقین پیدا ہوا ہو۔ سوال یہ ہے کہ ہمیں اس کو کس طرح حق بجانب ثابت کرنا چاہیے اور یہی سوال زیرِ بحث ہے۔

باب (۶)

مادّے اور ذہن کا باہمی تعلق

ذہن اور مادّے کے وجود کو تسلیم کرنے کے بعد بھی ان کے باہمی تعلقات کے بارے میں بہت سارے مسائل رہ جاتے ہیں کہ کیا ہم انسانی جسم اور ذہن کے متعلق غور کر رہے ہیں یا عام طور پر مادّے اور ذہن کے باہمی تعلقات کے بارے میں۔ پہلے مسئلے کو اگر پہلے لیا جائے تو ہمیں دو اہم متنازع فیہ مسائل ملتے ہیں:۔ (۱) کیا کسی شخص کے ذہن اور جسم ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں؟ (۲) کیا اس کا جسم اور اس کا ذہن وہی ایک ہیں یا یہ دونوں جدا جدا جوہر ہیں؟

جسم اور ذہن کا تفاعل

پہلے سوال کا ایجابی جواب اتنا واضح معلوم ہوتا ہے کہ اس پر بحث کرنے کی ضرورت ہی نہیں، لیکن فلسفی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ بظاہر واضح چیزوں میں بھی شکوک پیدا کرنے میں مہارت رکھتا ہو' اور اس ظاہری تفاعل پر بھی عام طور پر سوال کیا گیا ہے۔ بہرحال اگر اس کو رد بھی کر دیا جائے تو کوئی اور طریقہ ان پر تجربی واقعات کی توجیہ کے لیے دریافت کیا جانا چاہیے جن سے یہ معلوم ہو کہ بعض جسمانی اور ذہنی واقعات میں بہ کثرت

باہمی تعلق ہوتا ہے۔ زمانۂ جدید میں اس غرض کے لیے جو سب سے زیادہ مقبول عام طریقہ معلوم ہوا ہے وہ یہ ہے کہ اس امر پر اصرار کیا جائے کہ جسمانی اور ذہنی اعمال ایک دوسرے کے اس لیے مطابق ہوتے ہیں کہ وہ اسی ایک جوہر کی مختلف صفات ہیں۔ اس لیے پہلے اور دوسرے سوال میں ایک تعلق ہوتا ہے اور اس موضوع کے اہم نظریات کو اس طرح ترتیب دیا گیا ہے:۔ (۱) نظریاتِ تفاعل جو علّی تفاعل کا بھی ادّعا کرتے ہیں اور اس کا بھی کہ جسم اور ذہن دونوں مختلف جوہر ہیں۔ (۲) نظریاتِ متوازیت جو علّی تفاعل کا انکار کرتے ہیں اور اس کی توجیہہ یہ کہہ کر کر دیتے ہیں کہ انسان میں جسمانی اور ذہنی واقعات میں تطابق اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ ان میں ایک علّی تعلق ہوتا ہے بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ ایک ہی چیز کے دو مختلف پہلو ہیں۔ لیکن یہ کہنا بالکل ممکن ہے کہ جسم اور ذہن دونوں وہی ایک جوہر ہیں اور جسمانی اور ذہنی حالات میں ایک علّی تفاعل پایا جاتا ہے۔ یہ کہنا بھی ممکن ہوگا کہ جسم اور ذہن دو مختلف جوہر ہیں اور وہ ایک دوسرے پر عمل نہیں کرتے۔ اس صورت میں ایک بڑی مشکل یہ پیش آئے گی کہ تفاعل کے ظہور کی کس طرح توجیہہ کی جائے الّا اس کے کہ ہم سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے فلسفیوں کی طرح اس تفاعل کو خدا کی مداخلت کی طرف منسوب کرنے کے لیے تیار ہو جائیں۔

اس معاملے پر غور کرنے کے لیے یہ بہتر ہوگا کہ ہم بعض نکات کو واضح کر دیں جن کو بالکل مسلّم مان لیا جائے۔

(۱) جسمانی اور ذہنی اعمال بہر طور کیفی طور پر مختلف ہوتے ہیں گو وہ اسی ایک جوہر کے مختلف پہلو ثابت بھی ہو جائیں۔ میں نے اس نکتے پر کرداریت کی مخالفت کرتے وقت زور دیا ہے[1] درد کی دھڑکنیں عضوی تہیّجات کے مانند نہیں ہوتیں، افکار صوتی اعضا کی حرکات یا دماغ کے ارتعاشات کے مانند بالکل نہیں ہوتے اور صرف ان ہی کا تو ایک عالمِ عضویات مشاہدہ کر سکتا ہے۔ ہم جسمانی اور ذہنی صفات دونوں کا مشاہدہ کر سکتے ہیں اور خالص تجربی مشاہدے کے معاملے کے طور پر ان کو ایک دوسرے سے مختلف معلوم کر سکتے ہیں۔ اس لیے اگر ہم جسم کو ذہن کا مرادف قرار دیں تو اس سے معقول طور پر ہماری مراد

---

[1] دیکھو اوپر صفحات (۱۱۳ تا ۱۱۵)

یہ نہیں ہوتی کہ جسمانی اور ذہنی کیفیات ایک ہیں بلکہ صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ اسی ایک جوہر کی مختلف صفات ہیں۔

(۲) جسمانی اور ذہنی واقعات یا ضابطے قوانین کے مطابق ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں گو ہم ان کی توجیہہ علّی تفاعل سے کریں یا کسی اور طریقے سے۔ فہم عام کی سطح پر ایسے درجنوں قوانین ہم کو معلوم ہیں گو ان میں ٹھیک صحت کا فقدان ہوتا ہے مثلاً یہ قانون کہ جب ایک آدمی خود کو کچھ جلا لیتا ہے تو وہ درد محسوس کرتا ہے اور علمائے عضویات بہت زیادہ وسیع باہمی تعلق کی شہادت بھی پاتے ہیں جو ایک معمولی مشاہدہ کرنے والے پر عیاں نہیں ہوتی۔ یہ اصول کہ جسمانی اور ذہنی واقعات میں ایک کامل باہمی تعلق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے دماغ میں ایک مخصوص مختلف تغیر پر مختلف ذہنی واقعے کے ساتھ ہوتا ہے جس پر بہت سارے علمائے عضویات یقین کرتے ہیں کسی بھی چیز سے بہت زیادہ آگے نکل جاتا ہے جو جہاں تک ہم دیکھ سکتے ہیں سائنس کی رو سے ثابت ہو چکا ہے لیکن یہ خلافِ عقل ہوگا کہ ہم کسی ایجابی نظریے کی بنیاد ہماری اس ناقابلیت پر رکھیں کہ کن عام اصول پر یہ باہمی تعلق عمل پذیر ہوگا۔ اگر یہ باہمی تعلق ایک تجربی واقعہ ہے تو بہرحال اس امر کا تحقق ضروری ہے کہ یہ اہم فلسفیانہ نظریات میں سے کسی بھی نظریے کے مطابق ہوگا۔ اگر کامل باہمی تعلق وقوع پذیر ہوتا ہے تو اس کی وجہ دو مختلف جوہروں کا تفاعل ہو سکتا ہے یا ایک ہی جوہر کے دو مختلف قسم کی صفات کا باہمی علّی تاثر یا اسی جوہر کے متوازی غیر تفاعلی پہلوؤں میں ظہور یا اگر تم اس قسم کی توجیہہ کو پسند کرتے ہو تو خدا کی فعلیت!

(۳) دماغ کی عضویات کی ترقی کے متعلق کس قدر زیادہ بھی کہا جائے پھر بھی یہ بات صحیح ہے کہ ہم اپنے اکثر ذہنی واقعات کے عضویاتی سابقہ حالات کی بہ نسبت نفسیاتی حالات کے متعلق جان سکتے ہیں۔ اوّل الذکر کی بہ نسبت ثانی الذکر کے متعلق زیادہ پیشین گوئیاں کر سکتے ہیں چونکہ دماغ کا معمولاً مشاہدہ نہیں کیا جاتا اور جب ایک شخص اپنے شعور میں ہوتا ہے تو اس کا وہ بمشکل مشاہدہ کر سکتا ہے، دماغ کے حالات پیشین گوئی ناممکن ہوتی سوائے ان چند صورتوں کے جب کہ دماغ کا تمام بڑا حصہ تباہ ہو جاتا ہے یا اس کو نقصان پہنچتا ہے اور آئندہ ہونے والے ذہنی واقعات کی گزشتہ خارجی کردار سے پیشین گوئی عام طور پر اسی وقت ہو سکتی ہے جب ہم ذہنی واقعات کی طرف بالواسطہ عمل سے رجوع کریں جن کے متعلق ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ وہ خارجی

کردار کے ساتھ ہوتے ہیں یا بلاواسطہ ان سے مقدم ہوتے ہیں اور پھر ان سے مستقبل کے ان ذہنی واقعات کی طرف جائیں جن کی ہم پیشین گوئی کرتے ہیں۔ ہم کسی شخص کے گذشتہ افعال سے اس کے آیندہ افعال کے متعلق براہِ راست کوئی حجت نہیں کر سکتے۔ لیکن فرض کرو کہ زمانۂ گزشتہ میں اس کا باعزت کردار اس کے باعزت ارادوں کا مظہر ہوتا ہے اور اس لیے ہم یہ توقع کر سکتے ہیں کہ آیندہ بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

فہم عام کا پیش کردہ تفاعل کا نظریہ زیادہ تر دو اسباب کی بنا پر ہدفِ اعتراض رہا ہے۔ پہلے تو یہ زور دے کر کہا جاتا ہے کہ جس علّی تعلق کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ ناقابلِ تصور ہے، کیوں کہ جن حدود کے درمیان یہ فرض کیا جاتا ہے وہ ایک دوسرے کے بہت غیر مشابہ ہوتے ہیں۔ اس تصور کا کہ ذہن ودماغ کو متاثر کرتا ہے حقارت کے ساتھ اس تصور سے مقابلہ کیا جاتا ہے کہ ریل کے ڈبے اس کے چلانے والے (جو آگے ہوتا ہے) اور گارڈ (جو پیچھے ہوتا ہے) کے درمیان محبت کے جذبے کی وجہ سے آپس میں ملے ہوتے ہیں۔ بہرحال اس دلیل کی قوت میں بہت ضعف پیدا ہو جاتا ہے جب ہمیں اس امر کا تحقق ہوتا ہے کہ دو مادّی چیزوں کی صورت میں بھی جو عام اور مسلّمہ طور پر ایک دوسرے پر عمل کرتی ہیں ہم یہ جاننے کے قابل نہیں ہوتے کہ کیوں ان کو اس طریقے سے علّی طور پر مربوط ہونا چاہیے جس طریقے سے کہ وہ مربوط ہیں۔ اس کی توجیہ کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض فلسفی تو یہ کہیں گے کہ ان کا اس طرح مربوط ہونا ایک واقعہ ہے اور وہ کوئی ایسی چیز نہیں جس کی وجہ ذہن معلوم کر سکتا ہو۔ دوسروں کا خیال ہے کہ ان کے تفاعل کی توجیہ کے لیے ایک قابلِ فہم ربط ہوتا ہے، صرف ہم ہی میں کافی عقل اور علم نہیں ہوتا کہ اس کو دریافت کر سکیں۔ لیکن ہماری ناقابلیت کے واقعے کا انکار نہیں کیا جا سکتا، خواہ اس کی توجیہ کسی طرح کی جائے لہٰذا ذہن اور جسم کے درمیان تفاعل کے ہونے پر کوئی خاص اعتراض باقی نہیں رہتا محض اس وجہ سے کہ ہم اس تعلق کو دیکھ نہیں سکتے۔ مزید برآں جیسا کہ حقیقت کے حامیوں کے ہاں عام طور پر مسلّم ہے اگر ہم مادّے کے باطنی ماہیت کے متعلق کچھ جان نہیں سکتے تو ہمارے لیے یہ معلوم کرنا مشکل ہوگا کہ ہم اس امر کے فیصلہ کرنے کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ وہ کسی چیز کی علت ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی یہ بات واضح ہے کہ ہم حضوری طور پر جانتے ہیں کہ علت ومعلول ایک دوسرے کے مانند نہیں ہو سکتے۔

بعض دفعہ اس دلیل میں ترمیم کی گئی ہے تاکہ وہ کسی قدر مختلف شکل اختیار کرلے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ علیت کی کسی دوسری صورت میں بھی جن حدود کو یہ مربوط کرتی ہے وہ ایک نظام میں دوسرے طریقوں سے بھی مربوط ہوتے ہیں۔ ایک دوسرے پر باہمی عمل کرنے والی دو مادّی اشیا ایک مکان میں بھی ہوتی ہیں اور اسی طرح ایک مکانی نظام میں، اور ایک ذہنی واقعہ جو براہِ راست دوسرے پر اثر کرتا ہے، اسی ایک ذہن میں واقع ہوتا ہے، لیکن کوئی ایسا مشترک نظام نہیں ہوتا جس سے جسم اور ذہن دونوں کا تعلق ہو، لہٰذا یہ اس ماسبق شرط کی تکمیل نہیں کرتے جس کے بغیر علیت ہی ناممکن ہوتی ہے۔ اس کے سوا اور بھی مختلف چیزیں جواباً کہی جا سکتی ہیں۔ ہم حضوری طور پر یہ نہیں جانتے کہ ایسے نظام کی رکنیت تمام علّی تعلق کا ایک ضروری مفروضہ مقدم ہے، اور اگر یہ ہو بھی تو ہم اس کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ جسمانی اور ذہنی واقعات بہر صورت زماں ہی میں ہوتے ہیں اور کسی طرح مکان میں ضرور محدود ہوتے ہیں۔ یا اس دعوے کی تردید صاف طور پر یہ کہہ کر کی جاسکتی ہے کہ ہمیں جسم اور ذہن کا دو جدا اشیا کے طور پر براہِ راست وقوف نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسی چیزوں کی طرح ہوتا ہے جو ایک خاص بے مثال نظام کی تشکیل کرتے ہیں جس کی ضرورت بتلائی جاتی ہے۔ یہ میں نہیں جانتا کہ کیا ایک نظام میں اس طرح کی وحدت جس کی تجویز کی گئی ہے علیت کی حقیقی شرطِ لازمی ہے لیکن یقیناً ہم ابتدا ہی اس طرح کرتے ہیں کہ ہم جسم اور ذہن سے ایک ساتھ واقف ہیں نہ کہ اس طرح کہ جسم ایک علیٰحدہ چیز ہے اور ذہن ایک علیٰحدہ چیز۔ جسمانی اور ذہنی کا امتیاز جوں جوں ہم بڑے ہوتے جاتے ہیں ہمیں سیکھنا پڑتا ہے اور اس کے لیے تجرید کے ایک کافی کرتب کی ضرورت پڑتی ہے، گو یہ اس واقعے کو تو بدل نہیں سکتا جس پر میں نے زور دیا ہے کہ ہم معائنے سے یہ معلوم کرسکتے ہیں کہ جسمانی اور ذہنی خصوصیات بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔

لیکن دوسرے یہ کہ تفاعل کے انکار کا اہم محرک یہ خواہش رہی ہے کہ ایک کامل طور پر علیٰحدہ میکانکی نظام باقی رکھا جائے۔ اس مفروضے نے کہ تمام مادّی علیت کی توجیہہ حرکت کے ان قوانین کے حدود میں کی جاسکتی جن کی نیوٹن نے نشان دہی کی ہے یا اسی کے بالکل مانند کسی چیز سے، صدیوں سے سائنس میں نہایت اچھی طرح کام کیا ہے اور اس لیے سائنس داں فطری طور پر کسی ایسی علیت کو ماننے کے لیے راضی نہیں جو سائنس

کے مطابق نہ ہو۔ بہرحال آج کل یہ اعتراض بظاہر زیادہ معقول نہیں سمجھا جاتا کیوں کہ خود طبیعیات کی باطنی ترقی غیر عضوی دنیا میں بھی اس قسم کی علّی توجیہہ کی تجدید کو ظاہر کر رہی ہے، گو بہت سارے عضویات اور حیاتیات کے ماہرین نے اب بھی اپنے دائرے میں اس کی کلیت کو فرض کر لیا ہے۔ تفاعل کے خلاف اس اعتراض نے جو خاص شکل اختیار کر لی ہے عام طور پر وہ بقائے توانائی کے اصول پر مبنی ہے۔ اس اصول کی رو سے توانائی کی کل مقدار (واقعی و بالقوت) کسی بھی مادّی تغیّر میں ہمیشہ کمیّت کے لحاظ سے وہی رہتی ہے اور مختلف اجسام میں اس کی صرف تقسیم ہو سکتی ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ذہن کسی جسم کی حرکت کے لیے نئی قوت کا اضافہ نہیں کر سکتا اور نہ جسم ذہن میں کوئی تغیّر پیدا کرنے کے لیے اس کو مادّی دنیا سے پھیر سکتا ہے۔ لیکن یہ تفاعل کو صرف اسی صورت میں غلط ثابت کرتا ہے اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ علیّت کی تمام صورتیں علّت سے معلول کی طرف قوت کو منتقل کرتی ہیں اور یہ مفروضہ کسی ممکن طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یہ غیر عضوی دنیا کے متعلق بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر تار کی حرکات رقاصۂ ساعت کی قوت میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتیں لیکن اس کی حرکت کی سمت اور رفتار کو بدل سکتی ہیں اور اگر یہ غیر عضوی دنیا کے لیے صحیح بھی ہو تو یہ فرض کرنے کی کوئی اچھی وجہ نہیں ہو سکتی کہ یہ جسم اور ذہن کے تفاعل کے متعلق بھی صحیح ہو اگر یہ تفاعل ہوتا بھی ہو۔ ذہنی خصوصیات محض جسمانی خصوصیات سے بالکل مختلف ہوتی ہیں اور اس لیے یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ ان کی علیّت کا طریق بھی بالکل مختلف نہ ہوگا۔

میں نہیں خیال کرتا کہ دوسری جانب بھی مختتم دلائل کا پیش کرنا ممکن نہیں، لیکن میں یہ خیال کیے بغیر کبھی نہیں رہ سکتا کہ بارِ ثبوت بالکلیہ تفاعل کے مخالفین کے ذمّے ہوتا ہے۔ ان تمام معمولی تجربی معیارات کے مطابق جن کو ہم دوسری صورتوں میں قبول کرتے ہیں جسمانی اعمال ذہنی اعمال سے علّی طور پر تعلق رکھتے ہیں اور بالعکس، اور اس لیے یہ معقول معلوم ہوتا ہے کہ اس شہادت کو مان لیں الّا اس صورت کے کہ اس کے خلاف کوئی قوی دلیل ملتی ہو۔ مزید یہ کہ متوازیت کے حامی، جیسا کہ آگے چل کر ہمیں معلوم ہوگا، مادّی اور ذہنی واقعات (جو ایک تجربی واقعہ ہے) کی توجیہہ مابعد الطبیعیاتی مفروضات کو پیش کرکے کیا کرتے ہیں جو دور رس اور بظاہر زیادہ معقول نہیں ہوتے۔

تفاعل کے ایک متبادل پہلو کو ہم مختتم طور پر رد کر سکتے ہیں۔ انیسویں صدی کے اواخر میں "مادیہ" نے ضمنی مظہریت (Epi-phenomenalism) کا نظریہ پیش کیا ہے جس کی رو سے جسمانی واقعات ذہنی واقعات کی علت ہو سکتے ہیں لیکن ذہنی واقعات نہ جسمانی اور نہ ہی دوسرے ذہنی واقعات ہی کی علت ہو سکتے ہیں۔ اس نظریے پر مندرجہ ذیل اعتراضات کیے جا سکتے ہیں۔

(الف) کوئی شخص بھی ضمنی مظہریت پر یقین کرنے میں حق بجانب نہیں ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ اگر یہ صحیح ہو تو اس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ اس پر یقین، یقین کنندہ کے دماغ کے عضویاتی تغیرات ہی کی وجہ سے ہو سکتا ہے اور ہرگز اس وجہ سے نہیں کہ ہمیں اس کی موافقت میں اچھے دلائل کا علم ہوتا ہے، کیوں کہ کسی دلیل سے واقف ہونا بھی ایک ذہنی واقعہ ہے۔

(ب) جب تک کہ کسی شخص کے مادی افعال اس کے بالعمد ارادوں سے متاثر نہیں ہوتے یہ ماننا بالکل ناقابلِ یقین ہے وہ ہیاملٹ (Hamlet) یا کانٹ کی "تنقیدِ عقلِ محض" جیسی کوئی تصنیف پیش کر سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ اس طرح متاثر ہوتے ہیں تو پھر مادی اعمال بھی ذہنی اعمال سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس دلیل کے متعلق غلط فہمی نہ ہونی چاہیے۔ ضمنی مظہریت کے حامی یہ نہیں کہتے کہ شیکسپیر ہیاملٹ کو تصنیف کر سکتا اگر وہ ذہنی اعمال سے گزر ہی نہیں سکتا۔ ضمنی مظہریت کے نظریے کی رو سے بھی یہ صورت نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ نظریہ بھی اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ ذہنی اعمال مادی اعمال کے ساتھ ان کے نتیجے کے طور پر ہوتے ہیں اور قوانینِ قدرت کے مطابق ان کا اس طرح ہونا ضروری ہے۔ پیچیدہ دماغ میں ضروری تغیرات ہوتے ہیں کیوں کہ شیکسپیر کی تصنیف ہیاملٹ اس نظریے کی رو سے بھی لکھی ہی نہیں جا سکتی جب تک کہ اس کے شعور میں یکساں تغیرات وقوع پذیر نہیں ہوتے (بلاشبہ میرا اشارہ علّی ضرورت سے ہے، نہ کہ منطقی ضرورت سے)۔ لیکن ضمنی مظہریت کے حامی اس امر کا انکار کرتے ہیں کہ ان ذہنی اعمال کا کسی مادی شئے پر اثر ہو سکتا ہے، اور اس طرح وہ یہ فرض کرنے سے محروم ہو جاتے ہیں کہ شیکسپیر کے خود ذہنی اعمال گو موجود ہوتے ہیں تاہم جو کچھ اس نے لکھا ہے اس کے لکھنے میں کوئی حصہ بحیثیت علت نہیں لیتے۔ یہ ایک کافی عجیب نتیجہ ہے اور ایسا کہ تصنیف کے عقلی اور مقصدی

خصوصیت کو بالکل ہی ناقابلِ توجیہہ، بلکہ واقعی ایک ناقابلِ یقین اتفاق بنا چھوڑتا ہے کیونکہ اس کی علت کوئی مقصد یا عقل نہیں ہوتی، بلا واسطہ یا بالواسطہ، بلکہ محض مادّی حرکات ہی اس کی علت ہوتی ہیں۔

(ج) ضمنی مظہریت کا تمام عملی زندگی میں غلط ہونا مان لیا گیا ہے۔ اس امر کا فیصلہ کرنے کے لیے کہ ہمیں کیا کرنا ہے ہمیں ہمیشہ یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ ہمارا ارادہ اور محرکات ہمارے مادّی افعال کو متاثر کرتے ہیں، اور ایک ایسے فلسفے کو قبول کرنا جس کا انکار جو ہم ہر وقت ارادی طور پر کرتے ہیں اور جو اس سے لازم آتا ہے ایک احمقانہ فعل ہوگا۔

(د) چونکہ زیرِ بحث عضویاتی واقعات مسلّم طور پر ذہنی اعمال کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں یہ کہنا ایک بے اصول بات ہوگی کہ بعد کے ذہنی واقعات کی وہی واحد علت ہوتے ہیں اور جو ذہنی اعمال ان کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں ان کا ثانی الذکر کے وقوع میں بحیثیت علت کوئی کام نہیں ہوتا۔ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ سابق کے کسی ایک عنصر کو اس طرح منتخب کر لینا اور ہر چیز کو اس سے منسوب کرنا کیا ضروری ہے؟

مذکورہ بالا اعتراضات میں سے (الف) (ب) اور (ج) کا اطلاق متوازیت کی بعض صورتوں پر (لیکن کل پر نہیں) ہی ہوتا ہے۔ ایک اور بات کا اضافہ کرنا ضروری ہے: وسیع طور پر ایک نظریہ مانا جاتا ہے جو علّیت کو ایک باترتیب تسلسل یا لزوم کے مرادف قرار دیتا ہے۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہو تو تفاعل کا بحیثیت ایک واقعے کے مان لیا جانا ضروری ہے کیوں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بہت سارے مادّی اور بہت سارے ذہنی واقعات میں ایک باترتیب تسلسل یا لزوم پایا جاتا ہے مثلاً جلنا اور درد کا محسوس کرنا، بازو کے حرکت دینے کا ارادہ کرنا اور اس کو حرکت دینا۔ (اس میں شک نہیں کہ ان باضابطگیوں کے کچھ مستثنیات بھی ہوتے ہیں لیکن ہم کہیں بھی چند ہی ایسی باضابطگیاں پاتے ہیں جن کے مطلقاً کوئی مستثنیات نہ ہوں) لیکن میں اس دلیل کا استعمال نہ کروں گا، کیوں کہ مجھے اس بات کا یقین نہیں کہ علّیت کو باترتیب تسلسل یا لزوم میں تحویل کیا جا سکتا ہے۔

کیا جسم اور ذہن وہی ایک جوہر ہیں؟

اب ہمیں دوسرے سوال کی طرف رجوع ہونا چاہیے: وہ سوال یہ ہے کہ کیا جسم

اور ذہن وہی ایک جوہر ہیں یا مختلف جواہر۔ پہلی نظر میں اس خیال کو کہ ذہن جسم کی ایک صفت ہے بہترین خیال قرار دیا جا سکتا ہے اور یہ بظاہر زیادہ معقول بھی معلوم ہوتا ہے۔ حجت یہ کی جاتی ہے کہ ہمیں یہاں ایک جوہر ملتا ہے مزید ایک جوہر کا ماننا کیا ضروری ہے؟ ہمیں یقیناً ذہنی صفات بھی ملتی ہیں اور یہ جسمانی صفات سے مختلف بھی ہوتی ہیں، لیکن کیا ان دونوں کا ایک ہی جوہر سے تعلق نہیں ہو سکتا؟ اور اگر ایسا ہو تو کیا جسم کے سوا مزید ایک جوہر کو ماننے کی ضرورت بھی ہے؟ ایک وجہ جو لوگوں کو ایک جوہر کے نظریے کو رد کرنے پر مایل کرتی ہے شاید یہ ہے کہ ذہنی صفات اسی معنی میں مکان میں نہیں پائی جاتیں جس معنی میں مادّی اشیا پائی جاتی ہیں۔ وہ مبہم طور پر کسی مقام میں عام طور پر دماغ میں محدود ہوتی ہیں[1] لیکن وہ مکان میں پھیلی ہوئی نہیں ہوتیں۔ اگر وہ مکان پائی جاتیں جو میرے لیے یہ کہنا اچھے معنی کا حامل ہوتا کہ خدا کے متعلق میرا خیال صفر اعشاریہ ۴، انچ پھیلا ہوا ہے۔ اب ہم صاف طور پر جانتے ہیں کہ ہم کوئی ایسی چیز نہیں کہہ سکتے، نہ صرف اس وجہ سے کہ ہم عملاً اپنے افکار کی مکانی طور پر پیمایش نہیں کر سکتے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ وہ اصولاً ایسی پیمایش کے ناقابل ہوتے ہیں۔ اسی طرح اصولاً میرے کسی فکر کے لیے یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۹۰.۴، انچ تمھاری فکر سے دور ہو، جس طرح کہ یہ کسی فکر کے لیے فی نفسہ ناممکن ہے کہ وہ زرد ہو یا کوئی نیکی مستطیل ہو۔ اس طرح یہ ماننا ضروری ہے کہ ذہنی خصوصیات ایک اہم معنی کی رو سے غیر مکانی ہوتی ہیں، لیکن یہ واضح نہیں کہ ہم حضوری طور پر یہ جانتے ہوں کہ ایک مکانی شے غیر مکانی صفات نہیں رکھ سکتی۔ اس خیال کو اس بنا پر بھی رد کر دیا گیا ہے کہ فکر کی وحدت کا کسی جسم کی صفت ہونا ایک متضاد سی بات ہے، کیوں کہ جسم انسانی کا مادّہ قابلِ تقسیم ہوتا ہے۔ لیکن اس کا جواب اس امتیاز کی بنا پر دیا جا سکتا ہے جس کو ہم قبول کر چکے ہیں جو ایک واحد جوہر اور اس کے بطورِ وحدت عمل کرنے میں کیا جاتا ہے۔ مختلف جواہر کی ایک کثیر تعداد ان ذرات کی طرح جن سے ایک مادّی شے مرکب ہوتی ہے

---

[1] ہو سکتا ہے کہ یہ صرف ہماری تربیت کا نتیجہ ہو۔ یونانیوں نے فکر کو دماغ میں محدود نہیں کیا تھا بلکہ پردۂ شکم میں، اس لیے ان کو اس کا مشکل ہی سے تجربہ ہو سکتا ہے کہ وہ اس طرح واضح طور پر اوّل الذکر میں محدود ہے جیسے کہ وہ زمانۂ جدید کے انسان کو ہوتا ہے

خاص نتایج پیدا کرنے کے لیے بطورِ وحدت عمل کر سکتی ہے۔ مثلاً بلیرڈ کا ایک گولا جو مادّی اجزا کی ایک کثیر تعداد سے مرکّب ہوتا ہے جب دوسرے گولے سے جا لگتا ہے تو وہ ایک وحدت کی طرح عمل کرتا ہے۔ اگر ہم کہیں کہ ہمارا جسم ایک جوہر ہے اور ہماری ذہنی خصوصیات اس کی صفات ہیں تو ہمیں یہ یاد رکھنا ہوگا کہ وہ درحقیقت واحد جوہر نہیں اور کوئی چیز اس امر کے مانع نہیں ہو سکتی کہ جواہر کا ایک مجموعہ ان صفات کا حامل ہو جو اس کے ارکان کے کسی ایک رکن سے ہرگز تعلق نہیں رکھتیں۔ ایک گھر کی ایسی خصوصیات ہو سکتی ہیں جن کا تعلق کسی ایک اینٹ وغیرہ سے بالکل نہ ہو جن سے یہ گھر بنا ہے، اور یہی بات جسمِ انسانی اور اس کے خلیوں کے تعلق کے بارے میں اور زیادہ واضح طور پر صحیح ہوتی ہے۔ یہ ذہنی صفات کی صورت میں اور زیادہ صحیح ہو سکتی ہے۔

اگر ہم تفاعل کو رد کر دیں تو زیرِ بحث خیال عضویاتی اور ذہنی واقعات کے باضابطہ تطابق کی توجیہہ میں مفید ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ خیال ایک ہی جوہر کے مادّی اور ذہنی پہلو کے درمیان علّی تفاعل کے مخالف نہیں ہوتا۔ اسی ایک جوہر کی مختلف صفات بے شک ایک دوسرے پر عمل کر سکتی ہیں۔ نہ ہی یہ خیال مادّیت کا اس معنی میں حامی ہے کہ اس سے یہ ضروری طور پر لازم آئے کہ مادّی صفات کی کوئی خاص اہمیت ہے۔ یہ دراصل کسی قدر گمراہ کن بات ہے کہ اس خیال کو اس طرح پیش کیا جائے کہ وہ ذہن کو جسم کی صفت قرار دیتا ہے۔ کیوں کہ اگر ثانی الذکر ذہنی اور جسمانی صفات دونوں بھی رکھتا ہے تو یہ زیادہ موزوں ہوگا کہ اس کا ذکر جسم کے طور پر کیا جائے نہ کہ ذہن کے طور پر، جسم یا جسم۔ ذہن کے طور پر، بجز اس صورت کے کہ ہماری مراد یہ ہو کہ مادّی خصوصیات ذہنی خصوصیات کی بہ نسبت زیادہ اہم ہیں۔ بہتر ہوگا کہ ہم اس خیال کا ذکر کریں کہ "جسم اور مادّہ وہی جوہر ہیں۔" بغیر ایک جانب کو بہ نسبت دوسری جانب کے جوہر قرار دینے کے۔

لیکن جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ یہ کہنے کا کیا مطلب ہے کہ جسم اور ذہن وہی جوہر ہیں تو مشکلات زیادہ پیچ در پیچ ہو جاتی ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ جسمانی اور ذہنی صفات یا واقعات حقیقی معنی میں ذہنی ہوتے ہیں ورنہ ہم کرداریت کی لغویتوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ پھر اس کا مطلب کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں "جوہر" کے معنی پر غور کرنا ہوگا۔ اب جوہر کے متعلق نظریات دو قسم کے ہوتے ہیں؛ ایک وہ جو جوہر کی تعریف

ان مسلسل واقعات کی درمیانی اضافت کے حدود میں کرتا ہے جو جوہر کی تشکیل کا باعث ہوتے ہیں، دوسرے وہ جو اس کی تعریف اس جوہر کے حدود میں کرتا ہے جو اپنی خصوصیات اور ان واقعات سے ماوراہوتا ہے جو اس پر واقع ہوتے ہیں۔ اگر ہم اوّل الذکر نظریے کو قبول کرلیتے ہیں جو جوہر کا اضافتی نظریہ ہے تو ہمارے لیے یہ ضروری ہوجاتا ہے کہ اس امر کی صاف طور پر توضیح کریں کہ وہ اضافت کیا ہے جو جسم اور ذہن کو ایک جوہر قرار دیتی ہے، لیکن ایسا کبھی نہیں کیا گیا۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ کہنا ایک نامعقول سی بات ہوگی کہ جسم اور ذہن وہی ایک جوہر ہیں اگر وہ اضافت جو ایک ذہن کو ایک جوہر بناتی ہے اس اضافت سے مختلف ہو جو ایک جسم کو جوہر بناتی ہے۔ کسی ایسی اضافت کی نشان دہی نہیں کی گئی ہے جو اوّل الذکر کام کو انجام دے اور اس قابل ہو کہ ثانی الذکر کام بھی انجام دے سکے۔ مثال کے طور پر تجربے کا محسوس تسلسل جس کو بعض دفعہ اس اضافت کی طور پر پیش کیا گیا ہے جس کے حدود نفس کی تعریف کی جاتی ہے، صاف واضح ہے کہ یہ ذہنی واقعات کے درمیان ایک اضافت ہے نہ کہ مادّی واقعات کے درمیان۔ یہ کہنا کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ دو ذہنی واقعات جو اسی ایک نفس سے تعلق رکھتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسی ایک جسم سے ملحق ہوتے ہیں تو یہ مسئلے کے حل کرنے میں ہماری مدد نہیں کرسکتا کیوں کہ سارا مسئلہ تو یہ ہے کہ کس معنی میں وہ جسم سے ملحق ہوتے ہیں۔

اس کے برخلاف اگر ہم یہ نظریہ اختیار کریں کہ جوہر ایک ایسی شئے ہے جو اپنی صفات سے ماوراہوتی ہے تو پھر ہمیں اس واقعے کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے کہ اس صورت میں ہم جوہر کا کوئی تصور قائم نہیں کرسکتے۔ کم از کم اپنے جسم کے جوہر کا۔ اس طرح حجت کی جاسکتی ہے کہ ہم مشاہدۂ باطن سے انیغوئے محض کا بدیہی وقوف رکھتے ہیں جو اپنے تجربات کے ماوراہوتا ہے لیکن اگر ہم یہ نظریہ قبول کرلیں تو پھر ہمیں یا تو ایک جوہر کے نظریے کو ترک کرنا ہوگا یا جسم کے جوہر کو اپنے انیغوئے محض کے مرادف قرار دینا ہوگا۔ جو اس نظریے کی ایک بالکل مختلف صورت ہوگی اس کے برخلاف اگر ہم انیغوئے محض کا انکار کردیں تو پھر اس امر کا کہ ایک جوہر کیا ہے ہم کوئی قابلِ فہم تصوّر قائم ہی نہیں کرسکتے۔ جسم اور ذہن کا جوہر ہمارے لیے بالکل ناقابلِ علم ہوجائے گا اور یہ ایسا مضمون نہ ہوگا جس پر بحث کرنا منفعت بخش ہو گو ایک یا دو ناقابلِ علم جوہر بھی ہوں۔

ایک جوہر کے نظریے کی قابلِ فہم صورت وہی باقی رہتی نظر آتی ہے جس کی رو سے ذہن ایک حقیقت ہے اور جسم (یا دماغ) صرف ظہور یا مظہر۔ اس نظریے کو اکثر تسلیم کیا گیا ہے گو ان دنوں ہم اس کا زیادہ ذکر نہیں کرتے۔ کم از کم وہ اس قابل ہے کہ جسم اور ذہن کا ایک قابلِ فہم بیان پیش کر سکے، لیکن اس میں ایک نقص یہ پایا جاتا ہے کہ وہ بغیر دور رس مابعدالطبیعیاتی مفروضات کے بظاہر معقول نہیں ہوتا، اور ان مفروضات کو پیش کرنے کی کوئی بنیاد نظر نہیں آتی۔ کیوں کہ ہم بمشکل مان سکتے ہیں کہ مادّی اشیا میں صرف انسانی اجسام کسی نفسیاتی شئے کے مظاہر ہیں، ہمیں اس نظریے کو کافی وسعت دینا پڑتی ہے اور ساری مادّی دنیا کو کسی ذہنی یا بظاہر ذہنی شئے کا ظہور قرار دینا ہوگا اور اس طرح "ہمہ نفسیت" (Pan-psychism) یا اس نظریے کو قبول کرنا ہوگا جس کی رو سے ہر شئے، غیر عضوی مادّہ بھی، حقیقت میں جان دار ہے۔ زیادہ مقبول نظریہ جو جسم کو نہ کہ ذہن کو جوہر قرار دیتا ہے ہرگز قابلِ فہم بنایا نہ جا سکا گو وہ بظاہر معقول نظر آئے جب تک کہ ہم جوہر کی تحقیق نہ کریں۔

ایک ممکن نظریہ یہ ہے کہ اس سوال کا کہ کیا دو واقعات یا صفات کا اسی ایک جوہر سے تعلق ہوتا ہے جواب مختلف معیارات پر موقوف ہوتا ہے اور اس لیے اس کا جواب قطعی ہاں یا نہیں سے دیا نہیں جا سکتا جب تک کہ تمام معیارات موجود یا غیر موجود نہ ہوں، بلکہ یہ معاملہ حد و سہولت کا ہے، مزید یہ کہ ان معیارات کے ماورا عینیتِ نفس کی تشکیل کے لیے کوئی وحدت یا اضافت نہیں پائی جاتی۔ اس صورت میں کیا ہمیں ذہن اور جسم کو ایک یا دو جوہر کہنا چاہیے ایک معنی کے لحاظ سے ایک لفظی سوال ہو جائے گا۔ اگر ہم جسمانی اور ذہنی واقعات کے عظیم کیفی فرق پر غور کریں اور ان علّی قوانین کے درمیان جو جسم پر حکمراں ہیں اور قوانین پر جو ذہن پر حکمراں ہیں اور اس واقعے پر کہ جسمانی حالات کا ہر شخص مشاہدہ کرتا ہے اور ذہنی واقعات صرف ایک فرد کے مشاہدے میں آتے ہیں اور کسی شخص کی ذہنی حالت کا اس کے متعلق ہماری نفسیاتی معلومات کی بنا پر زیادہ احتمال کے ساتھ پیشین گوئی کرنے کی قابلیت کا جب ہم اس کی دماغی حالات کے متعلق پیشین گوئی کر نہیں سکتے، ان تمام کے فرق پر غور کریں تو ہمیں جسم اور ذہن کے مختلف جوہر ہونے کا ذکر کرنا چاہیے۔ اس کے برخلاف اگر ہم اس کے تجربات انفعال اور افکار کے لیے بھی ذہن کے جسم پر منحصر ہونے پر بحث کریں اور ان کو ایک ساتھ سائنس میں ادا کرنا چاہیں جیسا کہ

عضویاتی نفسیات داں کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں ان کا ایک جوہر کی طرح ذکر کرنا چاہیے۔ اب ہم یہ نہ کہہ سکیں گے کہ ان میں سے ایک نظریہ صحیح ہے اور دوسرا غلط بلکہ صرف یہ کہہ سکیں گے کہ ایک قسم کی اصطلاحیات دوسری کی بہ نسبت زیادہ سہولت بخش ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ سوال کہ ہم جسم اور ذہن کو وہی ایک یا دو مختلف جوہر کہتے ہیں کسی مابعدالطبیعیاتی اہمیت کا حامل نہ ہوگا بلکہ وہ ان ہی تجرباتی واقعات کو دو مختلف طریقوں پر پیش کرنے کا مسئلہ رہ جائے گا۔ مثلاً ہمارے لیے یہ نتیجہ اخذ کرنا ممکن نہ ہوگا کہ ذہن جسمانی موت کے بعد باقی رہے گا اور وہ محض اس لیے کہ چند مقاصد کے لیے اس کو جسم کی ایک صفت قرار مفید تھا۔

بقا بعدالموت

اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ بقا کا فلسفیانہ طور پر ابطال ممکن نہیں۔ ذہن کا جسم پر انحصار بادی النظر میں اس کے خلاف ایک دلیل ہے، لیکن اگر بقا کے مان لینے کے لیے مذہبی، اخلاقیاتی یا تجربی وجوہ پائے جاتے ہیں تو واقعات کی ان کے موافق توجیہہ آسانی سے کی جا سکتی ہے۔ اب بھی اس کا امکان ہے کہ ذہن جسم کو درحقیقت محض ایک آلے کے طور پر استعمال کرتا ہو اور جب جسم بالکل فنا ہو جاتا ہے تو وہ دوسرے آلات کو دریافت کر لے سکتا ہو یا بغیر ایسے آلات کے بھی اپنا کام چلا سکتا ہو۔ اگر ہم اس خیال کو مان لیں تو ہمیں ذہن اور جسم کے باہمی قریبی تعلق کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، لیکن ہمیں اس واقعے کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ ہمیں کوئی ضروری تعلق ہی نظر نہیں آتا، ہمیں یہ نظر نہیں آسکتا کہ ذہنی اعمال بغیر مادّی اعمال کے ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف ان کے درمیان کسی تعلق کا نہ پانا ہماری اپنی ناقابلیت کی وجہ سے تھا اور اس کی وجہ سے تفاعل کے خلاف ایک دلیل فراہم ہو سکتی تھی۔ ہمیں کسی طرح یہ نظر نہیں آتا کہ ذہن کے لیے ایک جسم کا ہونا ضروری ہے، اور اگر ہم یہ دیکھ نہ سکیں تو ہمیں یہ دعویٰ نہ کرنا چاہیے کہ ہم یہ جان سکتے ہیں کہ موت کے بعد اس کے بغیر یہ کچھ کر نہیں سکتا۔ اگر ہم بقا کے نظریے کو مان لیں تو ہم معقول طور پر سمجھ سکتے ہیں کہ ذہن کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ دوسری قسم کے جسم کو اختیار کر لے اور اس طرزِ زندگی میں ایک ایسا شدید کلی تغیر واقع ہو کہ وہ کسی جسم کا محتاج ہی نہ

ہو۔ اس کے برخلاف اگر ہم جسم کو روح کا محض ایک آلہ سمجھیں تو تجربی واقعات ہمیں دو امور کا اعتراف کرنے پر مجبور کرتے ہیں جو ہمارے بیان کی قوت کو نرم کر دیتے ہیں۔

(۱) آلہ اس کے استعمال کرنے والے کو شدید طور پر متاثر کر سکتا ہے۔ بیماری اور دماغ کا ضرر عقل اور سیرت کو متاثر کرتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں دماغ ایک پرانی قسم کی توپ کے مشابہ ہوگا جو بھک سے اُڑا دینے کی مستوجب ہوگی اور اس شخص کو زخمی کر دے گی جو اس کو استعمال کر رہا ہو۔ لیکن یہ ضروری طور پر دماغ کو اس کے استعمال کرنے والے کا ایک حصّہ یا وہی ایک نہ کر دے گا، ورنہ یہ ثانی الذکر کے اس حادثے سے بچ جانے اور جسمانی موت کے بعد اس کے پیدا شدہ نتایج سے صحت یاب ہو جانے کے امکان کو خارج کر دے گا۔

(۲) دماغ کم از کم موجودہ حالات میں ایک ایسا آلہ ہے جو ہمارے افکار کو دوسروں پر عمل اور گفتگو کے ذریعے ظاہر کرنے کے لیے ضروری ہے، بلکہ یہ ذاتی فکر کے لیے بھی بہت ضروری ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ہمیشہ کے لیے ضروری ہو، جس طرح یہ لازم نہیں آتا کہ مجھے اب آسمان کے دیکھنے کے لیے کھڑکیوں کی ضرورت ہے لیکن جب میں باہر نکل آؤں گا تو آسمان کے دیکھنے کے قابل نہ ہوں گا محض اس لیے کہ اب کھڑکیاں موجود نہیں ہیں۔ جسم اور ذہن کے درمیان تعلق کا فلسفیانہ نظریہ بقا بعد الموت کے سوال کے متعلق غیر جانب دار ہونا چاہیے۔ ان کے قریبی عملی تعلق کے خلاف ان کے عظیم کیفی تفاوت و فرق کو پیش کیا جانا چاہیے۔

زیرِ نظر کتاب کے مقصود میں یہ داخل نہیں کہ بقا بعد الموت کی موافقت میں "نفسیاتی تحقیقات" سے جو شہادت فراہم کی گئی ہے اس پر بحث کرے، لیکن یقیناً کوئی حضوری وجوہ نہیں ملتیں کہ ہم ان کو حقارت کے ساتھ رد کر دیں، اور یہ شہادت کم از کم ایسی تو ضرور ہے کہ اگر کوئی شخص اس کو اخلاقیاتی یا مذہبی وجوہ سے اس پر یقین کرنے پر مایل ہو تو اس کو یہ ماننا کوئی ضروری نہیں کہ تجربی واقعات اس کے نظریے کے خلاف نظریے کی تائید کرتے ہیں۔ اور اس وجہ سے وہ اس کے ماننے میں پس و پیش کرے۔ کیوں کہ بادی النظر قیاسات جو فنا کے متعلق پیش کیے گئے ہیں ان کی اب مخالفت اس شہادت سے ہوتی ہے، جو گو اس کو مختتم طور پر ثابت نہیں کرتی، تاہم وہ کم از کم اپنی آسان ترین اور نہایت فطری توجیہہ بقا بعد الموت کی موافقت میں پاتی ہے۔ میرا اشارہ صداقتوں کی اس اطلاع دہی کی طرف ہے

جن کی بعد میں تصدیق ہو چکی ہے جن کو ایک مردہ شخص اپنی زندگی میں جانتا تھا اور جس کا علم کسی دوسرے زندہ شخص کو نہ تھا اور جس کو ایک مورد اسرار بھی (Medium) کسی معمولی طریقے سے جان نہ سکتا تھا، کسی مردہ شخص کے خاص ڈھب اور کردار کی خصوصیات یہاں تک کہ اس کی تحریر کا طریقہ جن کا اظہار مورد اسرار لوگ کیا کرتے ہیں، اور وہ "باہمی اطلاع دہی" جس میں دو پیغامات جن کو مختلف مورد اسرار آدمی، جو ایک دوسرے کو شعوری طور پر نہیں جانتے، دیا کرتے ہیں اور جو بذاتِ خود ناقابلِ فہم ہوتے ہیں، لیکن جب ان کو باہم ملایا جاتا ہے تو بالکل قابل فہم اور مردہ شخص سے خاص طور پر متعلق نظر آتے ہیں۔ میں نے یہ نہیں کہا کہ یہ بقا بعد الموت کو ثابت کرتے ہیں، کیوں کہ ان کی قابل فہم توجیہہ اشراق اور قبل وقوت عمل سے کی جا سکتی ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ یہ کہنا یقیناً معقول ہے کہ بقا بہرحال نہایت آسان اور نہایت فطری توجیہہ فراہم کرتا ہے گو یہ ضروری نہیں کہ یہ صحیح توجیہہ بھی ہو۔ بہرحال یہ شہادت ایسی ہوتی ہے کہ وہ بقا بعد الموت کے عدم احتمال کو بڑی حد تک کم کر دیتی ہے، ورنہ یہ بہت لوگوں کو اس کے اخلاقیاتی اور مذہبی دلائل کے باوجود اس کو قبول کرنے سے باز رکھ دیتی۔

ذہن کو جسم کی ایک "صورت" تصوّر کرنا

ایک یا دو جوہر کے نظریات کا ایک درمیانی نقطۂ نظر ارسطو نے اختیار کیا تھا اور اس کو بڑی حد تک سینٹ ٹامس اکوئیناس نے قبول کر لیا تھا اور یہ باضابطہ رومن کیتھولک دینیات میں شامل کر لیا گیا ہے۔ اس کی رو سے ذہن ایک مستقل جوہر نہیں بلکہ جسم کی ایک "صورت" ہے۔ یہاں ہمیں ارسطو نے جو صورت اور مادّے کا فرق قائم کیا ہے اس کے متعلق کچھ کہنا ضروری ہے جس کو سائنس داں کے طبیعی مادّے کے بالکل مرادف قرار نہیں دینا چاہیے۔ انسان کی دنیا میں ہر چیز دو عناصر پر مشتمل ہوتی ہے۔ مادّہ بذاتِ خود ایک غیر متعین اور بے قیمت شے ہے۔ یہ اپنی ماہیت کے لحاظ سے بالکل ناقابلِ فہم ہوتا ہے اس لیے ہم اس کے متعلق بذاتِ خود کچھ نہیں جان سکتے، جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ ان صورتوں کے متعلق ہوتا ہے جو کسی خاص مادّے سے متحد ہوتی ہیں، لیکن وہ ایک انفرادیت بخش جز ہوتی ہیں جو ایک ہی نوع کے مختلف ارکان میں امتیاز کرتی ہیں۔ محض مادّے جیسی کوئی چیز نہیں ہوتی جو بذاتِ خود موجود

ہو، لیکن ترقی یا پیداوار کے عمل میں ایک چیز دوسری کی بہ نسبت ویسی ہی ہوتی ہے جیسے مادّہ صورت کی بہ نسبت ہوتا ہے۔ اس لیے چیزوں کو اکثر درجات کے سلسلے میں ترتیب دیا جا سکتا ہے جس میں ہر چیز اپنے سے اوپر کی چیز کی بہ نسبت مادّہ ہوتی ہے اور نیچے کی چیز کی بہ نسبت صورت۔ اس طرح گھاس اس غیر عضوی مواد کی بہ نسبت جس کو وہ جذب کرتا ہے صورت ہوگا، بکری کا گوشت بہ نسبت گھاس کی صورت ہوگا، پکا ہوا کھانا کچے گوشت کی بہ نسبت صورت، انسانی جسم پکے ہوئے کھانے کی بہ نسبت صورت، اور انسانی ذہن جسم کی بہ نسبت صورت ہوگا۔ صورت ہمیشہ اپنے مادّے کی بہ نسبت اعلیٰ ہوتی ہے اور اس کی علّت بھی کہی جا سکتی ہے، کیونکہ ارسطو نے ہمیشہ اس امر پر اصرار کیا ہے کہ ایک اہم معنی کے لحاظ سے کسی شئے کی علّت کا پتہ اس کی غایت میں لگایا جا سکتا ہے نہ کہ اس کے مبدا میں۔ اس کی غایت اس کی صورت، اس کے وجود کی وجہ ہے، اس کی "علّت غائی" ہے۔ تاہم صورت کا بغیر مادّے کے وجود کے تحقق نہیں ہو سکتا اور اس لیے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ارسطو کی تعلیم حیاتِ آئندہ کے مخالف تھی (گو ارسطو نے صاف طور پر اس معاملے میں کچھ کہا نہیں ہے)

سینٹ ٹامس اور اس کے پیروؤں نے یہ خیال کیا ہے کہ روزِ حشر ذہن کے لیے معجزے کی رو سے ایک جسم مہیا کیا جائے گا لیکن وہ اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ اس دوران میں مردوں کی روحیں گو باشعور ہوں گی تاہم ایک "ناکامل حالت" میں ہوں گی۔ بہرحال اس نظریے کو جسم سے علیحدہ کسی قسم کے ذہنی شعوری یہاں تک کہ ایک ناکامل وجود سے ہم آہنگ کرنا مشکل ہے۔ نہ ہی یہ سمجھنا آسان ہے کہ اس نظریے کی رو سے کسی معنی میں روزِ حشر کے بعد میرا ایک مختلف جسم ہوگا یا کسی معنی میں یہ نیا جسم اسی پرانے جسم کے مانند ہوگا اور سینٹ ٹامس کا یہ فلسفہ ابھی تک ایک ایسے جوہر کے غیر واضح تصوّر کا حامی ہے جو اپنی صفات کے ماورا ہوتا ہے۔ نہ ہی یہ بیان کہ ذہن اور جسم کا باہمی تعلق ویسا ہی ہے جیسا کہ صورت اور مادّے کا تعلق، زیادہ سے زیادہ وہ ایک تشریحی تمثیل کے سوا کچھ اور نظر نہیں آتا۔ ذہن (یا ذہنی حالت) اور جسم کا باہمی تعلق مادّی دنیا میں کسی صورت اور مادّے کے تعلق سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ ذہن جسم کی ایک ایسی شکل نہیں جیسے کہ ایک مجسمہ وہ بالکل ہوتا ہے جو سنگ مرمر کے ایک بڑے ٹکڑے نے اختیار کر لی ہے اور گو کہ وہ سُر جو کسی آلے کو بجانے سے نکلتا ہے ایسی تمثیل ہے جو بظاہر زیادہ معقول ہے، مگر یہ اس وقت تک کافی نہیں ہو سکتی جب تک کہ ہم ضمنی مظہریت کو قبول

کرنے کے لیے تیار نہ ہو جائیں اور اس کے لیے سینٹ ٹامس کے پیرو ہرگز تیار نہیں۔

کائنات من حیث کُل میں مادّے اور ذہن کا تعلق

انسانی جسم اور انسانی ذہن کے باہمی تعلقات کے سوال کے علاوہ ایک عام سوال بحث کے لیے کائنات من حیث کل میں مادّے اور ذہن کے تعلق کا ہے "تصوریہ" کے مختلف دلائل میں جن کا ذکر "مادہ" کے باب میں کیا گیا یہاں متعلق نظر آتی ہیں اور یہی صورت سینٹ ٹامس کے فلسفے کی ہے، جس پر اس کتاب کے آخری باب میں بحث کی جائے گی۔ ان تنقیح طلب امور کے متعلق جو ابھی ہمارے پیشِ نظر رہے ہیں ایک دلیل یہ ہے کہ ذہن کو ایک خالص مادّی دنیا نہ پیدا کر سکتی نہ اس کے وجود کی علت ہو سکتی ہے۔ یہ اس دلیل کے کسی حد تک مماثل ہے کہ ہمارا جسم اور ہمارا ذہن اس قدر ایک دوسرے سے مختلف ہیں کہ ان کے درمیان تفاعل ہو ہی نہیں سکتا۔ تفاعل کے خلاف اس دلیل پر بحث کرتے وقت میں نے پوچھا تھا کہ اگر ہم، جیسا کہ عام طور پر مانا جاتا ہے، مادّے کی باطنی ماہیت کے متعلق کچھ نہیں جانتے تو پھر ہمارے لیے یہ کس طرح ممکن ہے کہ ہم یہ جان سکیں کہ وہ کس چیز کی علت ہو سکتا ہے اور کس چیز کی نہیں، لیکن اس موقع پر اس اعتراض کا ایک جواب ملتا ہے جو اس کے پہلے مل نہ سکا۔ جو لوگ حضوری طور پر اس خیال کو رد کر دیتے ہیں کہ ذہن جسم سے پیدا ہوتا ہے وہ یقیناً مادّے کے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ غیر شعوری ہوتا ہے اور حتماً کسی مقصد کے پیشِ نظر عمل کرنے کی نہ قوت رکھتا ہے نہ اس کا فہم اور وہ اس امر کو ناقابلِ یقین سمجھتے ہیں کہ شعور افکار اور مقصد کسی ایسی علت سے پیدا ہوتے ہیں جو ان صفات سے بالکل عاری ہو۔ اور وہ اس کو بھی ناقابلِ یقین سمجھیں گے کہ ایسی دنیا جو فی نفسہ بے قیمت ہو بذاتِ خود ایسے نتائج پیدا کر سکتی ہے جو قیمت رکھتے ہیں، جیسے ذہنی حالات۔ ایسی مشکلات اس تفاعل کے متعلق نہیں پیدا ہوتیں جو ذہن اور جسم کے درمیان پایا جاتا ہے جو پہلے ہی سے موجود ہے، ہاں شاید ایسی صورت میں پیدا ہوں جب ہم ابھی نیند سے بیدار ہوں جس میں ہم نے کوئی خواب ہی نہ دیکھا ہو کیوں کہ معمولی تفاعل میں کسی طبیعی حالت کی ساری علت کبھی ذہنی حالت نہیں ہوتی اور نہ ذہنی حالت کی طبیعی۔ اس امر کا دارومدار کہ جب مجھے ایک پن چبھوئی جاتی

ہے تو میرا کیا احساس ہوتا ہے صرف طبیعی محرک پر نہیں ہوتا بلکہ میرے فوری قبل ذہنی حالت پر ہوتا ہے مثلاً اس پر کہ کیا میں پن کے چھوئے جانے کی توقع کر رہا تھا۔ اس امر کا یقین کرنا اور زیادہ مشکل ہے کہ شعور کسی ایسی چیز سے پیدا ہوا ہو جس میں اس صفت کا کوئی نشان تک نہ تھا بہ نسبت اس کے کہ کسی چیز میں یہ صفت جس سے وہ پہلے ہی سے موجود تھی کسی ایسی چیز سے صرف متغیّر ہو جاتی جس کی وہ حامل ہی نہ تھی۔ یہ اصول کہ جو معلول میں ہے اس کا علّت میں ہونا ضروری ہے زیادہ دور تک نہیں لے جایا جا سکتا کیوں کہ ضروری نہیں کہ معلول بالکل علّت کے مانند ہو، لیکن جب اس کا اطلاق ایک بالکل نئی قسم کی صفت کے عدم سے ظہور کو خارج کرنے کے لیے کیا جاتا ہے تو اس میں بظاہر کافی معقولیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے بعض فلسفیوں نے اس دلیل کو اس نظریے کی تائید میں استعمال کیا ہے جس کو "ہمہ نفسیت" کہا جاتا ہے، جس کی رو سے غیر عضوی مادّہ بھی ہر وقت موہوم طریقے پر باشعور ہوتا ہے۔ یہ قیاس ظاہر کیا گیا ہے کہ جس طرح ہم جانوروں کے متعلق یہ سمجھتے ہیں کہ ان میں ایک قسم کا شعور ہوتا ہے جو صرف کیفیت اور شدّت میں ہم سے کم ہوتا ہے، اسی طرح ہمیں یہ فرض کرنا چاہیے کہ پودوں میں بھی ایک اور کم قسم کا شعور ہوتا ہے اور غیر عضوی اشیا میں اور زیادہ کم قسم کا شعور، لیکن وہ احساس سے بالکلیہ عاری نہیں ہوتے۔ بہر حال یہ اس مشکل کو رفع نہیں کرتا جو نئی قسم کی صفات کے ظہور کی توجیہہ کے وقت پیش آتی ہے، کیوں کہ یہ تصوّر کرنا مشکل ہے کہ شعور غیر شعور سے پیدا ہوتا ہے، اور اتنا ہی یہ تصوّر کرنا مشکل ہے کہ مقصد کسی ایسی چیز سے پیدا ہوتا ہے جو مقصد نہیں رکھتی، اور فکر عقلی کسی ایسی چیز سے جو بالکل غیر عقلی ہو۔ اس لیے یہ زیادہ با اصول نظر آتا ہے کہ اس دلیل کو الٰہیت کی تائید میں استعمال کیا جائے جس کی رو سے ہم اپنے وجود کے لیے بالآخر ایک ذی عقل اور با مقصد ذہن کے محتاج ہیں" نہ کہ صرف ہمہ نفسیت نظریے کی تائید میں۔ الٰہیت کی اکثر صورتوں کے مطابق خدا نے نہ صرف ابتدا میں دنیا کو پیدا کیا بلکہ یہ دنیا اپنے مسلسل وجود کے لیے بھی اس کی ہر وقت محتاج ہے اور اس طرح اس کو ہر واقعے کی جو اکثر ظہور پذیر ہوتا ہے۔ بدیہی علّت کا ایک حصّہ (گو کل حصّہ نہیں) قرار دینا چاہیے۔ اگر ہم علّت کو ایک وسیع معنی میں استعمال کریں جیسا کہ عام طور پر فلاسفہ استعمال کرتے ہیں اور اس میں تمام ضروری شرایط شامل ہو جاتی ہیں اور ہمیں یہ کہنا نہ پڑے کہ پیدائش کے وقت صرف ذہن انسانی کے مبدا کی بدیہی

علت بالکل مادی تھی۔ یقیناً میں الہیت کے معاملے کی بنیاد صرف علّی دلیل کو بتانا نہیں چاہتا لیکن یہ شاید دوسری دلایل کی تائید کر سکتی ہے۔

بہت سارے مفکرین نے ذہن اور حیات کی صفات کو ظاہر ہونے والی صفات قرار دیا ہے' اس سے ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے سے قبل گزرنے والے واقعات سے ظاہر تو ہوتی ہیں لیکن ان سے ان کی توجیہہ نہیں کی جا سکتی۔ انسانی علم کی سطح پر تو یقیناً یہ صحیح ہے' لیکن اگر اس سے محض یہ مراد ہو کہ ان صفات کی علیت ہمارے لیے ناقابلِ فہم ہے تو پھر یہ صورت نہ صرف ان کے متعلق صحیح ہوگی بلکہ مادی دنیا میں علیت کی تمام صورتوں کے لیے بھی صحیح ہوگی۔ "نظریۂ ظہور" (Emergence Theory) کا ادعا نہ صرف اس اصول کا انکار سمجھا جائے گا کہ ایک نئی قسم کی صفت وجود پذیر نہیں ہو سکتی بلکہ اس نظریے کی وہ توضیحات جو میں نے پڑھی ہیں وہ سب اس بات کو عموماً مبہم ہی چھوڑ جاتی ہیں کہ کیا نئی صفات کے ظہور کی علل بھی فرض کی جاتی ہیں' لیکن ایسی علل جو انھیں قابلِ فہم نہیں قرار دیتیں یا یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ان کی کوئی علت ہی نہیں ہوتی۔

تصوریہ مادے کو ذہن کا محتاج اس وجہ سے سمجھتے ہیں کہ ان کو تجربے میں تحویل کیا جا سکتا ہے' یا یہ کہ "ان کا وجود ان کے ادراک کا محتاج" ہے۔ اگر اس نظریے کو قبول کر لیا جائے تو وہ تصوریت میں مختلف متبادل نظریات کی راہ پیدا کرتا ہے۔

(۱) بارکلے مادی اشیا کو خدا کے ذہن کا محتاج قرار دیتا ہے اور یہ اس کو اس بات کے قابل بناتا ہے کہ وہ اپنے نظریے کو فہمِ عام کے ہم آہنگ بنا دے کہ یہ اشیا انسانی ذہن کے محتاج نہیں۔

(۲) جن مفکرین کو مطلق تصوریہ یا مطلقیہ کہا جاتا ہے ان کا اصرار ہے کہ مادی اشیا مخصوص انسانی ذہن کی محتاج نہیں ہوتیں بلکہ حقیقی ذہن کی محتاج ہوتی ہیں' لیکن یہ بارکلے سے اس امر میں اختلاف کرتے ہیں کہ یہ ذہن ماورا نہیں بلکہ ساری ہوتا ہے۔ بارکلے کا یہ دعویٰ تھا کہ گو خدا نے متناہی ذہنوں کو پیدا کیا ہے وہ ان سے علیحدہ شعور رکھتا ہے' لیکن مطلقیہ ذہن مطلق کو متناہی ذہنوں کے ماورا شعور کا مرکز قرار نہیں دیتے۔ یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ محض متناہی ذہنوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ کیوں کہ ایسا کہنا دو اعتبار سے غلط ہوگا: ایک تو یہ کہ وہ متناہی ذہنوں کو تقدم دیتا ہے' دوسرے یہ کہ وہ کائنات کی وحدت کے ساتھ

انصاف نہیں کرتا جو پتھروں کے ایک ڈھیر سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف متناہی ذہن اپنے وجود اور اپنی ساری خصوصیات کے لیے کل کی وحدت میں جو ذاتِ مطلق کی وحدت ہے شرکت کے محتاج ہیں' اور اس وحدت سے ایسے لاینفک طور پر متعلق ہوتے ہیں کہ جب وہ اس ذات مطلق کی روشنی میں دیکھے جاتے ہیں تو وہ بنیادی طور پر اس سے مختلف نظر آتے ہیں جو اپنی علیحدگی میں ہمارے تجربے سے معلوم ہوا کرتے ہیں۔ سچ پوچھیے تو مختلف ذہن اسی حد تک واحد ہوتے ہیں جس حد تک کہ وہ باہم اشتراکِ عمل کرتے ہیں اور صفاتِ باہمی کے حامل ہوتے ہیں اور ان کے افکار کو جس حد تک کہ وہ صحیح ہیں ذہن مطلق کے افکار کے محض مانند نہیں بلکہ ان کو اسی کے افکار قرار دینا چاہیے۔ جس حد تک کہ ہم صحیح طور پر فکر کر رہے ہیں ذہنِ مطلق ہی ہم میں فکر کر رہا ہے اور جس حد تک کہ ہم غلط طور پر فکر کر رہے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم محض شخصی افراد کے طور پر فکر کر رہے ہیں اور اسی لیے اپنے ذاتی اقتضاآت کی وجہ سے ذہنِ مطلق کی فکر سے منحرف ہو رہے ہیں۔ مادّی اشیا کے بارے میں صداقت تو اس نقطۂ نظر میں ہوگی جو ذہن بذاتِ خود یا اپنی ماہیت کے لحاظ سے تجربے کے خارجی پہلو کے متعلق اختیار کرتا ہے۔ جہاں تک کہ صداقت کے معیار اور تعریف کا تعلق ہے زیرِ بحث مفکرین "ربط" (Coherence) کو قرار دیں گے۔ معرض و موضوع ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں اور انھیں علیحدہ نہیں کیا جا سکتا' گو ہم ان خصوصیات سے جو بذاتِ خود ذہن میں مشترک نہیں ہوتیں بعض کی تجرید کر سکتے ہیں' یعنی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک موضوع سے جو کسی معروض کا علم نہیں رکھتا علیحدہ ہو کر کوئی شے کیسی ہو سکتی ہے' لیکن ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی خاص موضوع سے علیحدہ ہو کر ایک شے کیسی ہو سکتی ہے۔ ہم کسی مادّی شے کا تصوّر صرف تجربے کے حدود ہی میں کر سکتے ہیں اور ہمیں صداقت کے متعلق یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ وہ کسی ایسی شے سے مطابقت پر مشتمل ہوتی ہے جو فکر سے باہر اور اس سے غیر محتاج ہو' بلکہ یہ سمجھنا چاہیے کہ عمل فکر ہی میں ساری ہوتی ہے جس حد تک کہ وہ یکساں طور پر خود اپنی ماہیت کی تکمیل کرتی ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ ایک صفحہ میں فلسفیانہ نظامات کے ایک ایسے نازک ترین نظام کی جس سے دنیا واقف ہے تشفی بخش طور پر تلخیص پیش کی جا سکے۔ لیکن جو کچھ مجھ سے بہترین طریقے سے ہو سکا میں نے کیا ہے۔ اس کی صورت اس قدر پیچیدہ ہے کہ یہ یہاں بیان نہیں کی جا سکتی لیکن اسی حد تک کہ اس کا انحصار اس مناقشے پر ہو کہ مادّہ بغیر تجربہ

کیے جانے کے قابلِ فہم طور پر موجود ہو سکتا ہے۔ میں اپنا خیال ظاہر کر چکا ہوں کہ اس مناقشے کی تائید جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ صحیح نہیں، اور اگر اس کو قبول بھی کیا جا سکتا ہے تو وجدانی بصیرت کی قوت کی بنا ہی پر قبول کیا جا سکتا ہے۔ تصوریتِ مطلقہ اب بہت ہی کم ہو گئی ہے، لیکن یہ انیسویں صدی کے نصف حصے میں جرمنی میں ایک ذی اثر مسلکِ فکر تھا اور اسی طرح برطانیہ میں اسی صدی کے اواخر میں، اور چونکہ فلسفے میں رائے کی فضا بدلتی رہتی ہے اور یہ فطرتِ انسانی کے ایک نہایت اہم پہلو کو اپیل کرتی ہے اس لیے ممکن ہے کہ یہ پھر کسی دن نئی زندگی پا لے۔ سیاسیات میں مطلقیت کا میلان جو خصوصاً جرمنی میں اسی کے ساتھ ملتا ہے فلسفے کی اس شاخ کا ضروری نتیجہ نہیں۔ عقل کی فطرت میں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی اس امر کا تقاضا کرے کہ ہم قومی ریاست کو زمین پر ذاتِ مطلق قرار دیں جس پر فرد کا انحصار ہوتا ہے۔

(۳) بعض تصوریہ ہمہ نفسیت کا سہارا لیں گے۔ اس صورت میں مادّی اشیا اپنے وجود میں اس ذہن کی محتاج نہ ہوں گی جن کے یہ معروضات ہیں بلکہ یہ خود احساسات رکھنے والی، تجربہ کرنے والی ہستیاں ہوں گی، گو فروتر سطح کی کیوں نہ ہوں۔ حجّت یہ کی جاتی ہے کہ ہم مادّے کی باطنی ماہیت نہیں جانتے اور اس لیے سائنس جو کچھ ہمیں کہتی ہے وہ ان وحدتوں کی اضافات کے متعلق قضایا ہوں گے جو خود ذہنی ہوں۔ واقعہ تو یہ ہے کہ اگر ہم اس امر کا تصوّر کریں کہ خود مادّہ کیا ہے تو ہم یہ صرف احساسات یا ذہنی تجربے ہی کے حدود میں کر سکتے ہیں، کیوں کہ یہی وہ واحد شئے ہے جس کا ہمیں علم ہوتا ہے۔ مزید برآں یہ نظریہ ان دلائل کے مطابق ہوتا ہے جو متوازیت کی تائید کرتی ہیں (ان کی جو بھی قیمت ہو) اور اس دلیل کی کہ شعور غیر شعور سے پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔ ان دلائل میں سے کوئی دلیل بھی مجھے بہت زیادہ قوی نظر نہیں آتی۔ ہو سکتا ہے کہ اگر ہم مادّے کی باطنی ماہیت کے متعلق کوئی تصوّر قائم کرنا چاہیں تو ہمیں اس کو اس تصوّر کی حدود میں کرنا چاہیے جو ہمارے نفسی حالات کے مشاہدۂ باطن سے ماخوذ ہو، لیکن ہم یہ کس طرح جانتے ہیں کہ اس تصوّر کا اطلاق مادّے پر ہوگا؟ ممکن ہے کہ ہمیں کوئی دوسرے تصوّرات نہ ملیں جن کی حدود میں ہم اس کا خیال کر سکیں، لیکن کیا یہ ضروری ہے کہ اس کی ماہیت اسی چیز سے محدود ہو جس کی ہم فکر کر سکتے ہیں۔ مزید برآں یہ دعویٰ بھی کیا جا سکتا ہے کہ یہ صحیح نہیں کہ بدیہی تجربے کے

معروضات ہمارے ذہنی حالات ہی ہیں' معطیاتِ حواس کا تجربہ بھی ہم بدیہی طور پر کرتے ہیں اور ہم بظاہر زیادہ معقولیت کے ساتھ مادّی اشیا کا تصوّر ان کی حدود میں کر سکتے ہیں۔

(۴) بعض صرف یہ کہیں گے کہ مادّی اشیا انسانی تجربے کی محض تجریدات ہیں' اور وہ کہہ کر خاموش ہو جائیں گے۔ اگر اس کو مابعدالطبیعیات کے طور پر پیش کیا جاتا ہے تو یہ کائنات کی ہر چیز کو انسانی تجربے کا محض ایک تفاعل قرار دینے میں کسی دوسری مابعدالطبیعیات سے بڑی شدّت سے مختلف ہوگی۔

(۵) بعض تصوّریہ جو کم ادّعا پسند ہیں اس امر کا اعتراف کریں گے کہ مادّی اشیا کے متعلق ہمارا تجربہ انسانیت سے کسی خارج شئے پر موقوف ہوتا ہے' لیکن وہ اس امر کا انکار کریں گے کہ ہم اسی شئے کے متعلق کچھ جان سکتے ہیں کہ وہ کیسی ہوتی ہے۔ یہ وہ نقطۂ نظر ہے جس کو کانٹ نے اختیار کیا تھا اور وہی' گو وہ بارکلے کے بعد پیدا ہوا' عام طور پر تصوّریت کا بانی قرار دیا جائے گا کیوں کہ بارکلے کی بہ نسبت اس کے پیرو زیادہ ہیں لیکن جب ہم کسی شئے کو جو لازمی طور پر ناقابلِ علم ہے اپنے فلسفے میں داخل کرتے ہیں تو ہمارے لیے اس امر سے احتراز کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ یا تو ہم اس کو بالکل فضول سمجھیں یا پھر ایسے الجھاوں میں مبتلا ہو جائیں جو اس کے متعلق اس ادّعا کے کہ وہ ناقابلِ علم ہے بالکل خلاف ہیں اور کانٹ کے پیرووُں نے بہت جلد ناقابلِ علم شئے کماہی کے تصور کو ترک کر دیا اور اپنے استاد کو دونوں غلطیوں کے ارتکاب کا خطاکار قرار دیا۔ نمبر (۵) میں جو کچھ کہا گیا ہے چونکہ وہ مابعدالطبیعیاتی نہیں اس لیے اس کو بہرصورت زیادہ موزونیت کے ساتھ "مظہریت" (Phenomenalism) کہا جائے گا' نہ کہ "تصوّریت"۔

تصوّری مابعدالطبیعیات کو محض ایسے منفی دلائل پر قائم نہیں کیا جا سکتا کہ ہم مادّی اشیا کے وجود کو ثابت نہیں کر سکتے' یا یہ جان سکتے ہیں کہ وہ کیسی ہیں۔ یہ ہمیں کائنات کی ماہیت یا ذہن میں اس کے مقام کے متعلق کوئی ایجابی مواد فراہم نہیں کر سکتے۔ ہمیں یہ کہنے کے قابل ہونے کے لیے کہ کائنات ذہنی ہے یا ذہن اس میں برتر یا فائق ہے ایجابی دلائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کا انحصار یا تو نظریۂ علم پر ہوتا ہے یا اس دعوے پر کہ مادّے کا وجود مدرک ہونے پر موقوف ہے۔ میں نے ان دونوں قسم کے دلائل کے متعلق باب چہارم میں کچھ

کہا ہے اور اس میں کوئی اضافہ کرنا نہیں چاہتا۔ لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان لوگوں کی بڑی اکثریت جو ذہن کو حقیقت میں ایک برتر مقام دیتی ہیں، فلسفیانہ معنی کے لحاظ سے تصوّریہ نہیں ہوتی۔ وہ لوگ اس بات پر یقین نہیں رکھتے تھے کہ مادّے کی ماہیّت ایسی ہے کہ وہ تجربہ یا ذہن کو اپنے وجود کے لیے ضروری سمجھتا ہو، اور مختلف وجوہات کی بنا پر وہ خدا پر یقین رکھتے تھے، اور اس وجہ سے ان کو یقین تھا کہ مادّہ اپنے وجود کے لیے ذہن یا "روح" کا محتاج ہے۔ بعض فلسفیوں نے "تصوّریت" کو اس معنی میں استعمال کیا ہے کہ اس میں ایسے سارے نظریات شامل ہو جاتے ہیں اور "تصوریت" کے بجائے "نظریۂ نفسیت" (Mentalism) کو زیادہ محدود فلسفیانہ معنی میں استعمال کیا ہے لیکن یہ ایک مسلّم رواج نہیں۔

مادّیت کے معانی

اب ہم مخالف انتہا کی طرف توجہ کریں گے۔ "مادیت" کا لفظ مختلف طریقے سے سمجھا جا سکتا ہے:—

(۱) اگر اس کے معنی یہ ہوں کہ مادّے اور مادّی صفات کے سوا کچھ نہیں پایا جاتا تو پھر یہ کرداریت پر مشتمل ہوگا اور صاف ظاہر ہے کہ یہ غلط ہے۔

(۲) انیسویں صدی کے اواخر میں یہ اس نظریے کے اظہار کے لیے عام طور پر استعمال کیا جاتا تھا جس کو ضمنی مظہریت بھی کہا جاتا ہے، جس کی رو سے ذہنی واقعات کی علّت بالکلیہ جسمانی واقعات ہوتے ہیں اور ذہنی واقعات کو جسمانی واقعات یا خود دوسرے ذہنی واقعات کی علّت ہونے میں کوئی دخل نہیں ہوتا تھا۔

(۳) اکثر یہ اس نظریے کے اظہار کے لیے بھی استعمال ہوا ہے کہ ذہنی صفات جسمانی صفات ہیں، کسی جدا جوہر کی صفات نہیں جو ضروری نہیں کہ کرداریت یا ضمنی مظہریت کو لازم سمجھے۔

(۴) یہ صرف اس معنی میں بھی استعمال ہوا ہے کہ ذہن مادّے سے پیدا ہوا ہے۔

(۵) جیسا کہ بارکلے نے اور صرف بارکلے ہی نے استعمال کیا ہے یہ حقیقت کی تعبیر کرتا ہے، یعنی یہ نظریہ کہ مادّے کا وجود ادراک یا تجربہ کیے جانے کا محتاج نہیں۔ ایک سیدھے سادے

انسان' کی طرح پانچویں معنی میں مادّیت میرا مسلک ہے۔ دوسرے چار معنی کے لحاظ سے میں مادّیت پر تنقید کر چکا ہوں۔ مادّیت کے حامی کے ساتھ انصاف کرتے ہوئے اس بات کا اضافہ کیا جانا چاہیے کہ ان تمام معانی میں سے کسی معنی کے لحاظ سے مادّیت کا یہ منشا نہیں کہ عام طور پر جنھیں مادّی اقدار کہا جاتا ہے (تقریباً وہ جو زرِ نقد سے خریدی جاتی ہیں) وہ تلاش کے قابل ہیں۔

جدلیاتی مادّیت (Dialectical Materialism) جو اشتراکیت کا فلسفہ ہے خود کو مادّیت اس لیے کہتا ہے کہ وہ مادّے کو مقدم قرار دیتا ہے لیکن خود کو میکانکی مادیت کے خلاف سمجھتا ہے جو مادّے کے صرف کمّی پہلو کو تسلیم کرتی ہے۔ جدلیاتی مادّیت کمی اور کیفی دونوں پہلوؤں پر زور دیتی ہے (اور یہ یقیناً ایک اصلاح یا ترقی ہے) یہ تغیّر کی ذاتی اہمیت پر متضاد صفات کی موجودگی پر جو ایک اعلیٰ ترکیب میں ہم آہنگ کی جاتی ہے اور فکر و عمل کے قریبی تعلق پر بھی زور دیتی ہے۔ لیکن ہمیں جیسا کہ اس کے اکثر مؤیدین کرتے ہیں یہ نہیں فرض کر لینا چاہیے کہ اشتراکیہ کی معاشیات اور سیاسیات میں ایک طرف اور دوسری طرف کائنات کے متعلق ان کے اشتراکی فلسفے میں کوئی منطقی ربط یا تعلق پایا جاتا ہے۔ اشتراکیہ نے یہ خیال کیا کہ مذہب قدامت پسندی کی جرات دلاتا ہے لہٰذا انھوں نے اس کی مخالفت کی، لیکن ایک حامیٔ اشتراکیت کے لیے الہیت پسند یا تصوریت کا پیرو ہونے میں کوئی منطقی تضاد نہیں پایا جاتا۔ وہ اب بھی اشتراکی سیاسیات اور معاشیات کے نظریوں کا قائل رہ سکتا ہے اور اس کے بالعکس ایک شخص بغیر منطقی تضاد کے ارتکاب جدلیاتی مادّیت پر یقین کر سکتا ہے اور پھر بھی معاشیات اور سیاسیات پر اشتراکیت کے اطلاق سے اختلاف کر سکتا ہے۔ اس لیے جدلیاتی مادّیت کو اس کی ذاتی خوبیوں کی بنا پر ایک فلسفہ سمجھا جا سکتا ہے بغیر اس میں سیاسی متنازع فیہ مسائل شامل کرنے کے، لیکن وہ فلاسفہ جو سیاسیات میں اشتراکیت پسند نہیں وہ عام طور پر ان خوبیوں کو قلیل سمجھتے ہیں۔

باب (۷)

مکان و زمان

نظریۂ مطلق کا تقابل نظریۂ اضافی سے

مکان و زمان میں اشیا کا ذکر کرتے وقت میں نے خود مکان و زمان کا اب تک ذکر نہیں کیا ہے، اور اب مجھے اس کمی کی تلافی کرنے میں عجلت سے کام لینا چاہیے۔ بہرحال اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ یہ مضمون اس قدر مشکل ہے کہ فلسفے کی ایک ابتدائی کتاب میں اس پر کافی روشنی ڈالنا کوئی آسان کام نہیں۔ پہلا سوال تو یہ ہے کہ کیا مکان وزمان ان اشیا و واقعات کے ماورا، جو ان میں پائے جاتے ہیں، خود ہی کوئی چیز ہیں؟ عام طور پر مکان ایک وسیع و عریض ظرف سمجھا جاتا ہے جس میں ساری مادی دنیا پائی جاتی ہے، اور ایسا ہی تصور زمان کے متعلق کیا جاتا ہے، لیکن یہاں چونکہ زمان ہر لحظہ گزرتا جاتا ہے ہمیں کسی استعارے کا ملنا مشکل نظر آتا ہے۔ اس کو مکان و زمان کا مطلق نظریہ سمجھا جاتا ہے۔ زبان بھی اس نظریے کی تائید کرتی ہے: ہم اشیا کو محض مکانی نہیں کہتے بلکہ "مکان میں ہیں" کہتے ہیں، اسی طرح ان کو زمانی نہیں کہتے بلکہ "زمان میں ہیں" کہتے ہیں۔ ہم دوسری صفات کے متعلق ایسا نہیں کہتے، مثلاً ہم تمام سُرخ اشیا کے متعلق یہ نہیں کہتے کہ وہ ایک بڑے "سُرخ" میں پائی جاتی ہیں، جیسا کہ ہم تمام مکانی اشیا کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ تمام بڑے مکان میں ہیں۔ بہرحال مطلق نظریے کی تائید کرنا بڑا مشکل ہے۔ جب ہم پوچھتے ہیں کہ مکان ان تمام چیزوں سے علیحدہ جو مکان میں ہوتی ہیں کیسا ہے یا

زمان ان تمام واقعات سے علیحدہ جو اس میں پائے جاتے ہیں کیسا ہے تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ مواد کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے متعلق ہمارا تصور زائل ہونے لگتا ہے اور بالکل بے معنی رہ جاتا ہے۔ ہم ایک ایسے خیالی مکان کا تخیل کر سکتے ہیں جس کو مادی اشیا گھیرے ہوئی ہیں، کیوں کہ ہم مادی اشیا کے متعلق یہ خیال کر سکتے ہیں کہ ان میں فاصلے کا ایک تعلق پایا جاتا ہے اور ان کے درمیان کوئی دوسری چیزیں نہیں ہوتیں۔ لیکن کیا ہم ایک ایسے خیالی مکان کا تصور کر سکتے ہیں جو تمام مادی کائنات سے باہر ہو اور اس کے اطراف ہو؟ مزید برآں کسی معمولی قسم کے نظریے کے لیے اس صورت کی نوعیت کے لحاظ سے کوئی شہادت نہیں مل سکتی۔ ایسی شہادت یا تو ادراک میں پائی جاتی ہے یا علّی دلیل میں۔ لیکن ہم یقیناً مطلق مکان اور زمان کا ہرگز ادراک نہیں کر سکتے، صرف مکان و زمان کی اشیا کے متعلق کر سکتے ہیں، اور یہ مکان و زمان کے نظریے کی عام صورت کا ایک ضروری حصہ ہے کہ مکان و زمان بطور علت کام نہیں کر سکتے، اس لیے ہم علّی دلیل کے استعمال سے محروم ہو جاتے ہیں۔ تاہم یہ خیال فلاسفہ اور عوام میں بہت زیادہ مقبول رہا ہے۔ فلاسفے میں اس کی مقبولیت کی خاص وجہ میرے خیال میں یہ تھی کہ وہ طبیعیات کے لیے ضروری تھا، کیوں کہ اس کے بغیر علمائے سائنس اس قابل نہ تھے کہ نیوٹن کے قوانین حرکت کو اچھی طرح بیان کر سکیں۔ اب یہ وجہ باقی نہیں رہی ہے۔ جدید طبیعیات خود آئینسٹائن کے اکتشافات کے اثر سے ان کی ضرورت نہ صرف محسوس نہیں کرتی بلکہ مکان و زمان کے مطلق نظریے کی مخالف ہے۔ اور اب یہ جاننا مشکل ہے کہ یہاں کس طرح علمائے سائنس کی مخالفت فلاسفہ کر سکتے ہیں۔

بہتر یہ ہے کہ مکان و زمان کو مکانی و زمانی خصوصیات اور اضافات پر نظر کرنے کا سادہ طریقہ قرار دیا جائے، نہ کہ ان کو ایسی پُراسرار اور فوق الفطرت ہستیاں جو اشیا اور واقعات کے ماورا پائی جاتی ہوں۔ فلسفیوں کے ہاں اس کو مکان و زمان کا اضافی نظریہ سمجھا جاتا ہے (اس کا احتیاط کے ساتھ سائنس کے اضافیت کے نظریے سے امتیاز کیا جانا چاہیے جو مطلق مکان و زمان کے انکار کے ساتھ مکانی و زمانی اضافات کے متعلق اور بھی بہت سارے خاص سائنسی قضایا پر مشتمل ہوتا ہے جن پر ہمیں یہاں بحث کرنے کی ضرورت نہیں) ہم اپنے تجربے کے ذریعے مکانی خصوصیات اور اضافات سے واقف ہوتے ہیں۔ جیسے قد و قامت، شکل، فاصلہ اور جب ہم مکان کے قضایا پیش کرتے ہیں، جیسے کہ خالص علم ہندسہ میں ہوتا ہے، تو

ہم ان ہی کے متعلق عام بیانات پیش کرتے ہیں۔ ہمیں یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ جب ہم خلا کا ذکر کرتے ہیں تو ہم کسی ایجابی شئے کا ذکر کر رہے ہوں، یعنی خلا کے درمیان پائی جانے والی حدوں کا۔ اس سے جو چیز ہمیں سمجھنا ہے وہ یہ ہے کہ یہ حدیں فاصلے کا تعلق رکھتی ہیں جن کے درمیان کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اضافی نظریہ مطلق نقاط کو مسترد کرتا ہے نقاط کو محض تجریدی حد یا انتہا قرار دینا چاہیے جس کے قریب ہم تقسیم کرتے وقت ہوتے ہیں، لیکن جس حد تک ہم ہرگز نہیں پہنچتے۔ یہ مطلق حرکت کو بھی مسترد کرتا ہے۔ حرکت دوسری اشیا کی بہ نسبت مقام کا محض تغیر بن جاتی ہے، سوائے اس کے کہ اس میں قوت کا تصور شامل ہو۔ چنانچہ جب میں بیس میل چل لیتا ہوں تو یہ کہنا بھی اتنا ہی صحیح ہے کہ ہر چیز میری نسبت بیس میل حرکت کر گئی ہے، جیسا کہ میں اس کی بہ نسبت بیس میل حرکت کر گیا ہوں، سوائے اس کے کہ فعل "حرکت کرنے" کا استعمال اس معنی میں ہو کہ حرکت کی وجہ قوت کا وہ استعمال ہو جو حرکت کرنے والے نے کی ہے۔ اس صورت میں فرق واضح ہے۔ تم بیٹھے ہوئے بھی میری بہ نسبت اپنے مقام کو بیس میل کی حد تک بدل چکے ہو لیکن تم تھکن محسوس نہیں کرتے اور میں محسوس کرتا ہوں۔

فلسفہ جدید سے طبیعیات کا تعلق

طبیعیات میں جدید تغیرات کے دوسرے فلسفیانہ اثرات کے متعلق زیادہ کچھ کہنا ممکن نہیں۔ ان کا ایک تشفی بخش بیان پیش کرنے کے لیے نہ صرف فلسفے میں بلکہ سائنس میں اعلیٰ قابلیت کی ضرورت ہے، اور یہ مجھ میں نہیں پائی جاتی۔ اگر یہ مجھ میں ہوتی بھی تو اس کا پیش کرنا اس قسم کے ابتدائی فلسفیانہ رسالے کی حدود سے تجاوز کرنا ہوگا اور اس کے قارئین پر ایک ناقابل برداشت بار ڈالنا ہوگا۔ ایک اہم فلسفیانہ مفہوم جس کا دعویٰ کیا جاتا ہے یہ ہے کہ زمان مکان سے علیحدگی کے قابل نہیں۔ لیکن جیسا کہ ہمیں برگساں نے سکھلایا ہے کہ ہمیں طبیعیات کے زمان میں اور زندہ تجربے کے زمان میں صاف طور پر امتیاز کرنا چاہیے۔ طبیعیات کا زمان وہ زمان ہے جس کی پیمایش مکان کے حدود میں ہوتی ہے اور اس لیے وہ مکان میں جذب ہو جاتا ہے۔ اس کے متعلق جو بات صحیح ہو ضروری نہیں کہ وہ

ہماری نفسیاتی زندگی کے زمان کے متعلق بھی صحیح ہو یعنی اس زمان کے متعلق جس کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ یہ اور زیادہ اس وقت واضح ہو جاتا ہے جب ہم ایک دوسری چیز پر غور کرتے ہیں جس کا اظہار بعض وقت اس طرح کیا جاتا ہے کہ زمان "چوتھا بُعد" ہے۔ زمان کو چوتھا بُعد اس معنی میں قرار دیا جاتا ہے کہ واقعات کے محل یا مقام کو کامل طور پر متعین کرنے کے لیے مکان و زمان میں ہمیں منطقی طور پر چار مستقل قسم کی معلومات کی ضرورت ہوتی ہے، جس طرح ایک شئے کو مکان میں مقررہ زمان میں مقرر کرنے کے لیے تین قسم کی معلومات کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کو چوتھی حد اس معنی میں بھی قرار دیا جا سکتا ہے کہ ترسیم (گراف) کے مقاصد کے لیے اس کو مکان کی ایک حد کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ مثلاً ہم ترسیم میں کسی ندی کی گہرائی کو اس کے مبدا سے فاصلے سے سمجھا سکتے ہیں اور اسی ترسیمی شکل میں گہرائی میں اضافے کو موسمی تغیرات میں ترقی کے تعلق سے۔ ترسیم میں وہی خط مکان کے اضافے یا زمان کے گزر کے اظہار کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس کو چوتھی حد کہنے کے یہ معنی لیں کہ زمان مکان کی حدوں میں سے ہر حد سے وہی تعلق رکھتا ہے جو وہ حدیں ایک دوسرے سے رکھتی ہیں تو یہ یقیناً صحیح نہ ہوگا۔ دو چیزوں کے درمیان تین مکانی حدوں میں وہی فاصلہ ہو سکتا ہے جو دو دوسری چیزوں میں ہوتا ہے، مثلاً میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ الف ب سے ایک فٹ اوپر ہے اور س زمین پر د کی بائیں جانب ہے، لیکن یہ کہنا ایک نامعقول سی بات ہوگی کہ مکانی حدوں میں سے ایک حد میں الف ب سے اتنی دور تھا جتنا کہ ایک واقعے میں دوسرے واقعے د سے زمان میں دور تھا۔ چاروں مکانی حدیں اس معنی میں کامل طور پر متجانس ہوتی ہیں کہ ایک کی اضافت اور دوسری کی اضافت کے درمیان کوئی باطنی فرق نہیں ہوتا۔ کسی شئے کے متعلق یہ کہنا کہ کیا چیز اس کا طول ہے اور کیا چیز اس کا عرض، ایک بے اصول بات ہوگی اور صرف یہ کہنا بے اصول نہ ہوگا کہ کسی حد کو ہم طول کہتے ہیں، کیوں کہ ہم طول کی تعریف زمین کی سطح کی اضافت سے کرتے ہیں، یعنی اضافت میں کسی باطنی فرق کی وجہ سے نہیں، کیوں کہ ہم نے ایک خاص مادّی شئے کو معیار مقرر کر لیا ہے، لیکن یہ کہنا کہ دو اشیا مکان یا زمان میں بعید ہیں بالکل بے اصول نہ ہوگا کیوں کہ کسی مکانی اضافت اور زمان میں پہلے یا بعد کی اضافت میں ایک باطنی فرق ہوتا ہے۔ زمان مکان سے اس لیے بھی مختلف ہوتا ہے کہ وہ اپنی مخالف سمت میں لوٹایا نہیں جا سکتا ہم

زماں میں پیچھے کی طرف نہیں لوٹ سکتے۔ اس لیے فلسفیانہ طور پر، اگر سائنس کی رو سے نہ سہی، زمان کا مکان سے مقابلہ کرنا بالکل غلط ہوگا۔ اگر ہم اس امکان کو رد نہیں کرسکتے کہ وہ کسی مکانی زمانی نظام میں باہم منطبق ہوسکتے ہیں۔ دو چیزوں کو جو ایک دوسرے کے بالکل مشابہ نہیں ہوتیں ایک نظام میں جمع کیا جاسکتا ہے کیوں کہ وہ مختلف ہونے کے باوجود ان کی ایک دوسرے کی تکمیل کے لیے ضرورت ہوتی ہے اور ممکن ہے کہ یہی صورت مکان و زمان کی ہو۔

عام طور پر ہمیں اس بات کی بڑی احتیاط کرنی چاہیے کہ ہم ان بیانات کو جو سائنس میں پیش کیے جاتے ہیں ان کو براہِ راست فلسفے میں منتقل نہ کردیں۔ ہوسکتا ہے کہ یہ بیانات گو سائنسی اعتبار سے مفید ہوں اور اس معنی میں صحیح ہوں جو حقیقی معنی سے بالکل مختلف ہوں۔ اس کا اطلاق یقیناً ایسے دعووں پر ہوتا ہے جیسے یہ کہ مکان خمیدہ ہوتا ہے یا یہ کہ کائنات چوہدی ہوتی ہے، اور یہ ممکن ہے کہ اس کا اطلاق اس بیان پر بھی ہو کہ مادّی مکان غیر اقلیدسی ہوتا ہے۔ اس امر کا فیصلہ کرنا بڑا مشکل ہے کہ کوئی شخص ایک بیان کو اس طرح استعمال کررہا ہے کہ اس کا مفہوم محض الفاظ کے اعتبار سے نہ لیا جانا چاہیے۔ اگر ایسا ہو تو پھر کس معنی میں؟ بہرحال زیادہ محفوظ طریقہ یہ ہوگا کہ ہم ارادہ کرلیں کہ شاید اقلیدس کے اصولِ متعارفہ اور اصولِ موضوعہ کا مادّی دنیا پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اس انکشاف کا اس ذمّے داری میں ایک بڑا حصّہ ہے جس میں آج کل حضوری جُز کے خلاف زیادہ شُبہ پیدا کردیا ہے۔ لیکن جیسا کہ میں نے اوپر اشارہ کیا ہے کہ یہ خالص ہندسہ کی باطنی حضوری ضرورت میں کوئی شُبہ پیدا نہیں کرتا۔ اب معاملہ حضوری علم کا رہ جاتا ہے کہ اگر مقدمات (اقلیدس کے اصولِ متعارفہ و موضوعہ) صحیح ہیں تو ان کے نتائج بھی لازم آئیں گے اور مزید حضوری طور پر ہم یہ قطعی منفی قضیہ بھی جانتے ہیں کہ وجود میں کوئی ایسی چیز نہیں جو مقدمات کے مطابق بھی اور اقلیدس کے نتائج کے مطابق نہ ہو۔ ہمارا کوئی حضوری علم، گو وہ علم ہندسہ کے باہر ہو یا اس کے اندر، ایجابی اور قطعی دونوں نہیں ہوتا۔ ہم نے اس سے پہلے[1] یہ دیکھا ہے کہ کس طرح حضوری علم مشروطی بھی ہوتا ہے، اور عملاً مفید بھی مشروطی حضوری علم کو ایک تجربی مقدمے سے ملاکر ہم ایک ایجابی قطعی نتیجے تک

[1] دیکھو صفحہ (۵۲)

پہنچ سکتے ہیں۔ ہمیں یہ تجربی مقدمے کا علم نہیں کہ مادی دنیا اقلیدسی ہے، لیکن اس تجربی مقدمے کا علم ہے کہ یہ اس کے بالکل قریب ہے، سوائے ان صورتوں کے جب ہم عظیم فاصلوں اور عظیم رفتاروں سے بحث کر رہے ہوں اور اسی طرح ہم باوجود آئینسٹائن کے انکشافات کے اقلیدسی علم ہندسہ کا کامیابی سے اطلاق کر سکتے ہیں۔

لامتناہیت کے مسائل

اب ہمیں ایک دائمی فلسفیانہ مسئلے کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو لامتناہیت کا مسئلہ ہے۔ دقت یہ ہے کہ ہم مکان اور مادی دنیا کے متعلق یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ وہ متناہی بھی ہے اور غیر متناہی بھی، اور اسی طرح زمان اور واقعات زمانی کے متعلق بھی، وہ دونوں تو ہو نہیں سکتے دونوں میں سے ایک ہی ہو سکتے ہیں، تاہم جو بھی پہلو ہم اختیار کریں دوسری جانب سے ہم پر کڑی تنقید ہوتی ہے۔ ایک ایسا موقع جہاں صرف دو ممکن پہلو نظر آتے ہیں اور دونوں اتنے ہی قابلِ اعتراض ہوتے ہیں۔ کانٹ کے زمانے سے یہ "تناقضِ نظریات" کہلاتا ہے جس نے اس امر کے ثبوت میں چار ایسے تناقضاتِ نظریات پیش کیے کہ تناقضات سے صرف اسی صورت میں نجات مل سکتی ہے کہ ہم مکان و زمان کی دنیا کو محض "ظہور" قرار دیں۔ تناقضاتِ نظریات ان دونوں صورتوں کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں جہاں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ مکان وزمان اور جو کچھ ان میں ہے لامتناہی وسعت اور لامتناہی قسمت پذیری کے قابل ہوتے ہیں۔ ان کا تاریخ فلسفہ میں متواتر طور پر ایسے دلائل کے طور پر استعمال کیا گیا ہے جو مکان وزمان کی حقیقت کے خلاف ہوتی ہیں اور اس لیے مابعد الطبیعیات کے لیے بہت اہم سمجھی گئی ہیں۔ راہ تو نہایت منفی نظر آتی ہے لیکن اس کو بعض دفعہ نہایت تفصیلی ایجابی مابعد الطبیعیاتی نظریہ کا نقطۂ آغاز سمجھا گیا ہے جو یہ بیان کرتا ہے کہ حقیقت کیسی ہوتی ہے۔ ان تناقضاتِ نظریات سے جن کو کانٹ نے پیش کیا تھا پہلے تناقض کو لے کر یہ حجت کی جاتی ہے کہ اگر زمان کا ایک لامتناہی عرصہ گزر چکا ہے یا اگر زمانۂ حال سے پہلے واقعات کا ایک لامتناہی سلسلہ واقع ہو چکا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک لامتناہی سلسلہ ختم ہو چکا اور گزر چکا، اس لیے وہ مکمل ہو چکا گو

اس میں شک نہیں کہ زمان میں تمام واقعات کا ایک طویل تر سلسلہ جس کا یہ ایک حصہ ہے اب بھی جاری ہے۔ لیکن ایک لامتناہی سلسلہ اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایسا ہوتا ہے کہ وہ مکمل ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کا الزامی جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ایک سلسلہ ایک طرف تو اپنی تکمیل کو پہنچ سکتا ہے لیکن دوسری طرف غیر متناہی ہو سکتا ہے۔ مثلاً منفی صحیح اعداد کا سلسلہ 1— پر ختم ہو جاتا ہے اور پھر بھی وہ لامتناہی ہوتا ہے، کیوں کہ اس کی کوئی ابتدا نہیں ہوتی۔ کیا یہی صورت عام طور پر گزشتہ واقعات کی نہیں ہو سکتی؟ بہرحال مجھے اس سے مشکل رفع ہوتی نظر نہیں آتی، کیوں کہ اب بھی یہ تسلیم کیا جانا چاہیے کہ اگر واقعات کا سلسلہ کوئی ابتدا نہیں رکھتا تو یہ لازم آتا ہے کہ واقعات کے لامحدود تعداد کا سلسلہ کسی مقررہ زمان سے پہلے مسلسل وقوع پذیر ہو گیا ہوگا۔ اسی طرح اگر زمان کی کوئی ابتدا نہیں، گو کہ واقعات کی تو ہوتی ہے، یہ لازم آتا ہے کہ ایک مقررہ طوالت کے لامتناہی تعداد کے ادوار گزر چکے ہوں گے لہٰذا ہمیں اب بھی ایک مکمل لامتناہی کے تناقض سے سابقہ پڑتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ علمائے ریاضیات لامتناہی کی اس طرح تعریف نہیں کرتے کہ یہ وہ چیز ہے جو مکمل نہیں ہو سکتی لیکن وہ یقیناً اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ایک لامتناہی عدد کا قابلِ تصوّر طور پر شمار نہیں کیا جا سکتا۔ گو وہ لامتناہی کی اس طرح تعریف نہیں کرتے کہ وہ صاف تکرار بالمعنی قرار پائے۔ اب اس امر کا انکار کرنا کہ اشیا کی ایک لامتناہی تعداد کا قابلِ تصوّر طور پر یقیناً شمار کیا جا سکتا ہے اس امر کا انکار کرنا ہے کہ یہ سب مسلسل وقوع پذیر ہوئے ہیں، کیوں کہ یہ اگر اس طرح وقوع پذیر ہوتے تو ان کا قابلِ تصوّر طور پر شمار بھی کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایک ذہن موجود ہوا ہوتا تو وہ ہر واقعے کے وقوع کا شمار کیا ہوتا۔ اس لیے مجھے اس بات سے تشفّی نہیں کہ کانٹ کی دلیل کی تردید ہو گئی ہے، لیکن مجھے اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ اکثر لوگ جن سے میں نے بحث کی ہے میرے برخلاف مذکورہ بالا جواب کو تشفّی بخش سمجھتے ہیں۔ اسی قسم کی ایک مشکل مکانی دنیا اور خود مکان کی لامتناہیت کے متعلق بھی پائی جاتی ہے۔

گزشتہ نسل میں فلسفۂ ریاضیات اور خصوصاً لامتناہیت کے تصوّر میں بڑی ترقی ہوئی ہے، لیکن ان کی خود ریاضیات کے دائرے میں افادیت پر شک کیے بغیر مجھے اس امر کے متعلق شبہہ کا اظہار کرنا پڑتا ہے کہ کیا اشیا کی ایک لامتناہی تعداد کا موجود ہونا ممکن

ہے یا واقعات کے ایک لامتناہی تعداد کا وقوع پذیر ہونا۔ ہم اس طرح توجّت نہیں کر سکتے کہ چونکہ ریاضیات میں لامتناہی اعداد ہوتے ہیں واقعات کی لامتناہی تعداد کا بھی وقوع ہو سکتا ہے، جس طرح کہ ہم یہ حجّت نہیں کر سکتے کہ واقعات کی ایک منفی مد ہو سکتی ہے کیونکہ تم ریاضیات میں منفی اعداد پا سکتے ہو۔

اگر اس استدلال کے پیشِ نظر، جس کا میں نے ذکر کیا ہے، ہم یہ دعویٰ کریں کہ دنیا مکان میں محدود ہے اور اس کی زمان میں ایک ابتدا ہے تو ہمیں دو میں سے ایک اعتراض کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے کہ کیا ہم مکان اور زمانِ گزشتہ کو لامتناہی قرار دیتے ہیں۔ اگر ہم ان دونوں کو لامتناہی سمجھیں تو ہمیں دنیا کے شروع ہونے سے پہلے ایک خالی زمان اور ایک خالی مکان دنیا کے اطراف فرض کرنا پڑے گا۔ اس سے ہمیں مکان و زمان کے مطلق نظریے کو ماننا پڑے گا جس کی رو سے ان کا وجود مکان کی اشیا اور زمان کے واقعات کے ماورا ہوگا اور اس میں شک کیا جا سکتا ہے کہ کیا یہ ایک قابلِ اعتراض امر بھی ہو سکتا ہے۔ مکان ممتد اشیا سے علیٰحدہ اور زمان جس میں کوئی تغیّر نہ ہو، تہی تصوّرات معلوم ہوتے ہیں جن کے حقیقت میں کوئی معنی ہی نہیں۔ اس کے برخلاف اگر ہم نہ صرف مادّے کی مکان میں اور واقعات کی زمان میں بلکہ خود مکان اور گزشتہ زمان کی لامتناہیت کا انکار کر دیں تو ہمیں یہ مشکل پیش آتی ہے کہ ہم بدقّت ان کے متناہی ہونے کا خیال کر سکتے ہیں تا وقتیکہ ہم یہ خیال نہ کریں کہ ان کی ایک حد ہوتی ہے، لیکن ان کے متعلق یہ خیال کرنا کہ ان کی ایک حد ہوتی ہے یہ خیال کرنا ہے کہ اس حد کے ماورا مزید مکان اور زمان ہوتے ہیں۔ بے شک جدید علمائے طبیعیات مکان کو متناہی کہتے ہیں لیکن اس کو غیر محدود بھی سمجھتے ہیں۔ بہرحال یہ ایک نہایت مشکل تصوّر ہے اور اس میں چوتھی حد کا نہایت مشتبہ تصوّر شامل ہے جس سے سہ حدی مکان کا تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ ایک کرہ کی دو حدی سطح کا مکان سے بحیثیت مجموعی تعلق ہوتا ہے، مزید برآں یہ زمان کے مسئلے کو بہرصورت بغیر حل کرنے کے چھوڑ دیتا ہے جس پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مجھے اس امر کا انکار کرنے کی خواہش نہیں کہ اس تصوّر کی قدر اس صورت میں ہو سکتی ہے جب اس کے معنی یہ لیے جائیں کہ مادّی دنیا کی ریاضیات سہ حدی اشیا کی سطحوں کی ریاضیات سے بعض مماثلتیں رکھتی ہے۔

قسمت پذیری کے متعلق بھی ایک تناقض پایا جاتا ہے۔ مکان کے ہر حصے کو مزید مکانوں میں قابلِ تقسیم تصور کیا جانا چاہیے، اور اس سے یہ لازم آتا نظر آتا ہے کہ مادّے کا ہر جز اسی طرح لامتناہی طور پر قابلِ تقسیم ہوگا۔ اب یہ خیال کرنا بہت مشکل ہے کہ مادّے کے اجزا کی ایک لامتناہی تعداد باہم مل کر ایک متناہی حجم کی تشکیل کرتی ہے۔ مزید برآں منطقی طور پر مرکب مفرد کو پہلے ہی سے فرض کر لیتا ہے، لیکن یہ لامتناہی قسمت پذیری کے مادّے کے مفرد حصص کے امکان کو خارج قرار دیتی ہے۔ بر تیے مادّی طور پر ناقابلِ تقسیم ہو سکتے ہیں لیکن منطقی طور پر نہیں۔ جو جسامت بھی ان کی ہو ہم ان کے ایسے حصّوں کا تصوّر کر سکتے ہیں جو کل کی بہ نسبت چھوٹے ہوتے ہیں، گو مادّی وجود کی بنا پر ان کو تقسیم کرنا ناممکن ہو۔ اسی قسم کا تناقض زمان اور واقعاتِ زمان میں بھی پایا جاتا ہے، گو کانٹ حیرت انگیز طور پر اس تناقض کا استعمال نہیں کرتا۔

جہاں لامتناہیت کے متعلق مشکلات نہایت آسانی سے حل ہوتے ہیں وہ زمانِ آیندہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ کوئی شخص اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ زمان کی ایک ابتدا ہوتی ہے لیکن وہ ہمیشہ کے لیے جاری رہتا ہے۔ وہ یہ فرض کرنے پر مجبور نہیں کہ ایک وقت ایسا بھی آئے گا جب کوئی شخص یہ کہہ سکے گا کہ ایک لامتناہی عرصہ گزر چکا ہے، اس لیے وہ ایک واقعی مکمّل لامتناہی کے تناقض سے پریشان نہ ہوگا۔ ہم شمار کرنے کی صورت کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ ہم لامتناہی حد تک شمار کر سکتے ہیں، (بے شک عملاً تو نہیں بلکہ اس معنی میں کہ عدد کی ماہیت میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ ہمیں شمار کرنے سے باز رکھے) لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ قابلِ تصور ہے کہ کوئی شخص سچائی کے ساتھ یہ کہہ سکے کہ اس نے لامتناہی اعداد کو شمار کر لیا ہے۔

اب مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہاں ان تمام تناقضات کو جن کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے حل کرنے کو ایک اشارہ ملتا ہے[1]، گو اس کا اطلاق دوسری صورتوں پر کسی قدر زیادہ مشتبہ ہے۔ جس قسم کے حل کی میں تجویز کر رہا ہوں اس کی سند ارسطو اور کانٹ دونوں

---

[1] میں یہ نہیں جانتا کہ جو کچھ میں کہہ رہا ہوں اس کا اطلاق کانٹ کے تیسرے اور چوتھے تناقضات پر کروں جن کا تعلق اولاً مکان و زمان سے نہیں ہوتا بلکہ علّیت سے ہوتا ہے۔

کے ہاں ملتی ہے، گو اوّل الذکر کی طرح اور ثانی الذکر کے خلاف میں یہ یقین کرتا ہوں کہ یہ حقیقت کے مطابق ہے۔ تضاد اس لیے پیدا ہوا کہ ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہو گئے کہ ایک لامتناہی بھی ہے تاہم وہ مکمل بھی ہے۔ لیکن اگر ہم لامتناہی کو محض بالقوت سمجھیں نہ کہ واقعی تو پھر کیا صورت ہوگی؟ اب اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اشیا کی ایک لامتناہی تعداد نہیں ہے لیکن ہم متعین طور پر شمار کیے جا سکتے ہیں۔

پہلے مکان کی لامتناہیت کو لو۔ ان دنوں یہ عام طور پر مانا جاتا ہے، اور میرے خیال میں یہ صحیح بھی ہے کہ مکان کو ایک ایسی ایجابی ہستی نہیں قرار دینا چاہیے جو مادّے کو اطراف سے گھیرے ہوئے ہے اور اس پر شامل ہوتی ہے، بلکہ اس کو مادّی اشیا کی بعض خصوصیات یا اضافات کا ایک مجموعہ یا نظام سمجھنا چاہیے۔ لیکن اب یہ کہنے کے کیا معنی ہوں گے کہ مکان لامتناہی ہے؟ کیا اس کے معنی اس سے زیادہ ہونا ضروری ہے کہ مادہ کتنی ہی دور تک ممتد ہو وہ ہمیشہ اور آگے ہی ممتد ہو سکتا ہے؟ اس معنی میں لامتناہیت کے دعوے میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا، کیوں کہ اس سے یہ کہنا مقصود نہیں کہ کوئی ایسی چیز بالفعل پائی جاتی ہے یعنی مکان جو لامتناہی حد تک ممتد ہو، بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ ہم یا مادّہ اور آگے بڑھ سکتے ہیں۔ اس معنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مکان لامتناہی ہے اور مادّی دنیا متناہی۔ جدید علمائے سائنس نہ صرف مادّے بلکہ مکان کو متناہی کہتے ہیں (گو لامحدود) لیکن وہ اس کا مشکل ہی سے انکار کر سکتے ہیں کہ میرے معنی کے اعتبار سے دنیا سے باہر مکان ہوتا ہے، کیوں کہ وہ اس مکان کا اعتراف کرتے ہیں بلکہ اس کی واقعیت کا ــــ کہ دنیا میں امتداد یا پھیلاؤ ہوتا ہے۔ عملی قوانین اس امتداد کی تحدید کر سکتے ہیں لیکن بذاتِ خود مکان کی فطرت کی بنا پر نہیں، لہٰذا بالقوی لحاظ سے مکان کو اب بھی لامتناہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ دنیا میں امتداد کی ہمیشہ گنجایش ہوتی ہے، لیکن اس گنجایش کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ امتداد سے پہلے بالفعل موجود ہوتی ہے۔

اسی طرح یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ مادّہ لامتناہی طور پر قابلِ تقسیم ہے، اس معنی میں نہیں کہ مادّے کے حصّوں کی ایک لامتناہی تعداد بالفعل موجود ہے، بلکہ محض اس معنی میں کہ کتنی بھی اس کی تقسیم کریں، مکانی خصوصیات کی فطرت میں کوئی ایسی شئے نہیں جو ہمیں اس کو مزید تقسیم کرنے سے باز رکھے۔ یہ قابلِ تصوّر نہیں کہ ہم کسی وقت یہ

کہہ سکیں گے کہ ہم نے حصوں کی ایک لامتناہی تعداد کو پالیا ہے، بلکہ صرف یہ کہ ہم اس کو لامتناہی طور پر تقسیم کیے جاسکتے ہیں۔ زمان کی اور زمان کے واقعات کی لامتناہی قسمت پذیری کا مسئلہ بھی اسی طرح سُلجھایا جاسکتا ہے۔

لیکن زمانۂ گزشتہ کے مسئلے کے بارے میں کیا کہا جائے گا اور یہ جیسا کہ میں نے کہا ہے، زمانۂ مستقبل کے مسئلے سے زیادہ مشکل ہے۔ تمام معانی کے لحاظ سے یہ ناممکن نظر نہیں آتا کہ زمان کی ایک ابتدا تھی، لیکن کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ زمان واقعات کی ابتدا سے پہلے اس معنی میں موجود تھا کہ ابتدا کتنی ہی قبل ہوئی ہو مکان کی فطرت میں ایسی کوئی چیز نہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ اس سے قبل واقعات کا ظہور نہ ہوا ہو۔ اس صورت میں ہمیں یہ فرض کرنا ضروری نہیں کہ کوئی بالفعل شئے تھی زمان پہلے واقعے کے ظہور کے قبل موجود تھا۔ اس حل میں پہلے واقعے کی تعلیل کے متعلق یقیناً اہم مشکلات پائی جاتی ہیں، لیکن یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی نظریے کی رو سے اس سوال کے متعلق اہم مشکلات کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ مجھے علل کی لامتناہی رجعت ایسے نظریے سے آسان تر نہیں آتی جو ایک ایسے پہلے واقعے کو فرض کرتی ہو جس کی یا تو کوئی علت ہی نہ تھی یا اس کی علت ایک غیر زمانی جز تھی۔

زمان کو غیر حقیقی قرار دینے کی مشکلات

جیسا کہ میں نے کہا تھا لامتناہیت کے متعلق یہ تناقضات مکان و زمان کی حقیقت کے انکار کے سبب کے طور پر اکثر استعمال کیے گئے ہیں۔ یہ کہا گیا تھا کہ یہ مکان و زمان کو متضاد بالذات ثابت کرتے ہیں اور جو چیز متضاد بالذات ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتی۔ مکان و زمان کی حقیقت کے کالعدم ہونے کے ساتھ ہی ہر مکانی و زمانی شئے بھی کالعدم ہو جاتی ہے، اس طرح ساری دنیا جس کا ہمیں علم ہے وہ محض ظہور بن جاتی ہے۔ غیر حقیقی اور ظہور کے الفاظ کو مختلف معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ یہ توقع کی جاتی ہے کہ یہ بیان کہ "زمان غیر حقیقی ہے" یہ معنی رکھتا ہو کہ "وہ تمام بیانات جو کسی چیز سے زمانی خصوصیات کا اتصاف کرتے ہیں سب غلط ہیں"۔ اس صورت میں ایسے تمام معمولی بیانات بھی جیسے کہ

"میں نے ناشتہ دوپہر کے کھانے سے قبل ہی کر لیا ہے" یا "زید گیارہ بجے صبح پہنچ گیا" غلط ہوں گے۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ مساوی طور پر غلط ہوں، یعنی صداقت سے مساوی طور پر بعید ہوں، لیکن وہ غلط تو ہوں گے۔ اب اس نظریے کا متانت کے ساتھ ماننا بہت مشکل ہے، اور اکثر فلسفی جو زمان کی حقیقت کا انکار کرتے ہیں اس سے احتراز کرنے یا بچ نکلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ کانٹ کا خیال تھا کہ زمانی بیانات صحیح تو ہیں لیکن صرف مظاہر کے متعلق صحیح ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ وہ اس طرح اس امر کا اعتراف کرنے سے احتراز کر سکتا ہے کہ زمانی قضایا غلط ہیں۔ لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اس کے نقطۂ نظر کو توافق کے ساتھ تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک بات تو ہوگی کہ مادّی اشیا کے متعلق بیانات صرف مظاہر کے بارے میں ہوتے ہیں، اور دوسری بات یہ ہوگی کہ تمام زمانی بیانات کا بھی یہی حال ہے۔ کیونکہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ کہنے کا کیا مطلب ہے کہ کوئی شئے محض ظہور ہے؛ یہ اس کے وجود کا بالکلیہ انکار کرنا نہیں —— ورنہ ہم مظاہر کے متعلق کوئی ایجابی بیان پیش ہی نہ کر سکیں گے —— بلکہ محض یہ کہنا ہے کہ یہ صرف ہمارے تجربے کے لیے وجود رکھتے ہیں لہٰذا یہ کہنا کہ نفس جس کا ہم مشاہدۂ باطن سے زمان میں ادراک کرتے ہیں محض ایک ظہور ہے یہ کہنا ہے کہ ہم اس کا زمان میں تجربہ کرتے ہیں، گو وہ درحقیقت زمان میں موجود نہیں ہوتا، لیکن اگر ہم اس کا زمان میں تجربہ کر بھی سکتے ہیں تو ہر کوئی زمانی شئے حقیقی ہوتی ہے اور وہ ہمارا تجربہ ہوتا ہے۔ ہم کسی شئے کو محض ظہور کہہ کر اس سے چھٹکارا نہیں پا سکتے، اس کا اب بھی بذاتِ خود حقیقت ہی میں شمول ہوتا ہے۔ تجربہ بھی اتنا ہی حقیقی ہوتا ہے جتنی کہ حقیقیہ کی مادّی اشیا، اگرچہ کہ وہ حقیقی شئے کی ایک مختلف قسم کیوں نہ ہو۔ اس لیے میں کانٹ کے خیال کو ایک کمزور مصالحت ہی سمجھتا ہوں۔ اگر ہم زمان کے متضاد بالذات ہونے کے دلائل کو مستعدی کے ساتھ مان لیں تو پھر ہمیں مجبوراً پہلے نظریے کو اختیار کرنا پڑتا ہے، جس کی رو سے خود ہمارے تجربے کے متعلق تمام قضایا جس حد تک کہ ان میں زمانی محمول شامل ہیں غلط ہیں۔ ہم وقتِ واحد میں توافق کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ وہ حقیقت کے متعلق صحیح بھی ہیں اور صحیح بھی نہیں، بلکہ صرف مظاہر ہی کے متعلق ایسا کہا جا سکتا ہے۔ ہمیں صاف گوئی کے ساتھ یہ ماننا پڑتا ہے کہ نہ صرف مستقل بالذات اشیا کو مکانی و زمانی فرض کرنے میں ہم التباس میں مبتلا ہیں بلکہ یہ فرض کرنے میں

بھی کہ ہم کسی مکانی و زمانی اشیا کا تجربہ بھی کر سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں تمام تجربی تصدیقات جو کبھی پیش کی گئی ہیں بنیادی نکات کے لحاظ سے نہایت عظیم اور ناقابل اندازہ حد تک غلط ہوں گے، کیوں کہ زمان ہمارے تجربے کا اس قدر زیادہ مواد فراہم کرتا ہے کہ اس کو خارج کر کے ہم تصور ہی نہیں کر سکتے کہ ہمارے تجربے کی کیا نوعیت ہو گی۔ اگر ہم اس قدر التباس کا اعتراف کر لیں تو ہم مطلق ارتیابیت کے بہت قریب پہنچ جاتے ہیں۔ ہمیں طبیعی سائنس کو ترک کر دینا پڑتا ہے، کیوں کہ اگر ہم اس قدر التباسات کے شکار ہیں تو ہمیں کوئی حق حاصل نہیں ہوتا کہ بدیہی معطیاتِ حواس کے ان ادراکات پر جن کے متعلق خواہ ہم طبیعی دنیا کے مظہریت یا حقیقیت کے نقطۂ نظر کو اختیار کریں، جن پر ہمارے سارے سائنسی نتائج، ریاضیات کو چھوڑ کر، مبنی ہوتے ہیں ذرا بھی اعتبار کریں۔ ہمیں خود اپنی ذہنی زندگی کی کسی اساس سے محروم ہو جانا پڑے گا کیوں کہ ہمارے افکار ارادے اور احساسات سب ہی زمانی تغیر سے لازمی طور پر وابستہ ہوتے ہیں۔ اگر میرے پاس ان تمام دلائل کا جو زمان کے خلاف پیش کیے جاتے ہیں کوئی جواب ہی نہ ہو تب بھی مجھے یہ نظر آتا ہے کہ ان دلایل میں کوئی ایسا نقص ضرور ہے جس کا پتہ نہ لگایا جا سکا، اور یہ مانا نہ جائے گا کہ زمان غیر حقیقی ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ زمان کے متعلق ہمارے فہم عام کا تصور کسی قدر غلط ہو، لیکن اس میں ترمیم معقول طریقے سے اس حد تک نہیں کی جا سکتی جس سے ہماری ساری زمانی تصدیقات بنیادی طور پر غلط ہو جائیں۔

زمان کی حقیقت کے خلاف دوسری دلائل

میک ٹیگرٹ (Mac taggart) جو کیمرج کا ایک جدید فلسفی ہے، زمان کی حقیقت کے خلاف ایک مختلف قسم کی دلیل استعمال کی ہے اور وہ کانٹ کے خلاف اتنا آگے بڑھ گیا کہ اس نے صفائی کے ساتھ اس بات کا اعتراف کیا کہ مشاہدۂ باطن سے ہماری خودذات کے متعلق جو ادراکات ہوتے ہیں، جس حد تک کہ ان میں زمان شامل ہوتا ہے، فریب دہ ہوتے ہیں۔ اس نے اس طرح حجت کی ہے[1]۔ ہر واقعے کی یہ خصوصیات ہوتی ہیں: ماضی، حال اور مستقبل۔ چنانچہ

[1] Nature of Existance, Vol.II, Ch.33, - Vide C.D. Broad: Examination of Mc Taggart's Philosophy, Vol.II, Pt.1, Ch.35.

دو پہر کو میرا کھانا ایک مستقبل کا واقعہ ہے، دن کے ایک بجے حال کا، اور رات کے دو بجے ماضی کا۔ لیکن ماضی، حال اور مستقبل ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ اس کا جواب اس قدر واضح ہے کہ اس کے پیشِ نظر یہ دلیل بالکل ہی بحث کے قابل نہیں معلوم ہوتی، اور وہ یہ ہے کہ تضاد تو اس صورت میں ہوتا کہ وہی ایک واقعہ وقتِ واحد میں ماضی، حال اور مستقبل سے تعلق رکھتا، لیکن اس کے برخلاف ماضی، حال اور مستقبل سے اس کا کوئی تعلق مختلف اوقات میں ہوتا ہے۔ اس دلیل کو تو صرف غیر زمانی حال کے استعمال کے ذریعے پیش کیا گیا ہے۔ حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ فرض کرو کہ میں رات کے ایک بجے گفتگو کر رہا ہوں کہ میرے دوپہر کا کھانا دن کے بارہ بجے کے وقت ایک مستقبل کا واقعہ تھا اب وہ حال کا واقعہ ہے اور دو بجے گزشتہ کا واقعہ ہوگا۔ میک ٹیگرٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ مثلاً "ایک واقعے کا تعلق مستقبل سے تھا" کے صرف یہ معنی ہیں کہ گزشتہ زمان کے کسی لمحے وہ ("ہے" کے غیر زمانی معنی میں) مستقبل ہے وغیرہ۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ لمحوں کے متعلق بھی تم کو وہی مشکل پیش آتی ہے۔ ہر لمحہ مستقبل، حال اور ماضی ہوتا ہے۔ اگر ہم اس کا یہ جواب دیں کہ لمحہ مثلاً مستقبل ہوتا ہے اور پھر حال اور ماضی، تو پھر ہمیں اس کی تحلیل لمحوں میں ہی کرنی پڑے گی اس سے لامتناہی مراجعت پیش آئے گی۔ ڈون (Dunne) ایک شایقِ فنِ فلسفی، جس کی تصانیف نے انگلستان میں گزشتہ بیس سال میں کافی دلچسپی پیدا کر دی ہے، اس کے مماثل ایک دلیل استعمال کرتا ہے، لیکن وہ لامتناہی مراجعت میں کوئی نقص نہیں پاتا، بلکہ اس کے برخلاف وہ زمانوں کے لامتناہی سلسلے میں خوشی محسوس کرتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ اس کو ہماری حیاتِ جاودانی پر یقین کرنے کا ایک سبب قرار دے۔ بہرصورت میری رائے میں اس دلیل کی آسانی کے ساتھ تردید ہو سکتی ہے۔ پہلے تو یہ کہ میک ٹیگرٹ اپنی رائے کو حق بجانب ثابت نہیں کرتا کہ واقعات وغیرہ کے زمانۂ گزشتہ کی تعریف لمحوں کے حدود میں کی جانی چاہیے۔ اس کے برخلاف یہ نظر آتا ہے کہ خود لمحوں کی تعریف واقعات کے حدود میں کی جانی چاہیے جن سے ان کا تعین ہوتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ اگر زمان کا مطلق نظریہ غلط ہو تو صورت یہی ہوگی، لیکن اگر ثانی الذکر نظریہ صحیح بھی ہو تو لازم یہی آئے گا، کیوں کہ مطلق نظریے کی رو سے زمان متجانس ہوتا ہے، اور اس لیے زمان کے ایک حصے کو دوسرے سے تمیز کرنے کا سوا اس کے کوئی ذریعہ نہیں کہ ان کی نسبت واقعات سے کی جائے۔ دوسرے یہ کہ کسی

صورت میں لمحے اسی معنی میں حال، ماضی اور مستقبل نہیں ہوتے جس معنی میں کہ واقعات ہوتے ہیں۔ کسی واقعے کے متعلق یہ کہنا کہ اس کا تعلق ماضی سے ہے یہ کہنا ہے کہ وہ وقوع پذیر ہو چکا ہے۔ لیکن لمحے "وقوع پذیر" ہونے کے اسی معنی میں واقع نہیں ہوتے۔ لہذا اگر ماضی وغیرہ کی تحلیل لمحوں کے حدود میں کی جائے تو یہ لازم نہ آئے گا کہ لمحوں کے ماضی وغیرہ کی تحلیل بھی دوسرے لمحوں کے حدود میں کی جائے۔ تیسرے یہ کہ میک ٹیگرٹ کو یہ فرض کرنے کا کوئی حق نہیں کہ ایک ایسے جملے کے معنی جس کا فعل زمانی ہوتا ہے اس کا اظہار ایک ایسے جملے سے ہونا چاہیے جو اس کے بغیر ہو۔ اس کے برخلاف یہ وہ چیز نہیں جس کی ہمیں توقع کر لی چاہیے اگر زمان کوئی بالکل بے مثال چیز ہو۔

زمان کے متعلق جو مشکل مجھے بہت زیادہ مؤثر نظر آتی ہے وہ یہ ہے۔ حال ہی صرف حقیقی ہے۔ ماضی تو موجود نہیں رہا اور مستقبل ابھی موجود نہیں۔ ہم ماضی کے متعلق بہر کیف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اب بھی ایک قسم کی ہستی رکھتا ہے، لیکن صاف ظاہر ہے کہ وہ اس معنی میں موجود نہیں جس معنی میں کہ حال موجود ہے۔ ایک بھوکے شخص کے لیے یہ کوئی راحت کی بات نہیں کہ اس نے زمانۂ ماضی میں کچھ کھایا ضرور ہے، اس کے برخلاف زمانۂ حال میں کچھ غذا اس کے لیے بڑی راحت کی چیز ہوگی۔ صاف طور پر حال ایسے معنی میں حقیقی ہوتا ہے جس معنی میں کوئی اور چیز نہیں ہوتی اور یہی "حقیقی" کے سب سے زیادہ حقیقی معنی ہیں۔ تاہم حال اصل میں لامتناہی چھوٹا ہوتا ہے۔ اگر وہ ایک لمحے کا ہزارواں حصہ بھی باقی رہے تو اس وقت تک کہ ہم اس خفیف عرصے کے دوسرے نصف تک پہنچیں پہلا نصف حال نہ رہے گا بلکہ ماضی ہو جائے گا اور ہم زیر بحث عرصے کو کتنا بھی چھوٹا قرار دیں ہوگا یہی۔ اس لیے یہ لازم آتا نظر آتا ہے کہ جو چیز حقیقی ہے، اس کی کمیت لامتناہی چھوٹی ہوتی ہے، اور یہ ایک فضول سی بات ہے۔ اس لیے جو واحد حل میں پیش کر سکتا ہوں وہ یہ ہے کہ ہم جس چیز کو حقیقی حال قرار دیں وہ وہی ہو جس کو علمائے نفسیات "بظاہر صحیح حال" (Specious Present) کہتے ہیں، یعنی وہ خفیف ترین عرصہ جس کا ہمیں شعور ہوتا ہے، اور صحیح حال کو ہندسی نقطہ کی طرح محض ایک ریاضیاتی تجرید سمجھیں۔ زمان کا ایک ناقابلِ تقسیم لمحہ بغیر مدت کے ایک حقیقت نہیں قرار دیا جا سکتا، نہ ہی وہ تمام حقیقت سمجھا جا سکتا ہے جو وجود رکھتی ہے۔ بہر حال مشکل یہ پیدا

ہوتی ہے کہ اس قسم کا نظریہ ہر شخص کو خود اپنے انفرادی زمان کے حوالے کر دیتا ہے اور بالکلیہ ایک مشترک یا عام زمان کا انکار کرتا ہے۔ کیوں کہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کہ ہر شخص کا بظاہر صحیح حال وہی مدت رکھتا ہے' اس صورت میں ایک مقررہ زمان میں جو چیز میرے لیے حال ہوتی ہے وہ تمھارے لیے اسی زمان میں حال نہیں کہی جا سکتی۔

تصوّف اور زمان

بعض وقت زمان کے غیر حقیقی ہونے کا دعویٰ صوفیانہ تجربے کی بنا پر کیا جاتا ہے۔ اگر ایک صوفی حقیقت میں یہ کہنا چاہتا ہے کہ اس قسم کے قضایا جیسے "میں نے آج ناشتہ دو پہر کے کھانے سے پہلے کر لیا تھا" یا "میں اس وقت بیدار ہوں" غلط ہیں تو ہمیں اس کے خیال کو قطعاً ردّ کر دینا چاہیے۔ جن قضایا کا وہ انکار کر رہا ہے ان میں ایک ایسا تیقّن پایا جاتا ہے جو تصوّف کے دعوؤں کے تیقّن سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ لیکن اکثر صوفیا نے شاید کبھی اس قسم کی بات کہنے کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ یقیناً انھیں معمولی زمان سے ایک بالکل مختلف زمان کا تجربہ ہوا تھا اور ان کو کسی ایسی چیز سے قرب حاصل تھا جو حقیقت کے زمانی پہلو سے اس طریقے سے ماورا تھی جس طریقے سے کہ روزانہ زندگی کی چیزیں نہیں ہوتیں' لیکن چونکہ میں ایک صوفی نہیں ہوں' اس لیے ان کے معنی کو سمجھنے سے قاصر ہوں۔ صوفیانہ تجربے کو علٰحدہ رکھ کر میں یہ کہنا بالکل صحیح نہیں سمجھتا۔ جیسا کہ بعض مفکرین جو ہیگل کے مسلک کے پیرو ہیں' کہا کرتے ہیں کہ زمان ان چیزوں کے لیے جن کی ہم بہت زیادہ قدر کرتے ہیں بنیادی اہمیت نہیں رکھتا' لہٰذا غیر اہم معنی کے لحاظ سے وہ اضافی طور پر غیر حقیقی ہوتا ہے۔ یہ صوفیانہ تجربے اور خدا کی محبت کے تجربے کے متعلق صحیح ہو سکتا ہے لیکن یہ انسانی صورتوں سے محبت' اخلاقی صفات اور عام طور پر انسانی جمالیاتی تجربات کے متعلق یقیناً صحیح نہیں ہو سکتا۔ تاہم یہ سب ایک اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے نہایت قدر و قیمت رکھتے ہیں۔ زمانی جز ان تمام چیزوں کے لیے نہایت اہمیت رکھتا ہے جن کا انحصار مزاحمتوں پر غالب آنے پر ہوتا ہے۔ بلند ترین قسم کی ترقی ایک خیرِ عظیم ہے' لیکن زمان

یقینی طور پر اس کا ایک اہم جز ہوتا ہے، اور اگر زمانی ترتیب کو اس طرح معکوس کر دیا جائے کہ بہتر حالت جس کی طرف ہم ترقی کر رہے ہیں اس بدتر حالت جس سے ہم نے ابتدا کی ہے کے بعد آنے کی بجائے پہلے آئے تو یہ اچھا نہ ہوگا بلکہ بُرا ہوگا۔ دوسری طرف زمانی ترتیب میں وہ طمانیت، دوام و سکینت نہیں پائے جاتے جس کی روح انسانی متمنی ہوتی ہے، لیکن اگر ایک غیر زمانی یا فوق زمانی حقیقت پائی جاتی ہے جو اس تمنا کی تشفی کرتی ہے تو اس کی ماہیت سوائے صوفیا کے کسی کے فہم و ادراک میں نہیں آسکتی اور زمان سے نجات پانا، اگر ہم سے یہ ممکن ہو سکے، ان اقدار کو گم کرنا اور ان کو پانا بھی ہوگا۔

قبل وقوف کیفیت جس کا دعویٰ کیا جاتا ہے

زمان کے متعلق ایک اہم عقدہ "قبل وقوف" صورت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جس کا ادّعا کیا جاتا ہے۔ قبل وقوف صورت سے مراد مستقبل کی وہ پیش بینی ہے جس کا استنتاج زمانۂ ماضی کے گزشتہ تجربات سے نہیں کیا جاتا بلکہ براہِ راست بصیرت سے ہوتا ہے جو ہمیں حافظے کی صورت میں بھی حاصل ہوتی ہے۔ وہ صورتیں جن میں ایسی پیش بینی کی تصدیق بعد کے تجربات سے بھی ہو چکی ہے اس قدر زیادہ ہیں کہ ان کی محض اتفاق کہہ کر تاویل کر دینا کوئی معقول بات نہ ہوگی۔ تاہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کوئی شخص کس طرح مستقبل سے براہِ راست واقف ہو سکتا ہے جب وہ اس کے وقوف کے لیے ابھی موجود ہی نہیں، اس لیے قبل وقوف علم کا وقوع زمان کی حقیقت کے انکار کی طرف مائل کرتا ہے۔ لیکن ایسا سخت قدم اُٹھانے سے پہلے ہمیں دوسری تمام ممکنہ توجیہات کے متعلق جامع معلومات حاصل کر لینا چاہیے اور اس صورت میں بھی ایک ایسی راہ اختیار کرنے کے بجائے جو ہمارے تمام تجربات کو فریب دہ قرار دے یہ بہتر ہوگا کہ ہم یہ اعتراف کر لیں کہ ہمارے تمام موجودہ وسائل کے باوجود اس مظہر کی ہم توجیہہ نہیں کر سکتے۔ حقیقتِ واقعہ تو یہ ہے کہ غیر طبعی نفسیات کے دائرے میں، جہاں ہر چیز ابھی نامعلوم ہے، ہمیں کوئی تصور نہیں ہو سکتا کہ کیا کیا امکانات پائے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں میں ایک تجویز اپنی ذاتی رائے کے طور پر پیش کر سکتا ہوں۔ قبل وقوف علم کی شہادت

یہ ہے کہ بعض لوگوں کے تیقّنات یا خواب یا تجربات جنھیں ہم الف الف الف کہیں گے مستقبل کے واقعات ب پ ت کے اس قدر زیادہ قریب ہوتے ہیں کہ ان کو محض اتفاقات کہہ کر ترک کر دینا کوئی معقول بات نہ ہوگی۔ اب الف اور ب کے درمیان تطابق کی توجیہہ تین مختلف قسم کے طریقوں سے کی جا سکتی ہے۔

(۱) الف ب کی علت ہو سکتا ہے۔ یہ قبل وقوف علم کی اکثر صورتوں کی توجیہہ کرتا نظر نہیں آتا۔ بے شک یہ بعض صورتوں کی تشفی بخش توجیہہ کر سکتا ہے لیکن ایسی اکثر صورتوں میں یہ فرض کرنا مشکل ہے کہ جس شخص کو قبل وقوف علم ہوا ہے، خواہ یہ ارادی ہو یا غیرارادی، اس کا اس واقعے کی علت ہونے میں کوئی حصّہ ہے جس کا اس کو قبل وقوف علم ہوا ہے۔ یہ اکثر ایسا واقعہ ہوتا ہے جو تمام ظاہری صورتوں کے لحاظ سے بالکل دوسرے لوگوں کے افعال کا نتیجہ ہے۔

(۲) ب الف کی علت ہو سکتا ہے۔ یہ قبل وقوف علم کے معاملے میں بالکلیہ ناممکن ہے کیوں کہ ب جو مستقبل میں ہونے والا واقعہ ہے، ابھی موجود ہی نہیں۔

(۳) یہ مشترک علت رکھ سکتے ہیں۔ سرما کے اوورکوٹ (بالاپوش) کا پہن لینا پتّوں کے جھڑنے کے مطابق ہو سکتا ہے، لیکن ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں۔ ان دونوں کی علت ایک تیسرا واقعہ ہے جو سردی کا زیادہ ہو جانا ہے۔ چونکہ دوسری توجیہہ اصولاً ناممکن ہے اور پہلی توجیہہ اکثر صورتوں میں احمقانہ معلوم ہوتی ہے اس لیے میرے خیال میں ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ "قبل وقوف علم" کی توجیہہ کسی طریقے سے تیسرے عنوان کے تحت ہی کی جانی چاہیے۔ قبل وقوف علم کی اکثر صورتوں میں ہمیں مشترک علت کا کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا، لیکن تیسرے عنوان کی تجویز کو ہمیں رد کر دینا ممکن نہیں۔ قبل وقوف علم کی علیت کا تصور ہمیں کسی نظریے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ مستقبل کی براہ راست بصیرت ہے تو ہمارے ہاں اس امر کی عقلی توجیہہ کا کوئی طریقہ نہیں کہ یہ بصیرت بعض لوگوں کو کیوں ہوتی ہے اور بعض کو کیوں نہیں۔ اور بعض موقعوں پر (جو کسی طرح خاص طور پر اہم یا مفید نہیں) کیوں اور دوسرے موقعوں پر کیوں نہیں۔ اگر اس حل کے خلاف کوئی قوی ایجابی اعتراض نہیں تو ہمیں اس کو قبول کر لینا چاہیے۔ بجائے اس کے کہ ایک ناقابلِ یقین مفروضہ کو مان لیں کہ مستقبل موجود ہے۔

باب (۸)

علّت

تصوّرِ علّت کی اہمیت

جس تصوّر نے سائنس اور فلسفہ دونوں میں ایک نہایت اہم حصّہ لیا ہے وہ علّت کا تصوّر ہے۔ بعض دفعہ بے شک یہ کہا گیا ہے کہ ان دونوں سائنس نے علّت کو غیر ضروری سمجھ کر ترک کر دیا ہے، لیکن جو لوگ یہ کہتے ہیں، ان کی نظر میں علّت کا ایک مابعد الطبیعیاتی تصوّر ہوتا ہے جس سے وہ متفق نہیں ہوتے۔ ایک معنی میں کم از کم سائنسی علّت کو غیر ضروری سمجھ کر ترک نہیں کر سکتی اور نہ ہی کوئی عملی شخص ایسا کر سکتا ہے۔ سائنس اور عمل دونوں کے لیے یہ ضروری ہے کہ جو کچھ عملاً ہمارے مشاہدے میں آچکا ہے ہم اس سے ماورا جائیں اور اس سے نتائج اخذ کریں، خواہ جو کچھ عام طور پر وقوع پذیر ہوتا ہے وہ اس کی تعمیات کی شکل میں ہو یا خاص واقعات کی پیشین گوئی کی صورت میں، جو کچھ بھی علّت کے تصوّر میں شامل ہو یہ امر بھی اس میں ضرور شامل ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی ہماری مشاہدہ کردہ صورتوں میں واقع ہوا ہے ہم ان سے آگے بڑھ کر ان واقعات کی طرف جا سکیں جو ان صورتوں میں واقع ہو سکتا ہے جن کا مشاہدہ ہم نے ابھی نہیں کیا ہے، اور یہ قطعاً ضروری بھی ہے، بشرطیکہ ہم کسی سائنس کے وجود کو ضروری سمجھیں یا کوئی معقول عملی اقدام کر سکیں۔ تجربیہ کے لیے ہمیشہ ایک مشکل یہ رہی ہے کہ پیشین گوئی کرنا کسی ممکن طریقے سے ایک تجربی معاملہ نہیں ہو سکتا، جیسا کہ سائنس کیا کرتی ہے، کیوں کہ

جس مستقبل کی ہم پیشین گوئی کرتے ہیں اس کا ہم نے تجربی طور پر مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ نہ ہی عقلیہ کے لیے یہ مسئلہ مشکلات سے خالی ہے جیسا کہ ہمیں بہت جلد معلوم ہو جائے گا۔ جدید فلسفے میں ہیوم کے زمانے تک اس میں کبھی شک نہیں کیا گیا کہ ہم اس اصول کو حضوری طور پر جانتے ہیں کہ ہر تغیر کی ایک علت ہوتی ہے (سوائے ان صورتوں کے جن میں آزادی ارادہ یا اختیار شامل ہوتا ہے اور ان سے ہم بعد میں بحث کریں گے[1]) اور یہ اصول سائنس کا ایک ضروری اوّلین مفروضہ تھا۔ ہیوم تک نے اس کو رد نہیں کیا تھا، جیسا کہ اکثر دفعہ ایسا سمجھا گیا ہے بلکہ اس نے صرف وہ فلسفیانہ مشکلات پیش کیں جو اس کے خیال میں اس کو حق بجانب ثابت کرنا یا اس کی مدافعت کرنا ناممکن بنا دیتی ہیں۔ اصولِ علت کے کم ازکم معنی، جس کو قبول کیا جانا چاہیے، بشرطیکہ ہم کسی سائنس کے وجود کو ضروری سمجھیں، یہ ہیں کہ ایک قسم کے واقعے کا خاص حالات کے تحت بار بار وقوع پذیر ہونا عام طور پر ایسی شہادت ہے جو اس امر کو قرینِ قیاس بنا دیتی ہے کہ مماثل واقعات کی مماثل حالات کی تکرار ہوگی۔ اس قدر تسلیم کیے بغیر ہم سائنسی پیشین گوئیاں ہرگز نہیں کرسکتے، اور نہ مشاہدہ کردہ واقعات سے غیر مشاہدہ کردہ واقعات کی طرف جا سکتے ہیں۔

نظریہ باقاعدگی

اب ہمیں ان فلسفیانہ نظریات پر غور کرنا چاہیے جو علت کی ماہیت کے متعلق پیش کیے گئے ہیں، یا تم چاہو تو کہہ سکتے ہو کہ وہ نظریات کیا ہیں جو لفظ "علت" کے معنی کے متعلق پیش کیے گئے ہیں۔ جس فلسفی کا میلان تجربیت کی طرف ہوتا ہے وہ اس کے متعلق ایسا نظریہ اختیار کرے گا جو علت کو باقاعدہ تواتر یا تسلسل کے مرادف قرار دے، کیوں کہ باقاعدہ تواتر ایسی چیز ہے جس کا تجربے سے مشاہدہ ہو سکتا ہے بے شک اس کو ایک ایسے اصول کو فرض کرنا پڑے گا جس کو وہ تجربے سے حق بجانب ثابت نہیں کرسکتا، البتہ وہ یہ ہے کہ جو چیز زمانہ گزشتہ میں ایک قسم کے واقعے کے

---

[1] دیکھو باب (۹)

بعد باقاعدہ طور پر وقوع پذیر ہوئی ہے تو یہ قرین قیاس ہے کہ وہ آئندہ بھی ہوگی، لیکن باقاعدہ تواتر یا "باقاعدگی" کا نظریہ ان لوگوں کے لیے جو تجربیت کے مخالف ہیں کم سے کم رعایت کرتا ہے۔ "الف ب کی علت ہے" اگر الف اور ب واقعات کے طبقوں کی نمائندگی کرتے ہیں تو پھر اس کے معنی ہوں گے کہ ب عام طور پر یا ہمیشہ الف کے بعد آتا ہے، یہ خیال کسی طرح علت کے متعلق فہم عام کے خیال کے مرادف نہیں، جیسا کہ اس کا اظہار اس واقعے سے ہوتا ہے کہ اگر یہ صحیح ہوتا تو پھر دیا سلائی کے جلانے اور اس شعلے کے پیدا ہونے کے درمیان جو اس کے بعد ہی ظاہر ہوتا ہے کوئی خاص تعلق نہ ہوتا، جس طرح کہ دیا سلائی جلانے اور ایک زلزلے کے نمودار ہونے کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہوتا، جو ممکن ہے کہ اس کے بعد ہی نمودار ہوا ہو۔ محض یہ ہو سکتا ہے کہ دیا سلائی جلانے کے بعد عام طور پر ایک شعلہ پیدا ہوتا ہے اور عام طور پر زلزلہ نہیں پیدا ہوتا، اور ساری بات صرف اتنی ہی ہوگی۔ اب ہم یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ دیا سلائی کے جلانے نے شعلہ پیدا کیا۔ علت و معلول کے درمیان تمام باطنی ضروری ربط و تعلق اور علت کی تمام فاعلانہ قوت کا اس طرح انکار ہو جاتا ہے۔ اس خیال کی رو سے علت کا پیش کرنا دلیل کے پیش کرنے سے بالکل مختلف ہوگا۔ وہ ہمیں اس امر کی توجیہہ میں خفیف سی بھی مدد نہیں کرتا کہ معلول کیوں واقع ہوا، وہ ہمیں صرف یہ کہتا ہے کہ معلول سے قبل کیا چیز تھی۔ اس لیے یہ صاف ظاہر ہے کہ علیت کی باقاعدگی کا نظریہ فہم عام کے نظریے کے بالکل متضاد ہے، گو یہ ضروری طور پر باقاعدگی کے نظریے کو رد نہیں کر دیتا۔ اس کے باوجود ثانی الذکر نظریہ یا اس کے بالکل مشابہ کوئی شئے آج کل صریحاً مقبول عام ہے۔ یہ جدید تجربیت کے میلان کے مطابق ہے، کیونکہ [illegible] یت کو ایسی چیز قرار دیتا ہے جس کا تجربی طور پر مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اور حضوری کو خارج کرنے میں اس حد تک جاتا ہے جس حد تک کہ کوئی جا سکتا ہے۔ اور یہ علیت کے متعلق ایک واقعے کے مطابق ہوتا ہے۔ علیت خواہ محض باقاعدہ تواتر ہو یا نہ ہو، یہ بات صاف ہے کہ کم از کم مادی دنیا میں ہم علت و معلول کے درمیان کوئی قابلِ فہم تعلق نہیں پاتے جو اس امر کی توجیہہ کرے کہ کیوں اول الذکر کے وقوع پذیر ہونے کے بعد ثانی الذکر کا وقوع پذیر ہونا ضروری ہے۔ کیمیا دان ان جیسے قضایا کو کہ لکڑی جلتی ہے مادے کی ماہیت کے متعلق زیادہ عام اصول کے تحت لا سکتا

ہے، جن سے ان کا استنباط ہو سکتا ہے، لیکن خود یہ زیادہ عام قضایا اس قسم کے نہیں ہوتے کہ ہم یہ معلوم کر سکیں کہ انھیں کیوں صحیح ہونا چاہیے۔ ہمیں تجربے سے محض یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ واقعتاً صحیح ہیں۔

لیکن دوسرے بھی ایسے پہلو ہیں جن میں یہ نظریہ بظاہر کم معقول معلوم ہوتا ہے پہلے تو یہ کہ جب ہم مفرد واقعات کی علیّت کا ذکر شروع کرتے ہیں تو یہ سنگین مشکلات پیش کرتا ہے۔ "میرے دیا سلائی کا جلانا شعلے کے پیدا ہونے کی علت بنا۔" اس قضیے کے معنی کی اس طرح بھی توجیہہ کی جا سکتی ہے: "میرے دیا سلائی جلانے کے بعد شعلہ پیدا ہوا' اور دوسری قسم کا واقعہ عموماً پہلی قسم کے واقعے کے بعد لازم آتا ہے۔" لیکن ہم ان واقعات کی علت کے متعلق کیا کہیں گے جو بہت زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، جیسے جنگیں اور معاشی سرد بازاری۔ کوئی شخص اس امر کے دریافت کرنے میں کامیاب نہیں ہوا کہ ان واقعات کے متعلق نظریۂ باقاعدگی کے حدود میں کوئی تشفی بخش بیان پیش کر سکے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ پولینڈ پر ہٹلر کا حملہ دنیا کی دوسری بڑی جنگ کا سبب بنا تو بے شک ہم اس کے یہ معنی سمجھتے ہیں کہ یہ جنگ اس طرح شروع ہوئی، لیکن جو کچھ ہمیں اور کہنا ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ جنگیں ہمیشہ یا عموماً پولینڈ پر حملہ کے بعد لازم آتی ہیں۔ یا کوئی اور چیز زیادہ مخصوص ہوتی ہے۔

نظریۂ باقاعدگی کے متعلق ایک اور مشکل ہے' اور وہ یہ ہے کہ باقاعدہ تواتر کی کچھ صورتیں ایسی بھی ہیں جن کو کوئی شخص علیّت کی صورتیں نہیں کہے گا۔ مثلاً لندن میں صبح کے آٹھ بجے کارخانے کی دخانی سیٹی بجنے کے بعد لوگ باقاعدہ طور پر لندن کے کارخانے میں کام پر جاتے ہیں بلکہ مانچسٹر کے ایک کارخانے کو بھی کام پر جاتے ہیں جو صبح آٹھ بجے کھلتا ہے۔ تاہم ہر شخص یہ کہے گا کہ لندن کے کارخانے میں لوگوں کے جانے کی علت تو اس کارخانے دخانی سیٹی ہے لیکن مانچسٹر میں ان کے جانے کی یہ علت نہیں ہو سکتی۔

یہ مشکلات تو ممکن ہے کہ نظریے میں خفیف سی ترمیم کر کے دور کی جا سکتی ہوں' لیکن کچھ اور بھی مشکلات ہیں جو زیادہ سنگین ہیں۔ یہ نظریہ خاص طور پر نفسیات پر ناقابل اطلاق ہے، مثلاً جب میں کسی چیز پر دلیل سمجھ کر یقین کرتا ہوں تو یقیناً میری ذہنی حالت کا حقیقت میں تعین دلیل کی فہم کی وجہ سے ہوتا ہے' اور یہ محض اس قسم کے ذہنی

حالات میں سے ایک نہیں جو عموماً مماثل دلایل کی فہم سے لازم آتی ہیں۔ اگر بات صرف اتنی ہے تو یہ یقیناً معقول نہیں، اس کو معقول ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ صرف دلیل کی فہم سے لازم نہ آئے بلکہ اس کا تعین دلیل کی باطنی ماہیت سے ہو۔ علاوہ ازیں یہ یقیناً ناقابلِ یقین ہے کہ جب میں کسی فعل کے کرنے کا ارادہ کرتا ہوں تو یہ فعل میرے ارادے سے متعین نہیں ہوتا یا یہ کہنا کہ یہاں "متعین" ہونے کے معنی محض یہ ہوں گے کہ "یہ ایک ایسی قسم کا فعل ہے جو ذہن کے اکثر یا تمام تر ذہنی حالات سے لازم آتا ہے جو میری ذہنی حالت کے اس وقت بعض خاص اعتبارات کے لحاظ سے مماثل ہوتا ہے"۔ علاوہ ازیں حافظے کے امکان کے لیے یہ سمجھنا ہوگا کہ میرے شعور کی موجودہ حالت کا سچ مچ تعین اُن گزشتہ واقعات سے ہوا ہے جو ہمیں یاد ہیں۔ کل کے واقعات کے حافظے کے متعلق کوئی بھروسہ نہیں کیا جا سکتا اگر اس کا حقیقت میں تعین ان واقعات سے نہ ہو جن کو یاد رکھا گیا ہے۔

نظریۂ لزوم

نظریۂ باقاعدگی کو قبول کرنے سے پہلے یہ ساری باتیں ہمیں بہت زیادہ تامل کرنے پر مجبور کرتی ہیں، گو یہ نظریہ نہایت سادہ اور ان چیزوں سے بہت زیادہ قریب ہوتا ہے جو تجربے سے ہمارے مشاہدے میں آتی ہیں۔ ایسا نظر آتا ہے کہ باقاعدگی کے علاوہ ہمیں تعین اور جبر کے تصور کو بھی شامل کرنا چاہیے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک معنی ایسے بھی ہیں جن کی رو سے معلول علت سے نہ صرف لازم آتا ہے بلکہ اس کو لازم آنا بھی چاہیے، اور اس کا انحصار خود علت کی مخصوص ماہیت پر ہوتا ہے۔ کیا ہم اس بات کو صاف کرنے کے لیے کہ وہ کیا چیز ہے جس پر یہ جبر مشتمل ہے اور زیادہ کچھ کہہ سکتے ہیں؟ جبر کی ایک دوسری صورت بھی ہے جو صاف ہے اور ترغیب دہ بھی، اور میری رائے میں کم ازکم اس کو تمثیل کے طور پر پیش کرنا معقول امر ہوگا۔ جب کوئی نتیجہ کسی مقدمے سے منطقی طور پر لازم آتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ وہ واقعہ جس کا مقدمے سے اظہار ہوتا ہے اس واقعے سے جو نتیجے میں ظاہر ہوتا ہے اس طرح مربوط ہے کہ اوّل الذکر کا وقوع بغیر ثانی الذکر کے وقوع کے ممکن نہیں۔ یہ منطقی جبر ہے۔ وہ نظریہ جس کی رو سے

علت و معلول کے درمیان تعلق منطقی جبر کی طرح یا اس کے بالکل مماثل ہوتا ہے۔ اس کو عقلیت پسند یا لزومی نظریہ کہا جا سکتا ہے ("لزوم" کسی دلیل میں مقدمات اور نتیجے کا وہ درمیانی تعلق ہے جہاں ثانی الذکر اوّل الذکر سے ضروری طور پر لازم آتا ہے۔ یا یہ معروضی واقعات جن کا اظہار مقدمات اور نتیجے سے ہوتا ہے کے درمیان تعلق ہے)

نظریۂ لزوم فلسفیوں کا نظریہ ہے لیکن یہ خالص باقاعدگی کے نظریے کی بہ نسبت فہم عام کے خیال سے زیادہ ملتا جلتا ہے، اور گو ہمیں یہ نہ کہنا چاہیے کہ علیت محض لزوم ہے، لیکن یہ کہنے کی ایک اچھی وجہ ہے کہ یہ لزوم کے تعلق یا اس سے کوئی بہت مماثل شئے پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ بھی بے شک صحیح ہے کہ ایک معلول اپنی علیت سے باقاعدہ طور پر لازم آتا ہے۔ باقاعدگی کا نظریہ اپنے دعوے میں غلط نہیں۔ لیکن وہ غلط اس سلسلے میں ہے جس کا کہ وہ انکار کرتا ہے۔ نظریۂ لزوم انیسویں صدی تک فلسفیوں میں کلی طور پر رایج تھا۔ (گو انھوں نے یہ نام استعمال نہیں کیا تھا) پہلا سربرآوردہ فلسفی جس نے اس پر اعتراض کیا تھا وہ ڈیوڈ ہیوم تھا، (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) اور اس زمانے میں اس کے خیالات مقبول نہیں ہوئے، گو اس زمانے میں باقاعدگی کے نظریے کی عام طور پر بہت زیادہ تائید کی جاتی ہے۔

بہرحال مجھے یہ نظر آتا ہے کہ نظریۂ لزوم کی تائید میں دو قوی دلایل موجود ہیں۔ ان کا اضافہ ان دلایل پر کیا جا سکتا ہے جن کا ذکر باقاعدگی کے نظریے کے خلاف اوپر کیا جا چکا ہے لیکن یہ بذاتِ خود کسی ایسے نظریے کو پیش نہیں کرتیں جو اس کی جگہ لیں۔ ان میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ ہم علت سے معلول کے متعلق تمام معقول نتایج اخذ کر سکتے ہیں۔ ہم یہ کس طرح کر سکیں گے اگر علت ایک اہم معنی میں معلول کو مستلزم نہ ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ بالکل ویسا ہی ہو جیسا کہ وہ لزوم جو ضروری منطقی استدلال میں ہوتا ہے لیکن یہ اس اہم معنی میں اس کے کم از کم مماثل ہونا چاہیے کہ یہ نتیجہ کو حق بجانب ثابت کر سکے۔ یہ ایک عجیب قسم کا استنباط ہوگا جو ہمیں اس امر کی اجازت دے کہ ہم مقدمات سے ایسے نتایج اخذ کریں جو ان نتایج کو مستلزم نہیں ہوتے۔ یہ دلیل اس اہم وجہ کو پیش کرتی ہے، جس کا عموماً اظہار نہیں کیا جاتا کہ کیوں فلسفیوں نے اکثر علیت کے عقلیت (یا لزوم) کے نظریے پر یقین کیا ہے۔ اس استدلال کے استعمال کرنے سے یقیناً میرا

مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کوئی شخص یہ معلوم کیے بغیر کہ ایک خاص استقراء حق بجانب ہے شعوری طور پر نظریۂ لزوم کو فرض کر لے۔ میرا مطلب صرف یہ ہے کہ اگر استقراء حق بجانب ہو تو یہ نظریہ منطقی طور پر مفروض ہوگا۔ ہم اپنی فکر کے منطقی مفروضات کو نہیں جانتے، کسی حال میں اس وقت تک تو نہیں جب تک ہم فلسفی نہ ہو جائیں۔

دوسرا استدلال یہ ہے: باقاعدگی کا وقوع بہرصورت تجربے کا ایک واقعہ ہے۔ مثلاً جب ٹھوس اجسام خلا میں غیر منسلک چھوڑ دی جاتی ہیں تو وہ زمین پر گر جاتی ہیں۔ (چند مستثنیات کے ساتھ جن میں ہوائی جہاز وغیرہ شامل ہیں) اگر ہمارے لیے اس کی کسی طرح توجیہہ نہ کی جائے تو پھر یہ ناقابلِ یقین اتفاق سمجھا جائے گا کہ یہ صورت متواتر طور پر وقوع پذیر ہوتی ہے۔ یہ ایسا ہی ہوگا کہ تاش کے کھیل میں تمام ترپ پتے مسلسل کئی بار ایک ہاتھ ہی جمع ہو جائیں، یا اس سے بھی زیادہ بعید از قیاس۔ لیکن اس کے سوا کیا توجیہہ ہو سکتی ہے کہ اجسام کی فطرت، یا بحیثیت مجموعی طبیعی کائنات کی فطرت، ان کے اس طریقے سے حرکت کرنے کو مستلزم ہوتی ہے۔ اگر علّیت کے معنی محض باقاعدہ تواتر کے لیے جائیں تو یہ کہنا کہ الف ب کی علّت ہوتا ہے تو ب کے الف کے بعد باقاعدہ تواتر کی وہ کوئی توجیہہ نہیں کرتا، وہ محض یہ ادّعا کرتا ہے کہ ب اس طرح بعد میں آتا ہے۔ صرف اسی صورت میں کہ علّت معلول کے لیے ایک دلیل قرار دی جائے وہ اس امر کی توجیہہ کر سکے گی کہ اس مکرّر باقاعدگی کا کیوں وقوع ہوتا ہے، اور واقعات یقیناً ایک ایسی توجیہہ کا مطالبہ کرتے ہیں، کیوں کہ دوسری صورت تو اس کو محض اتفاق کہہ کر چھوڑ دیتی ہے جو ناقابلِ یقین طور پر بعید از قیاس ہے۔ لیکن علّت معلول کی دلیل کیسے ہو سکتی ہے اگر اس کی فطرت میں معلول کسی طرح مشمول نہ ہو؟ اس صورت میں ثانی الذکر اوّل الذکر سے منطقی طور پر پیچھے ہوگا۔ یعنی اوّل الذکر سے لازم آئے گا یا کم از کم یہ تعلق منطقی لزوم سے بہت زیادہ مشابہ ہوگا۔[1]

---

[1] بعض لوگ اس امر کو ترجیح دیتے ہیں کہ لفظ "لزوم" کو واقعات کے درمیان تعلق کے لیے استعمال نہ کریں بلکہ صرف قضایا کے درمیانی تعلق کے لیے استعمال کریں، لیکن ہم یہ اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اگر دو قضایا آپس میں ضروری طور پر مربوط ہیں تو ان واقعات کو جن کی یہ (باقی اگلے صفحے پر)

مندرجۂ ذیل وہ اہم اعتراضات ہیں جو نظریۂ لزوم کے خلاف پیش کیے جاتے ہیں:
(۱) ہمیں علت و معلول کے درمیان کوئی ضروری ربط نظر نہیں آسکتا۔ اس کا اعتراف کم از کم طبیعی دنیا کے متعلق کیا جانا چاہیے۔ ہمیں کوئی انتہائی دلیل اس امر کی نظر نہیں آتی کہ کیوں پانی نہ کہ تیل آگ کو بجھا دیتا ہے، یا ہمیں غذائیت کیوں روٹی سے ملتی ہے اور پتھروں سے نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک عالم سائنس ایک معنی میں ان قوانین کے حق میں دلایل پیش کرتا ہے، مثلاً ان کی وہ اس طرح توجیہہ کر سکتا ہے کہ پتھر اس قدر سخت ہوتے ہیں کہ وہ ہضم نہیں ہو سکتے، اور روٹی میں ایک شورنیسی مادّہ جزِ بدن بننے کی صورت میں ہوتا ہے جو پتھروں میں نہیں پایا جاتا۔ لیکن عالم سائنس کے دلایل یا تو صرف یہ کرتے ہیں کہ درمیانی علل کا الحاق کر کے اس کی توجیہہ اس طرح کر دیتے ہیں کہ کس طرح الف ایک درمیانی رابطے ث کی وجہ سے ب کی علت ہوتا ہے یعنی کسی ایسی شے کی نشان دہی کر کے جو الف اور ب کے درمیان ظاہر ہوتا ہے یا یہ بتلا کر کہ جس تعمیم کی توجیہہ کرتی ہیں وہ ایک وسیع تر تعمیم کی ایک مثال ہے جو خود تجربے پر مبنی ہوتی ہے، مثلاً کوئی حیوان غیر عضوی مادّے سے براہِ راست مقوّی غذا حاصل نہیں کر سکتا دونوں میں سے کسی صورت میں وہ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتا کہ ایک قسم کے واقعات خاص حالات کے تحت واقع ہوتے ہیں۔ وہ اس امر کی توجیہہ نہیں کرتا کہ وہ کیوں واقع ہوتے ہیں۔ یہ امر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جب ہم دوسرے سائنس کے نتایج کا ریاضیات کے نتایج سے مقابلہ کرتے ہیں۔ ریاضیات میں ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف تجربی واقعے کے طور پر نتیجہ صحیح ہوتا ہے بلکہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اس کو کیوں صحیح ہونا چاہیے۔ طبیعی دنیا کے متعلق کوئی علّی قانونی منطقی طور پر اتنا ہی ضروری نظر آتا ہے جتنے کہ ریاضیات کے قوانین۔ ہم کسی ایسے قانون کو حضوری طور پر ثابت نہیں کر سکتے، بلکہ اس کو ایک تجربی تعمیم کے طور پر تسلیم کر سکتے ہیں۔ بہرحال یہ واقعہ کہ ہم علّی قوانین میں کوئی حضوری تعلق نہیں پا سکتے اس بات کا ثبوت نہیں کہ کوئی ایسا تعلق ہی نہیں ہوتا۔ نسبتاً جدید زمانے تک ریاضیات کے اکثر قوانین کا منطقی

(سلسلہ صفحہ گزشتہ) نمایندگی کرتے ہیں ضروری طور پر مربوط ہونا چاہیے۔ خواہ ہم واقعات کے درمیان اس ضروری ربط کو "لزوم" کہیں یا نہ کہیں، مجھے صرف ایک لفظی سوال نظر آتا ہے۔

طور پر کسی فرد بشر نے انکشاف نہیں کیا تھا، لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ قبل تاریخی دور میں بھی اسی قدر مانے جاتے تھے جتنے کہ وہ آج مانے جاتے ہیں۔ فطرت میں جو کچھ پایا جاتا ہے ہم اس پر اپنی ناواقفیت کی بنا پر تحدید نہیں عاید کر سکتے۔ یہ بالکل مختلف بات ہوگی کہ ہم نہ صرف علت و معلول کے درمیان کوئی ضروری ربط معلوم کرنے کے قابل نہ ہوں، بلکہ ایجابی طور پر اس قابل بھی ہوں کہ یہ معلوم کر سکیں کہ کوئی ایسا ربط نہیں پایا جاتا۔ بعض فلسفی یہ سمجھتے ہیں کہ وہ اس کو معلوم کر سکتے ہیں، اور اگر یہ صحیح ہو تو وہ نظریۂ لزوم کو مسترد کرنے میں حق بجانب ہوں گے، لیکن اس ایجابی بصیرت کی عدم موجودگی میں منفی دلیل کا کوئی وزن نہ ہوگا۔

(۲) ایک لحاظ سے علت و معلول کے درمیان ربط عام طور پر مسلّم ضروری ربط سے بہرحال مختلف ہوگا یعنی علت و معلول عموماً ساتھ ہی ساتھ نہیں ہوتے بلکہ مختلف اوقات میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اس سے پھر یہ بے شک ثابت نہیں ہوتا کہ ضروری منطقی ربط وقوع پذیر نہیں ہو سکتا، لیکن یہ صرف کسی حد تک اس دعوے کی کہ وہ وقوع پذیر ہوتا ہے ظاہرہ معقولیت کو گھٹا سکتا ہے۔ لیکن اگر یہ فرض کرنے کے لیے کہ یہ وقوع پذیر ہوتا ہے اچھی ایجابی دلایل موجود ہوں تو گو یہ واقعہ دوسری صورتوں میں جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے اس سے مختلف بھی ہو تو زیر بحث دلایل کو مسترد کرنے کی یہ کافی بنیاد نہیں ہو سکتا۔

(۳) یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ استدلال کی حضوری صورتوں میں ہمیں تیقن حاصل ہوتا ہے، لیکن علّی استدلال میں محض قیاس غالب۔ اس کی توجیہہ بہرحال نظریۂ لزوم کے مطابق کی جا سکتی ہے۔ پہلے تو یہ کہ ہم کل علت کو ہرگز جان نہیں سکتے۔ فہم عام جس کو علت کہتی ہے وہ نہایت وسیع پیچیدہ حالات کا ایک نمایاں حصہ ہوتا ہے جو تمام کے تمام ٹھیک طریقے سے متعلق ہوتے ہیں جن میں معلول واقع ہوتا ہے۔ لیکن اگر کل علت کل معلول کو مستلزم ہوتی بھی ہے تو یہ اس امر کے فرض کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ اس کا ایک حصہ جو ہمارے علم میں آتا ہے اسی طرح مستلزم ہوگا۔ ان حالات میں بہترین چیز جو ہم کر سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ گزشتہ تجربات کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کریں کہ علت کے وہ اجزا جن سے ہم واقف نہیں وہ اس قسم کے نہ ہوں گے کہ وہ دوسرے اجزا کی

مزاحمت کریں اور متوقع معلول کے مانند کسی چیز کے وقوع کے مانع ہوں۔ دوسرے یہ کہ چونکہ ہم کسی ضروری ربط کو، اگرچہ کہ وہ موجود ہو، براہِ راست نہیں جان سکتے۔ ہم بہرصورت استقرا کے مسلّمہ طریقوں کو استعمال کر کے آگے بڑھنے پر مجبور ہیں جو منطقی طور پر قیاس غالب ہی دے سکتے ہیں نہ کہ تیقن۔ چونکہ ان کی ہمیں براہِ راست بصیرت حاصل نہیں ہوتی اس لیے ہم ان نتایج تک ان کے وقوع کے وقت بالواسطہ ہی یہ غور کر کے پہنچ سکتے ہیں کہ عموماً کیا واقعات وقوع پذیر ہوتے ہیں اور ان سے ان قوانین کو مستنبط کر کے ایسا کیا جاتا ہے جو ان کے تحت پائے جانے کا زیادہ امکان رکھتے ہیں، جیسا کہ علیت کے کسی اور نظریے میں کیا جاتا ہے۔

یقیناً نظریۂ لزوم اس طرزِ خیال کے مطابق نہیں (جس کو ہم نے اس کے قبل ہی مسترد کر دیا ہے) کہ تمام منطقی ضروری قضایا اس معنی میں لفظی یا تحلیلی ہوتے ہیں کہ جو شئے مستلزم ہوتی ہے اس شئے کا حصّہ ہوتی ہے جو اس کو لازم گردانتی ہے۔ چونکہ معلول علت سے ایک مختلف واقعہ ہوتا ہے، اور اس کا ایک حصّہ نہیں ہوتا، یہ دونوں اس وقت تک ضروری طور پر مربوط نہیں ہوتے جب تک کہ بعض قضایا جو اس معنی میں تحلیلی تھے حضوری ہوتے ہیں۔ علیت کے متعلق بعض قضایا بعض صورتوں میں تحلیلی بھی ہو سکتے جہاں کسی چیز کی تعریف اس کی علّی خصوصیات کی حدود میں کی جا سکتی ہے، لیکن ایسا ہمیشہ نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم کسی چیز کی نوع کی تعریف اس کی علّی خصوصیت کی حدود میں کریں تو یہ ایک ترکیبی قضیہ ہوگا کہ اس نوع کے ارکان کوئی اور علّی خصوصیت رکھتے ہیں جو ان میں پائی جا سکتی ہے۔

یہاں تک تو میں نے اس طرح گفتگو کی ہے کہ گویا یہ عام بات ہے کہ ہمیں منطقی لزوم کی ہرگز بصیرت حاصل نہیں ہو سکتی، لیکن مجھے اس کے اعتراف کر لینے کے لیے تیار نہیں ہو جانا چاہیے۔ یہ مجھے طبیعی دنیا کے لیے صحیح نظر آتا ہے نہ کہ نفسیاتی دنیا کے لیے۔ ہماری یہ بصیرت کہ ایک محبوب شخص کی موت ہمیں صدمہ پہنچائے گی یا توہین یا تذلیل اور ناگواری و تنفّر کا باعث ہوگی، مجھے محض تجربے پر مبنی نظر نہیں آتی۔ ہمیں حضوری طور پر بھی یہ نظر آتا ہے کہ علت معلولات کو پیدا کر لیتی ہے۔ خواہشات کی رکاوٹ میں کوئی ایسی چیز یقیناً ہوتی ہے جو درد و غم پیدا کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ تجربے سے علیحدہ یہ توقع کرنا اتنا ہی معقول ہوگا کہ محبوب کی موت سے عاشق خوشی کے مارے کودنے لگے۔

ہمیں درحقیقت یہ اعتراف کرنا چاہیے کہ ہم زیادہ سے زیادہ ان صورتوں میں ایک علّی میلان پا سکتے ہیں۔ اگر اب الف ب سے محبّت کرتا ہے تو یہ یقینی نہیں کہ وہ ب کی مَوت پر غم کرے گا، کیوں کہ یہ ہوسکتا ہے کہ اس دوران میں وہ دیوانہ ہوگیا ہو، یا ب سے اس نے شدّت سے جھگڑا کرلیا ہو کہ اس کی مَوت پر خوشی کا اظہار کرے۔ لیکن ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ محبت کی فطرت ہی ایسی ہوتی ہے کہ عاشق معشوق کی مَوت پر غم کرے نہ کہ خوشی۔ اسی امر کی وجہ کہ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا میلان کیا ہے اور یقین کے ساتھ اس کی پیشین گوئی نہیں کرسکتے کہ کسی خاص موقعے پر یہ پوری بھی ہوگی، بظاہر معقول طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ صورتِ حال ہمیشہ پیچیدہ ہوتی ہے اور ہم یہ نہیں جان سکتے کہ ایسے عوامل نہ ہوں گے جو اس میلان کی مزاحمت کریں گے۔ مزید یہ حجت بھی کی جاسکتی ہے کہ ہم اس امر کی آسانی سے توجیہہ کرسکتے ہیں کہ طبیعی دنیا میں ہم لزوم کو نہیں معلوم کرسکتے، گو وہ حقیقت میں وہاں موجود بھی ہو۔ کیوں کہ پہلے تو یہ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ مادّے کی باطنی ماہیّت ہمیں قطعی طور پر نامعلوم ہوتی ہے، اور جو چیز قطعی طور پر نامعلوم ہو اس کے متعلق ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ کسی شے کو لازم ہوگی یا نہ ہوگی، صرف نفسیات ہی میں ہم اس چیز کی باطنی ماہیّت سے بدیہی طور پر واقف ہوتے ہیں جس سے ہم بحث کر رہے ہیں، اور وہ ذہن ہے، اور یہاں معقول طور پر دعویٰ کرسکتے ہیں کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بعض علّی لزوم پائے جاتے ہیں، جیسا کہ ہم نے ابھی دیکھا ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم کبھی اس حالت میں نہیں ہوتے کہ کل علّت پیش کرسکیں اور کل علّت ہی معلول کو لازم ہوتی ہے، اس کا صرف ایک حصّہ لازم نہیں ہوتا۔ ضمناً نظریۂ لزوم کو یہ فرض کرنا ضروری نہیں کہ کوئی ایسے علّی قوانین ہوتے ہیں جو بذاتِ خود خدا کے لیے بھی بدیہی ہوں۔ یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی علّی قانون اپنی شہادت کے لیے اس پورے نظام کا محتاج ہو جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ بہتوں نے استدلال کیا ہے کہ یہی صورت ریاضیات کے حضوری قضایا کی ہوتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ پانی اس طریقے سے ایک ایسی کائنات میں نہ جم جائے جہاں پانی کی کیمیائی ساخت تو وہی ہو لیکن عام دنیوی نظام سے مختلف ہو۔ جو استدلال میں نے استعمال کیے ہیں وہ کسی قانون کے مطابق تو ہوسکتے ہیں جن کا ہم انکشاف کرسکتے ہیں لیکن یہ

محض اعداد و شمار کی رو سے ہوں گے۔ یہ خیال کیا گیا ہے کہ طبیعیات کے قوانین کا اطلاق مفرد جز پر نہیں ہوتا، بلکہ وہ اس طریقے کے متعلق اعداد و شمار ہیں جس طریقے سے اکثر اجزا حرکت کرتے ہیں، لیکن یقیناً ایسا نظر آتا ہے کہ خود اشیا کی ماہیت میں کوئی وجہ ضرور ایسی ہونی چاہیے کہ کیوں اس قدر زیادہ اجزا ایک طریقے سے حرکت کرتے ہیں اور دوسرے طریقے سے نہیں۔

خواہ ہم نظریۂ لزوم کو تسلیم کریں یا اس کو رد کردیں اس کا انحصار زیادہ تر ہمارے اس انداز پر ہوتا ہے جو ہم مسئلۂ استقرا کے متعلق اختیار کرتے ہیں۔ جدید علمائے منطق نے عام طور پر استقرا کے مسئلے کو بغیر علیت کے نظریۂ لزوم کو فرض کیے حل کرنے کی کوشش کی ہے، اور عام طور پر وہ اعتراف کرتے ہیں کہ وہ اس کوشش میں ناکامیاب ہوئے ہیں۔ انھوں نے یہ تک نہیں بتلایا کہ ہمیں اس کا حق کیوں پہنچتا ہے کہ ہم تجربے سے قبل استقرائی پیشین گوئیاں کریں۔ اصل مشکل یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ہم یہ کیوں خیال کریں کہ آیندہ بھی الف کے بعد ب لازم آئے گا، محض اس وجہ سے کہ زمانۂ گزشتہ میں بھی ایسا ہوا ہے۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ گزشتہ کا مکرر تجربہ الف کی فطرت کی کسی شے کا اظہار کرتا ہے جو ب کو لازم کرتا ہے تو یہ اس توقع کی اچھی دلیل ہوگی کہ آیندہ موقعوں پر بھی ب لازم آئے گا، گو ہم یہ معلوم نہ کرسکیں کہ یہ مفروضۂ لزوم کیوں باقی رہے۔ اس بنیاد پر استقرا کا کوئی تفصیلی نظریہ تیار نہیں کیا گیا، لیکن یہ ایک وقیع امر ہے کہ وہ جدید علمائے منطق جو علیت کے نظریۂ لزوم کو نہیں مانتے (عموماً اپنے ہی اعتراف کے مطابق) استقرا کی کوئی معقول وجہ پیش کرنے میں ناکامیاب ہوئے ہیں۔ اس کے باوجود بہت سارے فلسفیوں کو یہ بات اس قدر عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ مختلف واقعات کے درمیان منطقی لزوم کا ایک تعلق ہو، وہ اس امر کا اعتراف کرنا بہتر سمجھتے ہیں کہ ہمارے سارے استقرا غیر عقلی ہوتے ہیں بہ نسبت اس کے کہ اس کی عقلیت کو اسی طریقے سے محفوظ رکھیں۔ تاہم حقیقت میں ہم یہ فرض کرنا غیر عقلی سمجھتے کہ اگر ہم بلندی سے نیچے کود یں تو ہم گر پڑیں گے، اور اگر یہ تک کہیں کہ تمام استقرا کسی معنی میں غیر عقلی ہوتے ہیں تب بھی ہم پر لازم ہوگا کہ سائنسی استقرا اور ان استقرا کے درمیان امتیاز کی توجیہہ کریں جن کو کوئی سمجھ دار

آدمی قبول نہیں کرے گا۔ اگر یہ دونوں غیر عقلی ہوں تو ان کے درمیان کیا فرق ہوگا؟

کہا یہ جاتا ہے کہ استقرائی دلایل گو اس طریقے سے عقلی نہیں ہوتے جس طرح کہ استخراجی دلایل ہوتے ہیں، تاہم وہ کسی دوسرے طریقے سے عقلی ہوتی ہیں۔ یہ کہنا تو بہت آسان ہے، لیکن یہ سمجھنا مشکل ہے کہ اس معنی میں عقلی کیا ہے؟ استقرائی دلایل بہرحال استنباطات ہوتے ہیں اور کسی استنباط کو صحیح ہونے کے لیے نتیجے کو مقدمات سے لازم آنا چاہیے۔ اس کے لیے مقدمات کے نتیجے کو لازم ہونا ضروری ہے، یا کم از کم اس سے ایک ایسے قریبی تعلق سے مربوط ہونا جو منطقی لزوم کے مماثل ہو۔ نہ ہی وہ لوگ جنھوں نے اس مشکل کو یہ کہہ کر حل کرنے کی کوشش کی ہے کہ استقرا عقلی تو ہوتا ہے لیکن استخراج کے عقلی ہونے کے معنی سے مختلف معنی میں، اس معنی کی تعریف کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں جس معنی میں کہ استقرا عقلی ہوتا ہے۔ انھوں نے یا تو اس کو بغیر تعریف کرنے ہی کے چھوڑ دیا ہے، یا اس کی تعریف عملی افادیت کی حدود میں کی ہے۔ ثانی الذکر صورت میں استقرائی استنباط اس وقت عقلی ہوتا ہے جب وہ عملی طور پر مفید ہوتا ہے۔ لیکن اس سے مسئلہ مشکل ہی سے حل ہوتا نظر آتا ہے۔ یہ صاف بات ہے کہ عملی طریقے سے مفید طور پر عمل کرنے کے لیے یہ کافی نہیں کہ اس طرح عمل کیا جائے جیسا کہ وہ زمانۂ گزشتہ میں مفید ثابت ہوا ہے، سوائے اس کے کہ وہ اس امر کا اظہار ہو کہ اس کا مستقبل میں بھی مفید ہونا قرین قیاس ہے اور یہ امر ویسا ہی استقرائی عمل ہے کہ ہم یہ استنباط کریں کہ کوئی شے ان نتایج کی وجہ سے جو اس نے زمانۂ گزشتہ میں پیدا کیے تھے مستقبل میں بھی اچھے نتایج پیدا کرے گی، جیسا کہ یہ استنباط کرنا کہ کوئی شے مستقبل کے واقعات کے متعلق صحیح ہوگی کیوں کہ وہ گزشتہ واقعات کے متعلق بھی صحیح تھی۔

اس لیے مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علیت کے نظریۂ لزوم کا معاملہ قوی ہے۔ لیکن مجھے یہ ماننا چاہیے کہ ہم عصر زمانہ کے اکثر فلسفیوں کی یہ رائے نہیں۔ بہرصورت یہ مابعدالطبیعیاتی طور پر نہایت اہم و متنازع فیہ مسئلہ ہے۔ فلسفے میں نہایت بنیادی اختلافات میں سے ایک اختلاف وہ ہے جو ان مفکرین میں پایا جاتا ہے جو دنیا کو عقلی طور پر ایک مربوط نظام تصور کرتے ہیں اور جو اس کو مادی واقعات کا محض ایک مجموعہ قرار دیتے ہیں جو خارجی طور پر مربوط ہوتا ہے، اور اس تنازع میں جو پہلو بھی ہم اختیار کریں گے اس کا انحصار

زیادہ تر اس امر پر ہوگا کہ آیا ہم شعوری یا غیر شعوری طور پر علیت کے نظریۂ لزوم کو فرض کرتے ہیں یا نہیں۔ مدت مدید سے فلسفے کا ایک متنازع فیہ مسئلہ وحدیت اور کثریت کا مسئلہ رہا ہے، یہ وہ اختلاف ہے جو ان لوگوں کے درمیان پایا جاتا ہے جو اشیا کی وحدت کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں اور وہ جو ان کی کثرت کو زیادہ بنیادی قرار دیتے ہیں، اور اگر ہم علیت کے نظریۂ لزوم کو اختیار کرلیں تو ہم یقیناً دنیا کو زیادہ تر وحدت قرار دیں گے، ورنہ نہیں۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہو تو دنیا کی ہر شئے، ایک منطقی نظام میں مربوط ہوگی، کیوں کہ ہر شئے بلا واسطہ یا بالواسطہ دوسری شئے سے مربوط ہوگی۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہو تو دنیا کی ہر شئے ایک نہایت اہم معنی میں ایک وحدت ہوگی، کیوں کہ ایک شئے کی فطرت ہی میں دوسری اشیا شامل ہوں گی جن سے وہ علی طور پر مربوط ہوتی ہے۔

نظریۂ فعلیت

علیت کا ایک تیسرا نظریہ ہے جس کو آج کل عام طور پر نظریۂ فعلیت کہا جاتا ہے۔ ہم یقیناً علت کو ایک قسم کا غیر شخصی ارادہ سمجھنے پر مائل ہوتے ہیں، اور بعض فلسفیوں نے تو یہ خیال کیا ہے کہ علیت کے فلسفیانہ تصور کی کنجی ارادے کے تصور میں ملتی ہے۔ بارکلے نے ایسا ہی خیال کیا تھا۔ اس نے یہ استدلال کیا تھا کہ علت کو کوئی چیز پیدا کرنے کے لیے اس کو "فعال" ہونا چاہیے، اور اس نے یہ فرض کرلیا تھا کہ فعلیت ارادے پر مشتمل ہوتی ہے۔ اسی لیے اس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ واحد ممکن علت وہ ہستی ہوتی ہے جو ارادہ رکھتی ہے، اور خدا کے وجود کے لیے اس نے اس کو ایک اہم دلیل قرار دیا تھا۔ مادی دنیا کا حقیقت کے معنی میں انکار کرتے ہوئے اس نے خدا کو ہر چیز کی بلا واسطہ علت قرار دیا تھا جس کی نسبت انسانی ذہن کی علیت سے نہیں کی جاسکتی۔ دوسرے فلاسفہ، جیسے لاک، یہ مان کر بھی کہ مادی اشیا قریب ترین علت ہوسکتی ہیں۔ اس امر پر اصرار کیا تھا کہ چونکہ علیت میں بالآخر ارادہ شامل ہوتا ہے، اس لیے انتہائی علیت ذہن یا روح کو ہونا چاہیے۔ انھوں نے یہ استدلال کیا تھا کہ گو مادی شئے کو حرکت دینے کے بعد وہ حرکت کرسکتی ہے، اور دوسری مادی اشیا کو متاثر کرسکتی ہے، لیکن وہ بذاتِ خود

حرکت کی ابتدا نہیں کر سکتی۔ ہم ایک کرسی کے متعلق یہ خیال بھی نہیں کر سکتے کہ وہ خود اُٹھ کر کمرے میں اپنی مرضی کے مطابق حرکت کرے گی، اور اگر وہ ایسا کرے تو ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہو جائیں گے کہ یا تو اس کو کسی غیر معلوم طریقے پر ایک ذہن نے حرکت دی ہے، جو اس سے خارج میں پایا جاتا ہے، یا خود اس میں ایک قسم کا ابتدائی ذہن موجود ہوتا ہے۔ اس طریقے سے علّت کا نظریۂ فعلیت اس استدلال کی بنیاد کے طور پر بعض دفعہ استعمال کیا گیا ہے جو خدا کے وجود کو ثابت کرتا ہے، تاکہ وہ ابتدا میں حرکت کو شروع کرے۔ بہرحال نظریۂ فعلیت کی بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جو ایسے استدلال پر مشتمل نہیں ہوتیں۔ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ جس فعلیت کو علّیت فرض کرتی ہے وہ شعوری عقلی ارادہ نہیں ہوتا بلکہ ایک قسم کی نیم شعوری سعی ہوتی ہے جس کو ہم عام طور پر ادنیٰ حیوانات میں فرض کرتے ہیں، اور جس کو ہم اور زیادہ ابتدائی صورت میں غیر ذی روح اشیا میں بھی موجود سمجھ سکتے ہیں۔ علّیت کا نظریۂ فعلیت اب ہمہ نفسیت پر مشتمل ہوگا نہ کہ ضروری طور پر الٰہیت پر۔ یا ہم فعلیت کے تصور کو اور ہلکا کر کے کہہ سکتے ہیں کہ علّیت میں جو چیز شامل ہوتی ہے وہ ایک ایسی صفت ہے جس کا ہم ارادہ کرتے وقت شعوری طور پر تجربہ کرتے ہیں، لیکن جو بغیر کسی قسم سے تجربہ کیے جانے کے بھی موجود ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں وہ ان اشیا میں بھی ہو سکتی ہے جو پورے معنی میں غیر ذی روح ہوتی ہیں، اور اس کے متعلق یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ کامل طور پر غیر شعوری علّیت کی ماہیت کی تشکیل کرتی ہے۔

علاوہ ازیں نظریۂ فعلیت کو بعض دفعہ نظریۂ لزوم سے ملا دیا جاتا ہے، اور بعض دفعہ اس کی ایک دوسری صورت سمجھا جاتا ہے۔ زمانۂ جدید میں پروفیسر اسٹاوٹ[1] نے نظریۂ لزوم کی موافقت میں دلیل پیش کی ہے اور یہ استدلال کیا ہے کہ جن مثالوں میں ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ کس طرح علّت معلول کو لازم ہوتی ہے وہ صرف وہی مثالیں ہیں جن میں ارادہ یا کم از کم کسی قسم کا فعل ارادی (جد و جہد یا مقاصد کی طرف توجہ) موجود ہو یہ ضروری نہیں کہ یہ خود اس شے میں موجود ہو جس کو ہم علّت کہتے ہیں بلکہ سارے عمل میں یا اس کے پیچھے چھپا ہوا ہو۔ اب یہ یا تو الٰہیت کی موافقت میں استدلال ہو جاتا ہے یا ہمہ نفسیت کی

---

[1] Proceedings of Aristotelian Society, Supp. Vol. pp. 46ff.

موافقت میں[1]۔ اس استدلال میں اہم مشکل یہ پائی جاتی ہے کہ ہمیں یہ یقین حاصل کرنا ہوگا کہ کیا درحقیقت صورت یہ ہے کہ علت معلول کو صرف اسی وقت لازم ہوتی ہے جب ارادہ موجود ہوتا ہے، یا محض اس وقت بھی جب ہم اس کے متعلق یہ فرض کرلیں کہ ارادہ موجود ہے۔ جو صورتیں میں نے اوپر پیش کی ہیں جن میں ہمیں علّی ربط براہِ راست نظر نہیں آیا، اور دوسری مثالیں جو اور بھی میں پیش کرسکتا تھا ایسی صورتیں ہیں جن میں ارادہ کسی طریقے سے موجود ہوتا ہے، لیکن یہ واقعہ کہ ہم علّی ربط کا صرف ان ہی صورتوں میں مشاہدہ کرسکتے ہیں یہ ضروری طور پر ثابت نہیں کرتا کہ وہ صرف ایسی ہی صورتوں میں موجود ہوتا ہے۔ دوسرے مفکرین نظریۂ فعلیت کے مقابلے میں نظریۂ لزوم کو اس لیے پیش کرتے ہیں کہ علّی وجوب کا ایک متبادل بیان پیش ہوسکے، جس کا انکار کرنے میں باقاعدگی کے نظریے نے غلطی کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ معلول اس معنی میں ضروری طور پر لازم آتا ہے کہ علت اس کو مجبور کرتی ہے، لیکن اس معنی میں نہیں کہ وہ اس سے منطقی طور پر لازم آتا ہو۔ جبر کا یہ تصورِ علیت کے معمولی فہمِ عام نظریے میں یقیناً شامل ہوتا ہے، لیکن فہمِ عام کے نظریے میں توجیہہ یا دلیل کا تصور بھی شامل ہوتا ہے، جس کی توضیح، جہاں تک میں سمجھ سکتا ہوں، نظریۂ لزوم کی حدود میں کی جاسکتی ہے۔ یہ امر کہ نظریۂ لزوم بہرحال فہمِ عام کے نظریے کا ایک کامل بیان نہیں مندرجہ ذیل طریقے سے آسانی کے ساتھ معلوم ہوسکتا ہے۔ اگر لزوم واقع ہو تو وہ دونوں طریقوں سے عمل کرسکتا ہے۔ یہ کہنا اتنا ہی صحیح ہے کہ علت کا معلول سے استنتاج کیا جاسکتا ہے جتنا کہ یہ کہنا کہ معلول علت سے استنتاج ہوسکتا ہے، اس لیے اگر استنتاج لزوم کو فرض کرلیتا ہے تو یہ کہنا کہ معلول علت کو مستلزم ہوتا ہے اتنا ہی صحیح ہے جتنا کہ یہ کہنا کہ علت معلول کو مستلزم ہوتی ہے۔ لیکن ایک معنی یقیناً وہ بھی ہیں جس کی رو سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ علت معلول کو متعین کرتی ہے، لیکن یہ نہیں سمجھتے کہ معلول علت کو متعین کرتا ہے۔ علیت ایک یکجا بینی یا اٹل تعلق سمجھی جاتی ہے۔ اگر میں کسی شخص کے چہرے پر چوٹ لگاؤں اور اس سے اس کی آنکھ نیلی ہوجائے تو نیلی آنکھ میری چوٹ سے اس معنی میں پیدا ہوگی جس معنی کہ نیلی آنکھ نے یقیناً چوٹ کو نہیں پیدا کیا، اور ہم یہ سمجھتے

---

[1] دیکھو اسٹاوٹ کی کتاب "ذہن اور مادّہ" (Mind and Matter) کتاب اوّل باب ۲ تا ۴

ہیں کہ مستقبل اس معنی میں ماضی سے لازم آتا ہے جس معنی میں ہم ہرگز یہ خیال نہیں کرسکتے کہ ماضی مستقبل سے لازم آئے گا۔ لیکن یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ علّیت کے متعلق ہمارے معمولی تصوّر کے اس عنصر کا اطلاق حقیقی دنیا پر نہیں ہو سکتا، دلایل کا پیش کرنا ناممکن ہے اس لیے نظریۂ فعلیت کی بنیاد ناکافی ہونی چاہیے۔

مزید یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ ہم علّیت کا تصور ہی کس طرح قائم کر سکتے ہیں؟ باقاعدگی کے نظریے کی رو سے تو اس کا جواب سادہ سا ہے، علّیت کے معنی تو صرف باقاعدہ تواتر کے ہیں، اور یہ واضح ہے کہ ہم باقاعدہ تواتر کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ نظریۂ لزوم کی رو سے معاملہ زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ اگر یہ دعویٰ کیا جا سکے کہ ہم گاہے ماہے ہی علّی لزوم کو دیکھتے ہیں اور وہاں سے ہم اپنے اس تصور کو اخذ کر سکتے ہیں، اور پھر اس کا آسانی کے ساتھ ان صورتوں پر اطلاق کر سکتے ہیں جہاں ہم خود لزوم کو نہیں دیکھ سکتے، لیکن یہ فرض کیے لیتے ہیں کہ کوئی علت ہونی چاہیے۔ یا یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ علّیت کے متعلق ہمارے فہمِ عام کے نظریے میں لزوم کا جو عنصر ہوتا ہے وہ غیر علّی دلایل کی تمثیل سے ماخوذ ہوتا ہے، جہاں ہم مسلّم طور پر لزوم کو پاتے ہیں۔ علّیت کے نظریے کے مطابق عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ علت کا تصور ہمارے ارادے کے تجربے سے اخذ کیا جاتا ہے۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ جب ہم اپنے جسم کے ایک حصّے کو ارادی طور پر حرکت دیتے ہیں تو ہم بعض صورتوں میں تو اس امر سے بدیہی طور پر واقف ہوتے ہیں کہ ہمارے ارادے نے ہمارے جسم کو حرکت دی ہے۔[1] اس پر اہم اعتراض اس واقعے کی بنا پر کیا جاتا ہے کہ ارادے کا کوئی فعل جسم کے کسی حصّے کو بلا واسطہ علّیت کے ذریعے حرکت نہیں دیتا بلکہ نظامِ عضوی کے بہت سارے درمیانی رابطوں کے ذریعے ہی حرکت دے سکتا ہے۔ اب یہ خیال کرنا مشکل ہے کہ کیا ہم براہِ راست اس امر کا مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ س ی کی علت ہے جہاں س ی کی براہِ راست علت نہیں ہوتا بلکہ ایک درمیانی چیز د کی علت ہوتا ہے (جو نظامِ عضوی

---

[1] اس عام اعتراض کا کہ ارادے کا عمل ہمیشہ حرکت نہیں پیدا کرتا کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ ہم پر فالج کا حملہ ہو جائے، اس کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ ہم اس صورت میں بھی بعض صورتوں میں واقف ہو سکتے ہیں کہ ہمارا ارادہ حرکت پیدا کرنے پر مائل ہے۔

میں ارتعاشات کا ایک مجموعہ ہے) جو پھر ی کو پیدا کرتا ہے اور ہم د سے کسی طرح واقف نہیں ہوتے، کیوں کہ ہم نے د کو اپنی ذات میں ارادے کے تجربے سے نہیں معلوم کیا ہے، بلکہ علمائے عضویات کے خبر دینے ہی سے معلوم کیا ہے۔ بہرحال یہ خیال کرنا اتنا مشکل نہیں کہ ہم بدیہی طور پر اپنے ارادے سے اس طرح واقف ہو سکتے ہیں کہ وہ مادی حرکت کی علت نہیں بلکہ وہ ہمارے ذہنی حالات کے تغیرات کی علت ہے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب ہم کسی چیز کی طرف توجہ کرنے کا ارادہ کرتے ہیں۔ اگر ہم باقاعدگی کے نظریے کو مسترد کر دیتے ہیں لیکن اس امر کی توجیہہ نہیں کر سکتے کہ ہمارا یہ تصور کہ علیت میں باقاعدگی کے علاوہ کیا ہوتا ہے کیسے اخذ کیا جاتا ہے تو ہمارے لیے اب بھی یہ صورت رہ جاتی ہے کہ ہم خلقی تصور کے نظریے کو اختیار کریں، لیکن اگر ممکن ہو تو ہمیں اس سے احتراز کرنا چاہیے۔

علیت کے وجود پر شہادت

ہم کلی علیت کے سوال کو دوسرے باب کے لیے اٹھا رکھتے ہیں جہاں ہم انسانی اختیار کے مسئلے پر بحث کریں گے جو اکثر لوگوں کو اس کے مخالف نظر آتا ہے۔ یہ امر کہ علیت خواہ وہ کلی ہو یا نہ ہو وقوع پذیر ہوتی ہے۔ میرے خیال میں ان ہی دلایل سے ثابت کی جا سکتی ہے جنھیں ہم نے اس سے قبل اس خاص نظریے کے ثبوت میں استعمال کیا تھا کہ علیت ہوتی کیسی ہے (یعنی نظریۂ لزوم) اور ان دلایل کو وہ لوگ علیت کی شہادت کے طور پر قبول کر سکتے ہیں جو اس حد تک نہیں جاتے کہ اس امر کا اعتراف کریں کہ یہ نظریۂ لزوم کے حق میں شہادت کا کام دیتی ہیں۔ چنانچہ علیت کی ایک دلیل یہ ہے کہ استقرائی استنتاج عام طور پر دنیا میں بعض علی تعلقات کو فرض کرتا ہے، اگر اس کو حق بجانب ثابت کرنا ہے۔ علیت کی موافقت میں یہ بھی ایک دلیل ہے کہ اگر ہم مشاہدہ کردہ باضابطگیوں کی توجیہہ کے لیے علل کا اعتراف کریں تو ہمیں ان کو جنھیں تجربہ ایک کثیر تعداد میں فراہم کرتا ہے محض اتفاقات تصور کرنا ہوگا۔ کیوں کہ یہ نہایت بعید از قیاس ہوگا کہ اس قدر زیادہ اتفاقات ہوں، اور یہ ناقابلِ یقین ہے کہ تمام سائنس

اور تمام استقرائی استنتاجات جو ہم معمولی عملی زندگی میں کیا کرتے ہیں وہ سب غیر حق بجانب ہوں۔ اتفاق کی دلیل کے خلاف یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ احتمال یا عدم احتمال کا تصور علیت کو پہلے ہی سے فرض کر لیتا ہے، اس لیے یہ دلیل محض دلیل دوری ہو جاتی ہے، لیکن اس کی تردید اس واقعے سے ہوتی ہے کہ احتمال کے تصور کا اطلاق ریاضیات میں بھی ہوتا ہے جہاں علیت کا وقوع نہیں ہوتا۔ لیکن بہرصورت ان دلایل میں قطعیت کا ایک فقدان ہوتا ہے جو کسی کی کامل تشفی کا باعث نہیں ہوتا۔ ہمیں یہ امید تھی کہ ہمارے استدلال اور ہماری زندگی کا ایک ایسا بنیادی اصول جیسا کہ علیت کا اصول ہے ایک مختلف طریقے سے ثابت کیا جا سکے گا۔ بہرصورت یہ دلیل یقیناً کسی ممکنہ طور پر یہ ثابت نہیں کر سکتی کہ ہر چیز کی ایک علت ہوتی ہے، وہ صرف یہ ثابت کرتی ہے کہ کائنات میں علیت کی بعض مثالیں مل سکتی ہیں۔

اصولِ علیت کے اطلاق کی مشکلات

میں یہ بتلا چکا ہوں کہ جس چیز کو ہم عموماً کسی واقعے کی علت کہتے ہیں وہ صحیح معنی میں علت نہیں ہوتی۔ فرض کرو کہ ایک آدمی سر پر گولی لگنے کی وجہ سے مارا گیا۔ عام طور پر ہم یہ کہیں گے کہ قاتل پستول چلا کر اس کی موت کی علت ہوا، لیکن حقیقت میں اس واقعے نے موت کو بالواسطہ پیدا کیا ہے، وہ اس طرح کہ اس نے پہلے حائل فضا میں درمیانی واقعات کا ایک سلسلہ پیدا کیا ہے (یعنی گولی کی حرکت کے مختلف درجے)۔ اس درمیانی عمل کے دوران میں کسی وقت بھی گولی کو روک دیا یا منحرف کر دیا جا سکتا تھا اور موت واقع نہیں ہو سکتی تھی۔ اس طرح ہم صحیح طور پر پستول کے چلانے کو موت کی حقیقی علت نہیں کہہ سکتے۔ علت زیر بحث درمیانی عمل کا آخری درجہ ہوگی۔ لیکن یہ آخری درجہ کیا ہوگا؟ کیا وہ درجہ جہاں دماغ (یا قلب) کا عمل موقوف ہو گیا تھا، لیکن یہاں موت کی علت نہیں بلکہ خود موت ملتی ہے جو معلول ہے، اور چونکہ زمان اور زمان میں ہر عمل غیر متعین طور پر قابل تقسیم ہوتا ہے، اس لیے ہم صحیح معنی میں بدیہی علت کو جان کر اس کو مختص نہیں کر سکتے۔ اسی طرح جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے اس کا انحصار کچھ

تو ماحول پر ہوتا ہے اور کچھ زیادہ واضح علّی اجزا پر۔ اگر ہوا سانس لینے کے پہلے ہی بالکل اس قابل نہ ہوتی تو گولی آدمی کو نہ مارتی، گو وہ اس کے دماغ سے گزر بھی جاتی، کیوں کہ وہ مرا ہوا ہی ہوتا، اور اگر فضا کی حالت کچھ ہی عرصے پہلے کسی قدر مختلف ہوتی تو گو وہ گولی لگنے سے مر گیا ہوتا، تاہم موت کے وقت اس کے جسم کی حالت اور اس لیے اس واقعے کی پوری کیفیت جس کو اس کی مَوت سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ بھی کسی قدر مختلف ہوتی۔ اس لیے اس کی مَوت کو گولی لگنے کی علّت کا معلول قرار دینا حقیقت میں ایک مبہم سا بیان ہوگا۔ محض گولی کا چلانا نہیں بلکہ اس کو خاص خاص حالات میں چلانا اس شخص کی مَوت کا باعث ہوتا ہے، اور اس کل واقعے کا معلول آدمی کا مرنا نہیں بلکہ اس خاص طریقے سے مرتا ہے۔ مَوت، مختلف جسمانی واقعات کے ایک کثیر مجموعے کا ایک عام بیان ہے (ہم یہاں سادگی کی خاطر ذہنی پہلو سے صرفِ نظر کر رہے ہیں)، اور اس کے جسم کی حالت میں کوئی فرق، خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو، خود اس واقعے میں فرق ہوگا۔ (سچ پوچھو تو کل معلول میں مَوت کے علاوہ بہت سارے دوسرے کم نمایاں اجزا بھی پائے جاتے ہیں جن کو ہم ان کی اضافی غیر اہمیت کی بنا پر نظر انداز کر رہے ہیں مثلاً گولی چلنے سے ہوا کا ہٹاؤ)۔ اس قسم کے دلایل نے اکثر دفعہ فلسفیوں کو یہ کہنے پر مائل کیا ہے کہ کسی واقعے کی واحد حقیقی علّت کائنات کی ساری سابقہ حالت ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک آنی حالت تو تجرید محض ہے، اس لیے اس کے معنی تمام دُنیوی عمل کا ایک مختصر سا حصّہ ہونا چاہیے جو بلاواسطہ اس کے پہلے ہوا کرتا ہے مزید برآں یہ بھی تسلیم کیا جائے گا کہ یہ کہنا اتنا ہی صحیح ہے کہ اس کل کا معلول کوئی علیٰحدہ کیے جانے کے قابل واقعہ یا واقعات نہیں، بلکہ دُنیوی عمل کا سارا متاخّر واقعہ۔ ان نتایج کی ترمیم اس وقت کو پیشِ نظر رکھ کر کی جا سکتی ہے جو روشنی ترسیل کے لیے ضروری ہوتا ہے، اور جو زیادہ دور کے اجسام میں تغیرات کو روکتا ہے، کیوں کہ وہ بدیہی علّت کا حصّہ ہوتے ہیں، لیکن بہرصورت کسی واقعے کی کل علّت میں وہ ساری چیزیں شامل ہوں گی جن کا ہم کبھی بھی بیان پیش کرنے کے قابل نہ ہو سکیں گے۔

لیکن یہ بھی علمائے سائنس کی کچھ مدد نہیں کرتی۔ علّی دلایل کو نظری یا عملی مقاصد کی پیشین گوئی کرنے یا استعمال کرنے کے لیے ہمیں اس قابل ہونا چاہیے کہ تمام

کائنات کے کچھ حصوں کو دوسرے حصوں سے علیحدہ کرلیں اور ان کو ان معلولات سے خاص طور پر متعلق قرار دیں جن کی پیشین گوئی کی گئی ہے۔ ممکن ہے کہ ہر چیز اس شخص کی موت سے کچھ علی تعلق رکھتی ہو، لیکن ہم کم ازکم پستول کے چلانے کو تختۂ آتش دان پر رکھی ہوئی گھڑی کی آواز یا ان ہزاروں چیزوں سے جن کا ہم نام لے سکتے ہیں زیادہ متعلق سمجھتے ہیں۔ یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ ہر وقت جب ہم اپنا سر ہلاتے ہیں تو ہم تمام ستاروں کو ہلا دیتے ہیں، لیکن یہ چیز ہیئت دانوں کو پریشان نہیں کرتی۔ علی تاثر وہاں ہوتا ہے لیکن اس قدر زیادہ خفیف ہوتا ہے کہ وہ ناقابل لحاظ ہوتا ہے۔ اس امر کا تعین کہ کون سے واقعات خاص طور پر متعلق ہوتے ہیں زیادہ تر گزشتہ تجربے سے ہوتا ہے، لیکن ہم کافی طور پر علیت کے متعلق بعض مفروضات سے بھی متاثر ہوتے ہیں جن کو اپنی نوعیت کے لحاظ سے حضوری ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔

زائد مفروضات

علیت کے متعلق ان حضوری قضایا میں سے جن پر عام طور پر یقین کیا جاتا ہے، یا ان توقعات میں سے کس قسم کے واقعات علل قرار دیے جا سکتے ہیں ہم مندرجہ ذیل کا یہاں ذکر کر سکتے ہیں۔ زمانۂ حال میں بعض پر صریح شک کا اظہار کیا گیا ہے۔

(الف) یہ فرض کیا جاتا ہے کہ محض زمان یا مکان بذات خود علت نہیں ہو سکتے۔ اس میں شک نہیں کہ مکان میں تبدیلی نہایت اہم معلول پیدا کر سکتی ہے۔ میری راحت میں ایک بڑا فرق پیدا ہو جائے گا اگر میں اپنی جگہ بدل دوں اور آگ میں بیٹھ جاؤں لیکن ان ناگوار نتایج کا سبب محض یہ واقعہ نہیں کہ میں مکان میں ایک خاص جگہ جا بیٹھا، بلکہ یہ مکان میں بعض اشیا سے میرا بدلا ہوا تعلق ہے، جیسے جلتے ہوئے کوئلے وغیرہ۔ یہ کلی طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس صورت کے کوئی انتہائی علی قوانین نہیں۔ اگر الف مطلق مکان میں فلاں فلاں جگہ حرکت کرے گا تو یہ واقعات ظہور پذیر ہوں گے، یا زمان کا اتنا عرصہ گزر جانے کے بعد یہ نتایج یا معلولات پیدا ہوں گے۔ اگر مکان میں جگہ کی تبدیلی بعض نتایج پیدا کرتی نظر آتی ہے تو ہم ہمیشہ یہ فرض کیے لیتے ہیں کہ کوئی طبیعی شے ضرور ہوگی

جو اس تغیّر کی علت ہوگی، گو ہم اس کو معلوم بھی نہ کر سکیں۔ اسی طرح اگر بغیر کسی ظاہرہ طبیعی تغیّر کے محض مرورِ زمان کسی شئے میں کوئی اثر پیدا کرتا نظر آتا ہے تو ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ یہ اثر کسی طبیعی تغیّر کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جو معلوم نہیں کیا جا سکا۔ اس پہلو کی مدافعت اس بنیاد پر کی جا سکتی ہے کہ زمان و مکان بذاتِ خود کوئی چیز نہیں، صرف اشیا اور واقعات کے درمیان تعلقات ہیں؛ اس کی تائید وہ شخص بھی کرتا ہے جو نظریۂ مطلق کا قائل ہے، اور وہ اس بنا پر کہ مکان اور زمان میں جگہ کے اختلافات علّی طور پر ہرگز متعلق نہیں ہو سکتے، کیوں کہ مکان و زمان کا ہر حصّہ دوسرے حصّے کے مانند ہوتا ہے، سوائے اس صورت کے کہ جو اشیا مکان و زمان میں موجود ہوتی ہیں وہ مختلف ہوں۔

(ب) اس سے کم تر معتدل مفروضہ جو اکثر مانا جاتا ہے کہ علت کا کوئی حصّہ معلول سے مکان و زمان کے ذریعے جدا نہیں کیا جا سکتا سوائے اس کے کہ ان دونوں کے درمیان عمل کا ایک سلسلہ نہ ہو۔ چنانچہ ایک فاصلے سے الف کے ب کو متاثر کرنے کے لیے کسی چیز کا الف سے ب تک جانا ضروری ہے، اور ایک گزشتہ واقعہ الف کا واقعہ ب کی علت کا ایک حصّے تک ہونے کے لیے، جو کچھ دیر بعد واقع ہوتا ہے، تغیّر کے ایک درمیانی عمل کا ہونا ضروری ہے جس کی علت الف ہوتا ہے اور اس کا بدیہی معلول ب۔ یہ قضیہ ذاتی بداہت کا اس قدر دعویٰ نہیں کر سکتا جتنا کہ پہلا، لیکن یہ عام طور پر مانا جاتا ہے۔ یہ ہمیں ایسے غیر ثابت شدہ اصول موضوعہ تک لے جاتا ہے جیسے کہ اثیر، تاکہ ان اجسام کے عمل کی توجیہہ کی جا سکے جو مکان میں فاصلے پر ہوتے ہیں، تاہم ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں، یا دماغ یا ذہن کے اثرات کا نظریہ جس سے حافظے کی توجیہہ کی جا سکے، جو بصورت دیگر ایک گزشتہ واقعے کا موجودہ حالت پر براہِ راست عمل کا باعث ہوگا، یعنی اس واقعے کی صورت میں جس کو یاد رکھا گیا ہے۔

(ج) زمانۂ حال تک حضوری بنیاد پر عام طور پر فرض کیا جاتا رہا ہے کہ جو تغیّر علّی طریقے سے متعین ہوتا ہے وہ ہمیشہ مسلسل ہوتا ہے اور جست لگا کر نہیں ہوتا۔ یعنی کسی چیز کو الف سے الف تک کیت یا درجے میں زیادہ ہو کر پہنچنے کے لیے اس کو تمام درمیانی درجوں یا کمی تعینات سے گزرنا پڑتا ہے، اور کسی چیز کو مکان میں کسی جگہ سے

دوسری جگہ تک حرکت کرنے کے لیے اس کو تمام درمیانی فاصلوں سے گزرنا چاہیے۔ لیکن طبیعیات کا نظریۂ مقادیرِ برقیات (Quantum theory) اس اصول کو مسترد کر دیتا ہے۔

(د) عام طور پر یہ فرض کیا جاتا ہے کہ جب دوسری چیزیں مساوی ہوں تو ایک واقعے کا دوسرے واقعے کے پیدا کرنے سے زیادہ تعلق ہوگا اگر وہ اس واقعے سے مکان و زمان میں بعید ہونے کی بہ نسبت زیادہ قریب ہو۔ مفروضۂ (ب) کی رو سے وہ بے شک محض بالواسطہ متعلق ہوگا، اگر وہ بعید ہو لیکن بالواسطہ تعلق بھی نہایت اہم ہو سکتا ہے، اس لیے (د) بے ضرورت نہ ہوگا۔ بعید واقعات کے بالواسطہ علّی اثر کو کسی طرح پورے طور پر خارج نہیں کر دیا جا رہا ہے، لیکن علّت کو دریافت کرنے کی امید میں توجہ ان واقعات کی طرف اوّلاً منعطف کی جا رہی ہے جو بعید نہیں۔

(ہ) عام طور پر یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ الف ب کو علّی طور پر متاثر کرے گا اگر الف اور ب کے درمیان قسم کے لحاظ سے کچھ مشابہت ہو بہ نسبت اس کے ان کے درمیان یہ مشابہت نہ ہو۔ اگر اس امر کو ادّعائیت کے طور پر پیش کیا جائے کہ علّت کو معلول کے مشابہ ہونا چاہیے تو یہ اصول بہت مشکوک ہو جائے گا، لیکن اگر اس کا اظہار احتمال کے الفاظ میں کیا جائے تو اس کی زیادہ قیمت ہو سکتی ہے۔

یہ اصول بالکل صحیح ہوں یا نہ ہوں انھوں نے سائنس میں ایک نہایت اہم کام انجام دیا ہے اور ایک بڑی حد تک کارگر ثابت ہوئے ہیں۔ سائنس کا انحصار مشاہدے پر ہوتا ہے لیکن بے سوچا سمجھا مشاہدہ سائنس داں کے کسی کام کا نہ ہوگا۔ اگر اس کو کامیابی کے ساتھ مشاہدہ کرنا ہو تو اس کو اس چیز کا تصوّر ہونا چاہیے جس کی وہ تلاش کر رہا ہے۔ ہمیں یہاں امتیاز سے مدد ملتی ہے جو کانٹ نے "تعمیری" اور "تنظیمی" اصول میں کی ہے۔ اوّل الذکر وثوق سے کہتا ہے کہ ایک چیز خارجی طور پر صحیح ہے، اور دوسرا ہمیں صرف یہ ہدایت کرتا ہے کہ ہم اس طرح عمل کریں کہ گویا وہ صحیح ہے[1] کسی شے کی علّت کی یافت

[1] کانٹ "تنظیمی" اصول کے محض یہی معنی نہیں لیتا۔ وہ اس قضیے کو خدا کا وجود ہے "تنظیمی" کہتا ہے تاہم وہ اس قضیے کو خارجی طور پر صحیح قرار دیتا ہے اور ایسا قضیہ سمجھتا ہے کہ جس کے خارجی طور (باقی اگلے صفحے پر)

کے لیے ہمیں ان اشارات کی ضرورت ہوتی ہے کہ ہم اس کی تلاش کہاں کریں۔ پھر ہم اختیاری یا مکرر مشاہدے کے ذریعے یہ جانچ سکتے ہیں کہ ان اشارات نے جن ممکن واقعات کی نشان دہی کی ہے ان میں سے کون سا واقعہ اس قسم کے واقعات میں سے غالباً علّی طور پر متعلق ہوسکتا ہے جس کی توجیہہ ہم کرنا چاہتے ہیں۔ ہمیں وثوق کے ساتھ یہ کہنا ضروری نہیں کہ جن اصول کا میں نے ذکر کیا ہے ان کی خلاف ورزی ناممکن ہے، لیکن اس کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس غرض کے لیے کہ علل کی تلاش کہاں کی جائے نہایت مفید ثابت ہوئے ہیں۔ بے شک یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ جب ان کی کوئی خارجی بنیاد نہیں تب بھی یہ کیوں اس قدر کارگر ثابت ہوئے ہیں، لیکن اس بنیاد کو احتمال کی حدود میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ ہمیں ادعائیت کے ساتھ یہ نہیں کہنا چاہیے کہ علت ہمیشہ معلول سے مشابہ ہوتی ہے، لیکن پھر بھی یہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے کہ ایک موجودہ صورت میں، دوسری چیزوں کو مساوی مانتے ہوئے، یہ زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ یہ معلول سے مشابہ نہ ہونے کی بہ نسبت اس سے زیادہ مشابہ بھی ہو، اس لیے یہ قرینِ عقل ہوگا کہ ہم پہلے ان علتوں کی تلاش کریں جو معلول سے مشابہ ہوتی ہیں قبل اس کے کہ ان کی تلاش کی جائے جو مشابہ نہیں ہوتیں۔ اور یہی حال دوسرے اصول کا ہے، سوائے میرے خیال میں پہلے اصول کے، جو مجھے حضوری طور پر قطعاً صحیح نظر آتا ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ فطرت میں ان اصول کا کلی طور پر اتباع نہ کیا جانے کی بہ نسبت عام طور پر ان کا اتباع کیا جاتا ہے، خصوصاً اس قسم کے واقعات میں جن کی سائنس داں تحقیق کرتا ہے، اور جن سے ہمیں روزانہ زندگی میں سابقہ پڑتا ہے[1] اور اگر ایسا ہو تو دوسری چیزیں مساوی ہونے پر اس امر کا زیادہ احتمال ہے کہ کوئی خاص

(سلسلہ صفحہ گزشتہ) پر صحیح قرار دیتا ہے اور ایسا قضیہ سمجھتا ہے کہ جس کے خارجی طور پر صحیح ہونے پر یقین کرنے کا ہمیں حق حاصل ہے۔ لیکن میرے خیال میں جب وہ سائنس کے متعلق گفتگو کرتا ہے تو عام طور پر اس کے یہی معنی ہوتے ہیں۔

[1] یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ تسلسل کے اصول کی صورت میں چونکہ یہ نظریۂ مقادیر برقیات کی رو سے برقیے میں قائم نہیں رہتا، اس لیے اس سے انحراف کی صورتیں بہت زیادہ اور یقیناً کلی ہوتی ہیں، لیکن کم از کم یہ صحیح ہے کہ اشیا جیسی کہ وہ عام طور پر مشاہدے میں آتی ہیں اس طرح عمل کرتی ہیں جو اصولِ تسلسل سے لازم آتا ہے۔

زیرِ بحث واقعہ ان کے مطابق ہوگا نہ یہ کہ مطابق نہ ہو۔ خواہ ان کے ان معنی یا بنیاد یا ان کے زیادہ متحمل ہونے کے نتیجے کے متعلق شک وشبہ کیا جائے، لیکن بہرصورت یہ دونوں ـــــ بکثرت وتنوع اور زیادہ تر احتمال ـــــ معمولاً ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔ کسی شئے کی علتوں کے متعلق فیصلہ کرنا بلاشک یقینِ قطعی نہیں ہوتا بلکہ احتمال ہی پر ہمیں عمل کرنا پڑتا ہے۔

میکانیت

وہ اصول جو انسان کی اس امر کے فیصلہ کرنے میں مدد کرتے ہیں کہ کیا چیز کس چیز کی علت ہوتی ہے ایک زمانے سے دوسرے زمانے تک ضروری طور پر مستقل نہیں رہتے۔ ایک اصول جو ڈیکارٹ اور زمانۂ حال تک سائنس دانوں میں عام طور پر مقبول رہا ہے، لیکن جس پر اب زیادہ شبہ ظاہر کیا جا رہا ہے وہ میکانیت کا اصول ہے۔ یہ کم یا زیادہ انتہائی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ اپنی انتہائی صورت میں یہ وثوق کے ساتھ کہتا ہے کہ طبیعی دنیا میں ہر تغیر کی پیشین گوئی اس ہستی سے کی جا سکتی ہے جو کافی عقل رکھتی ہے اور جو کسی گزشتہ زمانے میں حرکت کے قوانین کے اطلاق سے تمام ذرات کی جگہ جانتی تھی۔ یہ نظریہ طبیعی دنیا میں صرف ایک قسم کی علیت کو تسلیم کرتا ہے اور یہ اشارہ کرتا ہے کہ ذہنی واقعات طبیعی تغیرات کو پیدا کرتے ہیں اور نہ ان کے پیدا کرنے میں کوئی حصہ لیتے ہیں۔ یہ مزید اس بات کا بھی قائل ہے کہ مادے کی صرف صفاتِ اوّلیہ ہی حقیقی ہیں، یا کم ازکم علّی تاثیر رکھتی ہیں۔ یہ خیال سائنس کے حلقوں میں زیادہ عام طور پر مانا جاتا رہا، لیکن ان دنوں سائنس داں اس کے متعلق اس قدر اِدّعائیت پسند نہیں۔ یہ تحتِ ذرات سطح پر تو یقیناً ٹوٹ چکا ہے، کیوں کہ نیوٹن کے پیش کردہ قوانینِ حرکت کی نظرِثانی کرنی پڑی ہے، اور علمائے طبیعیات اب یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ کون سے علّی قوانین ایک خاص برقیے کو ایک راہ کی بجائے دوسری راہ اختیار کرنے پر مجبور کرتے ہیں[1]۔ تاہم بہت سارے علمائے عضویات وحیاتیات

---

[1] دیکھو صفحہ ۱۸۲

اب بھی یہ یقین کرتے ہیں کہ ان کے دائرے میں میکانکی توجیہہ بالآخر کافی ثابت ہوگی۔

کسی قدر کم انتہائی صورت میں اصولِ میکانیت صرف یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہر معلول کی علّی طور پر توجیہہ اس طرح کی جا سکتی ہے کہ اس کو کامل طور پر مختلف اجزا میں تحویل کیا جائے اور ان کو علّی قوانین کے ذریعے علّت میں جو مختلف اجزا ہوتے ہیں باہم مربوط کر دیا جائے۔ بہتوں کو یہ بالذات بدیہی یا خود قانونِ علّیت کے مرادف نظر آتا ہے۔ تاہم اس کے دو مفروضات ایسے ہیں جو صریحاً صحیح نہیں ہو سکتے۔ ایک مفروضہ تو یہ ہے کہ اگر معلول الف، ب، ج، د اجزا پر مشتمل ہو تو اس کی خصوصیات صرف ان اجزا کے یا ان کیمیائی جواہر کے جمع کر دینے سے جن سے یہ خلّیات بالکلیہ مرکّب ہوتے ہیں اخذ کی جا سکیں گی۔ یہ کسی طرح بالذات بدیہی نہیں ہے کہ یہ مفروضہ غیر عضوی مادّے کے متعلق بھی صحیح ہے۔ دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ مختلف اجزا جو کسی لحظے کسی کُل واقعے کی تشکیل کرتے ہیں (بشرطیکہ پہلا مفروضہ صحیح ہو) ایک دوسرے سے علیحدگی کے قابل ہیں۔ اس صورت میں علّت کے کسی جُز کو دوسرے جُز سے مربوط کرنے کے لیے ایک قانون ہوگا (مثلاً الف کو ب سے مربوط کرنے کے لیے) معلول میں ایک ایسا جُز جو دوسرے جُز پر جو بھی گزرے، یا وہ موجود ہو یا نہیں، قائم رہے گا۔ اس مفروضے پر بھی بغیر کسی لغویت میں مبتلا ہونے کے شک کیا جا سکتا ہے۔ ان قوانین کا اطلاق صرف ایک وسیع تر نظام یا کُل پر ہو سکے گا اور اس میں ترمیم اس لحاظ سے ہو سکے گی کہ اس کُل میں دوسرے اجزا پر کیا گزرتی ہے۔

یہ اس مشہور مناقشہ سے بھی تعلق رکھتا ہے جو حیاتیات میں میکانیت اور روحیّت (Vitalism) میں پایا جاتا ہے۔ روحیّت کے حامیوں کا یہ خیال تھا کہ زندہ عضویتوں کے نشوو نما اور تفاعل کی میکانکی توجیہہ اصولاً ناممکن ہے، اور اس کی متبادل صورت کے طور پر مفروضہ یہ اختیار کیا گیا کہ کوئی اور روحی جُز ایسا بھی ہوتا ہے جو میکانیت کی تحدید کرتا ہے اور اس پر قابو رکھتا ہے۔ لیکن وہ اب تک اس امر میں کامیاب نہیں ہوئے کہ اس جُز کا کوئی معقول بیان پیش کریں اور ہو سکتا ہے کہ اگر روحیّت کے حامی میکانکی توجیہہ کے اصول کو ناممکن قرار دیتے میں صحیح بھی ہوں تو اس مسئلے کا حل کسی زاید غیر میکانکی جُز کے ماننے سے نہیں ہو سکتا، یعنی ایک

نئی قسم کی مخصوص قوت کے فرض کرنے سے نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے کہ یہ حل ایک قسم کی علیت کے ماننے سے ہو جس کو میکانیت کے حامی نہیں تسلیم کرتے، ایک ایسی قسم جس پر ان دو مفروضات کا اطلاق نہیں ہوتا جن کا گزشتہ پیراگراف میں ذکر ہوا ہے۔

میکانکی اصول جو زیادہ معتدل صورت میں پیش کیا جاتا ہے اس کی موافقت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ صرف اسی حد تک جس حد تک اس اصول کا اطلاق ہو ہمیں ایک حقیقی تشفی بخش سائنس حاصل ہو سکتی ہے، لیکن بہرصورت ہمیں یہ فرض کرنا ضروری نہیں کہ دنیا بالکلیہ سائنس دانوں کی سہولت ہی کے لیے بنائی گئی ہے۔ اگر میکانکی اصول تمام تر دنیا کے متعلق صحیح بھی نہ ہو تو وہ بہرصورت ان حصّوں کے متعلق تو کافی طور پر صداقت کے قریب ہوگا جن سے ہم بحث کر رہے ہیں اور جس سے ہم سائنس کی کامیابی کی توجیہہ کر سکیں گے۔ لیکن جو چیز تقریباً صحیح ہو وہ مطلقاً صحیح تو نہیں ہو سکتی۔ یہ سوال کہ کیا عضویتوں کی توجیہہ واقعتاً میکانکی قاعدوں کی رو سے عالمِ حیاتیات کی تشفی کے مطابق ہو سکتی ہے سائنس کا سوال ہے نہ کہ فلسفے کا، تاہم فلاسفے کا یہ ایک مفید کام ہوگا اگر وہ اس امر کی کوشش کریں کہ ان دو مختلف قسم کی علیتوں کے درمیان جو متنازع فیہ مسئلہ ہے اس کا ایک واضح تصور پیش کریں۔

اس کے علاوہ غائیت سے متعلق ایک مشکل اور ہے جس کی وجہ سے غائیت کی دلیل کو قبول کرنا پڑتا ہے[1]۔ مشکل یہ ہے کہ عضویت میں بہت کچھ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کی توجیہہ مقصد ہی سے کی جا سکتی ہے تاہم عضویت سے ملحق کوئی ذہن نہیں ہوتا جو اس میں شامل تفصیلی منصوبہ کی تکمیل کے قابل ہو۔ ڈریش نے جو ایک مشہور عالمِ حیاتیات تھا، اور جو فلسفی بن گیا تھا، اس کی توجیہہ کے لیے ایک ایسی ہستی کو فرض کر لیا تھا جو ذہن اور مادے کے درمیان ہوتی ہے جس کو وہ "کمال" (Entelechy) کہتا تھا۔ لیکن ڈریش کے خیال پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس طرح عضویتوں کی مقصدی نوعیت کی توجیہہ کرنے کے لیے ہمیں ایک ایسی ہستی کو فرض کرنا پڑتا ہے جو ذہن کی سطح سے نیچے نہ ہو جیسا کہ اس نے فرض کیا تھا، بلکہ جو عقل کے اعتبار سے چالاک ترین انسانی انجینیر سے اعلیٰ د

---

[1] دیکھو صفحہ (۲۲۵) وغیرہ

برتر ہو۔ انسانی دماغ میں دنیا کی کسی دوسری مخلوق سے زیادہ خلیات ہوتے ہیں' اور ان میں سے ہر ایک کسی بھی انسانی مشین سے زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ لہذا جو کمال ہمارے جسم کی مشین کو چلانے کے لیے وہ فرض کرتا ہے وہ ہم سے بہت زیادہ ذہین و فہیم ہوگا' اور یہی چیز ادنیٰ جانوروں کے "کمال" کے متعلق صحیح ہوگی۔ ان میں ایسی ذہین ہستیوں کا موجود ماننا مشکل ہے' اور یقیناً ڈریش کا ارادہ بھی نہ تھا کہ ان کو اس معنی میں سمجھا جائے۔ اس نے جس "کمال" کو فرض کیا تھا وہ فوق البشر نہیں بلکہ تحت البشر تھا

باب (۹)

اختیار

شاید سب سے زیادہ دشوار اور یقیناً سب سے زیادہ انسان کے لیے اہمیت کا حامل مسئلہ جس کا علیت سے تعلق ہے، وہ انسانی اختیار یا آزادیٔ ارادہ کا مسئلہ ہے۔ اس موضوع پر زیادہ تر اخلاقیات اور خاص طور پر ذمّے داری کے تعلق سے مباحثہ ہوا ہے۔ ہمارے اعمال کی ذمّے داری کی ایک ضروری شرط یہ نظر آتی ہے کہ یہ آزاد ہوں، تاہم اس کی تطبیق ایک اور چیز سے، جس پر ہم یقین کرکے بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ ہر چیز کی علت ہوتی ہے، کرنا دشوار نظر آتا ہے۔

کیا علّیت کُلّی ہے؟ سائنس اور لاجبریّت

بہرحال یہ فوراً کہا جا سکتا ہے کہ یہ قضیہ کہ ہر چیز کی علت ہوتی ہے اس معنی میں بدیہی نہیں جس معنی میں کہ منطق کے اساسی قوانین ہوتے ہیں، اور اس کا کوئی ایسا ثبوت بھی تجویز نہیں کیا گیا جو فلسفیوں کے لیے عام طور پر مقبول ہو۔ زمانۂ حال تک سائنس داں اس کو عام طور پر صریحاً صحیح سمجھتے تھے، اور سائنس کی ساری فضا اس کے موافق تھی، لیکن اب سائنس کا موسم اچانک طور پر بدل گیا ہے۔ اب سائنس داں کہتے ہیں کہ برقیے کی حرکات غیر معیّن ہوتی ہیں اور چونکہ ہر طبیعی شئے برقیوں سے مرکب ہوتی ہے، اس سے تمام طبیعی حرکات کا غیر معیّن ہونا لازم آتا ہے۔ بہرحال یہ ماننا حد

سے زیادہ بڑھ جاتا ہوگا یا کم ازکم اس وقت جب اس کو ایک اذعانی صداقت کے طور پر پیش کیا جائے۔ یہ آسانی کے ساتھ بتلایا جا سکتا ہے کہ سائنس کسی چیز کو غیر متعین ثابت نہیں کر سکتی۔ سائنس کسی چیز کو صرف دو طریقوں سے ثابت کر سکتی ہے۔ (۱) مشاہدے سے (۲) یہ بتلا کر کہ اگر اس کو ایک اصولِ موضوعہ سمجھا جائے تو یہ مشاہدہ کردہ مظاہر کی بہترین علّی توجیہہ کر سکتا ہے۔ اب علّی تعیّن کا فقدان کوئی ایسی چیز نہیں جس کا کسی ممکن طور پر مشاہدہ کیا جا سکے اور اصولِ موضوعہ کے طور پر یہ فرض کرنا کہ کوئی شے علّی طور پر غیر متعین تھی کسی مظہر کی صریحاً بہترین علّی توجیہہ پیش کرنا نہیں۔ لہٰذا سائنس کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ لاجبریت کو ثابت کر سکے۔ سائنس داں یہ بتلا سکتا ہے کہ ہمیں یہ دریافت کرنے کا کوئی ذریعہ میسّر نہیں کہ وہ کون سی علّتیں ہیں جو برقیات کو ایک راہ بہ نسبت دوسری راہ کے اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہیں، لیکن وہ یہ کہنے کا حق نہیں رکھتا کہ وہ اس وجہ سے کسی علّت سے متعین نہیں ہوتے۔ حقیقت میں کم ازکم دو سب سے بڑے طبیعیات داں آئینسٹائن اور پلانک (Planck) اب بھی جبریت کے قائل ہیں گو انھوں نے جبریت کو ایک فلسفیانہ رائے کے طور پر پیش کیا ہے نہ کہ سائنسی رائے کے طور پر۔ دوسری طرف اگر سائنس لاجبریت کو ثابت نہیں کر سکتی ہے تو وہ جبریت کو بھی ثابت نہیں کر سکتی۔ اس کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ہر واقعے کی اس کی علّتوں سے تفصیل کے ساتھ پیشین گوئی کر سکے۔ تفصیل اور قابلِ اعتماد پیشین گوئیوں کا دائرہ حقیقت میں بہت محدود ہے۔ تحلیلِ نفسی کے ماہر کو اس کا یاد رکھنا ضروری ہے جو بعض دفعہ کہتا ہے کہ گویا اس نے یہ بتلا دیا ہے کہ ہماری ساری سیرت کا تعیّن ان واقعات سے ہوتا ہے جو ہمارے ابتدائی بچپن میں ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ وہ یہ بتلانے کے تو قابل ہو سکتے ہیں کہ ابتدائی بچپن کے واقعات ہماری سیرت کی تعمیر کے لیے تو بڑی اہمیت رکھتے ہیں، لیکن وہ کسی ممکن طریقے سے یہ بتانے کے قابل نہیں کہ انسان کی سیرت کی ہر چیز ان واقعات سے متعین ہوتی ہے۔ یہ بتلانے کے لیے ان کو کثیر التعداد صورتوں میں کامیابی کے ساتھ واقعات کی تفصیل کے ساتھ پیشین گوئی کرنے کے قابل ہونا پڑے گا، مثال کے طور پر یہ بتلانا ہوگا کہ ایک شخص ہر دل کش و دل فریب چیز کا کس طرح مقابلہ کرے گا جو اس کے لیے باعثِ تحریص ہوتی ہے۔ اگر تاریخ کے مادیت پسند حامیوں

کی یہ مراد ہو ـــــ مجھے شک ہے کہ عموماً ان کی یہ مراد ہوتی ہے ـــــ کہ ایک شخص اپنے مادّی مفادات کے خلاف جا نہیں سکتا یا اس چیز کے خلاف جا نہیں سکتا جس میں وہ اپنا مادّی مفاد سمجھتا ہے۔ تو وہ یقیناً تجربے کے صریح واقعات کی تردید کر رہے ہیں اور اس شہادت کے ماورا جا رہے ہیں جس کو وہ کسی ممکن طریقے سے پیش کر سکتے ہوں۔ کیا ایک دولت مند شخص ارادی طور پر اپنی دولت رفاہِ عام کے لیے چھوڑ نہیں دیتا یا کیا ایک قوم قومی جوش سے متاثر ہو کر اپنے مادّی مفادات کے خلاف نہیں جاتی؟

سائنس کے جدید انکشافات سے جو چیز ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ سارا علّی خاکہ جس کو عظیم اشیا کے بیان کی ہم بنیاد قرار دیتے ہیں اس کا اطلاق برقیات پر نہیں ہوتا اور ہمیں کسی ایسی چیز کا علم نہیں جو اس کی جگہ لے سکے۔ لیکن یہ امر کہ اس کا اطلاق ہوگا ایک ایسا مفروضہ ہے جس کے پورے ہونے کی توقع کا ہم کوئی حق نہیں رکھتے۔ ہم یہ نہیں فرض کر سکتے کہ جو قوانین سیّارات پر بحث کرنے کے لیے موزوں ہوتے ہیں ان کا اطلاق مادّے کے چھوٹے سے چھوٹے اور نہایت ابتدائی اجزا پر بھی تشفی بخش طور پر ہو سکے گا جس طرح ہم یہ نہیں فرض کر سکتے جیسا کہ ماہر میکانک اکثر دفعہ کیا کرتے ہیں کہ ان ہی قوانین کا ٹھیک طور پر اطلاق زندہ عضویتوں پر اور ان غیر عضوی سالمات پر ہوگا جن سے وہ بالآخر مرکّب ہوتے ہیں۔ ان دونوں مفروضات کی آزمائش کرنی ایک مفید چیز تھی تاکہ ہمیں یہ معلوم ہو سکے کہ کیا وہ عمل کرتے بھی ہیں اور کس حد تک عمل کرتے ہیں، لیکن کوئی شخص اِدّعائیت کے ساتھ یہ کہنے میں حق بجانب نہیں کہ ان کو ہمیشہ کے لیے صحیح ہونا چاہیے یا ہمیشہ عمل ہی کرنا چاہیے۔ تاہم یہ واقعہ کہ برقیات کی حرکات اس طرح معلّل نہیں ہوتیں جس طرح کہ ہم خیال کیا کرتے تھے، اور یہ کہ ہم کسی دوسرے طریقے کا بھی خیال نہیں کر سکتے، یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ ان کی کوئی علت ہی نہیں ہوتی۔ دوسری طرف اس بات کا اعتراف کیا جانا چاہیے کہ چونکہ جبریت کسی صورت ثابت نہیں کی جا سکتی اس لیے بادی النظر میں اس کی جو معقولیت تھی وہ سائنس کے جدید انکشافات کی وجہ سے کم ہو گئی ہے۔ ایک نسل قبل سائنس دانوں نے یہ خیال کیا تھا کہ وہ علّی قوانین کا علم رکھتے ہیں جو اس شخص کو حساب لگا کر اندازہ کرنے کی کافی قابلیت رکھتا ہے ماقبل کے واقعات سے بعد میں آنے والے واقعات کی

پیشین گوئی کرنے کے قابل بنائے گا۔ انھوں نے یہ سمجھا تھا کہ وہ بہر صورت عام طور پر طبیعی دنیا کے متعلق یہ جانتے ہیں کہ جبریت کا کس طرح عمل ہوگا گو انھوں نے اس واقعے پر زیادہ زور نہیں دیا تھا کہ انھوں نے ذہنی دنیا کے لیے یا طبیعی یا ذہنی دنیاؤں کے باہمی ربط کے متعلق ایسے مماثل قوانین کا اکتشاف نہیں کیا ہے۔ اب خود طبیعیات میں، جو ان کا قلعہ ہے، جبریت کے حامیوں کو اعتراف کرنا پڑا ہے کہ انھیں اب اس امر کا خفیف سا بھی تصور نہیں رہا ہے کہ جبریت کیسے عمل کرے گی۔ اس کے متعلق انسانی جہل یہ ثابت کرنے کا میلان نہیں رکھتا کہ جبریت کا عمل نہیں ہو سکتا لیکن وہ جدید اکتشافات کو بہت سرسری طور پر لے رہا ہے جب وہ کہتا ہے کہ اس کا مطلب محض یہ ہے کہ ہم ان علّی قوانین کو نہیں جانتے، جن کی بنا پر ہر طبیعی شے کی پیشین گوئی کی جا سکتی ہے۔ ایک حد تک ان کا مطلب یہ ہے کہ ہم یہ بھی بالکل معلوم نہیں کر سکتے کہ وہ کس قسم کے قوانین ہو سکتے ہیں۔ بہرحال چونکہ ہمیں مادّے کے متعلق کسی چیز کا مطابق سائنس کوئی علم نہیں سوائے اس کے "صفاتِ اوّلیہ" کے علم کے جو محض خارجی اضافات ہیں ہمارا جہل یہ خیال کرنے کے لیے ذرا سی بھی دلیل فراہم نہیں کرتا کہ ایسے قوانین نہیں ہو سکتے۔ جو چیز ایک برقیہ کو ایک راہ کی بجائے دوسری راہ اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے وہ ان حقیقی صفات میں پائی جا سکتی ہے جو ہمیں رنگ یا دوسری "صفاتِ ثانویہ" میں نظر آتی ہیں یا کوئی اور دوسری صفات جو کسی اور صورت میں ہم پر ظاہر نہیں ہوتیں۔ منطقی طور پر یہ ناممکن ہے کہ مادّے کی کوئی صفات نہ ہوں لیکن وہ جن کو ہم صفاتِ اوّلیہ کہتے ہیں، کیوں کہ ثانی الذکر تو محض اضافی خصوصیات ہیں اور چونکہ اضافات کسی ایسی چیز کو مستلزم ہوتی ہیں جس کی اضافت ہوئی ہے اس کی ماہیت کی تشکیل ان صفات سے ہونی چاہیے جو اضافی نہیں ہوتیں یا جو بہر کیف محض اضافی نہ ہونی چاہیے۔ اور اگر وہ "صفاتِ اوّلیہ" کے علاوہ اور صفات رکھتی ہے تو یہ دوسری صفات ضرور علّی تاثیر رکھتی ہوں گی جن کو ہم معلوم کرنے کے قابل نہیں کیوں کہ ہم ان صفات سے واقف نہیں۔

یہ موقع ہے کہ جدید سائنسی اکتشافات کے متعلق کچھ مزید باتیں کہی جائیں۔ سائنس دانوں نے برقیات کے متعلق ایک اصول وضع کیا ہے جس کو "اصولِ عدم تعین"

کہا جاتا ہے۔ اس اصول کی رو سے ایک برقیے کی جگہ اور معیارِ حرکت (یعنی کمیت رفتار) دونوں کا ٹھیک طور پر تعین نہیں کیا جا سکتا۔ ایک کے ٹھیک طور پر تعین کے ہم جتنے قریب ہوتے ہیں اتنے ہی زیادہ دوسرے کے بیان میں ناقص ہوتے جاتے ہیں۔ اب جیسا کہ اکثر بتلایا جا چکا ہے اس عدم تعین کو ہمیں جبریت سے گڈمڈ نہیں کر دینا چاہیے۔ یہ کہنا کہ کوئی چیز اس معنی میں ٹھیک طور پر متعین نہیں کی جا سکتی کہ صحیح طور پر بتلایا جا سکے کہ وہ کیا ہے یہ کہنے کے مرادف نہیں کہ وہ علّی طور پر متعین ہونے کے معنی میں پوری طرح متعین نہیں ہو سکتی۔ پہلے مفہوم کے لحاظ سے "متعین" (یا "معین") کے معنی "محدود" کے ہوں گے اور اسم "غیر محدودیت" دراصل اسم صفت "غیر محدود" سے ماخوذ ہے۔ بہرحال یہ حجت کی جا سکتی ہے کہ اگر برقیات کے مقامات حقیقت میں "غیر محدود" ہیں تو ان کو علّی طور پر ہی غیر متعین ہونا چاہیے، کیوں کہ ہمیں ایسی علتیں نہیں مل سکتیں جو کسی ایسی چیز کی جگہ کو ٹھیک طور پر متعین کرے جس کی کوئی ٹھیک جگہ ہی نہیں ہو سکتی جس کو متعین کیا جا سکے۔ تاہم برقیے کے متعلق یہ کہنا کہ اس کی کوئی ٹھیک جگہ نہیں نامعقول سی بات ہوگی۔ اگر کوئی چیز مکان میں موجود ہے تو یقیناً اس کو مکان کے کسی حصے میں ہونا چاہیے۔ اس بات کا خیال رکھ کر زیرِ غور چیز اور اس کے مقام کو کافی طور پر بیان کر دیا گیا ہے کیا کوئی تیسری متبادل صورت بھی ہو سکتی ہے، بہرحال اصولِ عدم تعین کی توجیہہ دو طریقے سے کی جا سکتی ہے اور دونوں کے بالکل صحیح معنی ہوتے ہیں اور ان میں سے کوئی علّی تعین کے ناممکن ہونے کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اس کی توجیہہ کا پہلا طریقہ یہ ہے کہ اس کے یہ معنی لیے جائیں کہ ایسے علّی قوانین موجود ہیں جن کی رو سے نہ صرف سائنس کی موجودہ حالت میں بلکہ اصولاً ہمیشہ کے لیے ہمارے لیے یہ ناممکن ہے کہ ہم ایک برقیے کی جگہ، اور معیارِ حرکت کو صحیح طور پر متعین کر سکیں۔ ان کا تعلق روشنی کی بے مثل حالت سے ہوگا۔ برقیات کا مشاہدہ کرنے کے لیے ہمیں کسی طرح روشنی کو استعمال کرنا ہوگا، اور برقیات کے انتہائی چھوٹے ہونے کی وجہ سے ہم برقیہ کے انتقالِ مقام کے بغیر ایسا نہیں کر سکتے۔ برقیات کے معاملے میں ہماری حالت ویسی ہی ہوگی جیسی کہ کسی چیز کے درجۂ حرارت کے معاملے میں کہ اگر ہم تپش پیما کو استعمال کرنا چاہیں تو ہمیں اس کو ہمیشہ ہاتھ میں پکڑے رہنا ہوگا اور ہمارے

ہاتھ کی گرمی کے اثر کا کوئی لحاظ نہ ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ قوی خوردبینوں کے بنانے کے فن میں کوئی ترقی اس نقص کو دور نہ کر سکی۔ لیکن اگر اصولِ عدمِ تعین کے یہی معنی ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ برقیات کوئی جگہ اور معیارِ حرکت نہیں رکھ سکتے، زیادہ سے زیادہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایسے علّی قوانین ہیں جو ان کی ٹھیک پیمایش کرنے کے مانع ہیں۔ فی الحقیقت ان سے اتنا بھی ظاہر نہیں ہوتا کیوں کہ وہ اس امکان کو خارج نہیں کر سکتے کہ ان کا کسی ایسے طریقے سے تعین ہو سکتا ہے جس کا کسی فردِ بشر نے خیال تک نہیں کیا ہے یا شاید کبھی خیال بھی کر سکے گا جن میں یہ نقائص نہ ہوں۔ دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ اس اصول کی کسی زیادہ انتہا پسندانہ معنی میں توجیہہ کی جا سکے۔ ہو سکتا ہے کہ برقیہ کی جگہ اور معیارِ حرکت کا تعین ہی نہ ہو سکے، اس وجہ سے نہیں کہ ایسے علّی قوانین ہیں جو اس کے مشاہدے کے مانع ہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ اس قسم کی چیز ہے کہ وہ کوئی خاص جگہ اور معیارِ حرکت ہی نہیں رکھ سکتی۔ سائنس داں ذرّات کے متعلق یہ خیال کیا کرتے تھے کہ وہ چھوٹے سے سخت گولے ہیں۔ اور ان کے درمیان عظیم شگاف ہوتے ہیں اور ابتدا میں یہی تصور برقیہ کے متعلق کیا جاتا تھا لیکن آج کل اکثر طبیعیات داں یہ مانتے ہیں کہ مادّے کی ساخت کے متعلق یہ صداقت کی ایک ناکافی تصویر ہے جس کی حقیقت میں کوئی تصویر ہی نہیں کی جا سکتی بلکہ اس کو صرف ریاضیاتی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں برقیات کو کوئی حقیقی طبیعی اشیا نہیں قرار دیا جا سکتا جیسے پتھر کرسیاں وغیرہ۔ بعض دفعہ یہ کہا جاتا ہے کہ برقیہ کا مقام متعین نہیں ہوتا کیوں کہ وہ وہاں ہوتا ہے جہاں اس کا اثر ہوتا ہے اور یہ اثر ساری کائنات میں کسی خفیف درجے میں پھیلا ہوا ہے۔ اس لیے اس کا ٹھیک ٹھیک حدود میں تعین نہیں ہو سکتا، لیکن اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ ہمیں برقیہ کے متعلق اس تصوّر ہی کو ترک کرنا پڑے گا کہ وہ کوئی حقیقی طبیعی شئے ہے اور اس لفظ کو علّی قوانین کے متعلق ذکر کرنے کو ایک مخصوص طرز سمجھنا پڑے گا۔

یہ بات تو صحیح رہتی ہے کہ ہم اصولاً بھی یہ نہیں جان سکتے کہ غیر عضوی دنیا میں جبریّت کا کیسے عمل ہوتا ہے اور اس کا اطلاق اور خصوصاً زیادہ صاف طور پر ذہن کے دائرے میں بھی ہوتا ہے۔ پہلے تو یہ کہ طبیعی تغیّرات کی ہماری علّی توجیہہ بڑی حد تک

اس واقعے پر مبنی ہوتی ہے کہ مختلف طبیعی اشیا ان ہی عناصر سے بنی ہیں اور ان ہی میں توڑی جا سکتی ہیں جو اپنے مرکبات سے علیحدہ موجود ہو سکتی ہیں اور اس طرح علیحدہ ہو کر ان ہی طبیعی قوانین کے مطابق اب بھی عمل کر سکتی ہیں۔ لیکن نفسیات میں اس کے مطابق صریحی طور پر کوئی چیز نہیں ہوتی۔ مثلاً تم ایک آدمی کے غصے کو اس کے باقی حصے سے علیحدہ نہیں کر سکتے اور اس کا اس علیحدگی میں مطالعہ نہیں کر سکتے۔ دوسرے یہ کہ ذہنی حالات کی ٹھیک پیمائش کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔ اس وجہ سے ان کی پیشین گوئی کا کوئی طریقہ ذرا بھی معقول نظر نہیں آتا۔ اگر جبریت ایک واقعہ ہو تو ہمارے لیے مثلاً اصولاً یہ ممکن ہونا چاہیے کہ نہ صرف ہم یہ پیشین گوئی کر سکیں کہ کوئی شخص ایک خاص موقع پر غصہ کرے گا بلکہ یہ بھی کہ وہ کس قدر غصہ کرے گا۔ اب ہم کسی ایسی شے کی پیشین گوئی نہیں کر سکتے جو بیان نہ کی جا سکتی ہو اور غصے کے درجے یا حد کو بیان کرنے کے لیے ہمیں تعداد کو پیش کرنے والے الفاظ کے استعمال کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اشیا کی پیمائش اور اس کی بنا پر بعد میں ریاضیات کے اطلاق ہی سے طبیعی سائنس کامیاب تفصیلی پیشین گوئیاں کرنے کے قابل ہوتی ہے۔ تاہم مجھے اصولاً یہ نظر نہیں آتا کہ کوئی شخص نفسیاتی حالات کی تعداد کے لحاظ سے پیمائش کر سکتا ہے گو وہ ان کی عضویاتی مستلزمات کی پیمائش کر سکتا ہے۔

لیکن گو ہمیں اس کا کوئی تصور حاصل نہ ہو کہ جبریت کا کس طرح عمل ہوگا ہم اس کو بدیہی طور پر صحیح ماننے کا یقیناً میلان رکھتے ہیں۔ اس کا صحیح ہونا اس طرح ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ فرض کرو کہ میں ایک کمرے سے تنہا گزرا اور دیکھا کہ ایک چیز کو اپنی جگہ بدلنا ہوگا۔ پھر فرض کرو کہ مجھ سے یہ پوچھے جانے پر کہ اس تبدیلی کی کیا علت تھی میں نے جواب دیا کہ "شاید اس کی کوئی علت نہ تھی" تو کیا مجھے اکثر لوگ دیوانہ نہ سمجھیں گے اگر وہ میرے جواب کے متعلق یہ یقین کریں کہ وہ سنجیدگی سے دیا گیا ہے۔ یہ امر کہ ہم میں وہ میلان پایا جاتا ہے جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے اس امر کے مخالف نہیں کہ ہم میں یہ بھی قوی میلان پایا جاتا ہے کہ ہم اس بات پر یقین کریں کہ ایک چیز کلی علیت کے مخالف ہوتی ہے یعنی بعض واقعات جیسے انسان کے اختیاری اعمال کی کوئی علت نہیں ہوتی۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ وہی ایک شخص دو متخالف قضایا پر یقین کرنے

کا میلان رکھتا ہے بلکہ عملاً یقین رکھتا ہے۔ اور اکثر فلسفیوں نے اس قضیے کو کہ ہر واقعہ کاملاً متعین ہوتا ہے، بالذات بدیہی سمجھا ہے انسانی اختیار کے متعلق کوئی نقرۂ استثنا کا ذکر کیے یا بغیر کیے کہ جس کے بارے میں انھوں نے صریحاً مشکل محسوس کی تھی۔ ہیوم نے اسی مسئلے کے متعلق مشکلات پیش کر کے فلسفیانہ شہرت حاصل کی تھی، تاہم اس نے بھی یہ اعتراف کیا تھا کہ اس کو اس قضیے کے ماننے بغیر چارہ نہ تھا کہ ہر واقعے کی علت ہوتی ہے۔ اس کا خاص نکتہ یہ نہ تھا کہ اس کو مسترد کر دینا چاہیے بلکہ یہ کہ گو ہمیں اس پر یقین کیے بغیر چارہ نہیں تاہم اس کو نہ حق بجانب ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی مدافعت کی جا سکتی ہے۔ میرے خیال میں یہ کہنا صحیح ہے کہ قدیم رومی و یونانی زمانے اور موجودہ نسل کے درمیانی عرصے میں غیر عضوی دنیا میں علیت کی کلیت کے متعلق کوئی شکوک فلسفیوں نے شاید ہی محسوس کیے ہوں۔ علیت کی کلیت کے بالذات بدیہی ہونے کے تعلق سے ہمارا جو میلان ہے اس پر کافی زور دیا جانا چاہیے گو اس امر کا بھی اعتراف کیا جانا چاہیے کہ اس کی بالذات بداہت میں وہ تیقن نہیں پایا جاتا جو منطق کے قوانین میں پایا جاتا ہے اور اس کا کوئی ایسا ثبوت نہیں پیش کیا جا سکا ہے جس کو فلاسفے نے عام طور پر قبول کیا ہو۔ تاہم اس بات پر یقین کرنا بہت مشکل ہے کہ اشیا کا وقوع بغیر کسی علت کے ہوتا ہے

ایسا نظر آتا ہے کہ علیت کی کلیت کی مدافعت سائنس کے ایک ضروری اوّلین مفروضے کی حیثیت سے کی جا سکتی ہے۔ سائنس مفروضہ اقسام کی علتوں کا تعین یہ مشاہدہ کرنے کے بعد کیا کرتی ہے کہ وہ کون سے واقعات ہیں جو زیر بحث قسم کے واقعات کے قبل وقوع پذیر ہوتے یا نہیں ہوتے ہیں، لیکن یہ حجت کی جا سکتی ہے کہ یہ عمل پہلے ہی سے یہ فرض کر لیتا ہے کہ واقعے کی کوئی علت ہوتی ضرور ہے۔ ہم علت کا تعین لازماً اخراج کے ایک طریقے سے کرتے ہیں لیکن اگر ہم دوسری متبادل صورتوں الف، ب، د کا اخراج کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ س، ی کی علت ہے تو یہ صریحاً پہلے ہی سے فرض کر لیتا ہے کہ ی کی کوئی علت ہے۔ ورنہ الف، ب، د کا ممکن علت ہونے کی حیثیت سے اخراج اس امکان کو پھر بھی باقی رکھتا ہے کہ ی کی کوئی علت ہی نہیں۔ یہ ایسی متبادل صورت ہے کہ اس کو کوئی شخص بھی اور خصوصاً سائنس داں

معمولی طبیعی مظاہر سے بحث کرتے وقت قبول نہیں کرتا" انسانی ارادے یا ترقیے کے راز کے تعلق سے اس کا اندازِ فکر کچھ ہو۔ اگر اس طرح جبریت سائنس کا ایک ضروری اوّلین مفروضہ ہے تو یہ اس کے حق میں ایک قوی دلیل ہوگی، لیکن اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ سائنس کو پہلے ہی سے جو فرض کرنا ضروری ہے وہ یہ نہیں کہ دراصل ہر واقعے کی ایک علت ہوتی ہے بلکہ وہ یہ عملی اصول موضوعہ ہے کہ ہمیں ہمیشہ ایک علت کی اُمید رکھنی چاہیے یہ اصولِ موضوعہ عملاً حق بجانب ہوگا اگر واقعات کا زیادہ تر تعین علل سے ہوتا ہے، گو وہ ہمیشہ یا کامل طور پر اس طرح متعین نہ بھی ہوتے ہوں۔

جبریت کے متعلق چند مخالف رجحانات

اس میں شک نہیں کہ برقیات میں لاجبریت (اگر یہ پائی جائے) افرادِ انسانی کے اختیار سے بالکل مختلف چیز ہے اور لاجبریت کے معاملے کو اس کے حامیوں نے انسانی سطح پر زیادہ تر اخلاقی قابلِ لحاظ امور پر موقوف رکھا ہے۔ بہتر ہوگا کہ اس عنوان پر بحث کا آغاز کرنے سے پہلے جبریت کے خلاف بادی النظر میں جو چند اعتراضات کیے جاتے ہیں ان کو رفع کر دیا جائے، ان کو چند اُلجھنوں سے زیادہ کچھ اور قرار نہیں دیا جا سکتا۔ پہلی دفعہ جب جبریت کا مسئلہ پیش ہوتا ہے تو ہم اس کا مطلب یہ سمجھنے پر مائل ہوتے ہیں کہ ہم جو کچھ کر رہے ہیں وہ کسی خارجی شئے کے، ہم کو مجبور کرنے کی وجہ سے کر رہے ہیں۔ یہ یقیناً اس کم از کم اختیار کے متضاد ہوگا جو کسی قسم کے اخلاقی عمل کے لیے ضروری ہے، مگر جبریہ کا مطلب یہ نہیں ہوتا۔ ان کا صرف یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ انسان کے اعمال خود اس کی سیرت اور اس کے ماحول سے متعین ہوتے ہیں، اس لیے جو کچھ بھی وہ کرتا ہے خود اس کی سیرت و ماحول کی وجہ سے کرتا ہے۔ اس کے جواب میں وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی شخص کی سیرت خود وہ شخص ہی ہوتی ہے اور اپنی ذات ہی سے تعین اختیار کا فقدان نہیں، اس کے برخلاف اختیار کا انحصار ذاتی تعین پر ہوتا ہے جو کسی اور چیز سے متعین ہونے کے خلاف ہے۔ اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کے عملی نتیجے کو اخذ کرے جو اکثر جبریت سے بے ترتیب طور پر اخذ کیا جاتا ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں

کہ ہم کیا ہی کرتے ہیں کیوں کہ جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے وہ کسی صورت متعین ہوتا ہے کیوں کہ اگر مستقبل بھی ہمیشہ متعین ہوتا ہو تو وہ بھی ہمارے ارادے کو اس امر سے باز نہیں رکھتا کہ وہ بھی ان علتوں میں سے ایک علت ہو جس کا وہ تعین کرتا ہے۔ اگر ایک باپ اپنے بیمار بچے کو دوا دینے سے اس بنا پر انکار کرتا ہے کہ اگر اس کی قسمت میں موت لکھی ہے تو دوا اس کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتی اور اگر اس کی قسمت میں شفایاب ہونا ہے تو دوا کی کوئی ضرورت نہیں، لیکن وہ اس امکان کو نظر انداز کر رہا ہے کہ اگر بچے کی موت یا شفایابی متعین بھی ہو چکی ہے تو ان علل میں سے جو اس کا تعین کرتی ہیں ایک علت خود باپ کا دوا دینا یا نہ دینا ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں جبریت اس چیز کے تخالف نہیں جس کو ہم سیرت کا تغیر کہتے ہیں۔ "سیرت" کا استعمال ایک محدود تر اور ایک وسیع تر معنی میں ہو سکتا ہے۔ اوّل الذکر معنی کی رو سے وہ ان عادات کو تعبیر کرتا ہے جن کے مطابق انسان اپنی زندگی کے کسی حصے میں عمل کرتا ہے اور سیرت کے اس معنی میں یہ یقیناً ایک تجربی واقعہ ہے کہ انسان اپنی سیرت کو بدل سکتا ہے۔ لیکن جبریہ یہ کہیں گے کہ وہ ایسا اسی لیے کرتا ہے کہ اس کی فطرت میں کوئی زیادہ اساسی علت ہوتی ہے۔ تمام بدلوگ اس اثر کی وجہ سے نہیں بدل سکتے، جو کسی خاص شخص کو بدل سکتا ہے۔ اس اثر سے متاثر ہونے کے لیے ایسا شخص ہونا چاہیے جس نے شباب کی خوب داد دی ہو، اور پھر کسی خاص اثر کی وجہ سے شدت سے بدل گیا ہو۔ اگر ایسا ہو تو ایک وسیع تر معنی کے لحاظ سے یہ اس کی فطرت کا ایک حصہ تھا۔ جیسا کہ (مثلاً) پانی کی فطرت کا یہ ایک حصہ ہے کہ جب وہ بہت زیادہ سردی یا گرمی سے متاثر ہوتا ہے تو اپنی اصلی خصوصیات کو شدت سے بدل دیتا ہے۔

علاوہ ازیں جبریت کے ضروری طور پر یہ معنی نہیں کہ انسان صرف اپنے جسمانی حالات سے متعین یا مجبور ہوتا ہے یا یہ کہ اس کے طبیعی اعمال محض طور پر میکانکی علیت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ذہنی علل بھی ہوتی ہیں۔ نہ ہی اس کے یہ معنی ہیں کہ "سکنے" کا کوئی اور مفہوم نہیں جس کی رو سے ایک شخص ایسے طریقے سے عمل کر سکتا ہے جو اس طریقے سے مختلف ہو جس کے مطابق اس نے فی الواقع عمل کیا ہے۔ صاف طور پر جبریت کا حامی ان صورتوں میں امتیاز کر سکتا ہے جن میں ایک شخص مادی طور پر مجبور کیا گیا ہے اور ان

صورتوں میں جہاں وہ اپنے اختیار سے عمل کرتا ہے اور وہ کہہ سکتا ہے کہ آزاد عمل ثانی الذکر پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کو یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ایک شخص جو اپنے ارادے سے اور سوچ سمجھ کر ندی میں کود پڑتا ہے تاکہ وہ دوسرے شخص کی جان بچائے وہ اس شخص سے زیادہ آزاد نہیں جو ایک پُل کے ٹوٹ جانے سے پانی میں گر جاتا ہے۔ ایک صورت میں جس چیز کو وہ ترجیح دیتا ہے یا اختیار کرتا ہے وہ بالکل غیر متعلق ہوتا ہے، دوسری صورت میں اس کا عمل اس کی پسند کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ بالکل مختلف ہوتا یا وقوع پذیر ہی نہ ہوتا اگر اس کی پسند مختلف ہوتی یا وہ اس کو پسند کرنے کی کوشش ہی نہیں کرتا۔ متنازع فیہ سوال یہ نہیں کہ کیا ہم مختلف طور پر عمل کر سکتے ہیں یا نہیں کر سکتے بلکہ یہ ہے کہ "سکنے" کے کسی معنی میں ہم ایسا کر سکتے ہیں۔ "سکنے" کا لاجبریتی مفہوم مطلق ہوتا ہے اور جبریتی مفہوم اضافی۔ جبریت کا حامی عموماً اس امر کا قائل ہوتا ہے کہ اگر ہماری پسند یا ارادہ کرنے کا عمل مختلف ہوتا تو ہم مختلف طور پر عمل کر سکتے اور لاجبریت کا قائل یہ سوال کرتا ہے کہ کیا ہماری پسند مختلف بھی ہو سکتی تھی اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ہمیں حقیقی معنی میں آزاد ہونے کے لیے یہ بھی ممکن ہونا چاہیے کہ ہم مختلف طور پر پسند کر سکیں جب دوسری تمام چیزیں جن میں ہماری اپنی فطرت بھی شامل ہے وہی ہوں۔ جبریہ کہیں گے کہ اس معنی میں اختیار پر اصرار کرنا غیر معقول ہے یا کم از کم ایک مسلمہ اصول ـــــ اصولِ علیت۔ کے خلاف ہے۔

دوسری طرف جبریہ اکثر یہ کہا کرتے ہیں کہ لاجبریت کے حامی یہ سمجھتے ہیں کہ علیت کا ذہنی زندگی میں کوئی عمل دخل نہیں۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ اس کا عمل ہوتا ضرور ہے، اور اگر نہ ہوتا تو ہم کردارِ انسانی کے متعلق کوئی پیشین گوئی ہی نہ کر سکتے جس پر ہماری ساری عملی زندگی کا انحصار ہوتا ہے۔ اگر میں یہ فرض نہ کر لوں کہ روپیہ کمانے کی توقع کا انسانی کردار پر کوئی علّی اثر ہوتا ہے تو میرے لیے یہ بے معنی ہوگا کہ کسی دکان پر جاؤں اور کسی چیز کو خریدنے کی کوشش کروں۔ لاجبریت کے حامیوں کے لیے یہ نہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ ہمارے اعمال اور ذہنی حالات علل سے غیر متاثر رہتے ہیں۔ جو کچھ اس کو وثوق کے ساتھ کہنے کی ضرورت ہے وہ صرف اتنا ہے کہ یہ کامل طور پر علل سے متعین نہیں ہوتے۔ فرض کرو کہ میں نے کسی گناہ کا ارتکاب کیا مثلاً دروغ گوئی کی

لاجبریت کے حامی کو اس امر کا انکار کرنے کی نہ ضرورت ہے اور نہ ہی اس کو انکار کرنا چاہیے کہ میرا عمل بعض علل سے متاثر ہوا ہے۔ میں کتنا ہی برا آدمی کیوں نہ ہوں مجھے جھوٹ نہ بولنا چاہیے تھا اگر اس کا کوئی محرک نہ ہوتا، یعنی میری ذہنی حالت کسی خواہش سے علّی طور پر متاثر نہ ہوئی ہوتی۔ اور خارجی حالات بھی ایسے ہونے چاہیے جو اس خواہش کو ابھارتے اور میں یہ خیال کرتا کہ جھوٹ بولنا ہی وہ واحد اور نہایت موزوں طریقہ تھا کہ میں اپنی خواہش کی تکمیل کر سکتا۔ یہ ہے علّیت کا کام۔ نہ ہی لاجبریت کے حامی کو اس امر کے انکار کی ضرورت ہے کہ اگر میں نے اپنی گزشتہ زندگی میں اکثر دروغ گوئی کی ہے یا میری تربیت بری ہوئی ہے یا برے دوست ملے ہیں تو ان کا علّی اثر میری موجودہ ذہنی حالت پر ہوا ہوگا۔ اس کو جو کچھ کہنے کی ضرورت ہے وہ صرف اتنی ہے کہ یہ ساری علّتیں جھوٹ کو لازم نہیں کرتیں۔ اس کو جو کہنا چاہیے وہ یہ ہے کہ جب میں گناہ کرتا ہوں تو علّتیں وہی ہو سکتی ہیں جو وہ ہیں تاہم میں گناہ نہیں کر سکتا تھا ورنہ مجھے اس کا ذمّے دار ہی نہیں ہونا پڑے گا اور اس لیے وہ گناہ ہی نہ ہوگا۔ وہ یہ مان لے گا کہ گزشتہ زمانے میں کیے ہوئے برے کام مجھے اب بھی برے کام کرنے پر مائل کرتے ہیں لیکن وہ اس کا انکار کرے گا کہ وہ اس گناہ کے ارتکاب کو لازم گردانتے ہیں، سوائے ان شاذ صورتوں کے جب کسی خطا میں متواتر لطف اندوزی جیسے دواؤں کا استعمال انسان کو اس خطا کی حد تک ایک ذمّے دار فردِ بشر کی سطح سے نیچے گرا دے۔ نہ ہی لاجبریت کے حامی کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی اس رائے کو تمام انسانی ذہنی حالات اور ذہنی زندگی کے تمام پہلوؤں کے متعلق قائم رکھے۔ اس کے لیے صرف اس بات پر قائم رہنا ضروری ہے کہ ارادے کے اعمال کے لحاظ سے ہم آزاد ہیں۔ ہماری زندگی کے وہ واقعات جن میں ارادے کا خاص عمل شامل نہیں ہوتا متعیّن ہو سکتے ہیں۔

"نتائجیت" اور "وجودیت" کے حامی اکثر وثوق کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ نہ صرف ہمارے اعمال بلکہ ہمارے تیقنات بھی غیر متعین ہیں یا ہو سکتے ہیں، لیکن اس خیال پر اعتراضات ہو سکتے ہیں جو ایک معتدل لاجبریت پر اثر انداز نہیں ہو سکتے جس کا اطلاق صرف اعمال پر ہوتا ہے۔ یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ مجھے کسی چیز پر سچ مچ یقین کرنے کے لیے میری ذہنی حالت کو اس شہادت سے متعیّن ہونا چاہیے جو مجھے نظر آتی ہے۔ میں اس

چیز کے خلاف عمل کر سکتا ہوں جو مجھے اپنا فرض نظر آتی ہو لیکن میں ایسا یقین نہیں رکھ سکتا جو اس چیز کے خلاف ہو جو مجھے صحیح معلوم ہوتی ہو گو وہ کسی غلطی کی وجہ سے اس چیز کے مخالف ہو جو حقیقت میں بدیہی یا صحیح ہو۔ "نتائجیہ" اس میں شک نہیں کہ اس امر پر زور دینے پر صحیح ہیں کہ اکثر ہمارے تیقنات ہمارے ارادوں سے متاثر ہوتے ہیں گو وہ میرے خیال میں مبالغے کی حد سے زیادہ بڑھ گئے ہیں، لیکن یہ تاثر بالواسطہ ہوتا ہے نہ کہ بلاواسطہ۔ میں سوچ سمجھ کر اپنے ارادے کے عمل سے خود کو کسی چیز پر یقین کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا جیسا کہ میں خود کو بالارادہ کسی طبیعی شئے کے کرنے پر مجبور کر سکتا ہوں لیکن اگر میں کسی چیز پر یقین کرنا چاہوں تو میں عمل ارادی سے اپنی توجہ کو ان دلائل سے پھیر لے سکتا ہوں جو اس کے خلاف ہیں اور ان پر مرکوز کر سکتا ہوں جو اس کے موافق ہیں یا میں عمداً ایسا عمل کر سکتا ہوں کہ گویا یہ یقین صحیح ہے اور ان دونوں میں سے کوئی ایک طریق بھی اپنے وقت پر ایسا میلان پیدا کر سکتا ہے کہ زیر بحث یقین کو صحیح ماناجانے لگے۔ اسی طرح اگر میں کسی شخص کو پسند یا ناپسند کرتا ہوں تو میں فوراً کسی ارادی عمل سے خود کو ایسا کرنے سے روک نہیں سکتا اور اس کے مخالف پہلو کو اختیار نہیں کر سکتا، لیکن میں ارادی افعال سے اپنے جذباتی انداز کو بالواسطہ متاثر کر سکتا ہوں۔ چنانچہ اگر میں اپنے ارادے سے کسی ایسے شخص کے ساتھ نیکی کرنا چاہوں جس کو میں ناپسند کرتا ہوں تو ممکن ہے کہ اس سے میری ناپسندیدگی میں کچھ کمی ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ میں اس کو پسند کرنے لگوں۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو پسند کرنے کا یہ بالواسطہ طریقہ ناکام ہو، اس سے حقیقی محبت پیدا ہونے کا تو ذکر ہی کیا اور بعض تیقنات تو ایسے بھی ہوتے ہیں جن کو میرا کوئی ارادی عمل خواہ وہ کتنا ہی بالواسطہ کیوں نہ ہو مجھے کسی ممکنہ طریقے سے ماننے پر مائل نہیں کر سکتا کیوں کہ وہ میرے فطری عقلی میلان کے بہت زیادہ خلاف ہوتے ہیں یا اس لیے کہ وہ تجربی واقعات کی صریحاً مخالفت کرتے ہیں۔

بعض دفعہ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ہم براہ راست یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ ہم آزادی کے لاجبریتی مفہوم کے لحاظ سے آزاد یا مختار ہیں، لیکن اس خیال کو عام طور پر اور میری رائے میں صحیح طور پر، فلسفیوں نے مسترد کر دیا ہے۔ بہر صورت یہ ماننا

بظاہر معقول نظر آتا ہے کہ ہم اپنے ارادے کو براہِ راست ایک علت محسوس کرتے ہیں لیکن مجھے قطعاً یہ بظاہر معقول نہیں معلوم ہوتا کہ ہم یہ مان لیں کہ ہم براہِ راست یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ ہمارا ارادہ ایک معلول نہیں۔

اخلاقیاتی دلائل

لاجبریّت کی ایک اہم صورت کا انحصار اس دلیل پر ہوتا ہے جو اخلاقیات ہمیں مہیا کرتی ہے۔ لیکن اس صورت کے پیش کرنے میں زیادہ مبالغہ کیا جا سکتا ہے۔ جبریّت کا ایک با اصول حامی اخلاقیات پر یقین رکھتا ہے اور وہ اس معنی میں کہ بعض معاملات اچھے ہوتے ہیں اور بعض بُرے۔ کسی چیز کا متعیّن ہونا ضروری نہیں کہ اس کو قدر و قیمت کے لحاظ غیر جانب دار قرار دے دے۔ یہ واقعہ کہ دانت کا درد متعیّن ہوتا ہے اس کو شر قرار دینے سے باز نہیں رکھتا۔ اب اگر بعض حالات اچھے اور بعض بُرے ہوتے ہیں تو یہ صاف ظاہر ہے کہ افعال کا امتیاز بھی صحیح اور غلط میں کیا جا سکتا ہے، یا کم از کم پسندیدہ یا ناپسندیدہ کے معنی میں[1] جیسے وہ اچھے یا بُرے حالات پیدا کریں، اور ہم ان افعال کو جو اچھے یا بُرے اثرات اتفاقاً پیدا کرتے ہیں (یعنی غیر متوقع نتائج کے وقوع پذیر ہو جانے کی وجہ سے) ان افعال سے ممیّز کر سکتے ہیں جن میں اچھے یا بُرے اثرات کا ارادہ کیا جاتا ہے۔ ان کا کرنے والا لاجبریّت کے خیال کی رو سے بھی ان کا اس معنی میں ذمّے دار قرار دیا جائے گا جس معنی میں کہ اوّل الذکر کا فاعل نہیں قرار دیا جا سکتا، کیوں کہ وہ اس کے ارادے پر موقوف ہوتے ہیں۔ اور جبریت کی رو سے بھی اس پر ملامت کرنے یا اس پر سزا دینے میں کوئی بات بھی ہوگی۔ کیوں جہاں بُرے نتائج کا پیدا ہونا کسی شخص کے ارادے پر موقوف ہوتا ہے ان کا وقوع اس بات کی علامت ہے کہ وہ آئندہ بُرے نتائج بھی پیدا کر سکتا ہے۔ ان نتائج کو روکا جانا چاہیے اور تجربہ بتلاتا ہے کہ ہم بعض دفعہ، گو ہمیشہ نہیں، ایک شخص کے ارادوں کو ملامت کرنے، سزا دینے یا سزا

---

[1] یعنی نہ صرف پسندیدہ بلکہ ایسے کہ ان کے وقوع کی خواہش عقلی ہو۔

کی دھمکی دینے سے کسی قدر بدل سکتے ہیں تاکہ وہ ان بُرے نتائج کے پیدا کرنے سے باز رہے۔ ارادی اعمال کو دوسری علتوں سے، جیسے بیماری یا ناقابلِ احتراز عدم واقفیت سے، تمیز کرنے کی ایک کافی وجہ اس واقعے سے ملتی ہے کہ مذکورہ بالا سلوک ہم اوّل الذکر ہی کے ساتھ کر سکتے ہیں نہ کہ ثانی الذکر کے ساتھ۔ لیکن لاجبریّت کے حامی اب بھی یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ بعض اچھی یا بُری صورتوں کا تعیّن تو کیا جا سکتا ہے لیکن اگر ایک عمل کا اس طرح تعیّن کیا جائے تو وہ ہرگز اخلاقی خیر یا اخلاقی شر کی صفت نہیں رکھ سکتا۔ وہ اس امر پر اصرار کریں گے کہ کسی فعل کے ارتکاب پر ہم جو پشیمانی یا ندامت محسوس کرتے ہیں اس کی کھٹک اس واقعے سے پیدا ہوتی ہے کہ ہم اس سے مختلف طور پر بھی عمل کر سکتے تھے، ہمارے گزشتہ اعمال اور ذہنی حالات کچھ بھی رہے ہوں۔ کانٹ گو خود لاجبریّت کا قائل نہ تھا اس نظریے کے خلاف کہ ہمارے سارے ہی اعمال گزشتہ واقعات سے متعیّن ہوتے ہیں اپنا خیال نہایت مؤثر طور پر پیش کرتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ یہ علل، ہمارے گزشتہ اعمال ہی کیوں نہ ہوں، اب ہم اس ماضی کو بدل نہیں سکتے اور اب ہرگز آزاد یا مختار نہیں ہو سکتے اگر یہ جبریّت صحیح ہے۔ لاجبریّت کے حامی اور خود کانٹ مزید اس دلیل کا اضافہ کرتے ہیں۔ یہ کہنا بہت درست ہے کہ اگر ہمارے اعمال خود ہماری سیرت سے پیدا ہوتے ہیں تو ہم آزاد یا خود مختار ہوتے ہیں، لیکن ہم نے اپنی سیرت کس طرح بنائی ہے؟ بظاہر یہ ہمارے ماحول اور توارث کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جس حد تک کہ وہ اوّل الذکر کا نتیجہ ہے تو مسلّم طور پر ہم اس کا باعث نہیں اور جس حد تک کہ وہ ثانی الذکر کا نتیجہ ہے تو پھر بھی ہم اس کا باعث نہیں بلکہ ان کا بالآخر باعث ہمارے والدین ہیں یا خدا۔ اس لیے ہم ان کے اور ان اعمال کے جو ان سے پیدا ہوتے ہیں کس طرح ذمّے دار ہو سکتے ہیں؟ اگر ہم یہ بھی فرض کریں کہ پیدائش کے قبل ہم کسی دوسری دنیا میں رہتے تھے تو پھر بھی اس سوال کو اور پیچھے لے جانا ہوگا۔ جبریہ کے خیال کی رو سے جب بھی ہمارے وجود کی ابتدا ہوئی ہمارے وجود اور ہماری اصلی فطرت کا باعث چند علتیں ہوئی ہیں، اور چونکہ ہمارا وجود پہلے نہ تھا اس لیے یہ ہم میں تو نہیں ہو سکتیں۔ اگر ہم اس عجیب و غریب مفروضے سے کام لیں کہ ہمارا وجود ہمیشہ سے تھا اور اس کی کبھی ابتدا ہی نہیں ہوئی تو اس سے ایک لامحدود رجعتِ قہقری لازم

آئے گی۔ میرا ہر عمل گزشتہ عمل سے متعین ہوا ہے اس لیے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ میں کسی وقت بھی آزاد یا مختار نہیں ہو سکتا، کیوں کہ جس وقت کا بھی ہم تعین کریں ہمارے اعمال کا تعین گزشتہ اعمال سے ہو چکا ہے اور جب ایک دفعہ ان کی تکمیل ہو چکی تو پھر میں ان کو بدل نہیں سکتا۔

قوی ترین خواہش کے خلاف عمل

ایک اور استدلال جس پر لاجبریت کے حامی اکثر زیادہ زور دیتے ہیں یہ ہے کہ جبریت اس بدیہی واقعے کے مخالف ہے کہ ہم قوی ترین خواہش کے خلاف عمل کر سکتے ہیں۔ بعض وقت ہم ایسے کام کرتے ہیں جن کو ہم اس وقت کرنا نہیں چاہتے تھے۔ یہ ان مشکل انتخاب کی صورتیں ہیں جب ہمیں اس چیز پر عمل کرنے کے لیے جس پر عمل کرنے کا ہم نے فیصلہ کر لیا ہے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے، کیوں کہ یہ ہماری قوی خواہش کے خلاف ہوتی ہے اگر ہم کسی اور طریقے سے عمل کرتے تو ہمیں اپنی خواہشات کے خلاف اس طرح جد و جہد کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ ہمیں کوئی ایسی چیز نہ کرنی چاہیے (سوائے اس کے وہ عادت کی بنا پر میکانکی طور پر ہو جائے) جس کو کرنے کی ہمیں خواہش نہ ہو، نہ خود اس کی خاطر اور نہ اس سے پیدا ہونے والے نتائج کی خاطر۔ اس صورت میں بھی جب ایک شخص اپنے ضمیر کی خاطر ہر چیز کو قربان کر دیتا ہے وہ عمل نہیں کرے گا جس کو اس کا ضمیر پسند کرتا ہے اگر اس کے کرنے کی اس کو مطلق خواہش نہ ہو۔ اگر وہ اپنے عمل کے تمام نتائج کو ناپسند بھی کرتا ہے اس کو فرض کی خاطر کرنے کی خواہش ہونی چاہیے۔ کانٹ کی طرح بعض فلسفیوں نے اس محرک کو خواہش کہنے سے انکار کر دیا ہے، لیکن خود کانٹ کو بھی ماننا پڑا کہ یہ خواہش کے مماثل ہے۔ اب اس سے زیادہ فرق نہیں پڑے گا کہ وہ دوسری خواہشات سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ اب سوال یہ نہیں کہ کیا ہم بغیر کسی خواہش کے عمل بھی کر سکتے ہیں بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا ہم اپنی قوی ترین خواہش کے خلاف بھی عمل کر سکتے ہیں۔ اگر جبریت صحیح ہو تو ایسا نظر آتا ہے کہ ہمیں اپنی قوی ترین خواہش کے مطابق ہمیشہ عمل کرنا چاہیے اور اس کو جبریت

کے خلاف ایک دلیل کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ اگر مقدمہ صحیح ہے (حقیقت میں اس کا مقابلہ کرنا دشوار ہے) کیوں کہ تجربی واقعات یقیناً اس خیال کے مخالف نظر آتے ہیں کہ ہم اپنی قوی ترین خواہش کے برخلاف ہرگز عمل نہیں کر سکتے۔ لیکن میرا اپنا خیال یہ ہے کہ جبریہ کے اس اعتراض کا مقابلہ "قوی ترین خواہش" کے جملے کے ابہام کو بتلا کر کر سکتے ہیں اس جملے کے معنی (۱) اس خواہش کے ہو سکتے ہیں جو غالب ہوتی ہے اور اس صورت میں اس کے خلاف عمل کرنا صریحاً ناممکن ہوتا ہے۔ کیوں کہ اگر ہم کسی خواہش کے خلاف عمل کریں تو یہ فی نفسہ ایسی خواہش نہ ہوگی جو ہم پر غالب ہو۔ لیکن ایسی صورت میں یہ کہنا کہ ہم قوی ترین خواہش کے خلاف عمل نہیں کر سکتے محض ایک لفظی قضیے کا پیش کرنا ہوگا جس کے ساتھ ہر شخص اتفاق کرے گا۔ لیکن (۲) "قوی ترین خواہش کے خلاف عمل" کے معنی عموماً "اس عمل کے ہوتے ہیں جو اس خواہش کے خلاف ہو جس کو ہم سب سے زیادہ قوی محسوس کرتے ہیں"۔ اب اس معنی میں یہ کہنا کہ ہم قوی ترین خواہش کے خلاف عمل نہیں کر سکتے کسی طرح تکرار بالمعنی نہیں"۔ لیکن یہ کسی طرح واضح نہیں کہ جبریہ کے خیال کی رو سے یہ صحیح ہے۔ کیوں کہ اگر ہم یہ جانتے بھی ہوں کہ اعمال کا تعین کسی نہ کسی علت سے ہوتا ہے یہ ان مخصوص علّی قوانین کو طے نہیں کر دیتا جن سے یہ متعین ہوتے ہیں اور یہ کسی طرح ظاہر نہیں کہ ایک خواہش کی علّی تاثیر اسی تناسب سے ہوتی ہے جس تناسب سے کہ اس خواہش کی شدّت کا ہمیں احساس ہوتا ہے۔ یہ کہنا کہ وہ اسی تناسب سے ہوتی ہے ایک علّی قانون کا ادّعا کرنا ہے اور علّی قوانین کے متعلق قضایا عموماً، گو ہمیشہ نہیں، کم از کم افراد انسانی کے لیے حضوری طور پر بدیہی نہیں ہوتے۔ یقیناً یہ ایسا ہی ایک قضیہ ہے۔ مزید یہ بھی صاف نظر آتا ہے کہ وہ تجربی واقعات کی تردید کرتا ہے اور نفسیات کی تقریباً ہر چیز کی۔ ایک نفسیاتی تعمیم کی موافقت یا مخالفت میں شہادت دو ماخذ سے حاصل ہوتی ہے۔ (الف) مطالعۂ باطن سے۔ (ب) دوسروں کے کردار اور بیان سے۔ اکثر صبح کے اوقات میں مطالعۂ باطن سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ جب میں بستر سے اُٹھ کر باہر نکلتا ہوں تو میں اس خواہش کو مان نہیں لیتا جس کا میں اس لحظہ قوی احساس کرتا ہوں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ مفروضہ کہ دوسرے لوگ اس خواہش کے مطابق عمل کرتے ہیں جن کا ان کو قوی ترین احساس ہوتا ہے ان کے کردار کی توجیہہ کے لیے

کافی نہیں مثلاً معمولی مثال کو چھوڑ کر اگر ہم ایک سنجیدہ مثال پر غور کریں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان راہِ حق میں جان دینے والوں کے کردار کی توجیہہ کے لیے بالکل ناکافی ہے جنھوں نے بجائے اس کے کہ اس حق و صداقت کو فاش کردیں جس کے وہ قائل تھے سخت جسمانی اذیتیں برداشت کرلیں۔ اور یہ دوسروں کی اپنے تجربے کی بنا پر کثیر تعداد میں اطلاع دہی کے ساتھ اتفاق کرنے سے بہت بعید ہے۔ یہ اخلاق جدوجہد کے مسلّم واقعے کے بھی خلاف ہے۔ گو ایک شرابی کو شراب خوری کے مضر اثرات سے بچنے کی اکثر خواہش محسوس کرنی چاہیے لیکن ان صورتوں میں جب وہ اس خواہش کے مطابق عمل کرتا ہے اور ان صورتوں میں جب وہ شراب پینے کی خواہش کے مطابق عمل کرتا ہے ایک نہایت اہم فرق ہے۔ اگر وہ نہیں پیتا ہے تو اس کو پینے کی خواہش کے خلاف مجاہدہ کرنا پڑے گا' لیکن اگر وہ پیتا ہے تو تم اس کے متعلق یہ کبھی نہ سنوگے کہ اس کو نشے میں نہ ہونے کی خواہش کے خلاف مجاہدہ کرنا پڑا۔ اور ان اعمال کی جن میں اس خواہش کے خلاف جس کو ہم نہایت قوی طور پر محسوس کرتے ہیں مجاہدہ کرنا شامل ہوتا ہے ایک خاص اخلاقی اہمیت اور اخلاقی قیمت ہوتی ہے۔ اس کا الزامی جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ ایسی صورت میں جس خواہش کو ہم کم قوی محسوس کرتے ہیں وہ دراصل زیادہ قوی ہوتی ہے۔ ورنہ وہ ہمارے عمل کا محرک نہ ہوتی' لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی خواہش کی "حقیقی" قوت کا اندازہ کس طرح کیا جائے؟ اس سوال کا فیصلہ کرنے کے لیے ہم کسی قوت پیما آلے کا استعمال تو نہیں کرسکتے۔ کسی خواہش کی پیمائش کا واحد طریقہ یا تو یہ ہے کہ وہ کس طرح محسوس ہوتی ہے یا وہ ہمارے عمل کے نتائج ہیں۔ لیکن اگر ہم ثانی الذکر طریقے کو استعمال کریں تو ہم درحقیقت یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ ہم اس خواہش کے خلاف عمل نہیں کرسکتے جس کے مطابق ہم عمل کر رہے ہیں۔ مجھے یہ نظر آتا ہے کہ اس خیال کی بظاہر معقولیت کہ ہم ہمیشہ قوی ترین خواہش کے مطابق عمل کرتے ہیں زیادہ تر اس اُلجھن پر موقوف ہوتی ہے جو اس تکرار بالمعنی کے درمیان (اگر "قوی ترین خواہش" کے معنی اس خواہش کے لیے جائیں) "جو غالب ہوتی ہے" اور اس علّی قضیے کے درمیان ہوتی ہے کہ ہم ہمیشہ اس خواہش کے مطابق عمل کرتے ہیں جس کو ہم بہت زیادہ قوی محسوس کرتے ہیں۔ یہ قضیہ کہ ہمیں ہمیشہ اس خواہش کے مطابق عمل کرنا چاہیے جو غالب ہوتی بدیہی ہے لیکن

وہ سوائے اس کے کہ ہم بغیر کسی خواہش کے عمل نہیں کر سکتے کچھ اور نہیں کہتا (اور اس کو تسلیم کیا جا سکتا ہے) دوسرا قضیہ ایک اور اہم چیز پیش کرتا ہے لیکن وہ بدیہی نہیں ہوتا اور اس کی تجربے سے تائید ہی نہیں ہوتی۔ لیکن یہ کہنا کہ ہم قوی ترین خواہش کے خلاف عمل کر سکتے ہیں یہ کہنے کے مرادف نہیں کہ جبریّت غلط ہے، یہ محض یہ کہنا ہے کہ خواہشات اپنی محسوس تیزی کے تناسب سے ہمیشہ نتائج نہیں پیدا کرتیں۔ ہمارے اعمال کسی قسم کے علّی قوانین کی وجہ سے اب بھی ظاہر ہو سکتے ہیں گو یہ مخصوص علّی قانون کلّی طور پر ان پر عائد نہیں ہوتا۔ اس لیے میری رائے میں قوی ترین خواہش کے خلاف عمل کا وقوع جبریّت کے خلاف استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

جبریّت اور ذمّے داری

دوسری دلیل جو لاجبریّت کے بہت سارے حامی استعمال کرتے ہیں اس کا تعلق سزا سے ہے۔ جس طرح کہ ہم نے دیکھا ہے کہ جبریہ سزا کو افادیت کی اساس پر حق بجانب ثابت کر سکتے ہیں۔ یہ لوگوں کو جرائم کے ارتکاب سے روک سکتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ سزا یافتہ شخص جرم کے اعادے پر کم مائل ہو، لیکن اکثر لوگ یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ سزا کا کافی و مکتفی بیان نہیں۔ استحقاق کا بھی ایک تصور پایا جاتا ہے۔ ہمیں یہ احساس ہوتا ہے کہ ایک شخص سزا کا مستحق ہے اس لیے کہ اس نے جرم کیا ہے نہ کہ اس کے عمل کے آئندہ پیدا ہونے والے نتائج کی بنا پر۔ اس انتقامی سزا سے بعض نہایت غیر تشفی بخش بلکہ جاہلانہ نظریات پیدا ہوئے ہیں، لیکن اگر ہم اس کو بالکل ہی مسترد کر دیں تو ہمارے لیے یہ جاننا مشکل ہو جاتا ہے کہ ہم اس کراہیت یا نفرت کے احساس کی کس طرح حمایت کر سکتے ہیں جو ہم ایک معصوم شخص کی سزا پر محسوس کرتے ہیں جو افادیت کی بنا پر اس کو دی جاتی ہے۔ اب یہ احساس خاص طور پر اس یقین سے مربوط ہوتا ہے کہ یہ شخص چاہتا تو مختلف طور پر عمل کر سکتا تھا۔ ان وجوہ کی بنا پر جو خود جبریّت کے قضیے کو فرض نہیں کر لیتے ایک مشکوک سوال ہے کہ کیا سزا کے غیر افادی نظریے کی حمایت کی جا سکتی ہے، لیکن یہ یقیناً ایک اخلاقیاتی تیقّن ہے جو ہمیں فلسفیانہ غور و خوض سے پہلے ہی جبلّی طور پر محسوس

ہوتا نظر آتا ہے۔

بہر صورت سزا کے اس نظریے کو ہم قبول کریں یا نہ کریں ہم ان کے اعمال کے متعلق جن کو ہم نے ارادی طور پر کیا ہے اپنی خاص ذمّے داری کے تصوّر سے تو گریز نہیں کر سکتے، اور کم از کم فہم عام کی سطح پر یہ تصوّر علّی تعین کے فقدان سے غیر منفک طور پر مربوط ہوتا ہے۔ جبریّت کا حامی ایک ایسا بیان پیش کر سکتا ہے جو اخلاقیات اور اخلاقی ذمّے داری کے ساتھ زیادہ انصاف کرتا ہے۔ جو پہلی نظر میں اس کے لیے ایسا کرنا ممکن نظر نہیں آتا تھا، لیکن وہ اپنے نظریے کو عام آدمی کے اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے کامل طور پر ہم آہنگ نہیں کر سکتا۔ اس لیے جبریت اور لاجبریت کے درمیان جو متنازع فیہ مسئلہ ہے اس کے متعلق ہمارے فیصلے کا دارومدار زیادہ تر اس نقطۂ نظر پر ہوگا جو ہم "فہم عام کی اخلاقیات" کے متعلق اختیار کریں گے، اس سے میری مراد وہ اخلاقیاتی نقاط نظر ہیں جن کو ایک نیک اور عقل مند شخص خود کو صحیح ماننے کا پابند سمجھتا ہے، اور یہ خاص طور پر فلسفیانہ تفکّر سے جدا ہی ہوتے ہیں۔ اگر ایک فلسفی ان تمام کو قبول کر لیتا ہے تو اس کو یقیناً لاجبریّت کا حامی ہونا پڑے گا۔ لیکن یہ فرض کرنا غیر معقول ہوگا کہ یہ نقاطِ نظر ضروری طور پر صحیح ہوں گے کیوں کہ یہ ایک زمانے سے دوسرے زمانے اور ایک ملک سے دوسرے ملک میں مختلف رہے ہیں، لیکن دوسری طرف ایک ایسے عام اخلاقیاتی یقین کا جیسے ذمّے داری کا یقین ہے اور جس کا میں نے ذکر کیا ہے کافی وزن ماننا پڑے گا، اور یہ وزن ایک ایسے فلسفی کے لیے جو یہ محسوس کرتا ہے کہ محتاط فلسفیانہ تفکّر کے بعد بھی وہ اس یقین سے نجات نہیں پا سکتا بہت زیادہ بڑھ جائے گا۔ اب سوال یہ ہوگا کہ کیا جبریّت میں ان اخلاقیاتی نقاطِ نظر کی رو سے جن کو ہمیں اپنے بہترین لمحوں میں ماننے بغیر کوئی چارۂ کار نظر نہیں آتا منطقی طور پر کافی زیادہ اختلاف نظر آتا ہے جو اس پر سنگین اعتراض کا باعث ہو، یہ ایک طریقے سے درجۂ تفصیل کا سوال ہے۔ ایک طرف تو ہمیں یہ توقع کرنے کا کوئی حق نہیں کہ ذمّے داری کے متعلق فہم عام کے تصوّرات بالکل صحیح ہیں اور دوسری طرف ہم جبریّت کو مسترد کرنے میں یقیناً حق بجانب ہوں گے اگر یہ بتلایا جائے کہ وہ اخلاقیات کے کسی اچھے خاصے نظام سے مطابقت نہیں رکھتی۔

جبریّت کو بہر حال ثابت نہیں کیا جا سکتا اور ہم بعض اخلاقیاتی قضایا کو، جیسے کہ دوسروں کے مفادات کو نظر انداز کرنا غلط ہے، اسی قدر یقین کے ساتھ جانتے ہیں جس قدر

کہ کسی دوسری چیز کو. لیکن کیا یہ اخلاقیات کے بنیادی مفروضات کو مسترد کرنے کا سوال ہے یا محض ذمّے داری جیسے مشکل تصوّر میں کسی خفیف سی ترمیم کرنے کا؟ جبریہ دعویٰ کرسکتے ہیں کہ ان کا نظریہ اس معنی میں ذمّے داری کے بالکل مطابق ہے جس معنی میں کہ وہ ان اخلاقیاتی مقاصد کی تکمیل کرتا ہے جو اس سے مطلوب ہیں۔ اب ہم یہ دیکھیں گے کہ وہ کس طرح اپنے مقدمے کی تکمیل کرسکتا ہے۔

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ کسی نظریے کی بھی رو سے بعض اعمال پسندیدہ نتائج پیدا کرتے ہیں اور بعض ناپسندیدہ، اس لیے جبریہ ایک نہایت اچھے نکتے کی طرف ہماری توجہ مبذول کرسکتے ہیں جس کی رو سے بعض اعمال دوسرے اعمال کی بہ نسبت قابلِ ترجیح ہوتے ہیں۔ اب قابلِ ترجیح اعمال کے پیدا کرنے کے لیے ایک نیک ارادہ خاص طور پر پسندیدہ ہوگا۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ جبریّت کی رو سے بھی ملامت اور سزا کو حق بجانب ثابت کیا جاسکتا ہے کیوں کہ ان کے ذریعے پسندیدہ اعمال پیدا کیے جاسکتے ہیں یا کم ازکم بُرے کی اصلاح ہوسکتی ہے۔ اب ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ کسی شخص کی (اخلاقی طور پر) کسی عمل کی وجہ سے ملامت کرنا یہ کہنا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس کا عمل اس کے ارادے کی بدی کا نتیجہ ہے، یہ کسی طرح اخلاقی ملامت کی بظاہر غیر معقول تعریف نہ ہوگی۔ اب ہم فوراً یہ دیکھ لیں گے کہ "سکنے" کے ایک معنی کی رو سے یہ اخلاقی ملامت کی صریحاً ایک ضروری شرط اوّلین ہے کہ یہ مطعون شخص مختلف طور پر عمل کرسکتا تھا۔ کیوں کہ جب تک کہ عمل کا ارتکاب کم ازکم جزوی طور پر اس شخص کے ارادے پر موقوف نہ ہو یہ صاف ظاہر ہے کہ اس کا ارتکاب اس کے ارادے کے بد ہونے کی علامت نہیں ہوسکتا۔ یہ کسی اور نقص کی علامت ہوسکتا ہے مثلاً اس کی جسمانی کمزوری یا حماقت کا، لیکن یہ خاص طور پر اس کے اخلاقی نقص کا اظہار نہیں ہوسکتا جو ارادے کا نقص ہے۔ یہ کہنا کہ کسی شخص کو ایک عمل اخلاقی طور پر نہ کرنا چاہیے تھا اس امر کو مستلزم ہوگا کہ وہ اس معنی میں مختلف طور پر عمل کرسکتا تھا کہ عمل اس کے ارادے کے مختلف ہونے کی وجہ سے وقوع پذیر نہ ہوسکتا، یا تو اس وجہ سے کہ اس عمل کا ارادہ نہ کرنے کی بجائے اس کے کرنے کا ارادہ کیا ہوتا یا بالعکس یا اس وجہ سے کہ وہ زیادہ قوت واستدلال کے ساتھ اس کا ارادہ کیا ہوتا۔ یہ "سکنے" کے اس معنی کو پیش کرتا ہے جو جبریہ اس سے سمجھا کرتے ہیں اور یہ نہایت قابلِ فہم ہے اور بتلایا

جا سکتا ہے کہ اخلاقی ذمّے داری اس پر دلالت بھی کرتی ہے۔ لیکن لاجبریّت کے حامی یہ پوچھتے ہیں کہ مانا کہ ایک شخص اگر مختلف طور پر ارادہ کرتا تو وہ مختلف طور پر عمل بھی کر سکتا مگر کیا وہ مختلف طور پر ارادہ کر بھی سکتا تھا؟ جبریّت کا حامی اس کا یہ جواب دے سکتا ہے کہ یہ سوال بھی ناجائز ہے (ذمّے داری کے اس معنی میں جو وہ لیتا ہے نہ کہ لاجبریّت کے معنی میں)۔ کیوں کہ اگر ہم "سکنے" کی پہلے کی طرح تعریف کریں تو یہ سوال کہ کیا ایک شخص مختلف طور پر ارادہ کر سکتا تھا یہ ہوگا کہ کیا اس کے ارادے کا اختلاف اس کے ارادے میں اختلاف پیدا کرتا ہے؟ ایسا کہنا تو تکرار بالمعنی ہوگا۔ جبریّہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ بعض دفعہ ایک شخص کا ارادہ بد ہوتا ہے اور اس پر اخلاقی طور پر ملامت کرنا صرف یہ کہنا ہے کہ وہ بد ہے اگر اس نے اس کو ورثے میں بھی پایا ہے ارادے کا بُرا میلان بُرا ہی ہوگا۔

کیا یہ صورت اخلاقیاتی طور پر تشفی بخش ہے؟ لاجبریّت کے حامی بعض دفعہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ غلط ہوگا کہ ہم دو آدمیوں کو ایک ہی قسم کے جرم کے ارتکاب پر مساوی طور پر ملامت کریں اگر ان میں سے ایک کا گھر بار اچھا ہو اور اس کو تعلیم بھی اچھی ملی ہو اور دوسرے کو یہ سہولت نصیب نہ ہوئی ہو اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جہاں تک کہ ایک شخص کے ارادے کی بدی کا تعیّن ہوتا ہے اس کو قابلِ ملامت نہیں قرار دینا چاہیے۔ اس کا جواب جبریہ یہ دے سکتے ہیں کہ یہ دلیل زیادہ سے زیادہ یہ ظاہر کرتی ہے وہ یہ نہیں کہ وہ قابلِ ملامت نہیں جس حد تک کہ وہ متعیّن ہوا ہے بلکہ صرف اس حد تک کہ فاعل کے خارجی حالات سے ہوا ہے۔ اور وہ ہمارے طرزِ خیال کی توجیہہ اور اس کا حق بجانب ہونا یہ کہہ کر ثابت کرے گا کہ وہی ایک عمل ارادے کی بہت زیادہ سیاہ کاری کی علامت ہوگا اگر اس کو ایسا شخص کرے جس کو ایک اچھے گھر بار اور تعلیم کی سہولت حاصل ہوئی ہو بہ نسبت اس کے اس کا عامل ایسا شخص ہو جس کو یہ سہولتیں حاصل نہ ہوئی ہوں۔ اگر یہ ارادے کی زیادہ بُرائی کی علامت ہو تو جبریّت کے نقطۂ نظر سے بھی اس کی زیادہ ملامت کی جانی چاہیے۔

لاجبریّت کے حامی یہ بھی اعتراض کر سکتے ہیں۔ ایک ایسے آدمی کی حالت کو فرض کرو جس کا ارادہ عادتاً نشہ آوری کی وجہ سے کمزور ہو گیا ہے۔ اس کی یہ عادت کتنی ہی پختہ ہو گئی ہو کسی وقت بھی یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ نشہ آور چیزوں کا استعمال چھوڑ دے گا اگر وہ

کافی قوت و استقلال کے ساتھ اس کا ارادہ کرے۔ لہٰذا "سکنے" کی اس تعریف کی رو سے جو جبریئے پیش کرتے ہیں یہ ہمیشہ ہو سکتا ہے کہ وہ نشہ آور چیزوں کا استعمال ترک کر دے، یہ کہنا ہمیشہ صحیح ہو گا کہ اس کے ارادے میں کوئی تغیر اس عادت کو موقوف کر دے گا۔ تاہم ہر شخص اس بات سے اتفاق کرے گا کہ ایک وقت ایسا بھی آسکتا ہے کہ اس کا ارادہ اس بری عادت سے اس حد تک متاثر ہو چکا ہو کہ اس عادت کو چھوڑ ہی نہ سکے۔ یہ فیصلہ کرنا محال ہے کہ کسی شخص کے لیے یہ وقت کب آئے گا لیکن یہ صاف طور پر ظاہر ہے کہ جب ایسا وقت آجائے تو اس شخص کی نشہ آور چیزوں کے استعمال پر ملامت کی جا سکتی ہے بیشک اس کے ان چیزوں کے استعمال پر اس کے گذشتہ افعال کی وجہ سے ملامت کی جاسکتی ہے جن کی وجہ سے اس کی یہ حالت ہو گئی ہے، لیکن ایک دفعہ جب اس کی یہ حالت ہو چکی ہو تو اس کو ان منشی اشیا کے استعمال کو جاری رکھنے پر ملامت نہیں کی جاسکتی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بعض صورتیں ایسی بھی ہوں کہ ایک شخص پر اس کے عمل کی وجہ سے ملامت نہیں کی جاسکتی، گو اب بھی یہ صحیح ہے کہ اس کے ارادے کا فرق اس کو مختلف طور پر عمل کرنے پر مائل کر سکتا تھا، اور اس لیے کسی شخص کو اخلاقی طور پر قابلِ ملامت قرار دینے کے لیے صرف اس کی ضرورت نہیں کہ وہ جبریہ کے معنی میں مختلف طور پر عمل کر سکتا تھا بلکہ "سکنے" کے زیادہ مطلق معنی میں بھی۔ یہ کافی نہیں معلوم ہوتا کہ اس کو مختلف طور پر عمل کرنے کے لیے قابل ہونا چاہیے تھا اگر وہ اس کا ارادہ کافی قوت اور استقلال کے ساتھ کرتا ہے بھی ضروری نظر آتا ہے کہ وہ ایسا ارادہ کرنے کے بھی قابل ہوتا۔[1] اس کا جواب جبریہ ایک اور امتیاز قائم کر کے دے سکتے ہیں، وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ سارا دار و مدار اس امر پر ہے کہ کس چیز نے اس کو صحیح طور پر ارادہ کرنے سے روکا ہے۔ ارادے کا ایک سخت عمل کافی ذہنی ارتکاز کا طالب ہوتا ہے۔ اگر نشے کی عادت نے کسی شخص کو ایک ایسی جسمانی اور نفسیاتی حالت تک پہنچا دیا ہے کہ وہ مؤثر طور پر اس طرف توجہ ہی نہیں کر سکتا اسی طرح جس طرح میں اپنے فلسفیانہ کام کی طرف توجہ نہیں کر سکتا اگر میں کئی راتوں سے سویا نہیں ہوں یا اگر میں نے سنا ہے کہ مجھے ناقابلِ علاج سرطان کا مرض ہو گیا ہے

---

[1] دیکھو سی۔ ڈی۔ براڈ کی کتاب "اخلاقیات اور تاریخ فلسفہ" صفحہ ۲۰۰

ایسی صورت میں اس شخص پر ملامت نہیں کی جا سکتی، کیوں کہ اب اس کا عمل اس کے موجودہ بُرے ارادے کو ظاہر نہیں کرتا جس طرح کہ میں اپنی سستی پر اخلاقی طور پر موردِ الزام نہیں ہو سکتا کہ میں ان خاص حالات میں اپنا کام نہ کر سکا۔ لیکن فرض کرو کہ یہ شخص اپنی مدافعت اس طرح کرے۔ میں مانتا ہوں کہ میری عضویاتی ساخت میں نشہ آور چیزوں کی وجہ سے ابھی کوئی خرابی نہیں پیدا ہوئی ہے۔ میں یہ بھی مانتا ہوں کہ میری قوتِ ارتکاز بھی اتنی ہی ہے جتنی کہ ایک عام آدمی کی ہوتی ہے۔ میری قوتِ فیصلہ اب بھی روشن ہے اور میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ نشہ آور چیزوں کے استعمال سے مجھے کس قدر نقصان پہنچا ہے اور ان کا استعمال کس قدر غلط ہے۔ لیکن ان کے مستمر استعمال کی وجہ سے میں اس قسم کا آدمی بن چکا ہوں جو اپنی خواہشات کی تشفی کو صحیح طور پر عمل کرنے پر ترجیح دیتا ہے، اور اس لیے میں نے ان کا استعمال جاری رکھا ہے کیوں کہ ایسا کرنا میری فطرت بن چکی ہے۔ کیا اس کو بطور عذر قبول کیا جا سکتا ہے، کیا اس کی اب بھی ملامت نہ کی جانی چاہیے، نہ صرف اس گزشتہ اعمال کی وجہ سے جن کی وجہ سے وہ اس حالت کو پہنچ چکا ہے بلکہ ان کا استعمال اب بھی جاری رکھنے کی بنا پر بھی، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نہ صرف تعین بلکہ ان اجزاء کا تعین جو انسان کے ارادے کی حالت کے سوا ہیں جو اخلاقی ذمّے داری کے مخالف و متباین ہیں۔

بے شک جانبین کو اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ ذمّے داری کے درجے ہوتے ہیں اور کسی غلط عمل کا قابلِ ملامت ہونا اسی تناسب سے کم ہو جائے گا جس تناسب سے کہ تحریص یا ترغیب کی قوت ہوگی جو اس عمل کے ارتکاب کا باعث ہوتی ہے۔ اس بیان کی رو سے عادی نشہ خوار کے اعمال کا قابلِ ملامت ہونا کم ہوتا جائے گا۔ جوں جوں کہ عادت قوی تر ہوتی جائے گی اور منشّی اشیا کی استعمال کی خواہش مضبوط ہوتی جائے گی۔ بے شک بعض اعمال ایسے بھی ہیں "جیسے سخت جسمانی اذیتوں سے بچنے کے لیے اپنے دوستوں کو دغا دینا جن کی وجہ سے کسی شخص پر مشکل ہی سے ملامت کی جا سکتی ہے۔ نہ اس وجہ سے کہ ہم یہ نہیں خیال کرتے کہ نصب العین کا مقابلہ کرنے اس کی ارادی حالت میں نقص ہے بلکہ اس وجہ سے کہ ہم کو اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ دوسرے افراد کی اکثریت مماثل حالات میں اسی طرح کے یا اس سے بدتر نقص کا اظہار کرتی۔ ہمیں ایسے افراد

کا وجود بھی ملتا ہے جو ایک نہایت اعلیٰ نصب العین کو پیش نظر رکھنے کی وجہ سے اپنے آپ پر شدید ملامت کرتے ہیں جن پر کسی دوسرے شخص کو ان کے اعمال کی بنا پر ملامت کرنے کا خواب و خیال بھی نہیں ہوتا ہم مجانین پر ملامت نہیں کرتے، لیکن اس کی وجہ مشکل ہی سے ہمارا یہ یقین ہوتا ہے کہ ان کے اعمال سب متعین ہوتے ہیں۔ ان کے متعلق عام پہلو کا انحصار تو ہمارے فیصلے کرنے کی اس ناقابلیت پر ہوگا ان کے کن اعمال سے اخلاقی شر لازم آتا ہے اور کس درجے یہ لازم آتا ہے۔ یہ نہایت خبیث اعمال کا ارتکاب کرسکتے ہیں اور تاہم اخلاقی لحاظ سے کسی اوسط آدمی کے اعمال اتنے ہی اچھے یا اس سے بہتر ہوسکتے ہیں۔ کسی مجنوں کے قتل کا ارتکاب کرنا اس کے لیے اخلاقی شر کی علامت نہ ہوگی بلکہ اس کے اخلاقی خیر کی۔ کیوں کہ وہ کسی وسوسے کے نتیجے کے طور پر جس پر اس کا اختیار نہیں وہ قتل کے ارتکاب کو سچ مچ اپنا فریضہ سمجھتا ہے۔ اس کو اس وجہ سے سزا دینا غلط ہوگا اور اس وجہ سے بھی کہ یہ خیال کرنے کی کوئی بنیاد نہیں کہ یہ سزا اس کی حالت میں اصلاح کرے گی۔

جبریت کا حامی ایک جوابی حملہ کرکے اپنی بات کو ختم کردے گا۔ اس کی حجت یہ ہوگی، جبریت نہیں بلکہ لاجبریت خود ذمے داری کے خلاف ہے۔ وہ یہ کہے گا کہ یہ معلوم کرنا کافی آسان ہے کہ میں کسی غلط عمل کا کیسے ذمے دار ہوسکتا ہوں اگر وہ کسی بری سیرت سے لازم آتا ہے۔ یعنی کسی بری چیز سے جو مجھ میں پائی جاتی ہے۔ لیکن اس صورت میں وہ متعین ہوگی اور معلوم کرنا زیادہ مشکل ہے کہ میں اپنے عمل کا کیسے ذمے دار ہوسکتا ہوں جس کا تعین میری فطرت سے نہ ہوا ہو، جو ایسی چیز سے پیدا ہوتا ہے جو مجھ میں نہیں۔ اس لیے جبریت کا حامی لاجبریت کے حامی کے بالکل برعکس نقطۂ نظر اختیار کرے گا۔ لاجبریت کا حامی یہ کہتا ہے کہ میں اپنے افعال کا اخلاقی طور پر اسی حد تک ذمے دار ہوسکتا ہوں جس حد تک کہ وہ غیر متعین ہوتے ہیں، جبریت کا حامی جواب میں یہ کہے گا کہ میں اپنے اعمال کا صرف اسی حد تک ذمے دار ہوسکتا ہوں جس حد تک کہ وہ متعین ہوتے ہیں۔

دوسری دلیل جو جبریت کا حامی استعمال کرسکتا ہے وہ یہ ہے۔ اگر ہم ایک انسانِ کامل کا تصور کریں ــــــ اس دلیل کے مقصد میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ایسے انسان کا وجود پایا جاتا ہے یا نہیں ــــــ تو اس کی فطرت ایسی ہونی چاہیے کہ وہ لازماً وہی کرے گا جو صحیح ہو اور اس لیے وہ لاجبریت کے معنی میں ہرگز آزاد یا مختار نہ ہوگا۔

لیکن ایسا انسان صریحاً ہم سے زیادہ آزاد یا مختار ہوگا کسی طرح ہم سے کم نہیں۔ اگر ایسا ہو تو جبریت آزادی یا اختیار کے متخالف نہیں ہو سکتی۔

ان دلائل کے پیشِ نظر یہ معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں کہ کیوں اکثر فلسفیوں کی تشفی جبریت کے نظریے سے ہوتی ہے۔ تاہم اس بات پر ہمیں زور دینا چاہیے کہ یہ اصول کہ ہر واقع کا تعین کامل طور پر علل سے ہوتا ہے اب تک ثابت نہیں کیا گیا ہے اور نہ یہ واضح طور پر بالذات بدیہی ہے۔ ہم اس طریقے کا تصور بھی نہیں جس کی رو سے جبریت ذہن کے بارے میں بظاہر معقول طور پر عمل کر سکتی ہے اور اگر وہ مادی دنیا کے متعلق صحیح بھی ہو اور اس پر بھی ان دنوں شک کا اظہار کیا جا رہا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ ہمارے نزدیک ذہن اور مادہ کافی مختلف چیزیں ہیں اور اس لیے ہمیں تمثیل کی رو سے یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ وہ ذہن کے متعلق بھی صحیح ہوگی۔ اس لیے کسی شخص کو جو یہ سمجھتا ہے کہ جبریت بایوسانہ طور پر اخلاقیات سے متخالف ہے معقول طور پر یہ حق ہوتا ہے کہ اس کو بالکل مسترد کر دے۔ اگر وہ ایسا کرے تو وہ کسی ایسی چیز کی تردید نہیں کر رہا ہوگا جس پر ہمیں بلا کسی شک کے یقین کرنے کا حق حاصل ہے، جس طرح کہ ہم اخلاقیات کے بعض قضایا پر یقین کر سکتے ہیں۔

شاید لوگوں کی زیادہ تر اکثریت جو اس سوال پر غور کرتے ہیں یہ محسوس نہیں کرتے کہ جبریت ذمے داری کے تصور کے ساتھ پورا انصاف کرتی ہے، خواہ وہ اس بنا پر جبریت کو رد کر دیں خواہ وہ ذمے داری کے تصور میں ترمیم کرنے کو ترجیح دیں۔ لاجبریت کے حامی اگر وہ عقل مند ہوں اس امر کا اعتراف کریں گے کہ جبریت کو ایک طریقے سے اخلاقیات کے موافق بڑی حد تک عمل کر سکتی ہے لیکن وہ اس پر اصرار کریں گے کہ جبریت اس مسئلے میں ناکامیاب ثابت ہوتی ہے۔ وہ یہ بات مانتے ہیں کہ بعض چیزیں اچھی ہوتی ہیں مثلاً مسرت یا علم اور بعض بُری جیسے درد یا بدصورتی، لیکن وہ اس کا انکار کرتے ہیں کہ مخصوص طور پر اخلاقی معنی میں اعمال اسی وقت اچھے یا بُرے ہو سکتے ہیں (گو وہ مفید یا مضر تو ہو سکتے ہیں) جب وہ غیر متعین ہوں۔ وہ اس تعلق پر زور دیتے ہیں جو گناہ پر خجالت کے تجربے اور اس شعور کے درمیان پایا جاتا ہے کہ میں باوجود اپنی گزشتہ عادتوں اور باطنی میلان کے مختلف طور پر عمل کر سکتا تھا اور یہ کہ میری تشکیل کچھ بُری نہیں ہوئی

ہے، یعنی اس طور پر نہیں ہوئی ہے کہ جیسی میری سیرت بنی تھی، اس کی وجہ سے میں مختلف طور پر عمل نہیں کر سکتا تھا۔ اور وہ اپنی اس قوی ترین دلیل کو پیش کرتے ہیں کہ اگر جبریت کو صحیح مانا جائے تو میری ساری سیرت ابتدا ہی میں متعین ہو چکی ہے اور اس کا تعین نہ میں نے کیا ہے نہ میرے اسلاف نے، اور اس لیے میں ذمّے دار ہی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس دلیل کے خلاف کہ میں ان اعمال کا ذمّے دار ہی قرار نہیں دیا جا سکتا جو میری سیرت سے نہیں پیدا ہوئے ہیں وہ یہ الزامی جواب دے سکتے ہیں کہ سیرت کو ان صفات کا ایک مجموعہ نہیں قرار دیا جا سکتا جو ان چیزوں سے جدا کیا جا سکتا ہو جو میں کرتا ہوں یا جن کا میں تجربہ کرتا ہوں۔ ہم لطف و عنایت کا اپنی سیرت کی ایک صفت کی حیثیت سے تصوّر ہی نہیں کر سکتے جو لطف و عنایت کے ارادے سے ماورا ہو۔ اس لیے لاجبریّت کا ایک حامی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ ایک شخص کے اعمال کا تعین اس کی سیرت سے نہیں ہوتا کیوں کہ اس کی سیرت ان آزاد اعمال کا ایک نام ہے جو وہ کرتا ہے۔ انسانِ کامل کے تصوّر سے جو دلیل پیش کی گئی ہے اس کے جواب میں لاجبریّت کے حامیوں میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ شاید ان میں سے اکثر یہ جواب دیں گے کہ ایسا انسان حقیقت میں وہی کرے گا جو صحیح ہے لیکن وہ ایسا کرنے پر اپنی سیرت سے مجبور نہ ہوگا۔ لاجبریّت کے ایسے حامی خدا کو بھی ایسے لامتعیّن آزاد ارادے سے موصوف کریں گے۔ دوسرے بہرحال یہ مان لیں گے کہ ایسا انسانِ کامل یا کم از کم خدا کے اعمال بھی متعیّن ہوں گے، لیکن وہ کہیں گے کہ ہم جیسے ناکامل ہستیوں کے لیے آزادی یا اختیار اور اس لیے اخلاقی قدر کی شرطِ سابق لاجبریّت ہی میں ملتی ہے۔ ایک حقیقی انسانِ کامل کی آزادی یا اختیار اعلیٰ معنی میں ہوگا اور یہ ضروری نہیں کہ اس قسم کا اختیار ہو جو ہمیں حاصل ہے، لیکن ہمارے لیے تو صرف یہی حقیقی اختیار ہے۔

وہ درمیانی کوششیں جو اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے کی گئی ہیں

جبریّۃ اور لاجبریّۃ کے دعووں کے متعلق فیصلہ کرنا یقیناً ایک ایسا معاملہ ہے جس کے بارے میں مختلف فلسفیوں کے مختلف جواب ملتے ہیں۔ جیسا کہ میں نے بتلایا

ہے کہ اس متنازع فیہ مسئلے کے حل کا زیادہ تر دارومدار اس پر ہے کہ ہم کس حد تک ذمے داری کے سوال کے متعلق اپنی فہم عام کے جبلی تیقنات سے انحراف کرنے کو بظاہر معقول سمجھتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ نہ فرض کرنا چاہیے کہ دوسری صورتیں یا تو لاجبریت کا قبول کرنا یا اس خیال کو مان لینا ہے کہ ہر چیز جو ہم کرتے ہیں وہ کامل طور پر گزشتہ واقعات سے متعین ہوتی ہے۔ اور بھی درمیانی صورتیں ہیں جو بطور حل پیش کی گئی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ بعض خطرناک کوششیں اس امر کی گئی ہیں کہ نفسیاتی علیت کا ایک ایسا تصور حاصل کیا جائے جو طرفین کے اعتراضات سے بچا سکے۔ ان کے ادعا کی اکثر صورت یہ ہوتی ہے کہ گو کہ ہمارے ارادے کے اعمال متعین ہوتے ہیں لیکن ان کا تعین گزشتہ اعمال سے نہیں ہوتا۔ اس حل کا فائدہ اس واقعے میں مضمر ہے جس کا اب ہم ذکر کر رہے ہیں۔ ایک طرف تو یہ نظر آتا ہے کہ محض یہ واقعہ کہ اگر ہمارا عمل اس چیز سے متعین ہوتا ہے جو خود ہم میں پائی جاتی ہے تو یہ ہمارے مختار ہونے کے متخالف نہیں ہونا چاہیے بلکہ یہ تو ہمارے مختار ہونے کا ایک ماقبل مفروضہ ہونا چاہیے۔ لیکن دوسری طرف یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر سارے اعمال کا تعین کامل طور پر گزشتہ واقعات سے ہوتا ہے تو اب ہم ہرگز مختار نہیں ہو سکتے۔ کیوں کہ ہم ماضی کو بدل نہیں سکتے زیر غور حل جبریہ کی دلیل کے موافق ہوگا جو پہلے نکتے پر منحصر ہو تاہم وہ لاجبریہ کے اعتراض سے بچ سکتا ہے جس کا انحصار دوسرے نکتے پر ہے۔ اور یقیناً "سیرت" جو جبریہ کی رو سے افعال کا تعین کرتی ہے گزشتہ واقعات کے سلسلے کے مرادف نہیں سمجھی جا سکتی۔ لیکن یہ حل غیر معمولی مشکل ہے اور اب تک تو ناممکن ثابت ہوا ہے کہ اس علیت کا ایک واضح تصور حاصل کیا جا سکے جو صرف ماضی کی بنا پر علیت نہ ہو۔ بہر حال اس نظریے کی موافقت میں یہ بتایا جانا ضروری ہے کہ ہم ان اسباب کی بنا پر جو اخلاقیات سے بالکل جداگانہ اور مستقل ہیں ماننے پر مجبور نظر آتے ہیں کہ ایک ذہنی کیفیت کا بعض دفعہ ایسی چیز سے تعین ہو سکتا ہے جو کسی طرح ماضی کا ایک واقعہ نہیں۔ جب میں کسی چیز کو جانتا ہوں تو میری ذہنی کیفیت بظاہر اس واقعے سے متعین ہوتی ہے جس کو میں جانتا ہوں[1]۔ اگر

---

[1] یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ وہ براہ راست معلوم ہو لیکن (باقی اگلے صفحے پر)

میں اس کو نہیں جانتا تھا تو میرے لیے کسی طرح ضروری نہیں کہ میری ذہنی کیفیت وہی ہو۔

دوسرا حل جو پیش کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ اس مسئلے کا انحصار اس مفروضے پر ہے کہ علت اس کو اس معنی میں لازم کرتی ہے کہ وہ معلول کو مجبور کرتی ہو۔ حالانکہ وہ اس کو اس معنی میں لازم کرتی ہے کہ وہ اس استنتاج کو حق بجانب ثابت کرتی ہے جس سے معلول ضروری طور پر لازم آتا ہے۔ یہ کہنا اسی قدر صحیح ہے کہ ماضی کا استنتاج مستقبل سے ہوسکتا ہے جس قدر یہ کہنا کہ ماضی سے منتج ہوتا ہے۔ اب حجت یہ کی جاتی ہے کہ تاہم کوئی شخص یہ خیال نہیں کرسکتا کہ اس بنا پر کہ ہم ماضی میں مختار نہیں تھے کیوں کہ ہمارے گزشتہ اعمال کو مستقبل نے لازم کیا تھا۔ اس لیے کیوں ایک شخص یہ خیال کرے کہ ہمارے مستقبل کے اعمال مختار نہ تھے کیوں کہ ان کو ماضی نے لازم کیا تھا؟ لیکن اگرچہ یہ ثابت کرنا ناممکن ہے کہ ماضی مستقبل کو اس معنی کے سوا جس کا ابھی ذکر ہوا کسی اور معنی میں لازم کرتا ہے، تاہم اکثر فلسفی اس تصور سے بالکلیہ نجات پانا مشکل سمجھتے ہیں کہ مستقبل کسی اور معنی میں لازم آتا ہے جس حد تک اس کا تعین علیت سے ہوتا ہے، اور اس لیے یہ حل عام تشفی کا باعث نہیں ہوتا۔

ایک اور حل جس کا مجھے امکان نظر آتا ہے وہ یہ ہے:۔ جبریت کے حامی کی حجت یہ ہے کہ ذمے داری اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا تعین فاعل میں کسی چیز کی موجودگی سے ہوتا ہے، اور اس لیے اس کی سیرت سے، لاجبریت کے حامی کی حجت یہ ہے کہ جبریت کے نظریے کی رو سے ایک شخص مختار یا ذمے دار نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس کی سیرت کا تعین خود اس سے نہیں ہوتا بلکہ بالآخر اس کے اسلاف سے ہوتا ہے یا خدا سے۔ فرض کرو کہ ہم نے ان دونوں دلایل کو قبول کرلیا، اب ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کسی شخص کے اعمال کا تعین اس کی سیرت سے ہوتا ہے (اس کے ماحول کو شامل کرکے) لیکن اس

(سلسلہ صفحہ گزشتہ) اس صورت میں ہم یہ حجت کرسکتے ہیں کہ ہماری ذہنی کیفیت ان واقعات سے متعین ہوتی ہے (جو اسی طرح زمانی واقعات نہ ہوں بلکہ منطقی یا ریاضیاتی قوانین ہوں) جن سے ہم اس کا استنباط کرتے ہیں۔

شخص کی سیرت کامل طور پر کسی چیز سے متعین نہیں ہوتی، ہر انسان کسی حد تک ایک بالکل نئی ابتدا ہوتا ہے۔ اس صورت میں یہ نظر آتا ہے کہ ہم ذمّہ داری کے متعلق لاجبریت سے بھی بچ سکتے ہیں اور جبریّت کی بدترین شکل سے بھی۔ اب ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ایک شخص کے اعمال اس کی سیرت سے لازم آتے ہیں۔ بغیر یہ خیال کرنے کے کہ وہ خود اس شخص کے سوا بالآخر کسی اور چیز کے پیدا کردہ ہیں۔ صرف ہمیں یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ اس کی سیرت صفات کا ایک مجموعہ ہے جو اس کے اعمال اور ذہنی کیفیات سے ماورا ہوتا ہے جن میں وہ اپنا اظہار کرتی ہے، بلکہ وہ صرف ان قوانین کا مجموعہ ہے جو ثانی الذکر پر حکمراں ہوتے ہیں۔

باب (۱۰)

وحدّیت کا تقابل کثرتیت سے

کلّیات

وحدّیت کے درجات

جبرّیت اور لاجبرّیت کے درمیان جو متنازع فیہ مسئلہ ہے وہ ان مسائل میں سے ایک ہے جن پر تنازع ان نظریات میں بھی پایا جاتا ہے جن کو فلسفے میں وحدّیت و کثرتیت کہا جاتا ہے۔ ان اصطلاحات کی ٹھیک تعریف کرنی ناممکن ہے۔ ان دو قسم کے نظریات میں جو فرق پایا جاتا ہے وہ محض درجے کا فرق ہے۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں کہ وحدّیت کا حامی وہ شخص ہے جو کائنات میں وحدت کے عنصر پر زور دیتا ہے اور کثرتیت کا حامی وہ ہے جو کثرت کے عنصر پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر لاجبرّیت صحیح ہو تو دنیا میں اتنی وحدت نہ ہوگی جتنی کہ اس صورت میں ہوگی جب ہر چیز سختی سے متعیّن ہو، اس لیے کوئی چیز مختلف نہیں ہو سکتی بغیر اس کے کہ دوسری چیزیں بھی مختلف نہ ہوں۔ اور عام طور پر دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ وحدّیت کا حامی کل پر بہ نسبت فرد کے زیادہ زور دینے پر مائل ہوتا ہے اور اسی طرح نظمِ عالم پر بہ نسبت خود اختیاری کے، اور کثرتیت کا حامی مخالف سمت پر زور دینے پر مائل ہوگا، ثانی الذکر بحیثیت مجموعی اوّل الذکر کی بہ نسبت اختیارِ انسانی کے ساتھ زیادہ انصاف کر سکے گا۔ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ چونکہ ایک شخص اپنے فلسفیانہ نقطۂ نظر کے اعتبار سے کثرتیت کا حامی ہے وہ ضروری طور پر لاجبرّیت کا بھی قائل ہوگا، یا چونکہ وہ بحیثیت مجموعی وحدیت کا حامی ہے وہ ضروری طور پر جبرّیت کا بھی

قائل ہوگا، یا چونکہ وہ بحیثیت مجموعی وحدیّت کا حامی ہے وہ ضروری طور پر جبریّت کا بھی قائل ہوگا، لیکن اس میں شک نہیں کہ عام طور پر اسی جانب میلان پایا جاتا ہے۔

وحدیّت اور کثرتیت میں تمام قسم کے درجے ہوتے ہیں۔ وحدیّت کے انتہائی قسم کے حامی اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ ہر چیز صرف واحد ہے اور اس کے متعلق اور کچھ زیادہ نہیں کہا جا سکتا۔ اس صورت میں ہر چیز جس کا ہم کو مشاہدہ ہوتا ہے ایک قسم کا محض التباس ہے، کیوں کہ ہر چیز جو ہمیں نظر آتی ہے وہ قطعاً صرف ایک نہیں۔ وحدیّت کی وہ صورتیں جو کہ زیادہ انتہائی نہیں ہوتیں ان کا یہ ادّعا ہے کہ ہر چیز واحد جوہر ہے گو کہ اس کی صفات مختلف ہوتی ہیں (اسپنوزا) یا یہ واحد تجربہ ہے (تصوّریتِ مطلقہ) یا یہ واحد منطقی نظام ہے (نظریۂ ربط)۔ کثرتیت کا حامی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کائنات متعدد غیر مربوط ہستیوں پر مشتمل ہوتی ہے جو ضروری طور پر ایک دوسرے سے مربوط نہیں ہوتیں اور اس طرح وہ اچھی طرح سے جدا جدا وجود رکھتی ہیں۔ الٰہیت، جیسا کہ عام طور پر یقین کیا جاتا ہے، وحدیّت کی ایک صورت قرار دی جا سکتی ہے، کیوں کہ وہ یہ مانتی ہے کہ دنیا پیدا کی گئی ہے اور اس پر واحد قادرِ مطلق ہستی کا تسلّط یا حکومت ہے، لیکن وہ وحدیّت کی انتہائی صورت اختیار نہیں کرتی، اور ذہنِ انسانی کے ایک اضافی استقلال یا آزادی کو تسلیم کرتی ہے اور کہتی ہے کہ وہ ذہنِ الٰہی میں شامل نہیں گو اس کی مخلوق ہے اور محتاج بھی۔ وہ نظریہ جس کی رو سے یہ خدا کی ذات میں شامل ہے اور جو کچھ ہے اس کی وہ تخلیق کرتا ہے عام طور پر "ہمہ از وست" کا نظریہ کہلاتا ہے۔ عیسائی فکر اکثر 'ہمہ از وست' کی جانب مائل نظر آتی ہے، لیکن اس نکتے پر پہنچنے کے قبل اس تحریک کو خلافِ عقیدہ سمجھ کر اس پر ملامت کی گئی تھی۔ لیکن چونکہ خود صحیح العقیدہ عیسائیت کا دعویٰ یہ ہے کہ واحد قادرِ مطلق ذہن اور مقصدِ واحد کی ہر شئے محتاج ہے وہ بڑی حد تک وحدیّت کی جانب جاتی ہے، گو انسانی اختیار کتنا ہی محدود کیوں نہ ہو اعتراف کرنے کی وجہ سے وہ ملائم ضرور ہو جاتی ہے۔ میکانیت کا نظریہ جو شیطان کو خدا کا ایک مستقل رقیب قرار دیتا ہے، جو خدا کی تخلیق نہیں، اور جو اپنے مرتبے سے گر چکا ہے اور جس کو خدا کے مقاصدِ خیر کی بنا پر اس کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنے اختیار کو استعمال کرے یہاں تک کہ اس کو لازماً شکست ہو۔ یہ نظریہ ظاہر ہے کہ وحدیّت کا بہت کم قائل ہوتا ہے۔ یہاں جدید زمانے تک بہت کم فلسفیوں نے کثرتیت

کا انتہائی نظریہ قبول کیا تھا۔ لائبنز (۱۶۴۶ء تا ۱۷۱۶ء) کے متعلق بعض دفعہ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ کثرتیت کا حامی تھا کیوں کہ اس نے اس کا انکار کیا تھا کہ کائنات میں مختلف ہستیوں کا تعامل ہوتا ہے، لیکن میری رائے میں اس کو بحیثیت مجموعی مناسب طور پر وحدیت کا حامی تصور کیا جانا چاہیے۔ کیوں کہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ دوسری تمام ہستیوں کی تخلیق ذاتِ واحد یعنی خدا نے کی ہے اور اس طریقے سے کی ہے کہ ان کے درمیان توافق اور شدید مطابقت واحد نظام میں پائی جاتی ہے جس میں ہر چیز کا اپنی ادنیٰ سے ادنیٰ تفصیل کے ساتھ خدا کے مقصد سے تعین ہوتا ہے۔ انتہائی کثرتیت کا دعویٰ برٹرنڈرسل نے کیا ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ "کائنات تفرقِ محض ہے بغیر وحدت، بغیر تسلسل، بغیر ربط یا نظام، یا بغیر دوسرے خواص کے جن کو معلمات پسند کرتی ہیں"۔[1] لیکن دوسرے معنی میں جس کا اظہار اس کی پہلی تصانیف میں ہوتا ہے وہ خود کو وحدیت کا حامی کہتا ہے، کیوں کہ وہ یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ دو مختلف قسم کے ناقابلِ تحویل جوہر نہیں ہوتے، یعنی جسم اور ذہن، بلکہ ہر چیز جس کا ہمیں علم ہوتا ہے ایک ہی قسم کے مواد سے بنی ہوتی ہے۔

وہ حقائق جو کثرتیت کے خلاف ہیں

اکثر ادوار میں کثرتیت کی جو اضافی غیر اہمیت پر زور دیا گیا ہے اس کے مختلف اسباب ہیں ——

(۱) خدائے واحد پر یقین کرنا کائنات کے وحدیت پسند نظریے کو قبول کرنا ہے، اور خدائے واحد کا یقین اکثر ادوار میں جن کا ہم تاریخی طور پر مطالعہ کرتے ہیں عام طور پر پایا جاتا رہا ہے۔

(۲) جس نظریے کو میں نے ملیت کا لزومی نظریہ کہا ہے وہی عام طور پر شعوری یا غیر شعوری طور پر فرض کیا جاتا رہا ہے، اور اس نظریے میں کافی حد تک وحدیت شامل رہی ہے۔ اگر دو چیزیں ایک دوسرے کو لازم ہوتی ہیں وہ ضروری طور پر باہم متعلق ہوں گی،

---

[1] The Scientific Outlook' (سائنسی نظریہ) صفحہ ۹۸

اور اُن کو جدا نہیں کیا جا سکتا، گو ہر چیز خود دوسری کسی شئے کی علت نہیں ہوتی اور اس لیے وہ ہر دوسری خاص چیز کو لازم نہیں ہوتی، ہر وہ چیز جس کا ہمیں علم ہوتا ہے یا تو بلاواسطہ یا کم از کم بالواسطہ علی طور پر مربوط ہوتی ہے۔

(۳) ایک نظری رجحان یہ ہے جو بعض افراد بشر میں زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اور اکثر افراد میں ایک حد تک ضرور ہوتا ہے کہ کائنات کو عقلی طور پر یا اور طریقوں سے بھی وحدت نہ کہ کثرت قرار دینا زیادہ تشفی بخش ہے۔ یہ میلان خاص طور پر نہایت مذہبی قلوب میں پایا جاتا ہے اور اس کی مستحکم ترقی ان اہم خصوصیات میں سے ایک ہے جس کو عام طور پر باطنیت سے تعبیر کیا جاتا ہے جو مذہب کی دوسری قسموں سے جدا ہے۔ عظیم المرتبت باطنیہ نے دعویٰ کیا ہے کہ انھیں اشیا کے درمیان ایک نہایت عظیم تر وحدت کا بدیہی وقوف حاصل ہے جو سطحی طور پر نظر آتا ہے اور جس کو مذہب کے غیر باطنی قسمیں ہی جانتی و مانتی ہیں۔ وہ اس امر کا انکار کرتے ہیں کہ اس مقام تک رسائی محض عقلی دلیل سے ہوتی ہے اور اکثر عقل کو کافی حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں، لیکن پھر بھی وہ اس مقام کی رسائی کے ایک ذریعے کے طور پر نہایت تجریدی عقلی دلائل کو استعمال کرتے ہیں۔ نہایت عقلی قسم کے باطنیہ کی نمائندگی اسپنوزا (۱۶۳۲ء تا ۱۶۷۷ء) نے کی ہے۔ اس نے دعویٰ کیا ہے کہ اس نے اپنے فلسفیانہ خیالات کا صحیح منطقی ثبوت پیش کیا ہے، لیکن ایسا نظر آتا ہے کہ وہ بھی ایک بصیرت کا دعویٰ کرتا ہے جس تک وہ ان دلائل کی قوت کا صحیح اندازہ کرنے ہی سے حاصل کر سکتا ہے، لیکن جب وہ اس کو ایک دفعہ حاصل کر لیتا ہے تو اس کو اس حد تک پہنچانے کے قابل ہوتا ہے جس کو وہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کر سکتا۔ اکثر باطنیہ اسپنوزا کی طرح عقلی دلائل کو اس قدر اہم مقام نہیں دیتے، لیکن انھوں نے اپنی باطنیت کی راہ عام طور پر ان دلائل کے استعمال ہی سے ہموار کی ہے جو روزمرہ زندگی کی دنیا کے تضادات کو ظاہر کرتی ہیں۔ یہ بتلا کر کہ یہ دنیا متضاد بالذات ہے اور اس لیے غیر حقیقی، انھوں نے یہ خیال کیا کہ وہ اپنی باطنی بصیرت کی قوت سے اصلی حقیقت کی دید اور اس کو قبول کرنے کی راہ تیار کر سکیں گے۔

علیت کے نظریۂ لزوم پر بحث کی جا چکی ہے اور الٰہیت کے سوال پر ہم آخری باب میں بحث کریں گے۔ وحدیت پسند خیالات کی موافقت میں جو عام دلائل استعمال

کیے جاتے ہیں ان کا دار و مدار زیادہ تر اضافات کی نوعیت پر ہوتا ہے اور وہ بحیثیت مجموعی اس قدر لطیف اور نازک ہیں کہ اس قسم کی کتاب میں ان پر بحث نہیں کی جا سکتی۔ وحدیّت کے حامیوں نے عام طور پر یہ خیال کیا ہے کہ دو مختلف چیزوں میں اسی وقت ربط ہو سکتا ہے جب وہ ایک وحدت میں شامل ہوں تاکہ وہ بالآخر جدا نہ کیے جا سکیں۔ اس سے انھوں نے دو متبادل نتائج اخذ کیے ہیں۔ بعضوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ چونکہ ہر چیز کسی دوسری چیز سے کسی طریقے سے مربوط ہوتی ہے اس لیے کائنات کو ایک نہایت قریبی رشتے میں مربوط قرار دیا جانا چاہیے۔ دوسرے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جس دنیا کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے وہ صاف طور پر ایسی وحدت نہیں اور اس سے انھوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اضافات "غیر حقیقی" ہیں وہ ایک ایسی وحدت کے ناکامل اظہار ہیں جو اس قدر قریبی ہوتی ہے کہ اس کو اضافی حدود میں پورے طور پر بیان کرنا ممکن نہیں۔ اس قسم کے مفکّرین کے لیے روزمرّہ زندگی کی دنیا محض ظہور ہے، کیوں کہ یہ کافی قریبی وحدت نہیں جو ہمیں عقلی اور روحانی طور پر تشفی بخش سکے۔ ان دلائل کے جواب میں وہ مفکّرین جو کثرتیت کی طرف زیادہ مائل ہیں محض اضافت اور منطقی ربط میں ایک کھلا امتیاز قائم کرتے ہیں۔ مجھے ایسا نظر آتا ہے کہ وحدیہ یہ بتلانے میں ناکامیاب ہوئے ہیں کہ محض یہ واقعہ کہ دو چیزیں آپس میں مربوط ہوتی ہیں یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ منطقی طور پر مربوط ہوتی ہیں، اس لیے ایک کا وجود دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکتا، یا یہ کہ اضافت کا وجود حدود کے وجود سے ضروری طور پر لازم آتا ہے۔ دوسری طرف یہ ممکن نظر آتا ہے کہ کوئی ایسی چیز جس کو وحدیہ ثابت کرنے کی خواہش کرتے ہیں اس کو اضافات کی نوعیت سے نہیں بلکہ علّیت کے نظریۂ لزوم سے مستحکم بنیاد پر قائم کیا جا سکے۔ اگر علّت معلول کو منطقی طور پر مستلزم ہوتی ہے اور ہر واقعے کی ایک علّت ہوتی ہے تو ہر واقعہ باقی کائنات پر منطقی طور پر موقوف اور اس کا لازمی نتیجہ ہوگا۔ اس لیے اگر ہم دوسرے تمام علّیت کے لزومی نظریے کو لاجبریّت سے ملا بھی دیں تو ہمیں بہر طور یہ ماننا پڑے گا کہ علّیت کا اس قدر کافی نفوذ ہے کہ وہ کائنات کو ایک کامل منطقی نظام تو نہیں لیکن اس کے کافی مشابہ بنا دیتی ہے، گو اس میں انسانی اختیار کی وجہ سے کچھ خلا ضرور رہ جاتا ہے۔ مزید برآں یہ بہت ہی مشکل نظر آتا ہے کہ ایک شے کی باطنی ماہیّت اور اس کی اضافات میں کوئی نمایاں

امتیاز قائم کیا جا سکے، جیسا کہ عام طور پر کثرتیہ نے خیال کیا ہے۔ مجھ میں میرے سوا اور کیا رہ جائے گا اگر تم ہر شخص اور ہر چیز سے میرے تعلقات کو نظر انداز کر دو۔

کثرتیت اور مزاولت

لیکن اگرچہ کہ یہ فرض کرنے کے فلسفیانہ دلائل موجود ہیں کہ ہر چیز ہر دوسری چیز سے منطقی طور پر مربوط ہوتی ہے اور اس لیے کوئی چیز قابلِ فہم طور پر مختلف نہیں ہو سکتی جب کہ دوسری چیز دہی ہو جوہ ہے، ہمیں بہر طور یہ ماننا پڑے گا کہ ہم زیرِ سوال منطقی تعلقات کو نہیں دیکھ سکتے۔ مزید یہ کہ مختلف چیزوں کے درمیان جو اضافت ہوتی ہے اس کو قربت کے لحاظ سے بڑی حد تک مختلف ہونی چاہیے۔ اگر کسی چیز کی تمام اضافات اس سے متعلق ہیں تو وہ یقیناً مساوی طور پر متعلق نہیں ہو سکتیں۔ ہم یقیناً عملی زندگی یا سائنس میں کام نہیں چلا سکتے اگر ہم پیشین گوئی کرنے اور کسی شئے کی ماہیت کے بیان کرنے کے لیے ان میں اکثر کو نظر انداز نہ کر سکیں۔ ورنہ جو مقدمات ضروری ہیں ان کے لیے ایک فوق البشر علم اور فوق البشر عقل کی ضرورت ہوگی اور ہم استنتاج کے لیے ان کو استعمال ہی نہ کر سکیں گے۔ فلسفیانہ طور پر جو بھی انتہائی صداقت ہو ہمیں عملی طور پر کثرتیت کا حامی ہونا پڑے گا۔ اور یہ نظر آتا ہے کہ ہم عمل میں کثرتیت کے قائل ہونے پر مجبور ہیں۔ فلسفے کے انتہائی صداقتوں سے بھی مشکل ہی سے کوئی غیر متعلق ہو سکتا ہے۔ دوسری طرف ہمیں اس کو زیادہ دور تک بھی نہیں لے جانا چاہیے۔ چونکہ ہمیں اشیا کو مربوط بھی سمجھنا چاہیے اور جداگانہ بھی، اس لیے کثرتیت کو عمل میں بھی وحدیت کے کافی درجے کی حد تک لچک دار ہونا چاہیے۔

وحدیت اور کثرتیت کے سیاسی اثر و نفوذ کے متعلق بھی یہاں کچھ کہا جا سکتا ہے وحدیت کا تعلق اکثر، گو ہمیشہ نہیں، ان خیالات سے رہا ہے جو ریاست کو فرد پر فوقیت دیتے ہیں اور سیاسی زندگی میں فرد کی آزادی پر زیادہ توجہ نہیں کرتے۔ بہر حال اس تعلق کو ضروری قرار نہیں دیا جانا چاہیے۔ کیوں کہ یہ لازم نہیں آتا کہ چونکہ فرد کائنات من حیث کل کا مطلقاً محتاج ہوتا ہے اس لیے جو رشتہ اس کو ریاست سے جوڑتا ہے بہ نسبت ان رشتوں کے جو اس کو دوسرے افراد انسانی یا جماعتوں سے جوڑتے ہیں اور

جو ریاست سے جدا ہوتے ہیں اس کو خاص طور پر قوی ہونا چاہیے۔ ہم ایک عام قضیے سے جو ہر موجود چیز کی وحدت کے متعلق ہوتا ہے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ وحدت کا تحقق انسانی زندگی میں ایک خاص طریقے ہی سے ہونا چاہیے اور اسی طرح اپنی سیاسیات کا اپنی مابعد الطبیعیات سے استخراج کر سکیں۔ اشیا کی فطرت میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس امر کو لازم کرتی ہو کہ قومی ریاست محض سیاسی مشینوں کی ایک کل ہے بلکہ زمین پر ذات مطلقہ کی نمائندہ ہے۔ اگر ہر چیز مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقت میں ایک قریبی وحدت ہے تو یہ ظاہر ہے کہ یہ وحدت سیاسی معنی میں عظیم تفرق کے مطابق ہوتی ہے، کیوں ایسا تفرق اکثر ایک تجربی واقعہ ہوتا ہے۔ اور میں یہ جان نہیں سکتا کہ ہم کسی طرح مفروضہ انتہائی مابعد الطبیعیاتی وحدت سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں ہمیں سیاسی دائرے میں اس تفرق کو کس حد تک روا رکھ سکتے ہیں۔ اگر ہم ایسا کریں تو پھر یہ دلیل قومی ریاست کی موافقت کے بجائے مخالف ہو جائے گی، کیوں کہ قومی ریاست سے ظاہر ہے کہ زیادہ وحدت حاصل ہو سکے گی۔ بہرحال یہ اچھی طرح کہا جا سکتا ہے اور درحقیقت وحدیہ نے اکثر یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ جو چیز قیمت رکھتی ہے وہ تجریدی وحدت نہیں بلکہ کثرت میں وحدت ہے، اور اس صورت میں عظیم تر وحدت کا انحصار انفرادی اختلاف ہی پر ہوگا۔ کل اسی صورت میں زیادہ بہتر ہوگا جب اس کی ترکیب ایسے آزاد یا مختار افراد سے ہو جو اپنی پوری زندگی بسر کر رہے ہوں اور افراد بھی اپنی بہترین اور پُر مسرت زندگی بسر کریں گے اگر وہ ایسے کل میں اپنے آپ کو اس کل کی خدمت کے لیے وقف کر دیں۔ نہ ہی اس کی ضرورت ہے کہ وحدیت سے یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ ریاست میں کوئی ایسی چیز ہے جو انفرادی شہریوں کے ماورا ہوتی ہے۔ جس وحدت پر وحدیہ کا اصرار ہے اس کو کسی ایسی چیز کا ہونا ضروری نہیں جو اس کے اجزا کے ماورا ہو بلکہ اس کی تشکیل اس کے اپنے اجزا یا حصص ہی سے ہوتی ہے۔

معروضی کلّیات کی موافقت میں دلیل

ایک مابعد الطبیعیاتی دلیل جس کا وحدیت کی موافقت میں شاید زیادہ اثر رہا ہے وہ اس نظریے سے ماخوذ ہے کہ مختلف اجزا میں کلّیات مشترک ہوتے ہیں جو وحدیہ کے

خیال میں ان کی لازمی وحدت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، وہ اس بنا پر کہ ہر چیز دوسری ہر چیز سے کسی جزِ مشترک کی وجہ سے اس سے اپنی ہستی کے کسی حصے میں اشتراک رکھتی ہے۔ یہاں ہم کو فلسفیانہ تنازع کے ایک نہایت عام نازک اور مشکل مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے جس پر ہمیں یہاں بحث کرنا نہایت مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ تعجب انگیز ہے اور معنی خیز بھی کہ مشکل ہی سے کوئی لفظ ایسا ہوتا ہے جس کو ہم استعمال کرتے ہیں "اسمائے خاص" کو چھوڑ کر، جو جزی اشیا کو تعبیر نہ کرتا ہو۔ یہ الفاظ مختلف قسم کی اشیا یا صفات، اضافات یا افعال کو تعبیر کرتے ہیں جو بذاتِ خود اپنا بالکل وجود نہیں رکھتے۔ گو ہم بہت ساری جزی میزوں یا جزی افراد کو دیکھتے ہیں لیکن ہم کبھی ایک کلی میز یا کلی انسان کو نہیں دیکھ سکتے۔ کیوں کہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کلی حدود پھر کسی چیز کو تعبیر کرتے ہیں اور اگر وہ دنیا میں کسی چیز کو تعبیر نہیں کرتے تو پھر ان کو استعمال کرنے کا فائدہ کیا ہے؟ یہ کلیات کا مسئلہ کہلاتا ہے۔

اس سوال کا فطری جواب یہ ہے کہ یہ اس چیز کو تعبیر کرتے ہیں جو جزی اشیا کی ایک کثیر تعداد میں مشترک ہوتی ہے اور اسی مشترک عنصر کو فلاسفہ کلی کہتے ہیں۔ جن لوگوں نے اس تجویز کو قبول کیا تھا ان کو قرونِ وسطیٰ میں "حقیقیہ" کہا جاتا تھا، اور یہ لفظ اب بھی بعض دفعہ استعمال کیا جاتا ہے۔ بہرحال اس استعمال کو احتیاط کے ساتھ "حقیقیہ" کے اس معنی سے ممیز کیا جانا چاہیے جس معنی میں یہ لفظ اس شخص کے متعلق استعمال ہوتا ہے جو طبیعی اشیا کے مستقل وجود پر یقین رکھتا ہے۔ روایتی طور پر حقیقت دو حریف نظریات کے خلاف سمجھی گئی ہے۔ اسمیت اور نظریۂ تصوراتِ کلیات۔ اسمیہ نے کلیات کو زبان کا معاملہ قرار دیا، ان کے نزدیک دنیا میں کوئی چیز کلی نہیں، صرف زبان کی حد تک ہم اس کا استعمال کرتے ہیں، کلی اشیا صرف الفاظ ہوتے ہیں (اور شاید دوسری علامات) اور ان کو مختلف جزی اشیا کی ایک کثیر تعداد کے لیے استعمال کر کے کلی بنا دیا گیا ہے۔ دوسری طرف نظریۂ تصوراتِ کلیات کے حامیوں نے کلیات کو ذہنِ انسانی کے افکار قرار دیا۔ انھوں نے اسمیہ کے ساتھ حقیقیہ کے خلاف ان کو خارجی دنیا میں کوئی مقام دینے سے انکار کیا، لیکن انھوں نے اس بات پر اصرار کیا کہ وہ محض بے اصول ہو سکتا ہے، اور یہ نتیجہ نکالا کہ بہرصورت یہ اس ذہن کے کلی تعقلات ہونا چاہیے جو الفاظ کو استعمال کرتا ہے۔ ان کلی تعقلات ہی

کے لیے نہ کہ کسی اور شئے کے لیے جو اس ذہن سے خارج میں وجود رکھتی ہو الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔

وہ اہم (اور میری رائے میں مختتم) دلیل جو حقیقیت کی بعض صورتوں کی موافقت میں اور ان نظریات کے خلاف استعمال کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر معروضی کلیات کے مانند کوئی اشیا نہ ہوں تو ہماری زبان اور فکر جو کلیات کو ہمیشہ استعمال کرتے ہیں ان کا اطلاق حقیقی دنیا پر نہ ہو سکے گا۔ اس کے کوئی معنی نہ ہوں گے کہ ہم نیویارک، لندن، پیرس سب کو ممالک کہیں اور ان میں کوئی شئے مشترک نہ ہو، اور اگر ان میں کوئی شئے مشترک ہے تو وہ بظاہر معقول طور پر معروضی کلی ہوگی۔ یہ دلیل نہایت سنجیدہ ہے، کیوں ہر جملہ جو ہم استعمال کرتے ہیں بڑی حد تک کلی حدود پر مشتمل ہوتا ہے۔ اگر ان کلی حدود کا اطلاق کسی ایسی شئے پر نہیں ہوتا جو ہماری زبان اور فکر کے ماورا ہوتی ہے تو پھر ایسا جملہ دنیا کے متعلق کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ ہمارے سارے دلائل کا انحصار کلیات کے درمیانی تعلقات پر ہوتا ہے اگر کلیات خارجی طور پر حقیقی نہیں تو پھر کیا ہم حقیقت کے متعلق کوئی چیز ثابت کر سکتے ہیں؟ اگر ہم طبیعی اشیا کے متعلق مظہریت کا نظریہ بھی اختیار کریں تب بھی ہمیں اس کو ماننا پڑے گا کہ جب ہم نفسیات میں تصدیقات کی تشکیل کرتے ہیں تو ہماری تصدیقات جب ہم ان کو متشکل کرتے ہیں، کیسے ایسی شئے کے متعلق صحیح ہوتی ہیں جو ہمارے ذہن کے افکار کے ماورا ہوتی ہے۔ لیکن وہ ایسے کس طرح ہو سکتی ہیں اگر حقیقی کلی صفات نہ ہوں جن سے یہ حدود متعلق ہوتی ہیں؟ اگر وہ ایک مستقل طبیعی دنیا میں نہ پائے جائیں تو یقیناً کم از کم وہ حقیقی افراد میں پائے جاتے ہیں اور ان کے تجربات میں، اور وہ محض ایک شخص کے ذہنی افسانے نہیں ہوتے جو ان کلی حدود کو دوسرے افراد کے لیے استعمال کرتا ہے۔

نظریۂ تصوراتِ کلیات اور اسمیت کے حامی عام طور پر اس دلیل کا اس طرح مقابلہ کرتے ہیں کہ وہ وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ایک کلی خارجی تعلق محض اس لیے رکھتی ہے کہ مشابہ جزیات کی ایک کثیر تعداد پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ ہم مفید طور پر "میز" کے لفظ کا استعمال اس لیے کرتے ہیں کہ حقیقت کے متعلق صحیح قضایا پیش کریں، کیوں کہ معروضی اشیا جن پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے درحقیقت ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں۔ لیکن اس دلیل کا ایسا جواب دینا یہ ماننا ہے کہ کم از کم ایک کلی تو ضرور ہوتی ہے اور وہ تشابہ ہے۔ اگر

ہم ایک کو مان لیں تو ہم اسی طرح دوسروں کو بھی مان سکتے ہیں۔ درحقیقت یہ بالکنایہ ایک کثیر تعداد ہی کو ماننا ہے۔ ہمیں اپنے مختلف کلی حدود کا معنی خیز طور پر اطلاق کرنے کے لیے مختلف قسم کے تشابہات میں امتیاز کرنا چاہیے۔ محض تشابہ ایک بالکل مبہم تصور ہے کیونکہ ایک شئے تو کسی دوسری شئے سے کسی نہ کسی لحاظ سے مشابہ ہوتی ہی ہے۔ اس لیے ہمیں اشیا کے درمیان ایک قسم کے تشابہ کو ماننا ہی پڑتا ہے جس کے لحاظ سے ہم اس کا اطلاق "میز" کے لفظ پر کرتے ہیں اور دوسرے بھی جن کے لحاظ ہم "مکان" "انسان" "درخت" کے حدود کا اطلاق کرتے ہیں۔ ہر کلی حد کے لیے ہمیں ایک مختلف قسم کے تشابہ کو ماننا پڑتا ہے لیکن ہم بخوبی ایک معروضی کلی خصوصیت کو بھی مان سکتے ہیں جو ہر حد کے مطابق ہوتی ہے بہ نسبت ان تمام معروضی تشابہات کو ماننے کے۔ اس کا ماننا قطعاً بہتر ہوگا۔ کیوں کہ یہ کسی طرح واضح نہیں کہ یہ تمام مختلف قسم کے تشابہات ہوتے ہیں۔ ہم معاینے سے اس فرق کو دریافت نہیں کرسکتے کہ کس قسم کا تشابہ دو قسم کی میزوں میں پایا جاتا ہے۔ اور کس قسم کا دو نیلی چیزوں کے درمیان پایا جاتا ہے اور کس قسم کا دو سرخ چیزوں کے درمیان۔ لیکن گو ہم معاینے کے ذریعے ایک کثیر تعداد کی مختلف قسموں کے تشابے میں امتیاز نہیں کرسکتے لیکن ہم ان کثیر تعداد کے درمیان آسانی سے امتیاز کرسکتے ہیں جن کے لحاظ سے کہا جاسکتا ہے کہ مختلف اشیا ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں۔ ہم صاف طور پر نیلی اور سرخ میں امتیاز کرسکتے ہیں، لیکن ہم صاف طور پر اس قسم کی مشابہت کو جو دو نیلی اشیا میں پائی جاتی ہے اس قسم کی مشابہت سے جو دو سرخ اشیا کے درمیان ہوتی ہے ممتاز نہیں کرسکتے۔ یہ مانتے ہوئے بھی کہ مشابہت ایک کلی شئے ہے بہتر یہ ہوگا کہ عام طور پر ہمارے کلیات کے نظریے کو ابتدا میں مختلف اقسام کی مشابہت پر نہیں بلکہ مختلف اقسام کی صفات اور دوسری اضافات پر قائم کریں۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس دلیل کا کس طرح کافی طور پر جواب دیا جاسکتا ہے۔ ہمیں بے شک نظریۂ تصورات کلیات کے حامیوں کی یہ بات ماننی پڑے گی کہ ہمیں کلیات سے وقوف فکر کے اعمال کے ذریعے ہوتا ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ذہنی ہیں یا ہم سے مستقل نہیں۔ ضمناً اس سے ایک اہم نکتہ بھی واضح ہوجاتا ہے جس کو ہم فراموش کرسکتے ہیں کہ تمام کلیات صفات نہیں ہوتیں بعض چیزیں جو مشابہت کے مانند ہوتی ہیں اضافات نہیں اور ہمیں یہ کوشش نہیں کرنی

چاہیے کہ تمام اضافات کو صفات میں تحویل کردیں۔

بہرحال ہمیں مذکورہ بالا دلیل کو زیادہ دور تک نہیں لے جانا چاہیے۔ ہمیں یہ نہیں فرض کرنا چاہیے کہ خارجی دنیا میں ایک اور محض ایک کلی ہوتی ہے جو ہر حد کے مطابق ہوتی ہے جس کے ایک میز معنی ہوتے ہیں جس کو ہم استعمال کرتے ہیں۔ تجربے اور خارجی دنیا کے تمام امتیازات کے لیے ہمارے پاس الفاظ نہیں ہوتے بلکہ ایک کافی تعداد کے لیے ہوتے ہیں جو ہمارے مقاصد کے لیے موزوں ہوتے ہیں مثلاً رنگ کی مختلف کیفیات کے اظہار کے لیے ہمارے ہاں کوئی نام نہیں۔ پھر کلی حدود جن کا ہم اطلاق کرتے ہیں ان میں سے ہر ایک کا اطلاق اشیا کی ایک جماعت پر نہیں ہوتا کیوں کہ یہ اشیا ایک ہی مشترک صفت رکھتے ہیں جس کی نشان دہی ہم لفظ کی مطابقت سے کرسکتے ہیں۔ جہاں تک جماعت کے حدود کا تعلق ہے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے ارکان دوسری جماعتوں سے اس لیے ممیز نہیں ہوتے کہ وہ واحد صفت کے حامل ہوتے ہیں بلکہ صفات اور اضافات کے ایک مجموعے کی وجہ سے جو خاص حدود میں بدلتا رہتا ہے۔ کوئی ایسی واحد صفت نہیں ہوتی جو تمام انسانوں، تمام درختوں اور تمام مچھلیوں وغیرہ میں مشترک ہو اور ان حدود میں سے کسی کی تعریف کی تشکیل کرسکے۔ انسان کی تعریف "عقلی حیوان" سے کی گئی ہے، لیکن یہ بالکل واضح ہے عقلیت اور حیوانیت کا درجہ اور قسم ایک انسان اور دوسرے انسان میں بہت بدلتا رہتا ہے۔ اگر ہم جسمانی شکل کو تعریف کے ساتھ جمع کردیں، جیسا کہ یہ زیادہ مناسب بھی ہے، تو ہمیں اس واقعے کا سامنا کرنا پڑتا ہے کہ تمام انسان اس لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ جو کچھ ہم کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم کسی ہستی کو انسان کہنے سے رک جائیں اگر وہ انسان سے نہایت شدت سے مختلف ہو، لیکن ہم ٹھیک طور پر اس بات کا تعین نہیں کرسکتے کہ ہمارا ایسا کرنا کس وقت صحیح ہوگا، جس طرح ہم ٹھیک طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان کے سر پر کتنے بال ہونا چاہیے جس کی وجہ سے یہ کہنا جائز ہے کہ وہ گنجا نہیں ہے۔ پھر یہ بات بھی صحیح ہے کہ اکثر اسمائے صفت کسی ایک صفت کی تعبیر نہیں کرتے بلکہ ایک قسم ہی کی کسی بھی صفت کی تعبیر کرتے ہیں۔ ہم جائز طور پر ایک ہی شے کو گلنار، سرخ اور رنگین کہہ سکتے ہیں، لیکن ہم اس لیے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ وہ چیز ایک صفت یعنی رنگ رکھتی ہے، دوسری سرخ ہے، اور دوسری گلناری رنگ کی ہے۔ اس کا رنگ صرف

اس کی سُرخی ہے اور اس میں کوئی صفت (رنگ) سوائے سرخ کے نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کا گلناری رنگ صرف اس کی سُرخی ہے اور سرخ کی مخصوص کیفیت جو اس میں ہوتی ہے، وہ گلناری ہے۔ ہر رنگین شئے میں (روشنی کی خاص حالت کے تحت) رنگ کی ایک مخصوص کیفیت ہوتی ہے، اور ہر شئے جس کی کیفیت ایک خاص جماعت سے تعلق رکھتی ہے ہم اس کو گلناری کہتے ہیں، اور ہر شئے جس کا تعلق ایک خاص وسیع تر جماعت سے ہوتا ہے جس میں اوّل الذکر بھی شامل ہو ہم اس کو سُرخ کہتے ہیں۔ رنگ کی تمام مخصوص کیفیات کی ادائی کے لیے کوئی الفاظ نہیں ملتے سوائے شاید "خالص سفید" کے۔

ان تمام سے وحدیت پر دلیل

اب مجھے وحدیت کی تائید میں کلیات سے دلیل کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اگرچہ کہ یہ صحیح ہے کہ اگر ہماری فکر میں صحت اور اطلاق کا ہونا ضروری ہے تو کلیات کے تصور کو حقیقت کی ایک ضروری و نمایاں خصوصیت کو ظاہر کرنا چاہیے۔ میں یہ نہیں خیال کرتا کہ ہمیں یہ فرض کرنا چاہیے کہ اس کے ضروری معنی یہ ہیں کہ مختلف اشیاء جو اسی ایک کلّی کے تحت ہوتی ہیں حقیقی معنی میں اپنی ہستی کا ایک حصّہ مشترک رکھتی ہیں۔ اگر وہ مشترک رکھتی ہیں تو پھر یہ وحدیت کی ایک قوی دلیل ہوگی۔ لیکن یہ فرض کرنا کہ ایسا ہی ہے شاید اس غلطی کا ارتکاب کرنا ہے کہ ہم نے کافی طور پر اس بات کا اندازہ نہیں کیا ہے کہ جب کلیات کا ذکر کیا جا رہا ہے تو بہ نسبت اس امر کے کہ جب جزئیات کا ذکر ہوتا ہے کس قدر مختلف بات کہی جا رہی ہے۔ اس کا اظہار اس واقعے سے ہوتا ہے کہ یہ بالکل ہی نامعقول سی بات ہوگی کہ اسی ایک جزوی شئے کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ چین میں پائی جاتی ہے۔ جب ہم کلیات کی معروضیت کا اعتراف کرتے ہیں تو ہمیں کلّی کو جزّی کا ایک حصّہ نہ سمجھنا چاہیے۔ کلیات کا وجود بھی اس معنی میں نہیں پایا جاتا جس معنی میں کہ جزئیات کا، اور ہمیں یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ جب ان کا ادّعا کیا جاتا ہے تو ایک نئے قسم کے وجود کی دریافت کی جا رہی ہے، بلکہ یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ جزئیات کا ذکر کرنے اور ان پر نظر کرنے کا ایک زیادہ تشریحی طریقہ ہے۔

تاہم جو دلیل میں نے حقیقیت کی موافقت میں پیش کی ہے وہ صحیح رہتی ہے اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ ہماری کلی تصدیقات کے لیے ایک خارجی بنیاد ہونی چاہیے۔ جزئیات محض بے کیف جزئیات نہیں ہوتیں اور ان کی صفات اور اضافات کے لحاظ سے بعض جزئیات دوسری جزئیات کے مانند ہوتی ہیں۔ یہ تشابہ اور ان کا ان صفات یا اضافات کا حامل ہونا معروضی واقعات ہیں، اگر کوئی چیز ایسی ہوتی ہو۔ حقیقت میں اگر ہم کلیات کے متعلق تمام واقعات کو نظرانداز کر دیں تو اس طرح ہم کو جزئیات کے متعلق بھی تمام واقعات کو نظرانداز کرنا ہوگا۔ جزئیات تمام صفات اور اضافات سے علیٰحدہ کوئی چیز نہیں۔

یہ نفسیاتی مسئلہ کہ ہم کلیات کا کس طرح خیال کر سکتے ہیں

میں نے اب تک اس چیز کا ذکر نہیں کیا ہے جو شاید مسئلۂ کلیات پر بہترین بحث سمجھی جاتی ہے اور وہ برکلے کی بحث ہے[1]۔ اس کے بیان کے متعلق اکثر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس سے ضروری طور پر معروضی کلیات کا ان لازم آتا ہے اور شاید اس نے بھی ایسا ہی سمجھا تھا، لیکن میرے خیال میں یہ غلطی ہے۔ ہمیں احتیاط کے ساتھ کلیات کے متعلق دو مسائل میں امتیاز کرنا چاہیے: ایک مسئلہ تو ان کے معروضی ہونے کا ہے، اور دوسرا یہ ہے کہ جب ہم ان کے متعلق فکر کرتے ہیں تو ہم کرتے کیا ہیں۔ جس مسئلے پر بارکلے بحث کر رہا تھا وہ ثانی الذکر مسئلہ تھا نہ کہ اول الذکر، جو نفسیات کا مسئلہ ہے نہ کہ مابعد الطبیعیات کا۔ نفسیاتی مسئلے کے جواب میں جو کچھ اس نے کہا وہ یہ تھا کہ ہم کلیات کے متعلق اسی وقت فکر کر سکتے ہیں جب ہم ایک جزئی شبیہ کو جزئیات کی ایک جماعت کو تعبیر کرنا سمجھتے ہیں۔ اس کی تائید میں اس نے اس واضح امر کی طرف اشارہ کیا کہ مثلاً ہم ایسے مثلث کی کوئی شبیہ کا خیال نہیں کر سکتے جو نہ غیر مساوی الساقین ہو نہ مساوی الساقین اور نہ مساوی الاضلاع، یا بیک وقت سب کچھ، یا نہ ہم ایسے آدمی کا تصور کر سکتے ہیں جو خاص قد و قامت کا نہ ہو اور اس کا (بارکلے کا) نظریہ نفسیاتی طور پر صحیح ہوگا۔ لیکن یہ ضروری

---

[1] اصول، مقدمہ (Principles, Introduction)

نہیں کہ اس سے یہ نتیجہ نکلے کہ کلیات معروضی طور پر حقیقی نہیں۔ وہ جزئیات نہیں لیکن ہمارے سمجھنے کے لیے ان کی نمایندگی پھر بھی جزئیات ہی سے ہونی چاہیے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ بارکلے کا بیان کلیات کی معروضی حقیقت کو فرض کر لیتا ہے۔ خواہ اس کا تحقق اس کو ہوا ہو یا نہیں۔ کیوں کہ اس میں تو کوئی خاص بات نہیں کہ ہم ایک جزّی کو جزئیات کی ایک جماعت کی تعبیر کے لیے استعمال کریں جب تک کہ اس جماعت کے ارکان وہی یا مماثل صفات نہ رکھیں، اور یہ صفات یا ان کے درمیان اضافات یا دونوں بھی کلیات نہ ہوں۔ جہاں بارکلے کو مشکل پڑتی ہے وہ ان کلیات کے متعلق ہے جو اکثر فلسفے میں نمایاں ہوتے ہیں جو غیر محسوس ہونے کی وجہ سے ان کی شبیہ کافی طور پر قائم نہیں کی جا سکتی۔ تاہم اس نظریے کو مانا جا سکتا ہے کہ ہم جزّی حسّی شبیہات کی مدد کے بغیر فکر نہیں کر سکتے، بشرطیکہ ہم اس کے معترف ہوں کہ ایسی شبیہات کا وظیفۂ کار عام طور پر الفاظ بجالاتے ہیں۔ الفاظ خود حسّی شبیہات ہوتے ہیں، خواہ ہم ان کا تصوّر تحریری یا لفظی طور پر کریں، لیکن وہ ان شبیہوں سے مختلف ہوتے ہیں جن کا بارکلے خیال کر رہا تھا، اس وجہ سے کہ عام طور پر وہ ذرا بھی ان اشیا کے مانند نہیں ہوتے جن کی وہ نمائندگی کرتے ہیں۔ اس لیے یہ ان اشیا کی فکر کرنے کی ایک نہایت مفید شکل ہے جن کی شبیہ قائم نہیں کی جا سکتی، یا سہولت کے ساتھ قائم نہیں کی جا سکتی۔ نفسیات دانوں میں یہ ایک متنازع فیہ مسئلہ ہے کہ کیا ہم بغیر شبیہات کے فکر بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر ہم کر بھی نہیں سکتے تو یہ ہمیں خدا کے مانند یا منطق کے قوانین کے متعلق فکر کرنے سے روک نہیں سکتے، جن کی شبیہ ہم اس معنی کے لحاظ سے نہیں کر سکتے کہ ان کے مانند کوئی قابلِ احساس چیز اپنے ذہن میں قائم نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ بجائے کسی شبیہ کے جو معروضِ فکر کے فی الواقع مشابہ ہو ایک لفظ کا استعمال کر سکتے ہیں جو اس کے مانند تو نہیں ہوتا لیکن پھر بھی ہماری فکر کے لیے اس کی تعبیر کر سکتا ہے۔ بغیر الفاظ یا دوسری شبیہات کو استعمال کیے یہ مشکل ہے اور شاید بالکل ناممکن کہ فکر کے کسی طویل سلسلے کو جاری رکھا جا سکے، اور بہت سارے لوگ عام طور پر محسوس اشیا کو بھی الفاظ میں سوچتے ہیں بجائے ان کی شبیہ قائم کرنے کے۔ چونکہ ہم بغیر الفاظ یا دوسری شبیہات کو استعمال کرنے کی فکر بھی نہیں کر سکتے ہیں یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے کہ فکر محض شبیہات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہو تو بے معنی الفاظ

کے ایک مجموعے کو خود سے کہہ لینے میں اور ایک تجریدی دلیل کے، جس کو ہم نے سمجھ لیا ہے سوچنے میں کوئی امتیاز نہ ہوگا دونوں صورتوں میں شبیہات صرف الفاظ ہی ہیں ہمارے ذہن میں اور کیا ہوتا ہے اس کا بیان کرنا نفسیات کے مشکل ترین کاموں میں سے ایک کام ہے، لیکن ہم بخوبی واقف ہوتے ہیں کہ کچھ ہوتا ضرور ہے۔ کیوں کہ ہمیں اس کا شعور ہوتا ہے کہ نہ صرف ہم الفاظ کو بول رہے یا ان کی شبیہ قائم کر رہے ہیں بلکہ الفاظ کو سمجھ بھی رہے ہیں۔ جب ہم الفاظ سے مختلف شبیہات کو استعمال بھی کر رہے ہوں، جیسا کہ خود بارکلے بھی اچھی طرح سمجھتا ہے، تو ہم شبیہات کے سارے مافیہ کا اطلاق نہیں کرتے بلکہ کم از کم اس کی تجرید اس معنی میں کرتے ہیں کہ شبیہ کی بعض خصوصیات کی طرف توجہ کرتے ہیں اور بعض کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس طرح تمام مثلثوں کے متعلق کسی قضیے کو ثابت کرنے میں اگر ہم ایک مثلث کی جو مساوی الاضلاع ہوتا ہے ذہنی شبیہ قائم کریں یا ایسے مثلث کو تختۂ سیاہ پر مثال کے طور پر استعمال کریں اور ہم یہ اچھی طرح کر بھی سکتے ہیں بغیر اس لزوم کے کہ تمام مثلث الاضلاع ہوتے ہیں تو ہم ایسا کر سکتے ہیں۔ اس لیے ایسی صورتوں میں ہم صاف طور پر اس شکل کی طرف توجہ کر رہے ہیں جو ہمارے ذہن میں ہے یا تختے پر ہے جو محض ایک مثلث ہے نہ کہ یہ مساوی الاضلاع ہے۔ یہ ایک جانا بوجھا واقعہ ہے کہ ہم ایک مادّی شئے کو دیکھ سکتے ہیں بغیر اس کی تمام خصوصیات کی طرف توجہ کرنے کے، اور ہم یہی چیز ایک شبیہ کے ساتھ بھی کر سکتے ہیں۔ اہم چیز یہ ہے کہ ثبوت کے لیے مثلاً مساوی الاضلاع کی خصوصیت کے متعلق جو تمام مثلثوں میں مشترک نہیں کوئی چیز فرض نہ کرلیں، اگر ہم ایسا کریں تو ہمارا ثبوت تمام مثلثوں کے لیے صائب نہ ہوگا۔

کلیات کی فکر کے لیے جو ضرورت پائی جاتی ہے اس پر ان دلائل میں سے ایک دلیل اس بات کی بھی ہے کہ کیوں نفسیات کا خالص نظریۂ تجربیت کمزور ہے۔ قضایا کے حصول کے لیے ہمیں نہ صرف یہ ضروری ہے کہ حسّی تجربے سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اس کو قبول کریں بلکہ اس سے کلیات کی بھی تجرید کریں۔ کوئی قضیہ صرف ایک مخصوص کیفیت کو بیان نہیں کرتا بغیر اس سے کیفیات و اضافات یعنی کلیات کو منسوب کرنے کے۔

کلیات موجودہ دُنیا سے باہر

اب ہمیں یہ جان لینا چاہیے کہ کلیات کم از کم جزئیات میں تو ہوتی ہیں جو ان ہی کی مخصوص صورتیں ہیں۔ کیا ہمیں بعض ممتاز فلسفیوں کے ساتھ آگے بڑھ کر یہ کہنا چاہیے کہ ان کا بذاتِ خود ایک وجود ہوتا ہے جو ان جزئیات کے ماوراء ہے جن میں یہ ظاہر ہوتے ہیں۔ افلاطون اور ارسطو کے درمیان ایک اہم اختلاف یہ تھا کہ اوّل الذکر نے اس سوال کا جواب اثبات میں دیا تھا اور ثانی الذکر نے نفی میں۔ اس فرق کو اصطلاحی زبان میں یوں ادا کیا جاتا ہے کہ ارسطو اس بات پر یقین رکھتا تھا کہ کلیات موجودہ دنیا میں ہوتی ہیں (Universalia in re) اور افلاطون اس بات پر کہ وہ موجود دنیا سے قبل (Universalia ante rem) افلاطون کی تائید میں اہم دلیل یہ ہے کہ ہم مفروضہ قضایا کی صداقت کا عقل مندی کے ساتھ ادعا کر سکتے ہیں اور ان کو جانتے بھی ہیں جن کا اطلاق کسی فی الواقع موجود چیز پر نہیں ہوتا۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ آخر کس چیز کے متعلق صحیح ہیں؟ ان کو صحیح ہونے کے لیے کسی چیز کے متعلق صحیح ہونا چاہیے۔ لیکن کوئی موجودہ واقعات تو نہیں جن کے متعلق یہ صحیح ہوں، وہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ کیا چیز واقعی موجود ہے، بلکہ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ واقعی کیا ہوگا اگر صورت یہ ہو جو ہے نہیں۔ یہ اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ وہ صرف کلیات کی اضافات کے متعلق صحیح ہیں اور یہ کہ کلیات کی ایسی ہستی ہے کہ وہ جزئیات میں متحقق ہوئے بغیر بھی پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ ان کی ایسی ہستی نہ ہو تو وہ کسی چیز کے متعلق کیسے صحیح ہو سکتی ہیں۔ مزید یہ کہ حضوری قضایا کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب ان کا اطلاق موجودہ چیزیں پر بھی ہوتا ہے ان کی صداقت یقیناً منطقی طور پر اس امر کی محتاج نہیں کہ کوئی چیز جس پر ان کا اطلاق ہوتا ہے موجود ہے یا نہیں۔ یہ امر کہ دو ملین اور دو ملین چار ملین کے مساوی ہوتے ہیں یقیناً صحیح ہے، اگر کائنات کی کل چیزوں کا مجموعہ چار ملین سے کم بھی ہو۔ اس بات کے کہ ۲ + ۲ = ۴ ہیں محض یہ معنی نہیں کہ ہر موجود دو اور دو چار کے مساوی ہے۔ اس کے یہ معنی ہونے چاہییں کہ دو کی فطرت میں کوئی ایسی شے ہے جو اس کو لازم کرتی ہے اور صورت یہی ہوگی گو دو کی واقعی ایسی مثالیں نہیں اور ہرگز نہیں

اور نہ ہوں گی۔ جدید منطق کا ایک بنیادی اصول ہے اور جس کو عام طور پر قبول بھی کر لیا گیا ہے کہ ایک حضوری قضیہ ایجابی وجود پر دلالت کرنے والا نہیں ہوتا یعنی وہ کسی چیز کے وجود پر دلالت نہیں کرتا اور کوئی ایسا قضیہ صرف اس سے ماخوذ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر کسی حضوری قضیے کی صداقت جزئیات کے وجود پر موقوف ہوتی جن پر اس کا اطلاق ہوتا ہے تو وہ ایسا قضیہ ہوتا جو زیرِ سوال جزئیات کے وجود کا ادّعا کرتا یا ان کو مستلزم ہوتا۔ لیکن اگر ایسے قضایا کا انحصار اس امر پر نہیں کہ کسی چیز کا وجود بھی ہے جس کے متعلق یہ صحیح ہیں تو پھر کس چیز پر ان کا انحصار ہوتا ہے؟ یقیناً پھر وہ کلیات کے متعلق صحیح ہونا چاہیے جن کا تحقق جزئیات کی دنیا میں نہیں ہوتا تاہم وہ اب بھی حقیقی اور معروضی ہیں۔

اس نظریے کے متعلق دقت یہ پیش آتی ہے کہ اس ادّعا کے کوئی معنی سمجھنا مشکل ہے کہ کلیات کا وجود جزئیات کے ماسوا ہوتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ وہ اس معنی میں موجود نہیں ہوتیں جس معنی میں کہ جزئیات ہوتی ہیں۔ ہم مکان و زمان میں کلی انسان کو نہیں پاتے صرف انفرادی انسان کو پاتے ہیں۔ اس لیے اگر ہم مذکورہ بالا دلیل کو مان لیں تو ہمیں ایک امتیاز قائم کرنا پڑتا ہے اور یہ کہنا پڑتا ہے کہ "وہ بغیر موجود ہونے کے بھی اپنی ہستی رکھتی ہیں"۔ لیکن یہ بات صاف نہیں کہ ہم اس جملے کے کوئی معنی لے سکتے ہیں کہ وہ بغیر موجود ہونے کے اپنی ہستی رکھتی ہیں۔ جب ہم ہستی سے وجود کے تصور کو نکال لیں تو پھر کوئی چیز باقی نظر نہیں آتی۔ اگر اس بیان کے کچھ معنی ہیں بھی تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تحویل اصطلاحی زبان میں ان دلائل میں ہو جاتی ہے جو اس کو صحیح ماننے کے لیے دی جاتی ہیں۔ اگر صورتِ حال یہ ہے تو مثلاً یہ کہنا کہ خیر کامل ہے صرف یہ کہنا ہے کہ خیر کامل کے متعلق بعض قضایا صحیح ہیں، گو خیر کامل کی سی کوئی چیز موجود ہو یا نہ ہو، لیکن یہ مسئلے کو حل نہیں کرتا بلکہ اس کو محض بیان کر دیتا ہے۔ واقعے کو تو مان لیا جا سکتا ہے لیکن اس کو بیان کرنے کے لیے اصطلاحی حدود کی ایجاد ہمیں یہ بتلا نہیں سکتی کہ وہ واقعہ کس طرح ہو سکتا ہے اور یہی تو وہ چیز تھی جس کو ہم جاننا چاہتے تھے۔ اس لیے میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں اس حل کو تشفی بخش سمجھتا ہوں۔ اگر ہم کو یہ یقین ہوتا کہ "باقی" ہونے کے معنی "موجود" ہونے سے جدا ہیں تو پھر بات ٹھیک ہوتی، لیکن صورتِ حال میں تو یہ ایک آسان لفظی چال نظر آتی ہے۔ دوسری طرف میں یہ نہیں جانتا کہ باقی ہونے کی موافقت میں جو دلائل ہیں ان کا کس طرح

جواب دیا جائے۔ میں نہیں خیال کرتا کہ کلیات کے مسئلے کا کوئی حل اب تک دریافت کیا گیا ہے بہرحال یہ ماننا چاہیے کہ ایسا کہتے وقت میں کسی ایسی چیز کو فرض کیے لیتا ہوں جس کو میں صحیح سمجھتا ہوں لیکن جس کو اکثر فلسفی رد کر دیتے ہیں' اور وہ یہ کہ ایک قضیے کی صداقت اس کے معروضی واقعات پر مشتمل یا موقوف ہوتی ہے جو کسی قضیے سے جدا ہوتے ہیں۔ یہ دلیل اس امر کو فرض کر لیتی ہے کہ کلیات کے متعلق قضایا کو صحیح ہونے کے لیے ایسی کلیات ہونی چاہیے جو قضایا سے مستقل ہوں اور ثانی الذکر کی صداقت ان سے تعلق پر مشتمل ہو۔ اس مفروضے کو فلسفی کلی طور پر تسلیم نہیں کرتے۔ جو شخص صداقت کی اس طرح تعریف کرتا ہے کہ وہ تصدیقات کے درمیان ایک ربط ہے وہ اس کو تسلیم نہ کرے گا اور نہ ہی نتائجیت کے حامی۔ مزید یہ کہ ایسے نظریات کو مشروط قضایا کے متعلق ماننا اتنا مشکل نہیں جتنا کہ ان کو صداقت کے متعلق ایک عام نظریے کے طور پر پیش کرنا۔ لیکن میں بذات خود ایسے حل کو قبول نہیں کروں گا' کچھ تو اس وجہ سے کہ اس پر یقین کرنا بہت مشکل ہے کہ مشروط قضایا صحیح ہوتے ہیں مگر "صحیح" کے ایک مختلف معنی میں یعنی اس معنی میں جس کی رو سے کہ غیر مشروط یا قطعی قضایا صحیح ہوتے ہیں' اور کچھ اس وجہ سے کہ میں نہیں سمجھتا کہ وہ ان تمام اعتراضات سے بچ نکلتے ہیں (گو بعض سے میرے خیال میں بچ نکلتے ہیں) جو صداقت کے ربط والے یا نتائجیت کے نظریاتِ صداقت کے خلاف کیے جاتے ہیں۔

باب (۱۱)

خدا

ہم نے اس فلسفیانہ مسئلے کو جو نظری اور عملی دونوں لحاظ سے نہایت اہمیت رکھتا ہے آخر تک اٹھا رکھا تھا، اور وہ خدا کے وجود کا مسئلہ ہے۔ اس باب میں "خدا" سے میری مراد ایک اعلیٰ و برترین نفس ہے جو قادرِ مطلق یا کم از کم ہر شئے سے زیادہ ہمہ توان ہے اور ہمہ خیر و قادرِ مطلق ہے۔ یہ ایک خالص فلسفیانہ تصنیف کے دائرے میں شامل نہیں کہ وحی والہام کے ان دعوؤں پر بحث کرے جن پر خدا اور اس کی صفات کا یقین اکثر موقوف ہوتا ہے، لیکن فلسفیوں نے بھی خدا کے وجود پر اکثر دلائل پیش کیے ہیں۔

وجودیاتی دلیل

ان دلائل میں سے جو سب سے زیادہ مشکوک اور کم قیمت ہے ہم اسی سے اس موضوع پر گفتگو شروع کرتے ہیں اور وہ وجودیاتی دلیل ہے، جس کا ادّعا ہے کہ وہ خدا کے وجود کو اس کے تصور ہی سے ثابت کر سکتا ہے۔ خدا کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ ایک نہایت کامل ہستی ہے یا ایک ایسی ہستی ہے جو تمام ایجابی صفات[1] کی حامل ہے اس لیے

---

[1] ایجابی کا لفظ ہمیں (۱) اس قابل کرتا ہے کہ ہم تمام شر کی صفات کو خارج کر دیں اور وہ اس بنا پر کہ وہ منفی صفات ہیں۔ (۲) اس سے خدا کی لامتناہیت لازم آتی ہے کیوں کہ (باقی اگلے صفحے پر)

اگر ہم تضاد سے بچنا چاہیں تو ہمیں خدا کے وجود کو تسلیم کرنا چاہیے۔ سب سے زیادہ اہم اعتراض جو اس دلیل پر کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ وجود ایک "کاملیت" یا ایک صفت نہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی شئے پائی جاتی ہے تو ہم ایک ایسا قضیہ پیش کرتے ہیں جو اس قضیے سے بالکل مختلف قسم کا ہوتا ہے جب ہم ایک معمولی صفت کو بھی کسی شئے سے منسوب کرتے ہیں۔ یہ اس شئے کے تصور میں ایک نئی خصوصیت کا اضافہ کرکے اس کو زیادہ کرنا نہیں بلکہ محض یہ ادعا کرنا ہے کہ اس تصور کا واقعے کے طور پر تحقق ہوا ہے۔ یہ ان صورتوں میں سے ایک صورت ہے جہاں ہمیں زندگی گمراہ کرسکتی ہے۔ کیوں کہ "بلیاں موجود ہیں" اور "بلیاں ہوتی ہیں" یا "بلیوں کی ہستی ہے" اور "بلیاں گوشت خور ہوتی ہیں" ایسے جملے ہیں جن کی قواعدِ زبان کے مطابق ایک ہی شکل ہوتی ہے، اور لوگ یہ فرض کرنے پر مائل ہوتے ہیں کہ وہ قضیے کی اسی صورت کا اظہار کرتے ہیں، مگر صورت یہ نہیں ہوتی۔ یہ کہنا کہ بلی گوشت خور ہوتی ہے ایک ایسی ہستی میں جس کو موجود فرض کر لیا گیا ہے، ایک نئی صفت کا اضافہ کرنا ہے، اور یہ کہنا کہ بلیاں وجود رکھتی ہیں یہ کہنا ہے کہ جو تصفایا کسی شئے سے ایسی خصوصیات منسوب کرتے ہیں جو ایک بلی کی تعریف کا تعین کرتی ہیں وہ بعض دفعہ صحیح ہوتے ہیں۔ منفی صورت میں یہ امتیاز اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔ اگر "خزانے کے سانپ موجود نہیں" ایسا قضیہ ہوتا جس کی وہی شکل ہوتی جیسے کہ ایک قضیے کی کہ "شیر ببر سبزی خور جانور نہیں" تو یہ کہنا کہ خزانے کے سانپ موجود نہیں ان کے وجود کو پہلے ہی سے فرض کرلینا ہوگا۔ شیر ببر کا تو پہلے ہی وجود ہونا چاہیے تاکہ اس میں یہ منفی صفت پائی جائے کہ وہ سبزی خوار جانور نہیں، لیکن غیر موجود ہونے کے لیے خزانے کے سانپ کا پہلے موجود ہونا ضروری نہیں[1]۔ "خزانے کے سانپ غیر موجود ہیں" کے یہ معنی ہیں کہ کوئی شئے ان خصوصیات کی حامل نہیں جو عام طور پر "خزانے کے سانپ" کے لفظ سے لازم آتی ہے۔

(سلسلہ صفحۂ گزشتہ) اگر وہ کسی صفت کا محدود درجے میں حامل ہوگا تو اس میں منفیت کا ایک عنصر ہوگا یعنی اعلیٰ درجات کی اس سے نفی ہو جائے گی۔

[1] بے شک ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ خزانے کے سانپ سبزی خور نہیں اگر ہم خزانے کے سانپوں کے متعلق فرضی قصوں کو محض بیان کر رہے ہوں۔

بعض دفعہ یہ کہا جاتا ہے کہ "وجودیاتی ثبوت" ایک ایسے اصول کو ناکافی طور پر پیش کرتا ہے جس کو ماننے بغیر کسی کو چارہ نہیں اور جو تمام علم کا ایک ضروری ماقبل مفروضہ ہے۔ وہ اصول یہ ہے کہ جس چیز کی ہمیں حقیقت میں فکر کرنا چاہیے اس کو حقیقت کے متعلق صحیح بھی ہونا چاہیے۔ ("چاہیے" یہاں منطقی نہ کہ مابعدالطبیعیاتی چاہیے کے معنی میں لیا جائے)۔ اگر ہم اس اصول کو فرض نہ کریں تو ہمیں ہرگز یہ حق نہ ہوگا کہ کسی شے کو بطور واقعہ قبول کریں، اس لیے کہ وہ ہمارے بہترین عقلی معیارات کی تشفی کرتا ہے اور اس لیے ہمیں کسی شے کو وثوق کے ساتھ کہنے کے لیے کوئی وجہ ہی نہ ہوگی۔ یہ تجربہ بہ تجربہ تک ہماری مدد نہ کرے گا کیوں کہ کوئی قضیہ ہمارے تجربے کے متضاد ہو کر صحیح ہو سکے گا اگر قانون تناقض کو خارجی طور پر صائب نہ تسلیم کیا جائے۔ بہرحال یہ اس چیز سے جو وجودیاتی ثبوت کا مفہوم ہے جس کو اس کے قدیم حامیوں نے پیش کیا ہے اس قدر زیادہ مختلف چیز ہے کہ اس کو اسی نام سے پکارا نہیں جا سکتا۔ اور بہرصورت یہ اصول کہ جس چیز کی ہمیں حقیقت میں فکر کرنا چاہیے اس کو حقیقت کے متعلق صحیح بھی ہونا چاہیے اس وقت خدا کے وجود ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے جب ہم اس نتیجے پر پہلے ہی پہنچ چکے ہوں کہ ہمیں اس کی فکر بھی کرنی چاہیے، یعنی جب ہم اس نظریے کو پہلے ہی سے حق بجانب ثابت کر چکے ہیں کہ خدا وجود ہے، (یا اس کو بالذات بدیہی سمجھ لیا ہے)۔

پہلی علت کی دلیل

کونیاتی یا علت اولیٰ کی دلیل زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ قرون وسطیٰ کے سب سے بڑے مفکر سینٹ ٹامس اکوینا س (۱۲۲۵ء تا ۱۲۷۴ء) نے وجودیاتی دلیل کو مسترد کر دیا ہے، اور کونیاتی دلیل کو اپنی الٰہیت کی سب سے اہم عقلی بنیاد قرار دیا ہے، اور اس لحاظ سے رومن کیتھولک راسخ الاعتقاد افراد نے اس کا تتبع کیا ہے۔ آج تک ان حلقوں میں یہ دلیل ریاضیاتی تیقن کے ساتھ خدا کے وجود کا ثبوت سمجھی جاتی ہے۔ اس نے پروٹسٹنٹ فکر میں بھی بہت بڑا حصہ ادا کیا ہے اور ایک ایسی دلیل جس کو مختلف شکلوں میں اتنے ممتاز فلسفیوں جیسے ارسطو، سینٹ ٹامس، ڈیکارٹ، لاک، لائبنز اور بہت سارے جدید مفکرین نے

قبول کرلیا ہے یقیناً حقیر نہ سمجھا جانا چاہیے۔ مختصر طور پر اس دلیل کا مفہوم یہ ہے کہ ہمیں دنیا کی توجیہہ کی ایک وجہ یا سبب چاہیے اور یہ انتہائی وجہ اس قسم کی ہونی چاہیے کہ اس کے لیے کسی مزید وجہ یا سبب کی ضرورت نہ ہو۔ اب بحث یہ کی جاتی ہے کہ خدا ہی اس قسم کی ہستی ہے جس کو مکتفی بالذات کہا جا سکتا ہے اور اس لیے اس کو اپنی ذات کے ماسوا کسی اور علت کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ وہ خود اپنی علت آپ ہے۔ یہ دلیل ہماری توجیہہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے، کیوں کہ ہم سب اشیا کے وجود کے کسی سبب یا علت کا مطالبہ کرنے پر مائل ہوتے ہیں اور علتِ اولیٰ کا تصور ہی لامتناہی رجعتِ قہقری کی متبادل صورت ہو سکتا ہے جو بہت مشکل ہے بلکہ متضاد بالذات بھی معلوم ہوتا ہے۔ مزید یہ کہ اگر ہمیں کسی ایسی ہستی کا تصور کرنا ہے جو ضروری طور پر وجود رکھتی ہے اور اس لیے اس کو اپنے سے خارج کسی علت کی ضرورت نہیں تو بظاہر یہ نہایت معقول معلوم ہوتا ہے کہ خدا کو ایسی ہستی تصور کیا جائے۔ لیکن یقیناً اس دلیل کے ایسے مفروضات ہوتے ہیں جن پر گرفت کی جا سکتی ہے۔ وہ اصولِ علیت کو ایک ایسی صورت میں فرض کرلیتی ہے جس کی رو سے علت کو اپنے معلول کے لیے وجہ بتانی پڑتی ہے۔ یہ ایک ایسا نظریہ ہے کہ جس سے مجھے ہمدردی تو لیکن جس کو زمانۂ جدید کے فلسفیوں کی اکثریت شاید رد کردے گی جن کا تعلق رومن کیتھولک گرجا سے نہیں تھا۔ نیز اس میں شک کیا جا سکتا ہے کہ کیا ہم بحیثیت مجموعی دنیا پر علّی اصول کا اطلاق کرسکتے ہیں جو دنیا میں تو صحیح سمجھا جاتا ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ جس علّی اصول کا اس طرح اطلاق ہوتا ہے وہ ثانی الذکر کے مماثل ہے تو پھر یہ دلیل کمزور ہو جاتی ہے۔ آخر میں یہ بتلایا جاتا ہے، اور میرے خیال میں یہ ایک نہایت سنجیدہ بات ہے کہ یہ جاننا نہایت مشکل ہے کہ کس طرح ایک چیز خود اپنا سبب ہوتی ہے۔ ایسا ہونے کے لیے یہ حضوری طور پر ضرور موجود ہونا چاہیے۔ اب ہم یہ اچھی طرح دیکھ سکتے ہیں کہ کوئی شئے الف کو جو حضوری پر ضروری ہے صحیح ہونا چاہیے اگر دوسری شئے ب موجود ہے یا پھر وہ حضوری طور پر ضروری اس صورت میں ہوتی ہے جب کوئی متضاد بالذات شئے کا وجود نہ ہو، لیکن یہ سمجھنا بالکل ہی جدا معاملہ ہے کہ وہ کس طرح حضوری طور پر منطقی معنی میں ضروری ہوتی ہے کہ کوئی شئے ایجابی طور پر موجود ہو۔ اس کے موجود نہ ہونے میں کیا

تضاد ہو سکتا ہے[1]۔ عدم وجود کے خالی مقام میں کوئی چیز ہوہی نہیں سکتی جس کی تردید کی جا سکے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ یہ قطعاً ناممکن ہے کہ کوئی ایسی ہستی ہو جو اپنی ذات کا خود منطقی سبب ہو لیکن کم از کم مجھے اس کا ہلکا سا تصور بھی نہیں کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ وجودیاتی ثبوت کے حامی بہرحال یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ خدا کا وجود کسی غیر منطقی معنی میں ضروری ہے جو کسی حد تک بظاہر کم غیر معقول ہے، گو یہ اب بھی ہمارے لیے بالکل ناقابل فہم ہے۔

کیا کونیاتی ثبوت کا بحیثیت کامل ثبوت ہونے کے واضح طور پر غیر صحیح ہونا اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے کہ اس میں کچھ احتمالی قیمت ہو، اب بھی یہ حجت کی جا سکتی ہے کہ دنیا عقلی ہو سکتی ہے اگر وہ ویسی ہی ہو جیسا کہ الٰہیت کے حامی اس کو پیش کرتے ہیں، اور یہ فرض کرنا زیادہ قرین عقل ہے کہ دنیا عقلی ہے بہ نسبت یہ فرض کرنے کے وہ غیر عقلی ہے۔ گو کہ اس ثانی الذکر نکتہ کی زمانۂ جدید کے منکرین تردید کریں گے، لیکن گو کہ اس نقطۂ نظر کو جس کی انھوں نے تردید کی ہے وہ صحیح ثابت نہیں کر سکتے، ہمیں کم از کم یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ یہ وہ نقطۂ نظر ہے جس کو سائنس نے پہلے ہی سے اپنے دائرے میں فرض کر لیا ہے، (اکثر غیر شعوری طور پر)۔ کیوں کہ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے کہ عملاً سائنسی قضایا محض مظاہرے یا مشاہدے ہی سے ثابت نہیں کیے جا سکتے۔ سائنس بالکل آگے نہیں بڑھ سکتی اگر وہ تجربے اور منطق و ریاضیات کے قوانین سے ماورا کوئی معیار فرض نہیں کر لیتی۔ یہ معیار کیا ہے؟ یہ ایک عقلی نظام میں ربط نظر آتا ہے۔ ہم نے اس خیال کو مسترد کر دیا ہے کہ صرف یہی ایک معیار ہے، لیکن یہ صداقت کا ایک معیار یقیناً ہے۔ لیکن وہ مفروضات میں جو تجربی واقعات سے مساوی طور پر مطابقت رکھتے ہیں سائنس داں اس مفروضے کو ہمیشہ ترجیح دیں گے جو کائنات کو ایک عقلی نظام ثابت کرتا ہے بہ نسبت اس مفروضے کے جو ایسا نہیں کرتا۔ سائنس ایسا ہی کرتی ہے گو ان میں سے کوئی مفروضہ اس قابل نہیں ہوتا کہ وہ کائنات کو کامل طور پر عقلی ثابت کرے، یا وہ اس قابل بھی ہو کہ وہ زیر سوال مظاہر کی کامل انتہائی توجیہہ کر سکے۔ یہ کافی ہے کہ جس مفروضے کو اختیار

---

[1] وجودیاتی ثبوت کے خلاف جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان میں سے ایک اعتراض یہ ہے کہ وہ خدا کے نہ موجود ہونے میں ایک تضاد پانے کا دعویٰ کرتا ہے۔

کر لیا گیا ہے اس قابل ہو کہ وہ ہمیں ایک قدم کامل مربوط اور عقلی طور پر قابلِ توجیہہ دنیا کے نصب العین کے قریب پہنچا دے۔ اب الٰہیت اس وقت تک کائنات کو کامل طور پر عقلی ثابت نہیں کر سکتے جب تک کہ وہ یہ نہ بتلائے کہ خدا خود کس طرح اپنی علت آپ ہو سکتا ہے' یا کس طرح اس کو ایک علت کی ضرورت نہیں ہوتی' اور جب تک کہ وہ مسئلۂ شر کو کامل طور پر حل نہیں کر لیتا' لیکن یہ کسی دوسرے نظریے کی بہ نسبت کائنات کو عقلی ثابت کرنے کے زیادہ قریب پہنچ جاتا ہے۔ جدید فلسفیانہ نظریات جو الٰہیت کے مخالف ہیں' کائنات کی کوئی عقلی توجیہہ پیش کرنے کی کوشش ہی نہیں کرتے' بلکہ اس کو ایک اجڑ واقعہ سمجھتے ہیں جس کی توجیہہ کی ضرورت نہیں' اور اس کا یقیناً اعتراف کیا جانا چاہیے کہ ہم ایک عقلی توجیہہ کے کم از کم قریب تو پہنچتے ہیں اگر ہم دنیا کی رفتار کو ایک مقصد اور قیمت سے متعین قرار دیں۔ بہ نسبت اس کے کہ ہم ایسا نہ کریں۔ اس لیے یہ حجت کی جا سکتی ہے کہ اس سائنسی اصول کے مطابق کہ ہمیں اس مفروضے کو قبول کر لینا چاہیے جو کائنات کو ایک مربوط عقلی نظام کے قریب ترین پہنچاتا ہے ہم سب کو الٰہیت کے نظریے کو قبول کر لینا چاہیے۔ کونیاتی دلیل کا قوی نکتہ یہ ہے کہ بہرحال یہ بات ناقابلِ یقین رہ جاتی ہے کہ مادی دنیا یوں ہی وقوع پذیر ہو گئی ہے اگر ہم اس کو کروڑوں کھرب برقیات کے پہلو بہ پہلو ہی کیوں نہ رکھ دیں۔ یہ کسی قسم کی مزید توجیہہ کا مطالبہ کرتی ہے۔

مقصد یا غایت (ڈیزائن) سے پیش کردہ دلیل

مقصدی یا غائی دلیل یا مقصد و غایت سے پیش کردہ دلیل وہ دلیل جو زندہ اجسام یا عضویتوں کی اپنے مقاصد اور ان مقاصد کے اپنی انواع کی مطابقت کی بنا پر پیش کی جاتی ہے۔ یہ یقیناً نہایت حیرت انگیز ہے کہ ہمارے دماغ کے کروڑوں خلیات آپس میں ایک نظام میں مربوط ہوتے ہیں جو اپنا عمل کرتے ہیں۔ چھینک جیسے سادہ فعل میں بھی بیس یا تیس عضلات شامل ہوتے ہیں' جوں ہی ایک زخم لگتا ہے یا ایک حیوان کے جسم میں جو جرثومات داخل ہوتے ہیں تمام قسم کے حفاظتی نظام اپنا کام شروع کر دیتے ہیں۔ مختلف قسم کے خلیات دُم یا پاؤں کو جس چیز کی ضرورت ہو اس کی تکمیل کر دیتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ ایسے پیچیدہ نظام کے لیے ایک ایسے عقیل و با مقصد ذہن کی ضرورت ہے جو ان کی توجیہہ کر سکے۔ اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اس دلیل سے خدا کی حکمت تو ثابت ہوتی ہے لیکن وہ خدا کے خیر ہونے کو ثابت نہیں کرتی، اور اس لیے اس کی کوئی قیمت نہیں۔ اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اس بات پر یقین کرنا ممکن نہیں کہ ایک ایسا ذہن جو اپنی حکمت کے لحاظ سے ہم سے اس قدر اعلیٰ و برتر ہے اور جس نے ساری کائنات کو با مقصد بنایا ہے وہ اتنا بھی خیر نہ ہوگا جتنا کہ ہم سب سے بہترین شخص ہوتا ہے، اور اپنے عیال کی اس قدر بھی حفاظت نہ کرے گا جتنی کہ ایک اچھا انسانی باپ اپنے عیال کی کرتا ہے، بلکہ اس سے زیادہ، کیوں کہ وہ برتر علیم اور حکیم ہے۔ تاہم ہمیں اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ دلیل اپنی بہترین صورت میں وہ سب کچھ ثابت نہیں کر سکتی جو الٰہیت کا حامی عام طور پر ثابت کرنا چاہتا ہے۔ یہ دلیل یہ تو ظاہر کرتی ہے کہ موجد نہایت قوی ہے، لیکن وہ یہ ثابت نہیں کر سکتی کہ وہ ہمہ توان یا قادرِ مطلق بھی ہے یا یہ کہ اس نے دنیا کی تخلیق کی ہے نہ یہ کہ اس نے موجودہ مواد سے دنیا کو بنا دیا ہے۔ یہ شاید اس کو خیر تو ثابت کرتی ہے لیکن اس کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اس کو کامل و اکمل ثابت کرے۔ اور بلاشک فطرت میں تنازع للبقا کی غیر خوش گوار خصوصیات اس مفروضے کی تائید نہیں کرتیں کہ خدا خیرِ مطلق ہے۔

لیکن کیا یہ دلیل کسی بھی نتیجے کو حق بجانب ثابت کر سکتی ہے؟ اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر وہ ایسا نہیں کر سکتی:۔ کہا یہ جاتا ہے کہ یہ تمثیل سے حاصل کردہ ایک دلیل ہے اور وہ یہ کہ حیوانی اجسام مشین کے مانند ہوتے ہیں، مشین کا ایک موجد ہوتا ہے، لہٰذا حیوانی اجسام کا ایک موجد ہے۔ لیکن تمثیل سے اخذ کردہ دلیل کا دار و مدار اس تشابہ پر ہوتا ہے جو ان چیزوں کے درمیان پایا جاتا ہے جن کا مقابلہ کیا جا رہا ہے۔ اب یقیناً حیوانی اجسام مشین کے زیادہ مانند نہیں ہوتے اور بالیقین خدا انسان کی طرح نہیں ہوتا۔ لہٰذا تمثیل سے ماخوذ دلیل میں جو ہمارے اس تجربے پر موقوف ہوتی جو ہمیں مشین کی تشکیل کرنے والے افراد کا ہوتا ہے اس قدر قوی نہیں ہوتی کہ اس کے نتائج میں زیادہ احتمال ہو۔ میری رائے میں یہ تنقید اسی وقت صحیح ہوگی جب غایت یا مقصد کی دلیل حقیقت میں تمثیل سے اخذ کردہ

دلیل ہو[1]، لیکن میرے خیال میں یہ ایسی دلیل نہیں۔ اس دلیل کی قوت تمثیل میں نہیں پائی جاتی بلکہ اس غیر معمولی پے چیدگی میں پائی جاتی ہے جو ایک زندہ جسم کی تفصیلات کو اس کے اپنے مفادات کے مطابق کیا گیا ہے، اور یہ پے چیدگی اس قدر زیادہ ہے کہ اس کو محض ایک اتفاق نہیں قرار دیا جا سکتا. فرض کرو کہ ایک دریا کے کنارے پر کنکرے اس طرح ترتیب دیے گئے ہیں کہ ان سے دیدہ ریزی سے بنایا ہوا مشین تیار ہو گیا ہے. نظری اعتبار سے یہ ممکن ہے کہ ان کنکروں نے محض اتفاق سے یہ شکل اختیار کر لی ہو، لیکن یہ بالکل بعید از قیاس ہے، اور ہمیں اس نتیجے تک پہنچنے میں کوئی پس و پیش نہ کرنا چاہیے کہ محض ہوا کے رخ سے ایسا نہیں ہوا ہے بلکہ کسی ذی عقل نے ایسا کیا ہے تاہم سادہ ترین زندہ مخلوق کا جسم ایک ایسا مرکب جسم ہوتا ہے جس کے مقابلے میں کسی انسانی انجینیر کا بنایا ہوا نہایت مرکب مشین بھی نہیں ہو سکتا۔

نظریۂ ارتقا کے قبول کیے جانے سے قبل اس دلیل کا واحد جواب یہ تھا کہ ایک لامتناہی زمانے میں یہ گنجائش تھی کہ ممکن مرکبات کی ایک لامتناہی تعداد وقوع پذیر ہو اور اس لیے ایک با مقصد ذہن کو نظر انداز کر کے بھی یہ بعید از قیاس نہیں کہ ایسی دنیاؤں کا وجود ہو یا ان کے ارتقا میں ایسے منازل ہوں جو بظاہر عظیم مقصدیت کو ظاہر کریں۔ اگر ایک بندر بے تکے ٹائپ رائٹر سے کھیلتا ہے تو یہ نہایت بعید از قیاس ہے کہ وہ ایک قابلِ فہم کتاب پیدا کر سکے گا، لیکن اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ کروڑوں سال زندہ رہے گا اور اسی طرح ٹائپ رائیٹر کو استعمال کرتا رہے گا تو شاید محض اتفاق سے ایسا کر بھی سکے. کیوں کہ چھبیس[26] حروف کی ممکنہ تعداد محدود ہے اور اس لیے اگر کافی طویل وقت دیا جائے تو واقعی اس کا احتمال ہو سکتا ہے کہ ایک مفید نتیجہ نکلے. اس کا آسانی سے اطلاق فطرت میں مطابقات کے وقوع پر بھی ہو سکتا ہے۔ اشیا کی تمام ممکنہ ترکیبات میں سے صرف بعض ہی نمایاں تطابق ظاہر کرتی ہیں، لیکن اگر کائنات کے اجزاء

---

[1] ہیوم کی تنقید جو اس نے اپنی مشہور کتاب "فطری مذہب پر مکالمات" "Dialogues concerning Natural Religion" میں کی ہے زیادہ تر اسی مفروضے پر مبنی ہے کہ یہ اسی قسم کی دلیل ہے۔

کی تعداد محدود ہو تو ان کی ترکیبات کی تعداد بھی محدود ہوگی اور اس لیے اس کا احتمال ہے کہ اگر ایک لامحدود وقت دیا جائے کہ کچھ دنیاؤں یا ایک دنیا کے بعض منازل نہایت بامقصد ظاہر ہوں، گو وہ ذرّات کی اتفاقی ترکیب کا نتیجہ ہوں۔ اس جواب کی ظاہرہ معقولیت میں کچھ کمی ہو جائے گی جب ہم اس امر پر غور کریں کہ اس شخص کے متعلق ہمارا کیا پہلو ہوگا جو تاش کھیلتے وقت اس کے ہاتھ میں مسلسل متعدد وقت ایک رنگ کے تیرہ (۱۳) پتے جمع ہو جائیں ـــــ قوانینِ احتمال یا امکان کے مطابق یہ نہایت کم محتمل اتفاق ہے بہ نسبت اس اتفاق کے کہ ایک خالی از مقصد دنیا ہو جس میں اس قدر مقصد پایا جائے جس کی توجیہہ نہ کی جا سکے ـــــ اور پھر اس دلیل کو فریب دہی کے الزام کا مقابلہ کرنے کے لیے استعمال کیا جائے۔ اس کے جواب کی طرف سے ہمارا پہلو شکل ہی سے بدل جائے گا اگر ہم اس بات پر بھی یقین کر لیں کہ لوگ لامتناہی وقت تک تاش کھیلتے رہے ہیں۔ اگر صرف ہمیں اس بات سے تشفی ہو جائے کہ مادّہ موجود رہا ہے اور ہمیشہ بدلتا ہی رہا ہے تو اس صورت میں کیا ہم یہ نتیجہ اخذ کریں گے کہ پتوں یا کنکروں کا زمین پر اس وضع سے ہونا کہ ان سے ایک قابلِ فہم کتاب تیار ہو جائے، بشرطیکہ شہادت اس امر کا احتمال ثابت کر دے کہ کسی شخص نے قصداً ان کو اس طرح ترتیب دی ہے۔ یقیناً نہیں۔ اور اگر نہیں تو پھر کیوں یہ مفروضہ کہ مادّہ ہمیشہ ہی سے بدلتا رہا ہے مقصد کی دلیل کو اُلٹ دے؟ اس میں شک نہیں کہ مقصد کا ظہور محض اتفاقیہ ہو سکتا ہے، مقصد والی دلیل ہرگز یہ دعویٰ نہیں کرتی کہ وہ ہمیں تیقّن عطا کرتی ہے، وہ تو محض احتمالی ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ کائنات ویسی ہی ہے جیسی کہ وہ ہمیں نظر آتی ہے، تو کیا یہ کم محتمل مفروضہ نہ ہوگا کہ اس کا حقیقت میں قصد کیا گیا ہے بہ نسبت اس کے یہ خیالی طور پر شاذ و نادر منازل میں سے ایک ہو جو اتفاقی طور پر پیدا ہونے والی کائناتوں کے لامحدود سلسلے میں سے ایک میں مقصد کا اظہار کرتی ہو، علاوہ ازیں یہ مفروضہ کہ مادّہ لامحدود زمان میں بدلتا ہی رہا ہے ایک بے دلیل مفروضہ ہے اور جدید سائنس بھی اس کے حق میں نہیں۔[1]

---

[1] سچ پوچھو تو جن لوگوں نے مقصدیت کی دلیل پر اعتراض کیا ہے ان کو لازمی (باقی اگلے صفحے پر)

لیکن اب نظریۂ ارتقا کا دعویٰ ہے کہ وہ عضویتوں کے تطابق کی ایک ایسی متبادل توجیہہ پیش کرتا ہے جو اس بعید از قیاس ہونے کی شکایت کو رفع کر دیتا ہے جو ہم نے کی ہے۔ جب ایک دفعہ بعض عضویتوں کے وجود کو مان لیا جائے تو ان کی اولاد ٹھیک طور پر ان کی مشابہ نہ ہوگی۔ ان میں سے بعض دوسروں کی بہ نسبت بہتر طور پر تیار ہوگی کہ خود باقی رہے اور اپنی اولاد کو پیدا کر سکے اور اسی لیے ان کی خصوصیات زیادہ وسیع پیمانے پر منتقل ہو سکیں گی۔ اگر ہم ایک وسیع تعداد کو ملحوظ رکھیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ انواع کے ایک زیادہ سے زیادہ تعداد کو اپنے آباؤ اجداد کے پسندیدہ و مساعد تغیرات منتقل ہوں گے اور غیر پسندیدہ نیست و نابود ہو جائیں گے۔ اس طرح چھوٹی ابتدا سے وہ تمام غیر معمولی دیڈ ریزی سے بنائے ہوئے جسم تیار ہوتے ہیں جو زندہ مخلوقات کے مقصد کے اب کام آتے ہیں۔

ایک ایسے شخص کے لیے جو پوری معلومات رکھتا ہے نظریۂ ارتقا کے انکار کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، لیکن سوال صرف اس امر پر غور کرنے کا ہے کہ کیا یہ بذاتِ خود مقصد کے نمایاں ظہور کی توجیہہ کے لیے کافی ہے۔ اگر یہ کافی نہ ہو تو اس کو بخوبی اس مابعد الطبیعیاتی مفروضے کے ساتھ جمع کیا جا سکتا ہے کہ ایک ذہن نے اس کا قصد کیا ہے اور وہی کائنات پر تسلط رکھتا ہے۔ اس صورت میں ارتقا محض ایک طریقہ ہوگا جس کے ذریعے خدا کے مقصد کی بجاآوری ہوگی۔ اب خالص ارتقائی توجیہہ کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ ارتقا کو شروع ہونے سے پہلے بعض عضویتوں کا ظہور پہلے ہی سے ہو چکا ہوگا؟ ورنہ اولاد کا پیدا ہونا اور تنازع للبقا میں ان کا باقی رہنا یا ختم ہو جانا زیرِ سوال آتا ہی نہیں۔ لیکن ایک سادہ ترین زندہ عضویت ایسی مشین ہوتی ہے جو ایک موٹر کار سے زیادہ پیچیدہ ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ فرض کرنا ایک بے ہودہ سی بات ہوگی کہ مادہ بذاتِ خود اتفاقی طور پر

(سلسلہ صفحہ گزشتہ) طور پر اس امر کی ضرورت نہیں کہ مادہ لامتناہی زمان تک برتتا رہا ہے بلکہ ایک کافی طویل لیکن محدود عرصے ہی تک برتتا رہا ہے۔ لیکن زمانے کا طول زمین کے ارتقا اور درحقیقت ساری کائنات کے ارتقا کے لیے جس کی جدید سائنس اجازت دیتی ہے وہ خفیف ترین عرصے کا نہیں ہوتا جو جسم نامی رکھنے والی ہستیوں کے ظہور کے لیے ضروری ہے جو ذرات کے محض بے تک ترکیبات کا نتیجہ ہو اور جو غیر طبعی طور پر بعید از قیاس ہونے سے کم نہیں۔

جمع ہو کر ایک موٹر کار کی تشکیل کرلے اور یہ فرض کرنا اور زیادہ بے ہودہ ہوگا کہ وہ جمع ہو کر ایک عضویت کی تشکیل کرے، اس لیے بغیر مقصد کے ارتقائی عمل ہرگز شروع نہیں ہو سکتا۔ اگر اس معجزے کو مان بھی لیا جائے تب بھی ارتقا کے حامی یہ دعویٰ نہیں کرسکتے کہ وہ اس وسیع تطابق کے عدم احتمال کو رفع کرنے میں پوری طرح کامیاب ہو سکے ہیں، جو تجزیے سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ سخت تاکید سے کہا جاتا ہے کہ چونکہ ہم ایک خاص صورت کے حصول کے لیے بہت سارے طریقوں کو استعمال کرنے کے باوجود غلط ہو سکتے ہیں جب اس کا امکان بھی تھا کہ ہم صحیح ہوں، موافق تغیّرات کا احتمال غیر موافق تغیّرات کی بہ نسبت بہت کم ہوتا ہے تاکہ حیات کی بقا پر اثر انداز ہونے کے لیے جو تغیّر ضروری ہے زیادہ ہو، لیکن اگر یہ زیادہ ہو تو یہ عموماً بقا کے اتفاق کو کم کر دے گا بہ نسبت اس کے کہ وہ اس کو زیادہ کر دے جب تک کہ دوسرے تغیّرات سے متوازن ہو جائے جس کا وقوع پہلے تغیّرات سے مل کر اور زیادہ غیر محتمل ہو جائے گا اور غلبہ اس امر کے خلاف ہوگا کہ یا تو ایک نوع کے حیوانات کی عظیم تعداد جن کے تغیّرات محض اتفاق سے ہوتے ہیں یا ایک ہی حیوان سے اس کے انواع میں فطری انتخاب کے ذریعے پھیل جاتے ہیں۔ یہ دلائل بتاتی ہیں کہ اتفاقات کا وزن کرنے کے لیے ہمیں ایک مقصد کی ضرورت ہے، جس کے متعلق ہم کو یہ خیال کرنا ضروری نہیں کہ یہ بعض اوقات واقع ہوتا ہے، بلکہ کل عمل پر تسلط رکھتا ہے۔ نظریۂ ارتقا کا استحکام اس میں شک نہیں اس عظیم عدم احتمال کو کہ تطابقات اس کے بغیر واقع ہوئے ہیں بہت کم کر دیتا ہے، لیکن ابتدائی عدمِ احتمال اس قدر زیادہ وسیع ہوتا ہے کہ بہت زیادہ کمی کے بعد بھی باقی رہنے کے قابل ہوتا ہے، اور یہ کمی اس کو رفع نہیں کر سکتی۔

بعض مفکرین یہ کافی سمجھیں گے کہ ڈیزائن کی توجیہہ کے لیے ایک غیر شعوری مقصد کو ایک شرطِ لازم کے طور پر مان لیا جائے، لیکن یہ معلوم کرنا کہ ایک غیر شعوری مقصد کیا ہو سکتا ہے غیر معمولی طور پر مشکل ہے۔ ایک معنی میں بے شک یہ سمجھ سکتا ہوں کہ "غیر شعوری" کے معنی اس چیز کے ہیں جو "مطالعۂ باطن کے بغیر حاصل ہو" یا "مطالعۂ باطن کے قابل نہ ہو"۔ اب یہ مقصد ایسا ہوگا جو اس ذہن میں پیدا ہوا ہے جو اس معاملے پر غور نہ کیا ہو بلکہ جو بالذات شعور سے اس کا خیال نہ کیا ہو۔ لیکن یہ معنی یہاں کام نہیں دیتے،

کیوں کہ یہ پہلے ہی سے ایک ذہن کو فرض کر لیا ہوتا ہے۔ ایسے مقصد کا ذکر کرنا جو کسی ذہن میں موجود ہی نہ ہو مجھے ناقابلِ فہم معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ یہ ایسا ہی ہوگا کہ ہم ایک قائم الزاویہ کا ذکر کریں جو کوئی وسعت نہ رکھتا ہو۔ اس لیے مقصدیت کی دلیل میرے خیال میں قابلِ لحاظ ہے، گو وہ بذاتِ خود مختتم قوت نہ رکھتی ہو۔ یہ بھی ایک عجیب بات ہے کہ دنیا میں اس قدر حسن ہو اور یہ غیر شعوری، غیر ذی عقل دنیوی ہستیوں سے پیدا ہوا ہو جو یہ نظریہ قائم کر سکتے ہیں کہ دنیا اتفاق کا نتیجہ ہے یا ایسے اخلاقی نصب العین کو تشکیل دے سکتے ہیں جن کی روشنی میں اس پر ملامت کر سکیں۔ یہ خیال ظاہر کیا جا سکتا ہے کہ ایک ذہن نے عضوی دنیا کو ڈیزائن کیا ہے نہ کہ غیر عضوی دنیا کو اور عضوی اور غیر عضوی کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے اور عام طور پر دنیا کی وحدت اس قدر فریبا ہوتی ہے کہ یہ نظریہ بظاہر معقول نہیں معلوم ہوتا۔

شر کی پیش کردہ جو مخالف دلیل ہے وہ بے شک مرعوب کن ہے، لیکن میں اس پر بحث کو اس باب کے آخر تک اٹھا رکھتا ہوں، کیوں کہ یہ عام طور پر الٰہیت کے خلاف دلیل سمجھی جاتی ہے، نہ کہ اس کو ڈیزائن (یا مقصد) کے خلاف ایک خاص اعتراض۔ لیکن بہر حال مجھے دو باتیں ضرور کہنی چاہیے۔ پہلی تو یہ ہے کہ یہ ایک بالکل عام بات ہے کہ فطرت میں کثیر مقدار میں جو بربادی پائی جاتی ہے وہ بادی النظر میں ایک ایسی قوی دلیل ہے جو اس دنیا کے خلاف پیش کی جا سکتی ہے جس کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کو ایک خیرِ مطلق اور حکیمِ مطلق ہستی نے بنایا ہے۔ لیکن کیا حقیقت میں کوئی چیز "ضائع یا برباد" بھی ہوتی ہے؟ ایک ہیرنگ مچھلی ہزاروں یا کروڑوں انڈے دیتی ہے جن میں سے ایک مچھلی بلوغ کو پہنچتی ہے، لیکن اکثر انڈے جو کوئی نتیجہ نہیں پیدا کرتے وہ دوسرے جانوروں کی غذا کا کام دیتے ہیں۔ ہم ان انڈوں کو ناشتے میں کھاتے ہیں، جب وہ ہم کو ملتے ہیں "ضائع" نہیں سمجھتے گو مرغی ان کو ایسا ہی سمجھتی ہو۔ بے شک یہ ایک عجیب سی بات ہے کہ ایک خیرِ مطلق خدا نے ایک ایسی دنیا بنائی ہو جس میں زندہ ہستیاں ایک دوسرے کو نگل کر اپنی زندگی باقی رکھتی ہوں، لیکن یہ عام مسئلہ شر کا ہے حصہ ہے اور فطرت میں ضیاع یا بربادی کا ایک خاص مسئلہ نہیں۔ ثانیاً مقاصد یا غایات سے تطابقات کا وقوع ایک زیادہ قوی دلیل اس بات کی ہے کہ ایک علیم و حکیم ہستی کا وجود ہے بہ نسبت اس دلیل کے جو اس کے

وجود کے خلاف پیش کی جاتی ہے کہ کثیر مثالوں میں خیر کا فقدان پایا جاتا ہے۔ ایک کتا میرے موجودہ عمل میں کسی قسم کا مقصد نہ پائے گا، لیکن اس کی وجہ سے یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی کہ مجھ میں عقل نہیں۔ اگر ایک خدا کا وجود ہے تو حضوری طور پر اس کی توقع کی جاتی ہے کہ اس کے بہت سارے کاموں کی بہ نسبت ہمارا وہی حال ہوگا جو ہمارے کاموں کے متعلق کتے کا ہوتا ہے، اور اس لیے کہ ہمارا بھی یہی حال ہے یہ اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ خدا کا وجود نہیں۔ ایسے واقعات کا ہونا جن کی توجیہہ کے لیے عقل کی ضرورت ہے عقل کی موجودگی ایک صریحی شہادت ہے، لیکن ان نتائج کا فقدان جن کو ہم خاص صورتوں میں قیمتی سمجھتے ہیں دوسری جانب کے ثبوت میں بہت قلیل سی شہادت پیش کرتا ہے جہاں ہم یہ بحث کر رہے ہوتے ہیں کہ ایسی ہستی کا وجود جس کی حکمت و عقل کے متعلق بہرصورت ہمیں یہ فرض کرنا چاہیے، ہم سے اسی قدر بالا و برتر ہو جو ساری دنیا کے خالق کی ہونی چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ شر کا وجود الٰہیت کے حامیوں کے لیے ایک بڑی مشکل پیش کرتا ہے۔

خدا کے وجود کے اور ثبوت

ڈیزائن یا مقصد کی خاص دلیل کے علاوہ ایک عام دلیل اور بھی ہے جو بحیثیت مجموعی مجھ پر زیادہ اثر کرتی ہے۔ جب میں طبعی دنیا پر بحیثیت مجموعی غور کرتا ہوں تو اس کا سلسلۂ نظم، اس کا حسن، اس کا نظام یہ خیال دلاتا ہے کہ وہ ایک ذہن کی پیداوار ہے یا بہرطور اس کی توجیہہ کی سب سے کم ناکافی قسم ایک ذہن ہے۔ وہ ان خصوصیات کو ظاہر کرتا ہے جس کی توقع ہم ایک بلند مرتبہ ذہن اور اس کی تخلیقات سے کرتے ہیں۔ اور خصوصاً حسن کی خصوصیت سے بہتوں نے یہ محسوس کیا ہے کہ اس کے ذریعے انھوں نے نہ صرف خدا کی حکمت بلکہ اس کی بلند و بالا صفتِ خیر کو بھی پالیا ہے۔

کونیاتی دلیل اور مقصد پر مبنی دلیل کی اکثر تکمیل یا اس کی قائم مقامی بھی دوسرے دلائل نے کر دی ہے جو علیت کی ماہیت پر مبنی ہوتی ہیں۔ ان میں سے دو کا میں نے پہلے ہی ذکر کر دیا ہے۔ یعنی یہ دلیل کہ علیت ارادے کو مستلزم ہوتی

ہے[1]، اور دوسری دلیل یہ کہ یہ ناقابلِ یقین ہے کہ شعوری و ذی عقل ذہن کی ایجاد غیر شعوری غیر ذی عقل مادّے نے کی ہے[2]۔ ایک زیادہ قوی دلیل مجھے یہ نظر آتی ہے کہ یہ معلوم کرنا نہایت مشکل ہے کہ ہمیں اپنے عقلی اعمال پر بھروسہ کرنے کا کیا حق حاصل ہے اگر وہ ابتداہی میں غیر شعوری مادّے سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ صورت بہت زیادہ صاف ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ضمنی مظہریت پر غور کرنے سے اس کی ابتدا کریں۔ اس نظریے کے حامی کی رو سے ذہنی واقعے کی واحد علّیت دماغ میں طبعی تغیّر ہے۔ اس صورت میں ہم کسی چیز پر یقین نہیں کرتے، کیونکہ ہم اس کی معقول وجوہ رکھتے ہیں، لیکن ہم اس پر اسی وقت یقین کر سکتے ہیں جب ہمارے دماغ میں کوئی تغیّر ہوا ہو۔ اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ ہمارے سارے تیقّنات غیر حق بجانب تھے اور اس کو میں نے ضمنی مظہریت کے خلاف ایک اعتراض کے طور پر استعمال بھی کیا ہے۔ الٰہیت کے اکثر مخالف ضمنی مظہریت کے حامی نہیں۔ وہ یہ یقین کرتے ہیں کہ ذہنی اعمال دوسرے ذہنی اعمال بلکہ جسمانی اعمال کے پیدا کرنے میں اپنا حصّہ ادا کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر وہ یہ یقین کریں کہ یہ بالآخر بھی ایک غیر شعوری یا کم از کم (اگر ہمہ نفسیت کا نظریہ صحیح بھی ہو) صرف ایک غیر شعوری مادّے سے پیدا ہوئے ہیں جو مقاصد کا حامل ہونے کے قابل ہی نہیں اور خود اس کی تخلیق ایک ذی مقصد ذہن نے نہ کی ہو تو یہ حجّت کی جا سکتی ہے کہ وہ اس مشکل کو اور پیچھے لے جاتے ہیں۔ کیا ہمیں اس بات کی کوئی ضمانت حاصل ہے کہ ہماری تخلیق اس طرح ہوئی ہے کہ ہمارے ذہنی اعمال زیادہ ترصحیح ہو سکتے ہیں بہ نسبت غلط ہونے کے، اگر وہ ابتداً محض غیر مقصد اتفاقات کا نتیجہ ہوں[3]؟ ہمیں کسی موضوع پر ہمارے

---

[1] اوپر صفحہ (۱۳۲) دیکھو۔

[2] اوپر صفحہ (۹۶ تا ۹۸) دیکھو۔

[3] کوئی شخص شاید اس کا یہ جواب دے کہ افراد کی ایک نوع جن کے ملکات کی اس طرح تعمیر نہیں ہوئی ہو کہ دنیا کے متعلق صداقتوں کو دریافت کر سکیں یا کم از کم اس طرح عمل نہ کر سکیں کہ گویا انھوں نے ان کو دریافت کر لیا ہے بہت جلد نابود ہو جائیں گے، لیکن یہ جواب کسی دوسری دلیل کی طرح ہمارے ذہنی اعمال کے معتبر ہونے کو پہلے ہی سے فرض کر لیتا ہے اور اس لیے بغیر استدلالِ دوری کے مانی الذکر پر بھروسے کو حق بجانب ثابت نہیں کر سکتا۔

فکر کے نتائج کو قبول کرنے میں حق بجانب ہونے کے لیے کیا ہمیں یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے کہ ہمارے ذہنی اعمال اور جسمانی اعمال جن پر یہ منحصر ہوتے ہیں ایک مقصد سے پیدا کیے گئے ہیں ایسا مقصد جس پر ہم بھروسہ کر سکتے ہیں چنانچہ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ ایک سائنس داں یا تنقیدی فلسفی ہونے کے لیے بھی ہمیں ایک اعتماد یا یقین کی ضرورت ہے۔ ہمیں کائنات پر اس حد تک اعتماد کرنا چاہیے کہ ہمیں اس کا یقین ہو کہ اس نے ہمیں ایسا نہیں بنایا ہے کہ ہم ناقابلِ تلافی طور پر ہمارے ذہنوں یا جسموں کی فطرت کی بنا پر اپنے افکار میں گمراہ ہو جائیں اور کیا اس کا فکر کے دائرے میں فرض کرنا با اصول ہے بغیر اس کو عام طور پر قابلِ بھروسہ فرض کرنے کے؟ اگر کامل ارتیابیت سے بچنے کے لیے ہمیں بھروسہ کر لینا چاہیے کو کم از کم ہماری فکر کے لحاظ سے کائنات ایک مقصدِ خیر کے لیے بنائی گئی ہے، کیا یہ دلیل اس امر کے لیے کافی نہیں کہ ہم یہ پہلو اختیار کریں کہ اس کا مقصد بہترین اخلاقی نصب العین کی تکمیل کا بھی باعث ہوگا جس کا ہم تصور کر سکتے ہیں؟ اس دلیل کا ماقبل مفروضہ صرف یہ ہوگا کہ ہم کامل طور پر ارتیابیت کے حامی نہ بن جائیں۔ یہ کسی ایسے شخص کو پسند نہ ہوگا جو ہر شے کے متعلق کامل ارتیابیت کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو۔ لیکن کیا کوئی ایسا شخص ہوتا بھی ہے؟ مذہب اور مابعد الطبیعیات کے متعلق پکا لا ادریت پسند حامی بھی سائنس یا اپنے حسّی تجربے کے متعلق اس حد تک نہیں جائے گا تاہم ارتیابیت سے اس قدر انحراف بھی ان کے ذہنی اعمال کی صداقت کو فرض کر لینا ہے جو ان کے ثانی الذکر کی اصل کے متعلق تیقّنات کے مشکل ہی سے مطابق ہوتے ہیں۔ نہ ہی یہ اس دلیل کا کافی جواب نظر آتا ہے کہ انسانی ذہن کی انتہائی ابتدا کے متعلق محض لا ادریت پر اصرار کریں، اگر ہم اس سے زیادہ کہنے کا حق نہیں رکھتے تو کیا ہمیں اس کا حق حاصل ہے کہ ہم اپنے ذہن پر بھروسہ کریں کیوں کہ مفروضے ہی کی رو سے یہ سمجھنے کی کوئی معقول وجہ نہیں کہ ان کی تخلیق کسی صداقت کے حصول کے لیے ہوئی ہے؟ ہم یہ حجت نہیں کر سکتے کہ ان پر بھروسہ محض اس لیے کیا جا سکتا ہے کہ ان پر بھروسہ کرنے سے کام بنا ہے، کیوں کہ ہم یہ فیصلہ کہ کیا ان کا عمل بھروسے کے قابل رہا ہے یا نہیں اسی وقت کر سکتے ہیں جب ہم اپنے ذہنوں کا استعمال کریں اور اس لیے ان پر پہلے ہی سے بھروسہ کر لیں۔ (یہ دلیل بے شک اس غرض کے لیے نہیں استعمال کی جاتی

ہے کہ اس سے یہ لازم آئے کہ خدا نے پیدائش ہی سے ہر ذہن کی تخلیق اسی غرض سے کی ہے، بلکہ اس سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ ساری دنیا کا عمل جس کے ہم محتاج ہیں ہدایتِ الٰہی کے تحت ہو رہا ہے۔)

اگر مادّے کے متعلق وہ نظریہ جس کو تصوریت کہا جاتا ہے عام فلسفیانہ وجوہ کی بنا پر قبول کر لیا جائے تو اس کو خدا کے وجود کے متعلق ایک مزید دلیل کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ بارکلے ہی تھا جو اپنے دلائل کی بنا پر اس نتیجے تک پہنچا تھا کہ مادّہ ضروری طور پر ذہن کو مستلزم ہوتا ہے، تو کیا ہم پھر یہ حجت کر سکتے ہیں کہ ہم اس کے انسانی ذہنوں سے غیر محتاج ہونے کا یقین کر لیں اور اس لیے یہ فرض کر لیں کہ ایک مافوق البشر ذہن ہے جس کا یہ اپنے وجود میں محتاج ہے۔ یہ نتیجہ دو مقدمات پر مبنی ہوتا ہے، ان میں سے کسی ایک کو فلاسفے کی بڑی اکثریت نے قبول کر لیا ہے۔ فلاسفے کی غالب اکثریت یا تو تصوریہ کی رہی ہے جن کا یہ یقین تھا کہ مادّہ منطقی طور پر ذہن کو مستلزم ہوتا ہے، یا حقیقیہ کی ہے جن کا یہ یقین تھا کہ مادّہ ہمارے ذہن سے مستقل وجود رکھتا ہے۔ نہ یہ دو مقدمات، گو ان کو عام طور پر ملایا نہیں جاتا، بذاتِ خود ایک دوسرے کے غیر مطابق ہوتے ہیں۔ مشکل یہ ہے کہ دلائل کی رو سے پہلے مقدمے کو اس طرح ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ وہ دوسرے مقدمے کی تردید نہ کرے۔ کیوں کہ وہ اکثر دلائل جن کو تصوریہ استعمال کرتے ہیں ایسی نوعیت کی ہوتی ہیں کہ اگر وہ صائب ہوں تو یہ ظاہر کرتی ہیں کہ طبعی اشیا کسی نہ کسی ذہن کی محتاج ہوتی ہیں، بلکہ ان سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ انسانی ذہن کی محتاج ہوں یا انسانی تجربے کی محض تجریدات ہوں یا کم از کم اگر وہ ہم سے مستقل وجود رکھتی ہیں تو ہم ان کے متعلق کسی چیز پر اصرار کرنے میں حق بجانب نہیں ہوتے۔ جو تصوریت ایسے دلایل پر مبنی ہوتی ہے ان کو اللٰہیت کی بنیاد کے طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ بہرحال تصوریت کے ایسے دلائل بھی جن کا یہ اثر نہیں ہوتا اور وہ تصوریہ جو اللٰہیت کے حامی بھی ہیں ان پر بھروسہ کر سکتے ہیں۔

اخلاقی دلائل، اخلاقیات اور مذہب

خدا کے وجود کے اخلاقی دلائل کی طرف توجہ کرتے وقت ابتدا ہی میں ہمیں یہ بتلانا ضروری ہے کہ ایسے دلایل اخلاقیات کے متعلق ضروری طور پر بعض نظریات کو پہلے ہی سے فرض کرلیتی ہیں۔ اگر ہم اخلاقیاتی قضایا کو محض ایسے بیانات قرار دیں جو افرادِ انسانیہ کے ان جذبات اور ذہنی ردِّعمل کو ظاہر کرتے ہیں جو بطور واقعہ خاص حالات میں پائے جاتے ہیں تو مجھے یہ ممکن نظر نہیں آتا کہ کس طرح ہم اخلاقیات کو خدا کے وجود کے ثبوت میں صحیح دلیل کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ہم ایسا اور بھی کم کرسکتے ہیں اگر ہم اپنے اخلاقیاتی الفاظ کو محض قائل کے جذبات کا مظہر قرار دیں اور کسی خارجی طور پر صداقت کا اظہار کرنے والا نہ سمجھیں۔ اس کو اصطلاحی الفاظ میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے کہ خدا کی وجود کی کسی اخلاقیاتی دلیل کو پہلے ہی سے اخلاقیات کے ایسے نظریے کو فرض کرلینا چاہیے جو "فطریت پسند" یا "موضوعیت پسند" ہو یعنی جو اخلاقیاتی الفاظ کو نہ ایسے تعقلات کا اظہار سمجھتا ہو جو فطری سائنس جیسے نفسیات یا حیاتیات کے حدود میں ادا کیے جاتے ہیں اور نہ محض قائل بحیثیتِ فرد کی حالت کا اظہار ہوں، جن کی کوئی معروضی صحت یا صداقت نہ ہو۔ الٰہیت کے لیے اخلاقیات کو بطور بنیاد استعمال کرنے کے لیے یہ اوّلین شرط ہے کہ ہم اس کو نہ نفسیات کی محض ایک شاخ قرار دیں، نہ اس کی معروضی صداقت کے متعلق ایک ارتیابی نقطۂ نظر اختیار کریں۔ آیا ہم اخلاقیات کے متعلق ایک فطریت پسند یا موضوعیت پسند نقطۂ نظر اختیار کریں ایک ایسا سوال سمجھا جانا چاہیے جس کا فلسفے کے ایک خاص شعبے سے تعلق ہوتا ہے جس کو اخلاقیات یا فلسفۂ اخلاق کہا جاتا ہے، جس کا مطالعہ زیرِ نظر کتاب کے مقصد میں شامل نہیں، اور میں یہاں صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ مجھے اخلاقیاتی وجوہ سے یہ صاف نظر آتا ہے کہ ایسے نظریات کو اختیار نہ کیا جانا چاہیے۔ یہ فیصلہ ان کے مابعدالطبیعیاتی عواقب یا اثرات سے مستقل ہوتا ہے۔

عام طور پر فطریت کے خلاف جو اہم اعتراضات کیے جاتے ہیں ان کی تلخیص اس طرح کی جاسکتی ہے:۔

(۱) یہ صاف ہے کہ کوئی اخلاقیاتی قضیہ محض نفسیاتی اعداد و شمار کے مجموعے کے مرادف نہیں ہوتا۔ یہ کہنا کہ تمام یا اکثر لوگوں کے کسی شئے کے متعلق ردِ عمل موافق ہوتے ہیں یہ کہنا نہیں کہ وہ اچھا یا صحیح بھی ہے۔

(۲) کسی شئے کا اچھا یا بُرا ہونا، جو اچھی یا بُری ہے، ضروری طور پر اس کی فطرت سے لازم آتا ہے، لیکن افراد انسانیہ کا اس کی طرف پہلو قابلِ تصور طور پر اس سے مختلف ہوتا ہے جو وہ درحقیقت ہوتا ہے۔

(۳) جو بھی تجربی خصوصیت ہوتی ہے، مثلاً اس کا قابلِ خواہش یا پسندیدہ ہونا، اس کے "خیر" یا "وجوب" کی تعریف کے طور پر پیش کی جاتی ہے، لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ سوال کہ کیا کوئی شئے خیر یا وجوبی ہوتی ہے محض تعریف کا سوال نہیں بلکہ واقعے کا سوال ہے۔ خیر اور خصوصیت اب بھی مختلف تصورات نظر آتے ہیں نہ کہ مترادف۔

(۴) نظریت کے حامیوں کی تعریفات وجوب کی حقیقی فطرت کو نظر انداز کر دیتی ہیں "چاہیے" "ہے" سے مختلف ہوتا ہے۔

موضوعیت کے حامیوں کا یہ نظریہ کہ اخلاقیاتی تصدیقات قائل کے پہلو ہی کے محض اظہارات ہیں اسی قسم کے اعتراضات اور دوسرے اعتراضات کا بھی جو اس کی اپنی ذات سے مخصوص ہیں نشانہ بنتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ نظریہ صحیح ہو تو دو افراد کے معنی کبھی وہی نہیں ہو سکتے جب وہ ایک اخلاقیاتی تصدیق پیش کرتے ہیں اور نہ ہی اسی ایک شخص کی مختلف اوقات میں وہی ایک چیز مراد ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر میں ایک شئے کو خیر کہوں اور تم اس کو بد تو ہماری یہ تصدیقات منطقی طور پر متضاد ہوں گی، اور جب میں مثلاً یہ کہتا ہوں کہ ہٹلر نے بُرا عمل کیا تو میں ہٹلر کا مطلق ذکر نہیں کر رہا ہوں بلکہ میرے اپنے نفسیاتی تاثر کا ذکر کر رہا ہوں۔ نہ ہی اخلاقیاتی تصدیقات کی دلایل سے تائید ہو سکتی ہے (سوائے شاید ان تصدیقات کی ہو سکتی ہو جو قائل کی نفسیات کے متعلق نئے واقعات کا انکشاف کریں۔)

اب یہ تسلیم کرنے کے بعد بھی کہ ہماری اخلاقیاتی تصدیقات معروضی صداقت رکھتی ہیں اور نہ یہ قائل کے موضوعی پہلو کے اظہارات ہیں اور نہ ہی صرف افرادِ انسانیہ کے عام پہلوؤں کے واقعی بیانات، کیا ہم ان کو خدا کے وجود کی ایک اچھی دلیل کی بنیاد کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں؟ ہمیں یہ نہ فرض کر لینا چاہیے کہ ہمیں کوئی اخلاقیات بغیر دینیات کے

حاصل نہیں ہو سکتی ۔ یا ایک شخص بغیر خدا پر یقین کرنے کے صحیح کام نہیں کر سکتا ثانی الذکر نظریہ تجربی واقعات کے متضاد ہے اور اوّل الذکر ہماری اس قابلیت کے متضاد جس کی وجہ سے ہم اخلاقیاتی تصدیقات کی صداقت کو بغیر دینیاتی تصدیقات کے معلوم کر سکتے ہیں۔ ہم یقیناً یہ دیکھ سکتے ہیں کہ مثلاً کسی کو غیر ضروری طور پر تکلیف پہنچانا بُرا ہے اور یہ نفسِ معاملہ کا لحاظ کرتے ہوئے بغیر اس کے کہ خدا کے وجود کو پہلے ہی سے فرض کر لیا جائے۔ علاوہ ازیں ہم صرف اسی صورت میں عقلی طور پر اخلاقیات کو دینیات سے ماخوذ کر سکتے ہیں جب ہم نے یہ فیصلہ کر لیا ہو کہ کون سے اعمال صائب ہیں اور پھر خدا کے وجود کو فرض کریں کہ وہ خیرِ مطلق ہونے کی وجہ سے چاہتا ہے کہ ہم ان اعمال کو بجا لائیں' اور دلیل کا یہ طریقہ ظاہر ہے کہ پہلے ہی سے یہ فرض کر لیتا ہے کہ ہم اخلاقیات کا کوئی تصور رکھتے ہیں۔ وہ لوگ تک بھی جو دینیات کو محض وحی کی قوت کی بنا پر قبول کرتے ہیں، جیسے عیسائی، وہ ایسا کرنے میں حق بجانب نہیں ہو سکتے جب تک کہ پہلے ہی سے یہ فرض نہ کر لیں کہ حضرت عیسیٰ نیک تھے' اور یہ پہلے ہی سے فرض کر لینا ہے کہ ہم اخلاقیاتی معیارات رکھتے ہیں جو ہمیں اس قابل کرتا ہے کہ دینیات سے بے تعلق ہو کر بھی پوری طور پر سمجھیں کہ وہ نیک ہیں۔

لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم دینیاتی نتائج کو اپنی اخلاقیات سے اخذ کرنے میں حق بجانب نہ ہوں۔ چونکہ اخلاقیات کو دینیات سے اخذ نہیں کیا جا سکتا' اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دینیات یا اس کا بڑا حصہ اخلاقیات سے ماخوذ نہ ہو سکے' اور بہت ساری کوشش اس کی کی بھی گئی ہے۔ ان میں سب سے زیادہ معروف کانٹ کی کوشش ہے کانٹ کی دلیل، زوائد کو چھوڑ کر، یہ تھی کہ ہم اخلاق کی لازمی فطرت کی بنا پر اس پر مجبور ہیں کہ ایک خیرِ اعلیٰ کے نصب العین کی تشکیل کریں جس کا کامل تحقق اس زندگی میں نہیں کیا جا سکتا علاوہ ازیں چونکہ ہم نہ صرف ہماری اپنی کوششوں کے محتاج ہیں بلکہ فطرت کے اشتراکِ عمل کے بھی' ہمیں یہ فرض کرنا چاہیے کہ اگر یہ نصب العین قابلِ تحقق ہو سکتا ہے تو نہ ہم صرف جسمانی موت کے بعد باقی رہتے ہیں بلکہ فطرت پر بھی ایسا تسلط ہے کہ یہ اس نصب العین کے تحقق میں آئندہ زندگی میں یا اس زندگی میں معاون ہوتی ہے۔ اس کا تصور ہم اسی صورت میں کر سکتے ہیں جب ہم یہ خیال کریں کہ دنیا پر اخلاقی طور پر ایک کامل و اکمل ہستی کا تسلط ہے جو کافی قوت اور حکمت سے موصوف ہے اور جو اس کو اس اعلیٰ مقصد کے

مطابق بنا سکتی ہے، یعنی ہم خدا پر یقین رکھیں۔ اس لیے خدا پر یقین کانٹ کے لیے صحیح یا جائز ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ اس کے بغیر اخلاقی قانون کے متعلق یہ سمجھیں گے کہ وہ ہمیں ایسی چیز کی تلاش کا حکم دے رہا ہے جس کو ہرگز حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اس دلیل کو ہم منطقی طور پر مختتم نہیں قرار دے سکتے، لیکن یہ کچھ احتمالی قیمت رکھتا ضرور ہے۔ خود کانٹ نے اپنی بعد کی تصانیف میں اور دوسرے اکثر مفکرین نے اخلاقی قانون سے ایک قانون ساز کے وجود کو مستنبط کیا ہے۔ نیز یہ دلیل بھی استعمال کی گئی ہے: اخلاقی قانون معروضی ہوتا ہے۔ پھر یہ کس چیز میں پایا جاتا ہے؟ طبعی دنیا میں تو ہرگز نہیں اور نہ صرف انسان کے ذہن میں۔ ایک اخلاقیاتی قضیہ جیسے کہ اپنے دشمنوں کو معاف کرنا اس سے بہتر ہے کہ ان سے نفرت کی جائے ایسے وقت میں بھی صحیح ہو سکتا ہے جب کسی انسان نے اس کی صداقت کا تحقق بھی نہیں کیا ہے۔ تاہم یہ معلوم کرنا ناممکن ہے کہ یہ اخلاقی قانون سوائے ذہن کے کہاں پایا جا سکتا ہے۔ اس لیے ہمیں ایک مافوق البشر ذہن کو فرض کرنا پڑے گا۔ ان دلائل کا، اگر وہ صحیح ہوں، فائدہ یہ ہے کہ یہ نہ صرف ایک اعلیٰ و برتر ذہن کے براہِ راست وجود کو ثابت کرتے ہیں بلکہ اس کے کامل طور پر خیر ہونے کو بھی۔ ایسی ہستی جس میں تمام اخلاقی قوانین پائے جاتے ہیں مشکل ہی سے کامل الخیر نہ ہوگی۔ جب تک اس کا تحقق ایسے ذہن میں نہ ہو اخلاقی قانون محض ایک مفروضی واقعہ ہوگا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر ہم ایسا کریں تو یہ صحیح ہوگا اور یہ حجت کی جا سکے گی کہ اس طرح کی محض مفروضی غیر موجود تجرید ایسا اقتدار نہ رکھ سکے گی جس کے متعلق ہم اپنے قلب میں جانتے ہیں کہ یہ ضرور رکھتی ہے۔ میں نہیں خیال کرتا کہ ہم ان دلائل کو منطقی طور پر مختتم قرار دے سکتے ہیں، لیکن یہ اپنے نتیجے کی کسی حد تک تائید کر سکتے ہیں۔

اخلاقی قانون کے اعلیٰ اقتدار کی بہترین توجیہہ یقیناً اسی وقت ہو سکتی ہے اگر اس کے متعلق یہ سمجھا جا سکے کہ وہ اصلی ساخت سے وابستہ ہے جو حقیقت کی اصلی بنیاد ہے، جس سے یہ لازم آتا ہو کہ یہ روحانی ہے۔ دوسری طرف ہمیں اس کے متعلق یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ یہ خدا کی من مانی پیداوار ہے۔ یہ ناقابل یقین ہے کہ خدا خود بلا وجہ تکلیف کے پہنچانے کو اپنے ارادے سے خیر قرار دے گا، جس طرح کہ وہ ۲ + ۲ کو (۵) کے مساوی کر دے گا، خواہ ہم اخلاقی قانون کو خدا سے مستقل سمجھیں جو اس کی تحدید کرتا ہے، یا (جیسا

کہ یہ زیادہ مذہبی تصور ہے) یہ خدا میں ساری ہے۔ دوسری صورت میں بھی وہ اس کو نہ توڑ سکے گا نہ بدل سکے گا، کیوں کہ وہ اس صورت میں اپنی فطرت کی خلاف ورزی کرے گا۔

اخلاقیات اور مذہب کا تعلق قریبی ہوتا ہے، گو اخلاقیات بغیر مذہب کے شعوری تیقن کے قطعاً ممکن ہے۔ درحقیقت کسی شخص کا، جس حد تک کہ وہ نیک ہے، اخلاقی قانون کی طرف طرزِ پُرمعنی انداز میں مذہبی انسان کے طرز کے مانند ہوتا ہے جو وہ خدا کے متعلق اختیار کرتا ہے۔ دونوں سے ایک مطلق اور غیر مشروط اقتدار اور تقدس منسوب ہوتا ہے جو دوسری تمام اقدار سے ماورا ہوتا ہے۔ یہ حجت کی جا سکتی ہے کہ اگر ہم خدا کی عبادت نہ کریں۔ تو ہمیں اخلاقی قانون کی عبادت کرنی چاہیے، اور یہ ناقابلِ عبادت ہے، کیوں کہ یہ محض ایک تجرید ہے۔ دوسری طرف اخلاقیات کو اس وجہ سے مسترد کر دینا کہ کوئی شخص خدا کے وجود پر یقین نہیں کر سکتا ہر صورت میں حق بجانب نہ ہوگا، اس لیے کہ گو بعض اخلاقیاتی قضایا، جیسے کہ یہ قضیہ کہ ہمیں دوستوں کی مسرت اور خود اپنی مسرت کا خیال رکھنا چاہیے اتنا ہی یقینی ہے جتنی کہ کوئی دوسری چیز ہو سکتی ہے۔ ہم یقین کا وہی درجہ اس یقین کو نہیں دے سکتے کہ اخلاقیات خدا کے وجود کو مستلزم ہوتی ہے۔ اگر ہم ایسے تیقنات کو جو ایک دوسرے کے مطابق نہیں ہوتے ماننے پر مائل ہوں تو ہمیں ان میں سے جو زیادہ تر یقینی ہوتا ہے اس کو قبول کرنا چاہیے، لہٰذا اگر ہم نے الٰہیت کو اس لیے رد کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے کہ وہ غلط ہے تو ہمیں اس نظریے کو رد کر دینا چاہیے کہ اخلاقیات الٰہیت کو مستلزم ہوتی ہے بہ نسبت اس کے کہ اس نظریے کو رد کیا جائے کہ بعض اخلاقیاتی نظریات صحیح ہوتے ہیں۔

بعض دفعہ یہ کہا جاتا ہے کہ خدا نیک ہو سکتا ہے تاہم وہ ہمارے اخلاقیاتی معیارات کے مطابق عمل نہیں کرتا۔ لیکن یہاں صرف دو متبادل صورتیں ہیں: یا تو ہمارے اخلاقیاتی نظریات غلط ہیں، یا ایک خیرِ مطلق ہستی کو جس حد تک کہ وہ خیر ہے ان کے مطابق عمل کرنا چاہیے، یا وہ دوسرے قضایا کے مطابق عمل کر سکتی ہے جن کا ہمیں علم نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اخلاقیاتی نظریات جن کو عام طور پر غلط سمجھا جاتا ہے یا جزوی طور پر غلط، لیکن جس حد تک کہ ہمارے اخلاقیاتی قضایا صحیح ہیں ان کے متعلق یہ کہنا کہ ایک خیرِ مطلق خدا ان کے مطابق عمل نہیں کرے گا یہ کہنے کے مانند ہے ایک حکیمِ مطلق خدا ۵ + ۷ کو ۱۲ کے

مساوی نہ کہے گا۔ اگر اخلاقیات میں کوئی شئے بدیہی ہے تو وہ یہ ہے کہ محبت اور فیض رسانی نفرت اور بے اعتنائی سے بہتر ہے، اور ہمیں اس پر کامل بھروسہ ہو سکتا ہے کہ ایک خیرِ مطلق خدا اپنی ان مخلوقات سے جس کی وہ محتاج ہیں محبت رکھتا ہے اور ان کی فلاح اور خوش حالی چاہتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ خدا خیرِ مطلق ہے، خیر سے محبت لازم آتی ہے، لہٰذا خدا محبت کرتا ہے۔

الٰہیت کی قوت کو سمجھنے کے لیے یہ کافی نہیں کہ ہر دلیل پر علیحدہ غور کیا جائے۔ ہمیں ان کی مجموعی قوت پر بھی غور کرنا چاہیے۔ مذہبی حلقوں میں بھی اس امر کا اکثر اعتراف کیا جائے گا کہ اگر ہر دلیل پر بذاتِ خود غور کیا جائے تو وہ قوی ثبوت پیش نہیں کر سکتی، اور اگر ان دلائل کو ایک ساتھ ملا کر غور کیا جائے تو وہ درحقیقت ایک نہایت قوی ثبوت فراہم کرتی ہیں۔ گو اس میں شک نہیں کہ ایسے احتمال کا جو ان دلائل سے حاصل ہوتا ہے، ریاضیاتی طور پر اندازہ کرنا ناممکن ہے، ہم اس طریقے سے یہ واضح کر سکتے کہ دلیل کی ایک ہی نقطے کی طرف مائل ہونے والی مثالوں سے احتمال میں زیادتی ہو سکتی ہے۔ فرض کرو ایک دلیل بذاتِ خود اپنے نتیجے کو $\frac{2}{3}$ احتمال بخشتی ہے۔ پھر فرض کرو کہ چار اور مستقل دلائل بھی یہی اثر پیدا کرتے ہیں۔ اب اس نتیجے کے غلط ہونے کا احتمال تمام نتائج کے ایک ساتھ لیے جانے کی بہ نسبت صرف $(\frac{1}{3})^5$ یعنی $\frac{1}{243}$ ہو جائے گا۔

"مذہبی تجربہ" سے دلیل

بہرحال اس میں بہت زیادہ شک کیا جا سکتا ہے کہ یہ دلائل خدا پر حقیقی ایمان پیدا کریں گی، گو یہ کسی کو خدا کے وجود کو عقلی طور پر ایک احتمالی مفروضہ سمجھ کر مان لینے پر مائل کر سکتی ہیں، بجز اس کے کہ کسی شخص کا قلب کسی تجربے سے متاثر نہیں ہوا ہو جو تمام تر دلیل کا نتیجہ نہ ہو، یا اس کو عقلی حدود میں بھی پوری طرح بیان نہیں کیا جا سکتا ہو۔ یہ ہمیں اس دلیل کی طرف لے جاتا ہے جس کو مذہبی تجربے سے اخذ کردہ دلیل کہا جاتا ہے جس پر آج کل پروٹسٹنٹ فلسفیانہ حلقوں میں عام طور پر زور دیا جاتا ہے۔ یہ سچ پوچھیے تو کوئی دلیل نہیں بلکہ ایک وجدانی وقوف کا دعویٰ ہے جو کم از کم کسی صورت میں بھی بہت

زیادہ فلسفیانہ توجہ کا مستحق ہے۔ مذہبی جذبے کا محض وجود مشکل ہی سے خدا کے وجود کے اثبات کی ایک صحیح وجہ ہو سکتا ہے، لیکن مذہبی جذبے کی طرف اپیل کرنے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ عام طور پر ان حالات کے وجود کا دعویٰ کیا جائے جہاں یہ مذہبی جذبہ براہِ راست ادراک سے موجود نظر آتا ہے جو استنتاج پر موقوف نہیں ہوتا اور جو خدا کے وجود اور کسی قدر اس کی فطرت کے براہِ راست ادراک پر دلالت کرتا ہے۔ مذہبی جذبے اور مذہبی یقین میں نمایاں فرق ہوتا ہے، جیسا کہ مثلاً مسرت کے محض احساس میں اور اس یقین میں کہ کسی اچھی چیز کا وقوع ہوا ہے یا وہ واقع ہونے والی ہے فرق ہوتا ہے۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ مذہبی جذبہ اور مذہبی یقین دونوں بہت ساری ایسی صورتوں میں پائے جاتے ہیں جہاں یقین کی بنیاد دلیل پر نہیں ہوتی بلکہ خراب دلیلوں پر بھی نہیں ہوتی۔ سوال صرف یہ ہے کہ کیا کوئی شخص ایک ایسے وجدانی یقین کو بغیر دلائل کے صحیح مان سکتا ہے یعنی اس کو ایک صحیح وجدان قرار دے سکتا ہے، ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ ہم اپنے نظریۂ علم میں وجدان کو نظرانداز نہیں کر سکتے[5] اس لیے محض یہ واقعہ کہ یہ دعویٰ وجدان کو اپیل کرتا ہے اس کو غیر معتبر نہیں قرار دے سکتا۔ بہرحال یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایک وجدانی تیقّن کا ادّعا بحث میں کوئی مدد اس بنا پر نہیں دے سکتا کہ اگر مجھے یہ تیقّن پہلے ہی سے ہوتا ہے تو مجھے اس کا یقین دلانے کی ضرورت نہیں، اور اگر مجھے یہ تیقّن نہیں ہوتا تو اس واقعے کا محض بیان کہ کسی دوسرے شخص کو یہ تیقّن ہوتا ہے اس کی بنیاد نہیں ہو سکتا کہ میں اس کو بغیر کسی دلیل کے جو وہ دے سکتا ہے قبول کر لوں۔ لیکن اس صورتِ حال کو فرض کرو: ایک شخص خدا کا ایک پراگندہ یا ضعیف سا وجدانی تیقّن رکھتا ہے۔ وہ اس امر سے واقف ہوتا ہے کہ جو شئے اس کو بھروسے کے قابل وجدان نظر آتی ہے وہ حقیقت میں ایسی نہ ہو اور وہ یقیناً حق بجانب نہ ہوگا کہ وہ اس وجدان پر کافی ایمان رکھے، اور خود کو وہ واحد شخص سمجھے جس کا یہ وجدان ہے۔ لیکن اگر وہ یہ پاتا ہے کہ وہ نہایت عام وجدان ہے جس کو بہت سارے لوگ ایک زیادہ قوی اور واضح درجے میں رکھتے ہیں اور جو دوسرے لحاظ سے خاص طور پر خیر، ذی عقل اور بڑے ہوتے ہیں تو یہ چیز ان کو اس وجدان پر

---

[5] دیکھو اوپر صفحہ ( )

بھروسہ کرنے میں بخوبی حق بجانب ثابت کر سکتی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ مذہبی وجدان کے لحاظ سے یہ نہایت عام صورت حال ہے۔ ہمیں یہ فرض نہیں کرنا چاہیے کہ یہ وجدان چند عظیم صوفیا کی حد تک ہی محدود ہے، یہ کسی حد تک (گو زیادہ حد تک نہیں) ایک سادہ سے شخص میں بھی پایا جاتا ہے جو کہتا ہے کہ "میں خدا کے وجود کو ثابت تو نہیں کر سکتا لیکن محسوس کرتا ہوں کہ اس کا وجود ہے۔" جب وہ اس قول میں درحقیقت مخلص بھی ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ "میں محسوس کرتا ہوں" تو اس کی یہ مراد نہیں ہوتی کہ "میں ایک جذبہ رکھتا ہوں۔" اس کہنے کے کوئی معنی نہ ہوں گے کہ "میں ایک جذبہ رکھتا ہوں" کہ "یہ لفظ صرف" یقین کرنے کے مرادف ہے، یا کم از کم یقین کرنے کے کسی خاص طریقے کا مترادف۔ یہ واقعہ کہ اکثر لوگ یہ وجدان رکھتے ہیں ایسے شخص کو مشکل ہی سے اس بات کا یقین دلا سکتے ہیں جو اس کی خود ایک خفیف سی جھلک بھی نہ رکھتا ہو، لیکن ایسے شخص کا بھی رویہ غیر معقول ہوگا اگر وہ بلا ثبوت یہ مان لے کہ جن کو یہ وجدان ہوتا ہے وہ ضروری طور پر غلطی پر ہیں، محض اس وجہ سے کہ وہ خود اس کا وجدان نہ رکھتا ہو۔ اس کا ان کی بہ نسبت وہی حال ہوگا جو اس شخص کا جو سُر کے سننے میں بہرا ہو بہ نسبت ایک ماہر موسیقی کے ہوتا ہے، گو اس امر کا اعتراف کیا جانا ضروری ہے کہ ہم اس سے یہ توقع رکھیں کہ وہ اس کی صداقت کو محض ان کی سند پر قبول کرلے۔ لیکن اگر کسی شخص کو اس کا کمزور درجہ میں تیقن حاصل ہو تو وہ اس کو حق بجانب طور پر تقویت دے سکتا ہے یعنی وہ اس احتمال کی صداقت کو مضبوط سمجھ سکتا ہے اور یہ اس طرح کہ وہ ان لوگوں کی سند کی طرف رجوع کر سکتا ہے جن کو اس کا وجدان ایک اعلیٰ درجے کا ہوتا ہے۔ وجدانی مذہب کا تیقن اس قدر وسیع اور اکثر لوگوں کے خیال کا ایک غالب جز رہا ہے کہ ہم حقیقت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اکثر لوگ جو دوسرے لحاظ سے انسانیت کے عظیم ترین اور بہترین افراد سمجھے جاتے ہیں ان کے خیال کا بھی غالب عنصر رہا ہے اور یہ ساری تاریخ کی ایک غیر معمولی متواتر بار آور بنیادی فکر اور زندگی کا اس قدر بنیادی پہلو رہا ہے کہ بادی النظر میں اس نظریے کی ایک قوی صورت کی تشکیل کرتا ہے، جس میں ہمیں بہت کچھ مل سکتا ہے۔

بہت ساری صورتوں میں وجدانی تیقن اس سوال پر کافی مسلسل مراقبہ

سے حاصل ہوتا اور باقی رکھا جا سکتا ہے' اور اس پر یقین رکھنے والے کی ساری زندگی اور کردار کی قلبِ ماہیت میں ایک عظیم اثر رکھتا ہے۔ اس کو مزید یہ بھی نظر آتا ہے کہ اس نے نہ صرف اس کی زندگی میں بلکہ ساری کائنات میں ایک معنی پیدا کر دیے ہیں۔ جن کو یہ نصیب ہوا ہے وہ نہایت شدّت سے اس قابل ہوئے ہیں کہ اس کو اپنی سکینت و طمانیت وفضلیت کی بنیاد بنائیں' اور اس کو اکثر صورتوں میں ایک فوق البشر چیز قرار دیا جا سکتا ہے اور اس نے عوام الناس کی ایک کثیر تعداد کے لیے ایک قابلِ قدر وقیمت زندگی بسر کرنے اور آفات و بلیات کو عمدگی سے برداشت کرنے کی قابلیت بخشی ہے' اور غیر خود غرضانہ طور پر زندگی گزارنے کا طریقہ سکھلایا ہے۔ مذہبی وجدان کے متعلق ہمیں یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ وہ چند مخصوص اور واضح قضایا پر مشتمل ہوتا ہے جو ویسے ہی بدیہی ہوتے ہیں جیسے کہ منطقی قضایا۔ اس قسم کے دعوے کی حمایت کرنا مشکل ہوگا۔ وجدان میں جو کچھ نظر آتا ہے اس کو ایک پراگندہ شئے قرار دینا چاہیے جس کی مزید توضیح و تحلیل ضروری ہے۔ ایک حقیقی وجدان کے محتویات دوسرے عناصر بھی ملے ہوئے ہو سکتے ہیں جن کو سند کی قوت کی بنا پر اور شاید غلط استدلال کی بنا پر قبول کر لیا جاتا ہے۔ صرف ان ہی طریقوں سے وجدانات کے اختلافات کی توجیہہ کی جا سکتی ہے۔ بے شک ہمیں اس بات پر بھی اصرار کرنا چاہیے کہ وجدانی ملکہ کو مشق و ریاضت کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ تکمیل و پختگی کے قابل ہوتا ہے۔

مذہبی تیقّنات کا بھی وہی حال ہے جو دوسرے بنیادی تیقّنات کا ہوتا ہے کہ وہ صحیح معنی میں قابلِ ثبوت نہیں ہوتے۔ "بنیادی تیقّن" سے میری مراد اس تیقّن سے ہوتی ہے جس کو فکرِ انسانی کے کُل ضروری شعبے نے قبول کر لیا ہو۔ جب ہم حافظے کے یقین پر غور کرتے ہیں جو خارجی دنیا کے متعلق ہوتا ہے جو ہمارے ذہن کے علاوہ دوسرے ذہنوں میں پایا جاتا ہے' اور جو استقرا و اخلاقیات میں بھی ملتا ہے' تو پھر ہمارا رُخ کسی ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے جس کو ہم یا تو بالکل ثابت نہیں کر سکتے جس سے عام طور پر فلسفیوں نے اتفاق کر لیا ہے' پھر بھی ہم بغیر غور و فکر کے ان تیقّنات کو مان لیا کرتے ہیں۔ اس میں شک کیا جا سکتا ہے کہ کیا ہم استقرا کے قابلِ بھروسہ ہونے یا طبعی دنیا کے موجود ہونے کی بہ نسبت خدا کے موجود ہونے کے متعلق کوئی بظاہر معقول صورت پیش کر سکتے

ہیں، ہاں صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدا کے تعقّل کی قابلیت کم وسیع پیمانے پر پائی جاتی ہے یا کم تکمیل یافتہ ہوتی ہے بہ نسبت طبعی دنیا کے تعقّل یا استقرائی استنتاجات کی صحت کو معلوم کرنے کی قابلیت کے۔

مذہبی وجدان کے خلاف اہم اعتراضات اِدّعائیت پسند تجربیہ کی جانب سے کیے گئے ہیں جن کا اصرار یہ ہے کہ علم تجربۂ حسّی کی حد تک ہی محدود ہے، لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں[1] کہ اس ادّعا کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ استنتاج کے لیے کچھ وجدان کا ہونا ضروری ہے، اور حضوری دلیل سے اس امر کے تعیّن کا کوئی طریقہ نہیں کہ کن حلقۂ عمل میں وجدان ممکن یا ناممکن ہے۔ لہٰذا اس کے خلاف کوئی دلیل ایک تجربی تعمیم ہوگی جس کا اس صورت میں ہونا ضروری ہے: الف کے درجے کا کوئی مطابقِ اصل وقوف نہیں ہوتا۔ اگر مذہبی وجدان کا کوئی مطابقِ اصل وقوع ہوتا ہے تو یہ درجۂ الف کا مطابقِ اصل وجدان ہوگا۔ لہٰذا یہ وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ لیکن مقدمۂ کبریٰ ایک کلّی تعمیم کے طور پر اس وقت تک ثابت نہیں کیا جا سکتا جب تک پہلے ہی سے یہ فرض نہ کر لیا جائے کہ مذہبی وجدان مطابقِ اصل نہیں، اس لیے یہ دلیل دعوے کو بمنزلۂ ثبوت مان لیتی ہے جب تک کہ مقدمۂ کبریٰ کے محض یہ معنی لیے جائیں کہ الف کے درجے کا مذہبی وجدان کے علاوہ کوئی اور وجدان نہیں ہوتا۔ اس صورت میں یہ صرف تمثیل سے ماخوذ دلیل بن جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مذہبی وجدان وقوف کی دوسری صورتوں سے اس قدر مختلف ہوتا ہے جن کو مطابقِ اصل قرار دیا جا سکے کہ اس کے مطابق اصل ہونے کے دعوے کو مسترد کرنا پڑے۔ لیکن اگر ایک مذہبی انسان صحیح ہوتا ہو تو ہمیں یہ توقع کرنے کی کافی وجہ ہو سکتی ہے کہ مذہبی وجدان ہر قسم کے دوسرے وقوف سے مختلف ہوگا کیوں کہ اس کا معروض اور اس معروض کا ہم سے تعلق اس قدر زیادہ مختلف ہے۔ خود اس کو بھی عموماً اس فرق پر نہایت قوت سے زور دینا ہوگا جب بھی وہ اس کا ذکر کرے۔ اس لیے اس دلیل کو ایک نہایت کمزور دلیل قرار دینا چاہیے، گو یہ بتلایا بھی جا سکے کہ وقوف کی کوئی دوسری قابلِ اعتماد صورتیں نہیں ہوتیں جو مذہبی وجدان کی کسی قدر مماثل ہوں۔

---

[1] دیکھو اوپر صفحہ (۴۳ تا ۴۷)

اس پر بھی بہرحال یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ظاہرہ مذہبی وجدان کی توجیہہ نفسیات کرسکتی ہے۔ تمام تیقنات کے نفسیاتی اسباب ہونے چاہییں، اس لیے ان کی نفسیاتی توجیہہ کی جاسکتی ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ کسی طرح یقین کے دائرے میں غیرمتعین اختیار کی کوئی گنجائش ہے، اس لیے توجیہہ کی نوعیت پر اس کا انحصار ہوگا کہ کیا ظاہر کرتی ہے کہ یقین حق بجانب نہیں۔ اب اس میں شک نہیں کہ وہ علی توجیہات جو مثلاً فرائڈ کے مخالف مذہب حامی پیش کرتے ہیں اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو اس طرح معلل ہوتی ہے غیرحق بجانب ہوگی، اور عام طور پر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک یقین جو محض اس کو ماننے کی خاطر کیا جاتا ہے اس شخص کے لیے جو اس طرح اس کا دعویٰ کرتا ہے اس کے لیے حق بجانب نہ ہوگا۔ لیکن نفسیات داں کسی طرح یہ ثابت نہیں کرسکتا کہ یہ ان ہی علل کی وجہ سے ہے جو وہ سمجھتا ہے۔ وہ صرف بعض ان اجزا کو بتلا سکتا ہے جو لوگوں کو اس بات پر مائل کرسکتے ہیں کہ ان کو مذہبی یقین سمجھیں، گو وہ غلط کیوں نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ مذہبی شخص کو اس کی خواہشات نے متعصب کردیا ہو وہ یہ ثابت نہیں کرسکتا کہ حقیقت میں ایسا ہوا ہے، اور اس طرح خواہشات کی وجہ سے تعصب کا خطرہ کسی دلیل میں بہرصورت موجود ہوسکتا ہے جو ایک خوشگوار یقین کو پیدا کرسکتا ہے (اور کسی دلیل سے خوف کسی غیرخوشگوار یقین کو پیدا کرسکتا ہے)۔ ہم اس بات پر مجبور نہیں کہ تمام ان دلائل کو مسترد کردیں جو ان نتائج کو پیدا کرسکتی ہیں اور وہ محض اس خوف سے کہ ہم تعصب میں مبتلا ہوسکتے ہیں، گو ہمیں اپنی پوری کوشش کرنی چاہیے کہ ہم تعصب میں مبتلا نہ ہوں۔ یہی بات ظاہری وجدانات کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔ اور اللہیت کا حامی یہ جواب دے سکتا ہے کہ اگر بعض اجزا ایسے ہوسکتے ہیں جو کسی شخص کو خدا کے وجود کا قائل ہونے پر مائل کرسکتے ہیں، اگرچہ کہ یہ یقین غلط بھی ہو، تو دوسرے اجزا ایسے بھی ہوسکتے ہیں جو اس یقین کو مسترد کرنے پر مائل کریں اگرچہ کہ یہ یقین صحیح بھی ہو۔ کیوں کہ:

(۱) بادی النظر میں مظاہر اس کے سخت خلاف ہوتے ہیں۔ روزمرہ کے تجربے میں ایسی راست شہادت کا کامل نقدان ہوتا ہے اور مسئلۂ شر کے متعلق ہمارا جو کچھ بھی آخری فیصلہ ہو اس میں شک نہیں کیا جاسکتا کہ بادی النظر میں شر کا وجود ازخم

اس پیمانے پر جس میں وہ موجود ہے اس یقین کے بالکل مخالف معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی تخلیق اور اس پر تسلط ایک خیر مطلق اور قادر مطلق خدا کا ہے۔

(۲) ہم اپنی زندگی کے زیادہ تر اوقات اس دنیا کے معاملات میں اس قدر اُلجھے ہوئے ہوتے ہیں کہ ہمیں ان سے کافی طور پر نجات پاکر اپنی ساری قوتوں کو مذہب کی یافت پر مرکوز کرنا بہت مشکل ہوتا ہے، اور نسبتاً بہت کم لوگ ہی اس کام کا جذبہ رکھتے ہیں۔ اگرچند لوگوں نے ایسا کیا بھی ہے تو وہ اپنی کوششوں میں ناکامیاب رہے ہیں، اور اگر کسی شخص نے اس بات کی کوشش ہی نہ کی ہو وہ یقیناً اس امر کو فرض کر لینے کا حق نہیں رکھتا کہ جن لوگوں نے اس کی کوشش کی ہے اور کامیاب ہوئے ہیں ان کو دھوکہ لگا ہے۔ اس لیے اگر دہریت کے حامی اس امر کی توجیہہ کر سکتے ہیں کہ لوگ باوجود الٰہیت غلط ہونے کے الٰہیت کے حامی ہو سکتے ہیں تو الٰہیت کے حامی بظاہر زیادہ معقولیت کے ساتھ اس امر کی توجیہہ کر سکتا ہے کہ لوگ کس طرح دہریت یا لاادریت کے حامی ہو سکتے ہیں باوجود اس امر کے الٰہیت صحیح ہے اور وجدان سے اس کی یافت ہو سکتی ہے۔

اس لیے ایک مذہبی شخص کو جس نے مشکلات کا مقابلہ کیا ہے اور اپنے وجدانی تیقّن کو اس کی ایمان داری سے تحقیق کرنے کے بعد کہ کیا یہ اس کی یقین کرنے کی خواہش کا نتیجہ تو نہیں اس کو محفوظ رکھتا ہے، نفسیات داں کے شکوک سے پریشان ہونے کی ضرورت نہیں جب تک کہ وہ خدا کے وجود پر یقین کو مطلقاً صحیح ہونے کے دعوے پر اصرار نہیں کرتا، کیوں کہ ایسا دعویٰ کسی صورت میں بھی غیر معقول ہوگا۔ وہ اپنے یقین میں غلط ہو سکتا ہے لیکن اس کو گھبرانے کی ضرورت نہیں کہ وہ اس کے ماننے میں احمق ہے۔ علمیات کا مطالعہ یہ بتلا سکتا ہے کہ ہم ہر شے کے ثبوت کی توقع نہیں کر سکتے اور ہمارا وجدانات پر ایمان رکھنا جائز ہوتا ہے اگر بعض شرائط کی تکمیل ہو جائے، اور خصوصاً اس صورت میں جب ہم اس موضوع کے متعلق استنتاج کی قوتوں کا بہترین طور پر استعمال بھی کریں۔ جو شخص اس یقین کو اپنے باطن سے جانتا ہے اس کو نفسیاتی توجیہات طفلانہ اور بے ہودہ نظر آئیں گی۔

ہم مزید یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مذہب کی توجیہہ خواہش کی تکمیل کے ذریعے کرنا اتنا

آسان معاملہ نہیں جتنا کہ یہ سمجھا جا سکتا ہے۔ مذہبی تیقنات اس شخص کے لیے جو ان کو مانتا ہے یا ماننے کے قریب ہوتا ہے کسی طرح ہمیشہ خوش گوار نہیں ہوتے۔ مذہبی تیقنات کا قبول کرنا ان لوگوں کو جنھوں نے ان کو تسلیم کر لیا ہے اکثر عذاب الیم میں مبتلا کر دیا ہے، اکثر ان کے احساسِ معصیت کو شدید کر دیا ہے، یہاں تک کہ ان کو درد سے بے چین کر دیا، ان کے قلب دوزخ کے خوف سے مملو ہو گئے۔ میں ایک لحظے کے لیے اس احساسِ معصیت یا ابدی جہنم کے مبالغہ آمیز خیال کی حمایت نہیں کر سکتا جو مذہبی حلقوں میں اکثر پایا جاتا ہے، لیکن میں اس کا ذکر محض یہ ظاہر کرنے کے لیے کر رہا ہوں کہ ہم مذہبی تیقن کی توجیہہ محض اس بنا پر نہیں کر سکتے کہ ہم نے اس کو خوش گوار خواہش کی تکمیل کے لیے کیا ہے، کیوں کہ یہ تیقنات اکثر شدید غم انگیز ہوتے ہیں۔ جن لوگوں میں مذہبی انقلاب ہوا ہے انھوں نے اکثر اس جدید تیقن کی ایک کافی طویل عرصے تک مخالفت کی ہے اور بالآخر اس کو قبول کر لیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نفسیات دانوں نے اب تک اپنی شکست کا اعتراف نہیں کیا ہے، ان کے پاس ان تیقنات کی بالواسطہ توجیہہ کرنے کا ایک نظریہ ہو سکتا ہے، جیسے مثلاً میکانکی نظریہ، لیکن وہ اس کو صرف اس صورت میں استعمال کر سکتے ہیں جب وہ اپنی توجیہہ کو نہایت دور از کار بنا دیں، اور جس قدر وہ اس کو زیادہ پیچیدہ کر دیں اسی قدر وہ کم محتمل ہو جائے گا۔ ان کے لیے وہ صورت بہت زیادہ موافق ہوگی اگر وہ مذہبی تیقنات جن کو لوگوں نے تسلیم کر لیا ہے یکساں طور پر ایسے ہوں جو ان کے لیے فطری طور پر نہایت خوش گوار ہوں اور وہ ان سے غیر خوش آیند مطالبات نہ کریں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک خاص شخص کی صورت میں خدا پر یقین کی توجیہہ اس پر یقین کرنے کی خواہش سے کی جا سکے اور پھر اسی شخص کے لیے یہ یقین غیر حق بجانب ہو۔ لیکن یہ ماننا کہ یہی صورت تمام وجدانی مذہبی تیقنات کی ہوتی ہے ایک نہایت دور رس مفروضہ ہے جس کو کسی ممکن طور پر ثابت کرنا یا اس کے دلائل سے تائید ہی کرنا غیر ممکن ہے، زیادہ سے زیادہ جو مانا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ان کی علت یہ رہی ہو۔ اس سے زیادہ میں عام طور پر اس سوال کے متعلق بس اتنا ہی کہہ سکتا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے بہت زیادہ تنقید کے طور پر کہا جا سکتا ہے، اگر ان توجیہات کی زیادہ تفصیل میں جا کر مطالعہ کرنے کی جگہ ہوتی۔

لیکن اس میں شک نہیں کہ ان ظاہری مذہبی تیقّنات کو قبول کرنے میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے جو قطعی صداقت کو پیش کرتے ہیں۔ یہ مشکل ہے کہ ہم وجدان کو اس چیز سے علیحدہ کریں جو سند یا دلیل سے حاصل ہوتی ہے، اور اس لیے گو ہم اس کا حق نہیں رکھتے کہ تمام وجدان ہی کو مسترد کر دیں وہ اختلافات جو ان تیقّنات میں پائے جاتے ہیں جن کو مختلف مذاہب میں مختلف لوگ رکھتے ہیں ان کی توجیہہ ان اسباب کی بنا پر اچھی طرح کی جا سکتی ہے۔ بہرحال یہ واقعہ کہ ایک شخص کسی نظریے سے پہلے ہی سے خوب واقف ہے اس امکان کو خارج نہیں کرتا کہ وہ بعد میں اس قابل ہو کہ اس کی تصدیق وجدانی بصیرت سے کر سکے، جس کو وہ پہلے نہیں رکھتا تھا اور بہت ساری صورتوں میں تجربہ ایک شخص کو ان نظریات کو قبول کرنے پر مائل کر دے، جن کا وہ اس سے پہلے ہرگز قائل نہ تھا۔

اب اگر مذہبی وجدان کسی چیز کو ثابت کرتا ہے تو وہ آخر کیا ہے؟ ہمیں اس کے متعلق صاف طور پر شک کرنا چاہیے جب وہ بغیر دلیل کے مخصوص فرقوں کے خاص نظریات پر یقین کرنے کو حق بجانب سمجھتا ہے۔ لیکن جب ہمیں مذہب کے بنیادی تیقّنات سے سروکار ہوتا ہے تو صورتِ حال مختلف ہوتی ہے اور کم از کم دو مذہبی تیقّنات کے متعلق اچھی وجدانی بنیاد کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے پہلا تیقّن حقیقت کے اساسی طور پر خیر ہونے کا ہے اس سے میری مراد خیر کا کسی طرح زیادہ اہم ہونا ہے، یہ نہیں کہ بعض چیزیں بری نہیں ہوتیں۔ یہ یقین مذہب کے لیے اس معنی میں لازمی ہے کہ اس کے بغیر حقیقت کی طرف مذہبی پہلو کا اختیار کرنا حق بجانب نہ ہوگا۔ اس لیے کہ مذہب یا تو حقیقت من حیث کُل کی طرف یا اس اساسی اصول یا ہستی کی طرف جس پر حقیقت کی بنیاد قائم ہے ایک خاص پہلو اختیار کرتا ہے، اور یہ کچھ پسندیدہ بات نہ ہوگی کہ ایک ایسی ہستی سے رابطہ قائم کیا جائے یا اس کی عبادت کی جائے جو خیرِ محض نہ ہو۔ اہلِ مذہب اپنے تجربے کی جس قدر و قیمت کا دعویٰ کرتے ہیں وہ اس کے معروض کی قدر و قیمت سے غیر منفک طور پر وابستہ ہوتا ہے جو کچھ میں نے یہاں کہا ہے وہ ضروری طور پر مذاہب کے تخالف نہیں جو اس دنیا کے شر ہونے پر زور دیتے ہیں، کیوں کہ انھوں نے یہ دعویٰ کیا ہے یا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ایک زیادہ انتہائی یا اساسی حقیقت کا خیرِ برتر اس باطل دنیا سے ماوراء ہے۔ بُدھ مت باوجود اس

سے منسوب کردہ قنوطیت کے ' ہر شئے پر قانون عدل باکرما کی اخلاقی حکمرانی کو تسلیم کرتا ہے اور نروان پر یقین رکھتا ہے جس کے متعلق اب اکثر علما یہ خیال کرتے ہیں کہ عموماً اس کے معنی نیستی یا فنا کے نہیں بلکہ ایک برترین خیر حالت کے ہیں۔ یہ نہ کہ شر سے مملو دنیا مظاہری دنیا بُدھ مت کے حامیوں کے نزدیک انتہائی حقیقت کی تعبیر کرتی ہے اور اس کو اکثر یا تمام انسانی ہستیاں بالآخر حاصل کریں گی۔

دوسرا یقین جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص خدا یا وہ خدا جو ہماری بہ نسبت بہترین طور پر شخصی تصور کیا جاتا ہے وجود رکھتا ہے۔ یقیناً یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ تمام دل سے مذہب کے قائل لوگ ایسے ہی خدا پر یقین رکھتے ہیں لیکن اس کا تو دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ مذہبی پہلو میں وہ تمام جذبات اور ذہنی حالات لازماً شامل ہوتے ہیں جن کا رُخ ایک ایسی ہستی کی طرف ہوتا ہے جو ایسی صفات سے موصوف ہوتی ہے جن کو ہم شخصی تصور کر سکتے ہیں۔ میرا اشارہ محبت، احترام، احسان، زہد کے جذبات کی طرف ہے۔ یہ تمام خدا کی طرف طبعی مذہبی پہلو کے حصے ہوتے ہیں اور یہ تمام وہ ذہنی حالات ہیں جو لازماً ایسی ہستی پر دلالت کرتے ہیں جو کم از کم شعور اور بالارادہ فیض رسانی یا کریم النفسی کی صفت سے موصوف ہے۔ بے شک اس کے یہ معنی نہیں کہ اسپینوزا جیسا شخص جس کے ہاں خدا کی شخصیت کے نظریے کی گنجائش ہی نہیں مذہبی نہ تھا، صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک ایسا پہلو اختیار کرنے میں جو اس کی مابعد الطبیعیات کے مطابق نہیں اپنے اصول پر قائم نہ رہا (اسی طرح مجھے مثلاً اڈنگٹن کو بُرا سائنس داں نہ کہنا چاہیے، کیوں کہ میں اس کے نظریے سے اتفاق نہیں کر سکتا جو اس نے سائنس کے لیے ضروری فلسفیانہ مفروضات کے متعلق پیش کیا ہے۔ مجھے صرف یہ کہنا چاہیے کہ اس کی سائنس اس کے فلسفے سے مطابقت نہیں رکھتی)۔ بہرحال ایک شخصی خدا پر یقین کے متعلق یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ خدا کا تصور اس قدر بالا و برتر کیا جانا چاہیے کہ ہم اس پر شخصیت جیسے مقولہ کا معقول طور پر اطلاق ہی نہیں کر سکتے، کیوں کہ یہ جن صورتوں میں ہم اس کو جانتے ہیں تحدیدات پر شامل ہوتا ہے جن کا اطلاق خدا پر نہیں کیا جا سکتا۔ اس خیال کے متعلق مشکل یہ ہے کہ اگر ہم خدا کا تصور شخصی حدود میں نہ کریں تو پھر ہمیں کوئی ایسا برتر مقولہ بھی نہیں ملتا جس کے حدود میں اس کا تصور کر سکیں، اور اسی طرح اس کا کوئی تصور ہی قائم کر سکیں، یا پھر اس

کے متعلق یہ تصوّر کریں کہ وہ ایک قسم کی غیر شعوری قوت ہے جو اس کو ایک ایسی ہستی قرار دے گا جو تحت شخصی ہے نہ کہ شخصی تصوّر کے مافوق۔ کم از کم ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ خدا کا تصوّر شخصی حدود میں کرنا سب سے کم گمراہ کن طریقہ ہے اور مذہبی وجدان کے مطابق ہونے کے لیے خدا کو کسی صورت میں شخصیت کی ان تمام ضروری صفات کا حامل ہونا چاہیے، جن کی قدر و قیمت ہوتی ہو تو ان کے ساتھ دوسری صفات بھی شریک ہوں جو ہماری قوتِ فہم سے بالکل بالاتر ہوں۔ خدا کو شخصیت سے موصوف کرنے کے بارے میں عیسائی راسخ الاعتقاد دینیات بھی اس سے آگے نہیں جاتی۔ شاید یہ فرق تاکیدِ لفظی کے درجے کا ہو نا کہ قسم کا، کیوں کہ جو صوفیا خدا کے غیر شخصی ہونے پر یقین رکھتے ہیں یقیناً اس امر کا اعتراف کریں گے کہ شخصیت کی تمثیل کی کچھ قدر و قیمت ضرور ہے، گو اس کو لفظی معنی میں نہ لیا جانا چاہیے، اور کثر عیسائی علمائے دینیات بظاہر معقول طور پر اس کا اعتراف کریں گے کہ یہ کہنا ناعاقبت اندیشانہ ہوگا کہ خدا میں شخصیت کا تصوّر ہماری ذاتی شخصیت کے مماثل ہونے سے زیادہ قرار دیا جائے۔ علاوہ ان تیقّنات کے جن کا میں نے ذکر کیا ہے "تقدس" کی ایک صفت کا وقوف بھی ہوتا ہے جو دوسری اقدار سے بالکل بے مثل اور ان میں ناقابلِ تحویل ہوتی ہے۔

ان تیقّنات کو مذہب کے بنیادی تیقّنات کہنے سے میری مراد یہ نہیں ہوتی کہ لوگ ان کو مانے بغیر مذہب کے متعلق کوئی اور نفسیاتی پہلو اختیار نہیں کر سکتے۔ ان سے تمام قسم کے تناقضات ہو سکتے ہیں۔ میرا مطلب یہ ہے کہ ایسے پہلو کا اختیار کرنا اس معنی میں غیر معقول اور غیر موزوں ہوگا جس معنی میں کہ اس چیز کی تعریف کرنی ہوتی ہے جو بُری ہو، اور ایک غیر ذی روح شئے پر غصہ کرنا غیر معقول اور غیر موزوں ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ مذہب کی قدر و قیمت صرف ان نفسیاتی حالات میں ہوتی ہے جو وہ پیدا کرتا ہے، اور ان کے اخلاقی نتائج میں، اور یہ وہی رہ سکتے ہیں جو بھی کسی مابعد الطبیعیاتی تیقّنات ہوں۔ لیکن جواباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر معروضی تیقّنات حق بجانب نہ ہوں تو ایسے مذہب کی وکالت کرنا ایک شخص کو جنتِ حمقا میں رہنے کی تاکید کرتا ہے۔ یہ مشکل ہی سے ممکن ہے، اور یقیناً ایک ذی عقل ہستی کے لائق نہیں کہ ایک ایسی کائنات پر ایسا پائیدار جذباتی اعتماد رکھے، اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کے اعتماد کی کوئی خارجی بنیاد

ہی نہیں اور یہ یقیناً ایک مذہبی شخص کے لیے بڑا گناہ ہوگا کہ وہ اس شئے کی عبادت کرتا جائے جس کو وہ عبادت کا مستحق ہی نہ سمجھتا ہو۔

ان دو تیقنات میں سے جن کا میں نے ذکر کیا ہے عام طور پر عیسائیوں نے پہلے یقین کو دوسرے سے مستنبط کیا ہے، لیکن اکثر لوگوں نے، خصوصاً مشرق میں، اس کو اس کے بغیر بھی مانا ہے۔ یہ اگر سکینت و محافظت کے احساس کو جو مذہبی زندگی کی خصوصیت ہے باقی رکھنا ہے تو ایسا کرنا ضروری ہے، اور یہ صوفیا کے وجدان کا ایک اہم عنصر ہے۔ اس صورت میں دوسرا تیقن پہلے کو مستلزم ہوگا اگر ہم خدا کے متعلق یہ سمجھیں کہ وہ اخلاقی طور پر خیرِ محض ہے اور دنیا پر اس حد تک تسلط رکھتا ہے کہ وہ بالآخر خیر کو شر پہ فتح یاب کرے گا۔ اور یقیناً الٰہیت کے حامی کا عموماً یہی نقطۂ نظر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ الٰہیت کے بعض حامی اس سے آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ اگر مذہبی شعور کو تشفی حاصل کرنی ہے تو خدا کا تصوّر اس طرح کیا جانا چاہیے کہ وہ قادرِ مطلق ہے۔ خدا کا جو وجدان ہوتا ہے وہ صرف اتنا نہیں ہوتا کہ وہ خیرِ مطلق ہے بلکہ وہ اقتدارِ مطلق بھی رکھتا ہے۔

مسئلۂ شر

لیکن اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ایک خیرِ مطلق اور قادرِ مطلق خدا کا وجود واقعۂ شر کے متخالف ہے۔ اس قسم کا اعتراض اپنی بدترین شکل میں بھی خدا کے وجود کی نفی نہیں کرتا، کیوں کہ یہ تصوّر کیا جا سکتا ہے کہ خدا بعض ایسی قسم کی خارجی مشکلات سے محدود ہو جاتا ہے کہ وہ شر کو دفع نہیں کر سکتا، لیکن خدا کے متعلق ایسا تصوّر جس شکل میں بھی وہ پیش کیا جائے مذہبی قلوب کے لیے نہایت غیر تشفی بخش ہوتا ہے اور صرف اسی وقت مانا جا سکتا ہے جب وہ قطعاً ضروری ہو۔ حقیقت میں تو یہ مذہبی وجدان کے متصادم ہوتا ہے اس لیے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس بات کی سخت کوششیں کی گئی ہیں کہ اس مسئلے کا کوئی ایسا حل پیش کیا جائے جو خدا کی قدرتِ مطلقہ کو باقی رکھے۔ بعض دفعہ یہ راہ اختیار کی گئی ہے کہ شر کو غیر حقیقی قرار دیا جائے، لیکن اگر اس حل کے وہی معنی لیے جائیں جو اس سے ظاہر ہوتے ہیں تو وہ صاف طور پر ناقابلِ برداشت

ہے۔ کیوں کہ یا تو وہ ہمارے مطالعۂ باطن کی نہایت یقینی تصدیقات کے متضاد ہوتا ہے یا اخلاقیات کی ہماری نہایت یقینی تصدیقات کے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ہم نے اس درد کا احساس نہیں کیا ہے جس کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ ہم نے اس کا احساس کیا ہے، یا ایسے گناہوں کا ارتکاب تو نہیں کیا ہے جن کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ ہم نے ارتکاب کیا ہے تو پھر ہم مطالعۂ باطن اور حافظے کی بعض نہایت یقینی تصدیقات کی تغلیط کر رہے ہوں گے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ہم نے درد محسوس کیا ہے اور ہم نے حقیقت میں گناہوں کا ارتکاب کیا ہے لیکن یہ حقیقت میں شر نہیں تو پھر ہم اخلاقیات کی نہایت یقینی تصدیقات کا انکار کر رہے ہوں گے۔

ایک زیادہ عام اور کم امید افزا حل یہ ہے کہ خیر برتر کے حصول کے لیے شر کی ضرورت ہے۔ اس کے متعلق یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ خدا کی قدرتِ مطلقہ کی تحدید کرتا ہے لیکن جب فلاسفہ نے خدا کو قدرتِ مطلقہ سے موصوف سمجھا ہے تو ان کی مراد عموماً یہ نہیں ہوتی کہ وہ ایسی چیزیں کر سکتا ہے جو منطقی طور پر ناممکن ہیں، جیسے وہ ۲ + ۲ کو ۵ کے مساوی نہیں بنا سکتا یا ایسی مخلوق نہیں پیدا کر سکتا جو انسان کے اسی معنی کے لحاظ سے انسان بھی ہو اور انسان نہ بھی ہو۔ اگر خدا اس معنی میں قادرِ مطلق ہو تو مسئلۂ شر ناقابلِ حل ہو جاتا ہے اس صورت میں ہم یہ استدلال ہرگز نہیں کر سکتے کہ اس دنیا کی تخلیق جس میں شر کا وجود ہوتا ہے خیرِ برتر کے حصول کا ایک ذریعہ ہونے کی بنا پر حق بجانب ہے کیوں کہ وہ خدا جو اس معنی میں قادرِ مطلق ہے کہ خیر کو بغیر شر ہی کے پیدا کر سکتا تھا گو کہ اوّل الذکر ضروری طور پر ثانی الذکر پر موقوف بھی ہو۔ لیکن یہ صاف نظر آتا ہے کہ خدا کی قدرتِ مطلقہ کا ایسا تصور کسی صورت میں بھی ہو متضاد بالذّات ہوگا۔ اگر ہم ایک ایسی قوت کے وجود کو فرض کریں جو متضاد بالذّات چیزیں بھی کر سکتی ہیں تو ہم کسی متضاد بالذّات چیز کو پہلے ہی سے فرض کیے لیتے ہیں۔ لیکن عام طور پر خدا کو قادرِ مطلق ہونے کے جو معنی لیے جاتے ہیں وہ یہ نہیں کہ وہ کوئی چیز بھی کر سکتا ہے، بلکہ وہ کوئی ایسی چیز کر سکتا ہے جو منطقی طور پر ناممکن نہ ہو اور یہ کہ وہ اپنے سے خارج کسی شئے سے محدود نہیں۔ خدا اس معنی میں بھی قادرِ مطلق ہو سکتا ہے تاہم اس قابل نہیں ہوتا کہ خیر کی بعض اقسام کو بغیر کچھ شر کے پیدا کر سکے۔ اسی طرح وہ اس معنی میں قادرِ مطلق ہو سکتا ہے تاہم اس قابل نہیں

ہوتا کہ بعض خیر کو بغیر شر کے امکان کے عائد ہونے کے پیدا کر سکے۔

آخری جملہ مسئلہ شر کے بعض حصے کے حل کے لیے جو وسیع پیمانے پر اختیار کیا گیا ہے ہمیں قریب پہنچاتا ہے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ اگر انسان کو ایک اخلاقی ہستی ہونا ہے تو اس کو اختیار حاصل ہونا چاہیے' اور یہ اختیار خدا تک کے کامل تعین یا فیصلے کے فقدان کو مستلزم ہوتا ہے۔ لیکن جس حد تک کہ انسان کو غیر متعین اختیار حاصل ہے اس صورت میں اس امر کی کوئی ضمانت نہیں دی جا سکتی کہ وہ اپنے اختیار کو غلط طور استعمال نہیں کرے گا۔ اگر ایسا ہو تو وہ صحیح طور پر عمل کرنے پر مجبور ہو جائے گا اور مختار نہ رہے گا۔ اس لیے خدا انسان کو گناہ کرنے سے روک نہیں سکتا بغیر اس کے کہ وہ اس کا اختیار سلب کر لے' اور اس طرح اس میں جو چیز قدر و قیمت رکھتی ہے اس کو تباہ نہ کر دے۔ یہ ہمیں اس قابل کرتا ہے کہ ہم یہ ماننے سے احتراز کریں کہ خدا گناہ کا بانی ہے۔ وہ اس کی محض اجازت دیتا ہے' جیسا کہ اس کو دینا ہی چاہیے' اگر انسان کو اخلاقی طور پر عمل کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ اگر لاجبریت کو قبول بھی کر لیا جائے تو یہ سارے مسئلے کو مشکل ہی سے حل کر سکے گی' کیوں کہ بہت سارے شر ایسے بھی ہیں جن کا سراغ انسانی اختیار کے غلط استعمال سے لگایا نہیں جا سکتا۔

اس لیے ان شرور پر بحث کرنے کے لیے ہمیں یہ فرض کرنا ہی پڑتا ہے کہ بعض شرور کا وقوع' نہ صرف ان کا امکان ہی' حق بجانب ہے' کیوں کہ یہ خیر کے پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے[1] اور جبریہ کے لیے تمام شر کے وجود کے حل کا واحد طریقہ ہوگا۔ اب یہ ایک واقعہ ہے کہ بہت سی قسم کے خیر ایسے ہیں جن میں بعض یا شاید تمام وہ برترین خیر بھی شامل ہیں جن کو ہم جانتے ہیں' جن کا حصول شر کے وقوع کے بغیر ممکن نہیں۔ بغیر ان چیزوں کے جو بُرے کاموں پر ابھارتی ہیں' اور بغیر مزاحمتوں کے' یعنی کسی قدر شر کے اخلاقی خیر کیسے ہو سکتا ہے؟ جرات بغیر درد' مشکلات اور خطروں کے کیسے ممکن ہے؟ برترین قسم کی محبت جس کا ہمیں علم ہوتا ہے کیسے پائی جاتی ہے اگر ہمدردی اور مواسات اور ایثارِ نفس کا کوئی موقع ہی نہ ہو؟ تمام قسم کے خیر تو نہیں جنھیں ہم جانتے

---

[1] جب تک ہم بیماری کے جراثیم اور آتش فشاں پہاڑوں کو اختیار سے موصوف کرنے پر تیار نہ ہو جائیں۔

ہیں لیکن ان میں سے اکثر اپنے تحقق کے لیے شر کے وجود کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اور ایک ایسی دنیا جس میں یہ خیر موجود ہیں اس دنیا سے بہت بہتر ہوگی جس میں یہ متعلقہ شر نہ ہوں شر کا ہونا اس لیے ضروری ہے کہ ہم اس پر غلبہ حاصل کر سکیں تاکہ ہم میں شر پر فتح یاب ہونے کی اعلیٰ صفت خیر موجود ہو سکے۔ محبت اور نیکی کی اور بھی قسمیں ہو سکتی ہیں جن کے متعلق یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ یہ فوق البشر ہستیوں میں ہوتی ہیں اور جن میں کوئی شر شامل نہیں ہوتا' لیکن اگر ایسا ہو تو یہ ہستیاں ہم سے جنس میں بالکل مختلف ہوں گی اور خیر کی جتنی مختلف قسمیں ہوں اتنا ہی بہتر ہے۔ اور الٰہیت کے حامی کے لیے یہ ایک بہتر توجیہہ فراہم کر سکتا ہے کہ خدا نے ہماری کیوں تخلیق کی ہے' یعنی کوئی چیز ایسی بھی ہے جس کو ہم کر سکتے ہیں اور جس کو خدا خود اپنی ذات سے ہمارے بغیر نہیں کر سکتا' یعنی خیر کی ایسی قسمیں نہیں پیدا کر سکتا جن میں شر شامل ہو۔ اگر شر ان کے پیدا کرنے کے لیے حقیقی طور پر ضروری ہو اور ان کے خیر ہونے کی صفت سے زیادہ وزن نہیں رکھتا تو یہ شر کے پیدا کرنے کو حق بجانب ثابت کرے گا۔ الٰہیت کے حامی کے لیے یہ فرض کرنا ضروری نہیں کہ خدا خاص طور پر ہر شر کے پیدا کرنے میں مداخلت کرتا ہے کہ یہ عظیم تر خیر کا ایک ذریعہ بن سکے۔ اس کو صرف یہ فرض کرنا چاہیے کہ کسی قسم کے شر کا ہونا اور ان کے متعلق بعض عام قوانین کا ہونا ضروری ہے گو یہ بعض اتفاقی تعامل یا انسان کی بدی کی وجہ سے بعض دفعہ ایک خاص شر پیدا کرے جس کے جواب میں کوئی خیر نہ ہو۔ یہ حل شر کی حقیقت کا انکار نہ کرے گا۔ شر اس لیے ہے کہ اس پر غلبہ پایا جائے' کیوں کہ حقیقی قدر و قیمت رکھنے والے غلبے کے لیے حقیقی شر کا ہونا ضروری ہے۔ نہ اس حل کو ہمیں شر کے خلاف نبرد آزما ہونے میں پست ہمت کرنا چاہیے' کیوں کہ شر اس کے خلاف نبرد آزما ہونے اور اس پر فتح یاب ہونے کا محض ایک ذریعہ ہو سکتا ہے۔

بہرحال اس بات کا مزید اضافہ کرنا ضروری ہے کہ اس دنیا میں شر کی مقدار اور اس کی اشاعت کے پیش مسئلۂ شر کا یہ حل بظاہر معقول نہیں قرار دیا جا سکتا جب تک کہ حیات بعد الموت کو تسلیم نہ کر لیا جائے۔ اگر ہم صرف اسی زندگی کے قائل ہوں تو یہ یقیناً ناقابل یقین ہوگا کہ اس دنیا کو ایک خیر مطلق اور قادر مطلق خدا نے پیدا کیا ہے۔ اگر ہم الٰہیت کو قبول کر لیں تو یہ حیات آیت کی ایک قوی دلیل ہوگی اور

مجھے کوئی نظری اعتراض اس زندگی کو فرض کرنے کے خلاف نظر نہیں آتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ہم کو ایک حقیقی خیر خدا کا اس طرح تصوّر کرنا چاہیے کہ وہ ان ہستیوں سے محبت کرتا ہے جن کو اس نے پیدا کیا ہے، اور اگر وہ ان سے محبّت کرتا ہے تو وہ کس طرح ان کی ابدی ہلاکت کو روا رکھے گا۔

اس میں شک نہیں کہ اس دنیا میں شر وحشت انگیز طور پر زیادہ پایا جاتا ہے، لیکن ہمارے لیے یہ جاننا ممکن نہیں کہ بہترین شئے کے حصول کے لیے کتنے عظیم شرُور کی ضرورت ہے۔ سیرت کے عظیم ترین خیر کے تحقّق کے لیے عظیم ترین شرُور سے نبرد آزما ہونا ضروری ہے۔ الٰہیت کی حامی سے یہ توقع کرنا بجا نہ ہوگا کہ کس طرح ہر مخصوص شر خیر کا باعث ہوتا ہے۔ اگر اس کا نظریہ صحیح بھی ہو تو بھی یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ ایک فرد بشر کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ہر جزی شر کے متعلق یہ جان سکے کیوں کہ اس کا علم محدود ہوتا ہے۔ بعض افراد معصوم افراد کے غم و محن کو سب سے زیادہ بڑا مسئلہ سمجھتے ہیں، لیکن ایک ایسی کائنات جس میں مسرّت ہمیشہ صفت خیر کی ٹھیک مناسبت سے ہو مشکل ہی سے ایسی کائنات ہوگی جو غیر جانب دار عمل کا باعث ہو، نہ ہی ایک نیک انسان جس حد تک کہ وہ حقیقی معنی میں نیک ہو اس میں دریغ کرے گا کہ دوسروں کی مسرّت اس کی مسرّت سے کم ہو۔[1] اس لیے ایک قادرِ مطلق اور کامل و اکمل خدا کے وجود کو مسترد نہیں کیا جا سکتا محض اس بنا پر کہ مسئلۂ شر کا حل ناممکن ہے۔

خدا کے تصوّر کے تعلق سے بہت سارے ایسے مسائل پیدا ہوئے ہیں جن پر زمانۂ ماضی میں علمائے دینیات اور فلاسفہ نے بحث کی ہے۔ ان مباحث پر عام طور پر

---

[1] حیوانات کی مصیبت بھی اتنی ہی مشکلات پیش کرتی ہے، کیوں کہ ان کو اخلاق کا پیرو ہونے کے قابل نہیں قرار دیا جا سکتا اور اس لیے ان کو اختیار کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی نہ ان کو بد اخلاق سمجھا جا سکتا ہے لیکن اگر ہم اس مسئلے کو حل نہ کر سکیں تو یہ سمجھنا چاہیے کہ ان مسائل میں سے ایک ہے جن کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر اس کا حل یہی ہو تو ہم اس کو جاننے کی توقع نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ ہم یہ نہیں جانتے کہ حیوان کا تجربہ کیسا ہوتا ہے، اور ہم نہیں کہہ سکتے کہ حیوان کی زندگی میں خیر ہوتا ہے یا نہیں سوائے اس کے مسرّت ہو جس کے حصول کے لیے درد ایک ضروری ذریعہ ہے۔

ناپسندیدگی کا اظہار نہ کیا جانا چاہیے بلکہ ان کی ہمت افزائی کی چاہیے، کیوں کہ یہ انسان کا ایک بہترین مشغلہ ہے کہ ہم بنیادی حقیقت کا جس قدر واضح تصور ممکن ہے قائم کریں۔ مگر ان پر بحث کرتے وقت الہٰیت کے حامی کو ہمیشہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ خدا ان تمام تصورات سے ماوراء ہے جو ہم اس کے متعلق پیش کر سکتے ہیں۔ انتہائی ادعائیت سے احتراز کرنے کے لیے ہم کو ایک ایسے تصور کی ضرورت ہے جیسا کہ تمثیلی حواس کا تصور جس کو سینٹ اکوئیناس نے پیش کیا ہے، یا جیسے تنظیمی تصورات جن کو کانٹ نے پیش کیا ہے۔ اوّل الذکر تصور کا دعویٰ یہ تھا:۔ خدا کی ہستی ہماری ہستیوں سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس لیے کسی ایسے تصور کا اطلاق اس پر اس معنی میں نہیں ہو سکتا جو ہم پر ہو سکتا ہے بلکہ ایک تمثیلی معنی میں ہوتا ہے، اور ثانی الذکر کا اس امر پر اصرار تھا کہ ہمیں خدا کا کوئی "تعمیری" تصور ہرگز حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ صرف "تنظیمی" جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم خدا کے متعلق صاف و متعین تصورات سائنسی اشیا کے تصورات کے مانند قائم نہیں کر سکتے بلکہ صرف ناکافی اور صوری تصورات ہی قائم کر سکتے ہیں اور ان کے اطلاق کو بھی "ثبوت" کے صحیح معنی میں ثابت نہیں کر سکتے۔ زیرِ بحث فلسفیوں کے ان دونوں نظریات کے مفصل طور پر تیار کرنے پر بہت کچھ تنقید کی جا سکتی ہے، لیکن اس قسم کی کوئی چیز اس امر کے لیے یقیناً ضروری ہے کہ خدا کے متعلق انسانی تصورات کی تحدیدات کو واضح کیا جا سکے۔

فلسفہ مذہب نہیں، لیکن اگر میں نے صحیح سمجھا ہے تو اوّل الذکر کو ثانی الذکر کی حمایت کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے، اگرچہ کہ فلسفے کا استعمال مذہب کی بنیادی تصدیقات کے مختتم ثبوت کے لیے نہیں کیا جا سکتا تاہم وہ مذہب کے خلاف حملوں کی مدافعت کے لیے تو استعمال کیا جا سکتا ہے، تاکہ ہم کائنات کی ایک مربوط تصویر تیار کر سکیں اور ان تصدیقات کو جزوی طور پر حق بجانب ثابت کر سکیں۔ اس لیے کوئی شخص فلسفے کی عملی اہمیت کا انکار نہیں کر سکتا، گو ہم اس امر کی احتیاط کریں کہ مذہب کو چند اذعانی عقاید کے نظری طور پر قبول کرنے کے مرادف نہ قرار دے لیں اور ان لوگوں کی طرح اس حد تک جانے کے لیے تیار نہ ہو جائیں جن کا یہ دعویٰ ہے کہ تہذیب کو کامل بربادی سے بچانے کے لیے صرف مذہب کی طرف رجوع کرنا ہی ضروری ہے۔ ساتھ ہی

ساتھ مذہب اور فلسفہ دونوں کو معاشرتی خیر و فلاح کے لیے محض ایک ذریعے سے زیادہ قرار دیا جانا چاہیے۔ اگر ہم ان میں سے ہر ایک کا اس کے حق کے مطابق احترام کرنے پر تیار نہ ہوں تو ہم ان صداقتوں کو دریافت نہ کر سکیں گے جو ان میں پائی جاتی ہیں اور نہ ہی وہ کبھی اپنی کامل افادیت کو پا سکیں گے جس کے وہ قابل ہوتے ہیں۔ بہترین نتائج وہ لوگ حاصل نہیں کر سکتے جو ہمیشہ افادیت ہی کی فکر کرتے ہیں اور ان کے پیشِ نظر صرف نتائج ہی ہوتے ہیں، جو براہِ راست حاصل ہوں۔

کتابیات

BIBLIOGRAPHY

Chapter II. باب (۲)

B. Russell, Problems of Philosophy, بی رسل، مسائل فلسفہ باب ۵تا ۱۱
Ch.V-XI(London, Home University Library)

J. Locke, An Essay on the Human جے، لاک فہم انسانی پر ایک مقالہ کتاب ۱۔۴
bks.I and IV (Princeton University Press,
and London, Humphrey Milford)

A.N. WHITEHEAD, The Function of Reason اے۔این۔ وایٹ ہڈ، عقل کا وظیفہ کار
(Princeton University Press, and London Humphrey Milford).

On verification Principles: تصدیق کا اصول

A.J. Ayer, Language, Truth and اے۔ جے۔ ایر، زبان صداقت اور منطق
Logic (London, Gollancs)

J. Wisdom, جے۔ وزڈم
Metaphysics and Verification' in Mind, Vol.XLVII, P.452 ff.)
رسالہ مائنڈ نمبر ۴۷ صفحہ ۴۱۲ بعدہ حکمت مابعد الطبیعیات اور تصدیق

On intuition وجدان پر

R.I. AARON, The Nature of Knowing (London, آر۔آئی۔آرون، علم کی ماہیت
Williams & Norgate)

A.C. Ewing, Reason and Intuition اے۔سی۔ایونگ، عقل اور وجدان
(London, Humphrey Milford)

For more advanced work: اعلیٰ کاموں کے لیے

Readings in Philosophical Analysis, ed.H. Feigl فلسفیانہ تحلیل کا مطالعہ
and W. Sellars (N.Y., Appleton Century-Croft)

B. Blanshard, The Nature of Thought, بی۔بلانشارڈ، فکر کی ماہیت
Vol.II, Ch.28-30 (London, Allen & Urwin)

C.D. Broad, Are there سی۔ڈی۔براڈ، کیا ترکیبی حضوری صداقتیں پائی جاتی ہیں
synthetic a priori Truths? Proceedings of Aristotelian Society Supp. Vol.XV.

M.R. Cohen. Reason ایم۔آر۔کوہن، عقل اور فطرت
and Nature (Rahway, N.J., Quinn & Boden Co., and London, Kegan Paul)

H.W.B., An Introduction to Logic ایچ۔ڈبلیو۔بی۔جوزف، منطق پر مقدمہ
(Oxford University Press, England)

C.I. Lewis, An Analysis of سی۔آئی۔لیوس، علم اور قدر و قیمت کا اندازہ
Knowledge and Valuation (La Salle and London, Open Court Publishing Co.)

J.R. Weinberg, An Examination جے۔آر۔وائن برگ، منطقی ایجابیت کا غائر معاینہ
of logical positivism (London, Kegan Paul, and New York, Harcourt, Brace & Co.)

CHAPTER III باب (۳)

W.P. Montague, the Ways of knowing, ڈبلیو۔پی۔مانٹگ جاننے کے طریقے
pt. 1 (New York, Macmillan Co., and London, Allen & Unwin).

B. Russell, The Problems of Philosophy, بی۔رسل، مسائل فلسفہ
Ch. 12,13 (Home University Library)

On Pragmatism: نتائجیت پر

W. James, Pragmatism (New York, Longmans Green) ڈبلیو۔جیمس، نتائجیت

C.S. Peirce, Collected Papers, V سی۔ایس۔پیرز، مجموعی مقالات
(Harvard University Press)

R.B. Perry, Present Philosophical آر۔بی۔پری، موجودہ فلسفیانہ میلانات
Tendencies, Ch.9 (New York, Longmans

For more advanced study on coherence ربط پر اعلیٰ مطالعے کے لیے

A.C. Ewing, Idealism, ch.5 اے۔سی اوئنگ، تصوریت باب (۵)
(London, Methuen)

Bosanquet, Implication and بوسان کویٹ، تلازم اور مستقیم استنتاج
Linear Inference (London, Macmillan)

Bradley, Essays on Truth and Reality براڈلے، صداقت اور حقیقت پر مقالات
(Oxford University Press)

B. Balanshard, The Nature of Thought, بن بلانشارڈ، فکر کی ماہیت
Vol.II, ch. 25-7

CHAPTER IV باب (۴)

Berkeley, Principles of Human Knowledge
بارکلے، علم انسانی کے اصول اور ہائلس اور فیلونس کے درمیان مکالمہ
and Three Dialogues between Hylas and Philonous.

C.D. Broad, Perception, Physics سی۔ڈی۔براڈ، ادراک طبیعیات اور حقیقت
and Reality, Ch.1,3,4 (Cambridge University Press, England)

J. Laird, A Study in Realism (Cambridge جے۔لیرڈ، حقیقت کا مطالعہ
University Press, England).

G.E. Moore in Contemporary British جی۔ای۔مور، زمانۂ حال کا برطانوی فلسفہ
Philosophy, 2nd series, ed J.H. Muirhead (New York,
Macmillan Co., and London, Allen & Unwin).

B. Russell, Our Knowledge of the External بی۔ رسل، خارجی دنیا کے علم پر
World, Lects. 3 and 4 (London, Allen & Unwin)

G.F. Stout, Mind and Matter, bks. 3 and 4 جی۔ایف۔اسٹوٹ، ذہن اور مادّہ
(Cambridge University Press England)

For more advanced study. اعلیٰ مطالعے کے لیے

H.H. Price, Perception (London, Methuen). ایچ۔ایچ۔ پرائس، ادراک

C.D. Broad, Scientific Thought, pt. II سی۔ڈی۔ براڈ، سائنسی فکر
ondon, Kegan Paul; New York, Harcourt, Brace & Co.)

The New Realism, ed. E.B. Holt (New York, جدید حقیقت
Macmillan Co)

A.C. Lovejoy, The Revolt اے بی۔ لاوجائے، ثنویت کے خلاف انحراف
against Dualism (New York, Norton)

باب (۵) و (۶)

In general: عام طور پر

J Laird, Problems of Self (London, Macmillan) جے۔ لیرڈ، مسئلہ نفس

H.H. Price, On Knowledge ایچ۔ایچ۔پرائس، دوسروں کے ذہن کے متعلق ہمارا علم
of Other Minds', in proceedings of Aristotelian Society,
Vol. XXXII, and in Philosophy, Vol. XIII

J. Wisdom, Mind and Matter, pt. 1 جے۔ وزڈم، ذہن اور مادّہ حصہ اوّل
(Cambridge University Press, England)

اعلیٰ مطالعے کے لیے

G.F. Stout, Manual of Psychology جے۔ایف۔اسٹاوٹ، رسالۂ نفسیات
(London, University Tutorial Press)

J. Ward, Psychological Principles (Cambridge University Press, England) — جے۔ وارڈ، نفسیاتی اصول

B. Russell, The Analysis of Mind (London, Allen & Unwin, New York, Macmillan) — بی۔ رسل، ذہن کی تحلیل

C.D. Broad, The Mind and its Place in Nature, (London, Kegan Paul). — سی۔ ڈی۔ براڈ، ذہن اور فطرت میں اس کا مقام

F.R. Tennant, The Soul and its Faculties, ch.5,6 (Cambridge University Press) — ایف۔ آر۔ ٹینینٹ، روح اور اس کے وظایف

G. Ryles, The Concept of Mind, (Oxford University Press) — جی۔ رائلس، ذہن کا تعقل

CHAPTER VII باب (۷)

B. Russell, Our Knowledge of the External World, Lects. 5-7 (London, Allen and Unwin). — بی۔ رسل، خارجی دنیا کے متعلق ہمارا علم

M.F. Cleugh, Time (London, Methuen) — ایم۔ ایف۔ کلیگ، زمان

اعلیٰ مطالعے کے لیے

Kant, Critique of Pure Reason, Chap. on Antinomy. — کانٹ، عقل محض پر تنقید

C.D. Broad, Scientific Thought (London, Kegan Paul; New York, Harcourt, Brace & Co). — سی۔ ڈی۔ براڈ، سائنسی فکر

CHAPTER VIII باب (۸)

Hume, Treatise, bk. 1, pt. 3 (London, Allen & Unwin) — ہیوم، رسالہ کتاب (۱) حصہ ۳

بی۔رسل، خارجی دنیا کے متعلق ہمارا علم
B. Russell, Our Knowledge of the External World, Lect. 8 (London, Allen and Unwin).

سی۔ڈی۔براڈ، ادراک طبیعیات اور حقیقت
C.D. Broad, Perception, Physics and Reality, ch. 2 (Cambridge University Press, England).

اے۔سی۔اے ونگ، تصوریت
A.C. Ewing, Idealism, ch.IV, sect 3 (London, Methuen).

ارسطاطیلسی سوسائٹی کی روئداد نمبر ۱۴ جی ایف اسٹاوٹ اور سی۔ڈی۔براڈ کے مقالات
Proceedings of Aristotelian Society Supp., Vol. XIV, Articles by G.F. Stouth and C.D. Broad.

بی۔بلانشارڈ، فکر کی ماہیت
B. Blans hard, The Nature of Thought, vol. II, pp. 495-513,

CHAPTER IX باب (۹)

ولیم جیمس، جبریت کی دوہری شکل
W. James, 'The Dilemma of Determinism' in The will to Believe (New York, Longmans Green)

ایچ۔راشڈال، خیر و شر کا نظریہ
H. Rashdall, Theory of Good and Evil, Vol. II, bk.3, ch.3 (Oxford University Press, England.)

آر۔ای۔ہوبارٹ، آزاد ارادہ تعین پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے
R.E. Hobart, 'Free Will as involving Determination' in Mind, vol. XLIII, P.1 ff.

ڈبلیو۔ڈی۔راس، اخلاقیات کی بنیادیں
W.D. Ross, Foundations of Ethics, ch.X (Oxford University Press, England)

سی۔اے۔کیمپ بل، ارتیابیت اور تعمیر
C.A. Campbell, Scepticism and Construction, ch.IV, V (London, Allen & Unwin)

اے۔ای۔ٹیلر، زمانۂ حال کا برطانوی فلسفہ
A.E. Taylor in Contemporary British Philosophy, 2nd series, ed. J.H. Muirhead (London, Ellen & Unwin)

CHAPTER X· باب (۱۰)

Berkeley, on Universals, Principles, Introduction. بارکلے، کلیات پر اصول مقدمہ

Plato, Republic, VI, 503 - VII, 521. افلاطون، جمہوریت

Bertrand Russell, Problems of Philosophy, ch. 9, 10 (Home University Library) برٹرنڈ رسل، مسائل فلسفہ

R. I. Aaron, Our Knowledge of Universal (London, Humphrey Milford). آر۔ آئی۔ آرون، کلیات کے متعلق ہمارا علم

H. H. Price, Thinking and Representation (London, Gum-berlege) ایچ۔ ایچ۔ پرائس، تفکر اور نمائندگی

On relations from pluralistic point of view: کثرتیت کے نقطۂ نظر سے اضافات پر بحث

W. James, Essays in Radical Empricism. ولیم جیمس، انتہا پسندانہ تجربیت پر مقالات

From moderately monistic: معتدل وحدیت کے نقطۂ نظر سے

B. Blanshard, The Nature of Thought, vol. II, ch. 21, 22. بی۔ بلانشارڈ، فکر کی ماہیت

CHAPTER XI باب (۱۱)

Butler, Analogy. بٹلر، تمثیل

Hume, Dialogues concerning Natural Religion. ہیوم، فطری مذہب کے متعلق مکالمات

Kant in Watson's Selections, pp. 196-222 and 289-349. کانٹ واٹسن کے انتخابات میں ۱۹۶ تا ۲۲۲ اور ۲۸۹ تا ۳۴۹

لاٹزے، فلسفۂ مذہب کا مجمل بیان
Lotze, Outlines of the Philosophy of Religion.

جے۔ ایم۔ ای۔ میک ٹیگارڈ، مذہب کے کچھ اعتقادات
J.M.E. McTaggart, Some Dogmas of Religion (London, Arnold)

ایچ۔ ایچ۔ فارمر، خدا پر یقین کی جانب
H.H. Farmer, Towards Belief in God (London, S.C.M. Press)

اے۔ ای۔ ٹیلر، کیا خدا کا وجود ہے؟
A.E. Taylor, Does God Exists? (London, Macmillan).

ڈبلیو۔ آر۔ رائٹ، ایک طالب علم کا فلسفۂ مذہب
W.R. Wright, A Student's philosophy of Religion (New York, Macmillan)

ای۔ ایس۔ برائٹ من، مذہب کا فلسفہ
E.S. Brightman, A Philosophy of Religion (New York, Prentice-Hall).

ای۔ اے۔ برٹ، مذہبی فلسفے کے اقسام
E.A. Burtt, Types of Religious Philosophy(New York, Harper)

تھامس اکویناس، کاگنزا جنٹائیل کتاب ۱، ۳ یعنی "امراء کے خلاف"
Thomas Aquinas, Summa contra Gentiles, Ks. 1, III

اے۔ این۔ وائٹ ہڈ، مذہب زیرِ ترتیب
A.N. Whitehead, Religion in the Making (New York, Macmillan)

جی۔ ایف۔ اسٹاوٹ، خدا اور فطرت
G.F. Stout, God and Nature, (Cambridge University Press)

فہرست لغات اصطلاحیہ۔ فلسفہ، منطق، نفسیات

'A'

Absolute	مطلق۔ ذات مطلقہ
Abstract	مجرّد
Accident	عرض۔ حادثہ
Active	فاعلی۔ عاملہ
Activity	فعلیت
Actuality	حیثیت۔ واقعیت یالفعلیت
Ambiguous	مبہم
Analytical method	تحلیلی طریقہ۔ تجزیاتی طریقہ / اسلوب تحلیلی
Analytical Proposition	تحلیلی قضیہ
Argument	دلیل۔ استدلال
Aspiration	تمنا۔ آرزو
Assertorial	ادّعائی
Association (of ideas)	ائتلاف (تصوّرات) خیالات
Assumption	مفروضہ
Ataraxia	طمانیت۔ اطمینان
Atom	ذرّہ
Attributes	صفات
Autonomy	خوداختیاری

B

Beliefs	تیقنات۔ عقائد

'C'

Catagory	قاطیغوریہ۔ مقولہ۔ قسم
Cause	علتِ۔ سبب
Cause, final	علتِ غائی
Cause, proximate	علتِ قریبہ/قریب
Cause, remote	علتِ بعیدہ/بعید
Characteristic	خصوصیت
Classification	اصناف بندی۔
Cognition	وقوف
Concept	تصوّر
Conceptual	تصوّراتی۔ تعقلی
Conceptual analysis	تصوّری تحلیل
Conceptual synthesis	تصوّری ترکیب
Conditions	شرائط
Connotation	مفہوم
Consciousness	شعور
Consequent	موخّر
Contemplation	تأمّل۔ تفکّر

Contingent	ذیلی ۔غیر لازم (شے)
Continuity	تسلسل
Contradiction	تضاد ۔تناقض
Contradictory	متناقض
Contrary	متخالف ۔ضد
Conversion	تقلیب
Copula	رابطہ منطق ۔جوڑ (ہڈیوں کا)
Corollary	ضمنی نتیجہ
Correlative	متلازم
Creation	تخلیق ۔مخلوق
Criticism	تنقید
Critique	نقد
Cynicism	کلبیت

(D)

Data	معطیات ۔معطیہ ۔مواد
Definition	تعریف
—, accidental	عارض تعریف
—, by accidental qualities	عارض صفات سے تعریف
—, circle in	دوری تعریف
—, complete	کامل تعریف
—, descriptive	تعریف بالعوارض
—, negative	منفی تعریف
—, provisional	تعریف عارض
Deism	الہ پرستی
Democritus	دیمقراطیس
Denotation	مصداق
Derivation	اخذ ۔اشتقاق
Derived	ماخوذ ۔مشتق
Despondency	ناامیدی ۔یاس شکستہ خاطری
Dialectical	جدلیاتی
Differentia	مابہ الامتیاز
Division by dichotomy	دوقسمی تقسیم
Division, overlapping	مخلوط تقسیم
Dogma	اذعانی عقیدہ ۔اذعان
Dogmatism	ادعائیت ۔ازعانیت
Dualism	ثنویت
Dynamism	حرکیت

(E)

Effect	معلول ۔اثر
Efficient Cause	علتِ فاعلی
Electism	انتخابیت
Element	عنصر
Empedocles	امپیدذاقلوس
Empericism	تجربیت ۔تجربی افادیت
Epicure	ابی قور
Essence	اصل ۔ماہیت ۔ذات
Eternal	خارجی
Eternity	ابدیت ۔قدم

Experiment	اختبار۔ تجربایت
'F'	
Fallacy	مغالطہ
—, argumentative circle	مغالطۂ دلیل دوری
Final cause	علتِ غائی
Flexibility	تغیر پذیری/لچک
Formal cause	علتِ صوری
'G'	
General notion	عام تصور
Generalisation	تعمیم
Genus	جنس۔ قسم
Georgics	غارجیوس
Gnostic	ادریہ
Good, the	خیر
'H'	
Hedonism	لذتیت
Heraclitus	ہرقلیطس، ہرقلیطوس
Heteronomy	غیر خود اختیاری
Hypothesis	مفروضہ
'I'	
Idealism	تصوریت۔ مثالیت
Ideational	تصوراتی
Image	تمثال
Imagery	متخیلہ۔ تمثالات
Imitation	تقلید۔ نقالی۔ نقل
Immanent	ساری
Immediate	بے واسطہ
Imperative	تحکمانہ۔ قطعی
Implication	دلالت، اضمار
Implicit	مضمر۔ مقدر
Impression	ارتسام
Inconsistent	متناقض
Indifferent	لاتعلق۔ لاقدری
Introspection	مطالعۂ باطن۔ مشاہدۂ باطن
Intution	وجدان
'J'	
Judgment	تصدیق
'L'	
Law of causation	قانونِ علیت
—, contradiction	قانونِ تناقض
—, identity	قانونِ عینیت
—, sufficient reason	قانونِ دلیل مکتفی / قانونِ سببِ کافی
—, Uniformity of nature	قانونِ یکسانیت فطرت
Logic, deductive	منطق، استخراجی
Logic, Inductive	منطق، استقرائی
Logic, material	منطق مادی۔ مادی منطق
Logic of probablity	ظنی منطق

Logic of reality — منطقِ حقیقت

'M'

Major premises — مقدمہ کبریٰ

Material cause — مادّی منطق

Maxim — اصول، گر، مفروضہ، مقولہ

Meditation — مراقبہ

Metaphysics — مابعد الطبعیات

Mind — ذہن

Minor premises — مقدّمہ صغریٰ

Modality — جہت

Mode — شان۔ طرز

Monad — موناد۔ فرد۔ احدیہ

Monadology — احدیت (نظریہ)

Monism — وحدیت

Monism of the good — وحدیت خیر

Moods — ضروب۔ قیاسات منطقی

Motive — محرک

Mysticism — سریت، تصوف۔ واصلیت / باطنیت

'N'

Natural philosophy — فطری فلسفہ

Naturalism — فطرتیت، طبیعیت

Necessity — لزوم۔ جبر

Neoplatonism — نوفلاطونیت

Nervous system — نظامِ عصبی

Nihilism — عدمیت۔ انکاریت

Noumenon — عین۔ ذات۔ بالذات (شئے)

'O'

Object — معروض، مقصد

Obligation — وجوب۔ ذمےداری / مرہونیت

Ontology — وجودیات

Opposite — ضد۔ مخالف

Optimism — رجائیت

Optimist — رجائی

Oracle — ملہم غیب۔ کاہن

Organism — عضویت، عضویہ، نامیہ

Origin — اصل۔ مبدا

Original — اصلی۔ اولین۔ اچھوتا

'P'

Pantheism — نظریہ ہمہ اوست

Particular — جزو۔ جزوی، مخصوص

Passivity — انفعالیت

Perception — ادراک

Perception of external object — خارجی دنیا کا ادراک

Percepts — مدرکات

Perceptual — ادراکی

Perceptual process — ادراکی عمل

Personification — تمثل

Pessimism	قنوطیت
Pessimist	قنوطس
Petitiaprincipi	اختراع المسؤل
Phenomena	مظاہر
Plotinus	فلاطینوس (فلاطون الٰہی)
Polytheism	ارباب پرستی۔ شرک فی العبادت نظریہ کثرت معبود
Positivism	ایجابیت۔ واقعیت۔ اثباتیت
Posteriori, A	غیر اوّلی
Postulate	اصول موضوعہ۔ اصول موضوع
Potentiality	بالقوّیت۔ طاقت۔ اقتدار
Predicate	محمول
Prediction	پیش گوئی۔ پیش اندازہ
Premises	مقدمات
Primary	ابتدائی۔ اصلی
, Conception	ابتدائی تصوّر تصوّر اولیٰ
, emotions	جذبات اولیہ
Primitive	ابتدائی/ اوائلی
Principle	اصول
Priori, A	اوّلی
Propagation	اشاعت/ افزائش/ نشر
Problematic	مبہم۔ مشکوک
Property	خاصیت۔ خاصہ۔ خاصیہ
Proposition	قضیہ
, accidental	قضیہ عارضی۔ غیر لازم قضیہ
, affirmative	قضیہ ایجابی/ قضیہ موجبہ
, assertory	قضیہ مطلقہ/ اقراری قضیہ
, conditional	قضیہ شرطیہ۔ مشروط قضیہ
, contrapositive	قضیہ متقابل
, disjunctive	قضیہ منفصلہ۔ منفصل قضیہ
, explative	قضیہ توضیحی
, hypothetical	قضیہ افتراضیہ۔ شرطی قضیہ
, model	قضیہ جہتیہ
, necessary	قضیہ ضروریہ۔ لازم قضیہ
, negative	قضیہ سالبہ/ سلبی قضیہ
——, particular	قضیہ جزئیہ
——, Problematic	قضیہ احتمالیہ۔ محتمل قضیہ
——, real	قضیہ معقول۔ واقعی قضیہ
——, singular	قضیہ مخصوصہ/ انفرادی
——, symbolic	قضیہ رموزی
——, synthetic	قضیہ ترکیبی۔ ترکیبی قضیہ
——, universal	قضیہ کلیہ۔ کلی قضیہ
——, verbal or analytical	قضیہ ملفوظی یا تحلیلی لفظی قضیہ
Protogoras	پروطاغورث
Proximity	قرب
Psychical	نفسی روحانی
Psychical disposition	نفسی میلان
Psychical process	نفسی عمل

Psychical state — نفسی حالت

Psychologist — عالمِ نفسیات۔ نفسیات دان / ماہرِ نفسیات

Psychology — نفسیات

Psychophysical — نفس طبعی

___ . disposition — نفس طبعی میلان

'R'

Rationalism — عقلیّت

Reality — حقیقت

Realization — تحقّق۔ معرفت

Reasoning — استدلال

Reasoning, probable — استدلال احتمالی

Reductio ad absurdum — استلزامِ محال

Reduction — تحویل۔ تخفیف

Reduction, direct — تحویلِ مستقیم

Reduction indirect — تحویلِ غیرمستقیم

Reproduction — تولیدِ مثل نوعی محاکات / تناسل۔ بازآوری

Reproduction, ideal — محاکات تمثلی

Reproduction, implicit — محاکاتِ ضمنی

Relative — اضافی

Resemblance — مشابہت۔ استغفا

Resignation — تفویض/تسلیم

Revival — اعادہ۔ احیا

'S'

Self — نفس۔ ذات

Self-consciousness — شعورِ ذات۔ خودشعوری / شعورِ نفس۔ خوداحساسی

Self-determination — اختیارِ ذاتی۔ خوداختیاری / خودارادیت

Self-love — حُبِّ ذات

Sensation — احساس

Sensation, sensible qualities — حسی صفات کا احساس

Sensation, objective and subjective — احساس معروضی موضوعی

Sense — حس۔ حاسّہ

Sense experience — تجربۂ حسّی

Sense of feeling — حسّ لامسہ

Senses — حواس

Sensibility — حسّاسیت۔ احساس پذیری / احساسیت

Sensitive — حساس۔ زودتاثر

Sensitiveness — حسّاسیت

Sensualism — شہوانیت

Sentiment — وجدان/جذبۂ مسل

Sight — بصر

Sight, education of — تربیتِ بصر

Sight, Sensation of — احساساتِ بصر

Simple apprehension	فہم سادہ
Social	اجتماعی۔ سماجی
Social consciousness	شعور اجتماعی
Social philosophy	فلسفہ اجتماع۔ فلسفہ تمدن
Socialism	اشتراکیت
Sociology	اجتماعیات۔ عمرانیات۔ سماجیات
Sophist	سوخطائی۔ سوفسطائی
Spatial order	مکانی ترتیب
—, perception	مکان کا ادراک
Species	نوع۔ انواع
Stagirite	اصطاغیری
Stimulus	مہیج
Stoicism	رواقیت
Subject	موضوع۔ محکوم علیہ
Subjective	موضوعی۔ داخلی
—, state and psychical state	موضوعی حالت اور نفسی حالت
—, process	موضوعی عمل
Substance	جوہر۔ گوہر
Summum bonum (the Highest good)	خیر اعلیٰ
Supernaturalism	فوق الفطرت فوق طبیعت۔ فوق فطریت
Syllogism	قیاس/قیاس منطقی
—, assertory	قیاس مطلقہ
—, catagorical	قیاس حملیہ
—, disjunctive conjunctive	قیاس عاطفہ منفصلہ
—, dilemma	قیاس محتمل الضدین
—, disjunctive	قیاس منفصلہ
—, disjunctive catagorical	قیاس منفصلہ حملیہ
—, enthymena	قیاس مستوی الرکن
—, epicheirema	قیاس مزاجفہ
—, hypothetical	قیاس افتراضہ
—, mixed	قیاس مخلوط
—, necessary	قیاس ضروریہ
—, probable	قیاس احتمالیہ
—, pure	قیاس خالص
—, sorities	قیاس متراکبہ
—, synthesis	قیاس ترکیبی
—, conceptual	ترکیب تصوری
Synthetical method	اسلوب ترکیبی

'T'

Teleological	مقصدی۔ غایتی
Tender emotion	لطیف۔ نازک جذبہ
Tenderness	نزاکت جذبی
Term, absolute	حد مطلق
—, abstract	حد مجردہ
—, categorematic	حد سواطی
—, collective	حد اسم الجمع/حد مجموعی

—, concrete حدِّ مقرون
—, connotative حدِّ تعبیری
—, general حدِّ کلی حدِّ عمومی
—, indefinite حدِّ غیر متعین
—, many worded حدِّ کثیر الالفاظ
—, major حدِّ اکبر
—, middle حدِّ اوسط حدِّ وسطی
—, minor حدِّ اصغر
—, negative حدِّ منفی
—, Non-Connotative حدِّ غیر تعبیری
—, positive حدِّ مثبت
—, Privative حدِّ سلبی
—, single words تجزیہ لفظی
—, singular حدِّ جزی حدِّ مفرد
—, syncategorematic حدِّ غیر سوالی
Theism الٰہیت۔ خدا پرستی
Theocracy مذہبی حکومت۔ حکومت الٰہیہ
Theology علم دین۔ دینیات
Theory الٰہیات، نظریہ
Theory of predicate مسئلۂ محمولیت
Thoughts (Objects of) متفکور۔ خیال / غور و فکر
Touch, education of تربیت لمس

Transcendental ماورائی
Truth صداقت

'U'

Unconcious لاشعوری
Unconcious assumption لاشعوری مسلّمات
Universal, collective کلی مجموعی
, distributive کلی افرادی
, general and distributive کلی عام اور افرادی

'V'

Valid مباح۔ جائز
Vanity خود پسندی۔ خودنمائی
Verbal imagery لفظی مخیلہ
visual sensative بصری احساس / بصری تحسیس
Visualization استبصار
Voluntary decision خلاء فیصلۂ ارادی
Void

'W'

Will ارادہ۔ عزم
Will, development of ترقی ارادہ
Word-deafness لفظوں کی عدم سماعت

'X'

Xenophanes زینوفے نیس

ہماری مطبوعات

جدید سیاسی فکر	سید انوار الحق حقی / ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی	14/25
جدید ہندوستان کے معمار	آئی، سی، ایچ، آر / ڈاکٹر قیام الدین احمد	14/-
جغرافیہ کی ماہیت اور اس کا مقصد	ایس۔ ڈبلیو وولرج / انیس احمد صدیقی	19/-
جدید ہندوستان کے سماجی و سیاسی افکار	ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی	47/-
اورنگ زیب کے عہد میں مغل امراء	محمد اطہر علی / امین الدین	28/-
بادشاہ	میکاولی / ڈاکٹر محمود حسین	14/-
برطانیہ کا دستور اور نظام حکومت	محمد محمود فیض آبادی	36/-
تاریخ آصفی	مرزا ابو طالب / ڈاکٹر ثروت علی	10/-
تاریخ اور سماجیات	عائشہ بیگم	10/50
اسلامی تہذیب و تمدن	عماد الحسن آزاد فاروقی	14/-
اسلامی سماج	ریو بن لیوی / ڈاکٹر مشیر الحق	60/-
اکبر سے اورنگ زیب تک	ڈبلو ایچ مورلینڈ / جمال محمد صدیقی	21/50
البیرونی کے جغرافیائی نظریات	ڈاکٹر حسن عسکری کاظمی	11/-
تاریخ فلسفہ سیاسیات	پروفیسر محمد مجیب	18/-
تاریخ ہندی فلسفہ	ایس۔ این داس گپتا	12/50
تحریک آزادی ہند	ظہور محمد خاں	2/25
تحریک خلافت	قاضی محمد عدیل عباسی	65/-
قدیم ہندوستان میں شودر	ڈاکٹر رام سرن شرما / جمال الدین محمد صدیقی	14/50
مہاتما گاندھی	بی۔ آر۔ نندا / علی جواد زیدی	60/-
مغلیہ سلطنت کا عروج و زوال	ڈاکٹر ریاض احمد خاں شیروانی	37/-
مغل دربار کی گروہ بندیاں اور ان کی سیاست	ڈاکٹر ستیش چندر /	22/-
(دوسری طباعت)	ڈاکٹر قاسم صدیقی	

فسانۂ آزاد (جلد سوم، حصہ اوّل)	رتن ناتھ سرشار / امیر حسن نورانی	67/50
فسانۂ آزاد (جلد سوم، حصہ دوم)	رتن ناتھ سرشار / امیر حسن نورانی	67/50
فسانۂ آزاد (جلد چہارم، حصہ اوّل)	رتن ناتھ سرشار / امیر حسن نورانی	50/-
فسانۂ آزاد (جلد چہارم، حصہ دوم)	رتن ناتھ سرشار / امیر حسن نورانی	50/-
فکر و تحقیق (۱) جنوری تا جون 1989	قومی اردو کونسل	15/-
فکر و تحقیق (۲) جولائی تا دسمبر 1989	قومی اردو کونسل	15/-
فکر و تحقیق (۳) جنوری تا جون 1990	قومی اردو کونسل	15/-
فکر و تحقیق (۴) جولائی تا دسمبر 1990	قومی اردو کونسل	15/-
فکر و تحقیق (۵) جنوری تا جون 1992	قومی اردو کونسل	20/-
فکر و تحقیق (۶) جولائی تا دسمبر 1992	قومی اردو کونسل	20/-
فکر و تحقیق (۷) جنوری تا جون 1997	قومی اردو کونسل	30/-
فکر و تحقیق (۸) جولائی تا دسمبر 1997	قومی اردو کونسل	30/-
آہنگ و عروض	ڈاکٹر کمال احمد صدیقی	18/-
املا نامہ	مرتب: پروفیسر گوپی چند نارنگ	9/-
اردو تصویری لغت	شیاملا کماری / ڈاکٹر علی وفا فہمی	30/-
اردو صرف و نحو	ڈاکٹر اقتدار حسین خاں	16/-
اردو افعال	سونیا چرنیکوا	24/-
اردو املا (دوسری طباعت)	رشید حسن خاں	زیر طبع
اردو انسائیکلوپیڈیا (حصہ اوّل)	پروفیسر فضل الرحمٰن	300/-
اردو انسائیکلوپیڈیا (حصہ دوم)	پروفیسر فضل الرحمٰن	450/-
اردو انسائیکلوپیڈیا (حصہ سوم)	پروفیسر فضل الرحمٰن	450/-
اسکول لائبریری	سید حسین رضا رضوی	20/-

ایلیس آئینہ گھر میں	لیولیس کیرل رڈاکٹر عبدالحئی	12/-
بابر نامہ	ڈاکٹر محمد قاسم صدیقی	12/-
باتیں کرنے والا غار	دولت ڈونگاجی راے کے لوتگیا	3/50
باپو اور بچے	پی۔ڈی۔ٹنڈن ر تاجور سامری	2/25
بچوں کے حالی	صالحہ عابد حسین	3/75
بچوں کے ڈرامے	اظہر افسر	10/50
بچوں کی مسکان	سیّدہ فرحت	3/75
بچوں کی نظمیں	جگن ناتھ آزاد	5/-
بچوں کے نہرو	ایم چیلاپتی راؤ ر پریم نارائن	7/50
بکری دو گاؤں کھا گئی	م۔ندیم	9/-
بگلا اور کیکڑا	الکا شنکر	7/-
بوڑھیا اور کوا	شنکر	7/50
بے زبان ساتھی	وکیل نجیب	10/-
بیربل کی شوخیاں	ثریا جبیں	8/-
بے زبانوں کی دنیا	حیدر بیابانی	18/-
بینک کی کہانی	غلام حیدر	4/50
چراغ کا سفر	سید محمد ٹونکی	1/50
چڑیا اور راجہ	مدھو ٹنڈن ر اتل ویاس	7/-
چڑیاں	سلطان آصف	3/-
چلو چاند پر چلیں	جے پرکاش بھارتی رڈاکٹر محمد یعقوب عامر	5/-
چندا ماما کے گاؤں میں	قاضی مشتاق احمد	5/-

وفادار نیولا	شنکر	7/-
ہری ہلو اور دوسرے ہاتھی	شنکر / پریم نارائن	6/-
ہمارا سنیما	پریم پال اشک	10/-
ہمارا قومی گیت	سید محمد ابراہیم فکری	10/-
ہماری لوک کہانیاں	پریم پال اشک	18/-
ہمارے ٹیگور	صفدر حسین	8/50
ہمارے جانباز	پریم پال اشک	13/-
ہمالیہ کے بنجارے	شیام سنگھ ششی	6/50
ہندوستان کی آبادی	محمد ابوذر	8/75
ہندوستان کی بزرگ ہستیاں (حصہ اوّل)	صفدر حسین	15/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ اوّل)	کلیم الدین احمد	400/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ دوم)	کلیم الدین احمد	600/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ سوم)	کلیم الدین احمد	600/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ چہارم)	کلیم الدین احمد	600/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ پنجم)	کلیم الدین احمد	600/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ ششم)	کلیم الدین احمد	600/-
توضیحی لسانیات	ایچ،ایل،گلیسن / عتیق احمد صدیقی	23/-
چندر دیو	ایم لتا / کشور سلطان	3/-
حاتم طائی کا قصہ	مرتب: ڈاکٹر نور الحسن نقوی	13/-
حالی	صالحہ عابد حسین	4/-
حرف حرف نظم	وقار خلیل	5/-