ڈاکٹر سید ظفر الحسن مرحوم

وجودِ خارجی

گذشتہ سے پیوستہ

پس تکوین عالم کا یہ نظریہ ہمارے جبلّی ایقان وجودِ خارجی سے پوری مطابقت رکھتا ہے۔ یعنی اشیاء کا وجود مستقل قرار دیتا ہے، اُن کے ادراک کو ادراکِ مستقیم بناتا ہے اور محسوسات کے دائرہ میں نمود اور حقیقت کی تفریق کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ نظریہ مذہبِ وجودِ خارجی اور نظریہ انکشاف کو قرینِ قیاس بنا دیتا ہے اور علمیات کے بعض سنگلاخ مسائل پر جدید روشنی ڈالتا ہے۔[1]

اب پانچویں سوال کو لو۔ مذہب وجودِ خارجی کے خلاف صرف ایک اعتراض ایسا ہے جس کی بنیاد واقعات اور مشاہدہ پر ہے، یعنی محسوسات کا اضافی یا اعتباری ہونا، باقی سارے اعتراضات نظری ہیں اور وجودیات پر مبنی اور اس لئے پیدا ہوتے ہیں کہ لوگ چاہتے ہیں کہ علم یا ادراک کی ماہیت کو کسی ایسے تصوّر میں تحلیل کریں جو علم سے زیادہ مفرد اور سہل ہو مگر فی الواقعہ ان اعتراضات کی جڑ بھی محسوسات کا اضافی یا اعتباری ہونا ہی ہے۔ محسوسات کے اضافی ہونے سے جو خاص مشکل پیدا ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ کیونکر طے کیا جائے کہ کونسا محسوس ہست یا حقیقت ہے اور کونسا محض

---

[1] بہ ظاہر یہ نظریہ نیا معلوم ہوتا ہے، مگر فی الحقیقت یہ کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ اس میں اور ہیگل نیز شوپنہادر کے وجودیات میں بہت سے امور مشترک ہیں۔ (ہم نے مثال کے طور پر ان دو ہی کے نام لئے ہیں) ہاں اگر اسمیں کوئی جدت ہے تو صرف یہ کہ مذکورہ وجودیات میں جو کچھ مخفی تھا یہ اس کو ظاہر کر دیتا ہے اور علم، خصوصاً ادراک حسّی، کا جو نظریہ اس وجودیات سے نکلنا چاہیئے تھا اس کو نکال لیتا ہے لیکن ہم نے جب یہ نظریہ قائم کیا تھا اس وقت ہیگل یا شوپنہادر کی وجودیات کو سامنے رکھ کر نہیں کیا تھا۔

صورت یا نمود ہے۔ اس اعتراض کا جواب اجمالاً تو پہلے آچکا، مگر اب ہم تفصیل کے ساتھ اس پر بحث کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس میز کو لو جو میرے سامنے ہے، اس کی شکل بیضاوی اور رنگ سفید ہے مگر سایہ میں اس کا رنگ کچھ اور نظر آتا ہے اور اندھیرے میں سیاہ یا بالکل بے رنگ یعنی وہ غیر مرئی ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک جانب سے وہ بیضاوی دکھائی دیتی ہے تو دوسری جانب سے گول۔ فاصلہ سے اس کی صورت اور رنگ اس سے مختلف نظر آتا ہے جو نزدیک سے دکھائی دیتا ہے، نیز رنگ کور کو، یعنی انہیں جنہیں رنگ نظر نہیں آتے، بھورے رنگ کی نظر آتی ہے اور یرقان والے کو زرد۔ لیکن اس کی جتنی ہیئتیں نظر آتی ہیں وہ سب محسوسات یا ادراکِ مستقیم کے انکشافات ہیں اور جہاں تک خود ان انکشافات کی ذات کا تعلق ہے انمیں نمود اور حقیقت کی تمیز ناممکن معلوم ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک حقیقت یعنی موجود فی الخارج معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ان محسوسات میں تناقض ہے، یعنی میز میں یہ تمام شکلیں اور یہ تمام الوان بیک وقت مجتمع نہیں ہو سکتے۔ یہ صفتیں ایک دوسرے کی نقیض ہیں اور سب کی سب ایک موضوع کی محمول قرار نہیں پاسکتیں۔ غرضیکہ اس میز کی جتنی ہیئتیں محسوس ہو رہی ہیں ان میں حقیقت اور نمود کی تمیز کرنا اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا امکان سے خارج معلوم ہوتا ہے۔ اگر ہم صرف اس کے بیضاوی اور سفید ہونے کو تسلیم کریں تو اس کی دوسری شکلوں اور رنگوں سے انکار کرنے کا ہم کو کیا حق ہے۔ اگر یہ شکلیں اور الوان نمود ہیں تو بیضاوی شکل اور سفید رنگ بھی تو اسی قبیل کی چیزیں ہیں۔ ایک کو دوسرے پر ترجیح کیونکر دی جائے اور واقعہ یہ ہے کہ حاسہ کے جھوٹے انکشافات بمقابلہ اس کے سچے انکشافات کے بہت زیادہ ہوتے ہیں لہٰذا اصولاً یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تمام انکشافات کو ایک درجہ پر رکھا جائے۔ ان میں سے کسی ایک کو بھی ہم حقیقت نہیں کہہ سکتے، بلکہ یہ سمجھیں کہ یہ سب کے سب محض نمود ہیں[1]۔

---

[1] جو لوگ نئے وجودی (NEOREALIST) کہلاتے ہیں، وہ دوسرا پہلو اختیار کرتے ہیں، یعنی یہ کہ سب کے سب محسوسات حقیقت یا موجود فی الخارج ہیں۔ پس یہ مذہب شے کی وحدت سے انکار کرنے پر اور ہر محسوس کو علیحدہ علیحدہ بالذات موجود ماننے پر مجبور ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ علمیات میں اس مذہب کو مذہب ذہنی سے تمیز نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وضاحت وہاں ہو جائے گی جہاں ہم رسل کے مذہب پر بحث کریں گے۔

اب دیکھو کہ محسوسات کے اضافی ہونے کی چار قسمیں ہوسکتی ہیں۔ ایک یہ کہ اُن کا اضافی ہونا بوجہ اسباب طبعی یا مادّی کے ہو۔ دوسرے، وہ ناظر کے نقطہ نظر کی وجہ سے پیدا ہو۔ تیسرے، ناظر یا مُدرِک اور مُدرَک کے مابین جو فاصلہ ہو اس کی وجہ سے پیدا ہو۔ چوتھے، وہ جو اعضاءِ حسیہ کی بنا پر پیدا ہو۔ مجمل طور پر ہم یہ کہیں گے کہ پہلی اور دوسری صورتوں میں تو وجود کا ادراک ہوتا ہے اور تیسری اور چوتھی صورتوں میں محض نمود کا۔ تفصیلی بحث یہ ہے کہ اضافیت کی پہلی قسم کوئی وجہ اعتراض نہیں ہو سکتی، کیونکہ تمام اشیا کا وجود فی الواقع اضافی ہے۔ ان کی نسبتوں کے تغیّر کے ساتھ ساتھ ان کی صفتیں بھی متغیّر ہوتی رہتی ہیں۔ میرے سامنے جو میز ہے اس کا رنگ دھوپ میں کچھ اور ہے، سایہ میں کچھ اور، اور شب میں تاریک۔ کیونکہ روشنی اشیا کی استعدادِ لونی کے بروز کی لازمی شرط ہے[1]۔ عالم میں اس میز کا وجود تنہا نہیں ہے، بلکہ ایک ایسے مجموعے کا جزو ہے جس کے تمام اجزاء باہم منسوب و مربوط ہیں اور اس مجموعہ سے من حیث الکل، نیز اس کے باقی اجزا سے، جو نسبتیں اس میز کو ہیں وہ سب من حیث المجموع اس کے وجود میں مؤثر ہیں۔ ان نسبتوں سے الگ کر کے اس میز کے وجود کو جاننے کی خواہش کرنا طلب محال ہے۔ ہم اس کو جملہ کائنات سے علیحدہ نہیں کر سکتے۔ اضافیت کی دوسری قسم سے بھی کوئی بجا اعتراض پیدا نہیں ہوتا۔ ایک متحیز چیز کے لئے لازمی ہے کہ اس کی بے شمار جہتیں ہوں، جو صرف مختلف زوایا ئے نظر سے مختلف دکھائی دیں۔ اسکے خلاف واقع ہونا محال ہے اور یہ تمام جہتیں یا محسوسات اس شے کے اجزاء ہیں، ان کو اس کی طرف منسوب کرنے میں کوئی تناقص لازم نہیں آتا۔ اضافیت کی تیسری قسم میں بلاشبہ تناقض پیدا ہوتا ہے، یعنی جب اضافیت کا سبب شاہد اور مشہود کے درمیان کا فاصلہ ہو، اس صورت میں تمام محسوسات موجود فی الخارج نہیں ہو سکتے۔ موجود فی الخارج وہ محسوسات ہوتے ہیں جو مناسب فاصلہ سے نظر آئیں، بقیہ محض

---

[1] یا یہ کہ روشنی اشیا کی استعداد لونی کی نہیں بلکہ فقط ہماری استعداد بصر کے بروز کی ایک شرط ہے۔ کیوں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روشنی کے ہونے نہ ہونے پر رنگ کا وجود موقوف نہیں، اس لئے کہ آنکھ کو عادت ڈالیئے تو وہ کم روشنی میں بھی ٹھیک رنگ دیکھنے لگتی ہے، بلکہ بعض جانور تو اندھیرے میں بھی الوان دیکھتے ہیں۔

نمود ہوتے ہیں۔ یہ امر کہ اختلاف فاصلہ کے ساتھ ساتھ محسوسات بھی مختلف ہوتے ہیں، تو یہ کوئی ایسی وجہ نہیں ہے جس کی بنا پر ان سب کو نمود قرار دے دیا جائے۔ اس لئے کہ کسی شے کا مختلف فاصلوں سے مختلف نظر آنا ضروری ہے اور یہ کیفیت محسوسات ہی تک محدود نہیں ہے، معقولات بھی مختلف ذہنی فاصلوں سے مختلف نظر آتے ہیں۔ اس کے خلاف چلانا گویا یہ مطالبہ کرنا ہے کہ قواء انسانی محدود نہ ہوں۔ ہسرل تو اس مطالبہ کو طلب محال قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا یعنی غیر محدود قواء والی ہستی کو بھی ایک چیز مختلف فاصلوں سے مختلف نظر آئے گی۔ بہر نوع یہ مطالبہ طلب محال ہو یا نہ ہو لیکن فضول اور غیر ضروری تو ضرور ہے۔ کیونکہ اگر یہ مطالبہ پورا ہو بھی جائے تب بھی ہمارے ادراک میں کوئی اصولی اضافہ نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس وقت ہم ہر فاصلہ سے ویسا ہی دیکھیں گے جیسا کہ اب ایک معیّن فاصلے سے دیکھتے ہیں، یعنی صحیح دیکھیں گے۔ صحیح اور غلط (وجود اور نمود) کی تمیز ہمارے محدود قواء حسیہ میں موجود ہے اور جس طرح ہم عقل کا معیار رکھتے ہیں اسی طرح حس کا بھی رکھتے ہیں۔ رہی اضافیت کی چوتھی قسم جو اعضاء حسیہ کی حالت کی بنا پر واقع ہوتی ہے تو اصولاً اس کا جواب بھی یہی ہے۔ لوگ اعضاء حسیہ کو غیر معمولی حالت میں لیتے ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ محسوسات میں اختلاف پاتے ہیں، پس اعضاء کو محسوسات کی جزوی علّت قرار دیتے ہیں۔ مگر یہ تو محض تلازم کی صورت ہے۔ تلازم سے علّیت تو ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ تلازم محض اتفاقی ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ اعضاء حسیہ کسی صورت میں بھی محسوسات کی جزوی علّت نہیں ہوتے۔ وہ خود اور ان کی ناقص یا صحیح حالتیں قواء حسیہ کے ناقص یا صحیح بروز کی محض علامتیں ہیں۔ قوۃ حاسہ کو حقیقتِ خارجی کا ادراک صرف اس وقت ہوتا ہے جب اس کا بروز صحیح ہو۔ لیکن جب اس کا فعل ناقص ہوتا ہے تو اس کے محسوسات ایک حد تک اس کے مخلوق ہوتے ہیں، مثلاً ادراک کے بعد مُدرَک کی شبیہ کا سامنے آنا۔ حقیقت یہ ہے کہ اضافیت کے اعتراض کی یہ صورت جس طرح حاسہ پر عائد ہوتی ہے بہ تغیر یسیر عقل یا مفکرہ پر بھی عائد ہوتی ہے۔ کیونکہ مغز سر کی حالت جب صحیح نہیں ہوتی، خواہ عارضی طور پر ہو یا مستقلاً، تو مفکورات بھی صحیح نہیں ہوتے۔ مگر اس وقت یہ نہیں کہا جاتا کہ افکار اضافی ہیں مغز سے، اور مغز سر کی صحت یا خرابی صحیح اور ناقص مفکورات کی جزوی علّت ہے۔ اس تفریق کی وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ اعضاء

حسّی اور محسوسات کا تعلق تو گویا آنکھوں سے دکھتا ہے۔ مگر مغز سر اور مفکورات کا تعلق نظر نہیں آتا، لیکن یہ تو کوئی صحیح دلیل نہ ہوئی۔ بہر حال واقع یہ ہے کہ نہ تو اعضاء حسیہ، حس اور محسوسات کی علت ہیں، اور نہ مغز سر تفکر اور مفکورات کی۔ زیادہ قرین حقیقت یہ ہے کہ حاسہ اعضاء حسیہ کی علت ہے اور مفکرہ مغز سر کی اور یہ اعضاء قواء حسیہ و فکریہ کے بروز کی محض خارجی یا جسمانی علامتیں ہیں۔

مذکورہ بالا تقریر سن کر معترض کہہ سکتا ہے کہ حاسہ اور مفکرہ کی حالت یکساں نہیں ہے جس پر اتنا زور دیا گیا ہے، اس لئے کہ معقولات میں وجوب پایا جاتا ہے۔ انسان جب استدلال کرتا ہے تو اس کو اپنے نتائج یقینی معلوم ہوتے ہیں، بلا لحاظ اس کے کہ دوسرے اتفاق کریں یا نہ کریں۔ بخلاف اس کے ادراک حسّی میں کسی طرح کا لزوم اور وثوق نہیں پایا جاتا، بلکہ صحیح اور غیر صحیح ادراکات میں تمیز کرنے کے لئے مُدرِک دوسروں کی اتفاق رائے کا محتاج ہوتا ہے۔ علاوہ بریں محسوسات میں نمود اور وجود کی تفریق کرنا محض زبردستی کی بات ہے۔ ہمارے حواس زیادہ قوی یا کمزور ہو جائیں تو ہمارے محسوسات صحیحہ میں بھی فرق آ جائے گا اور جو محسوسات اب صحیحہ ہیں اور جنہیں ہم وجود فی الخارج سمجھتے ہیں ان کی حیثیت بالکل محسوسات غیر صحیحہ کی ہو جائے گی اور وہ محض نمود رہ جائیں گے۔ لیکن اگر ہمارے قواء عقلیہ زیادہ قوی ہو جائیں تو ہم کو حق کا ادراک بہتر ہوگا پس حصولِ علم کا ذریعہ حاسہ نہیں بلکہ فقط عقل ہے۔

اعتراض کی یہ صورت اصل میں اُسی عادت کا نتیجہ ہے جو دماغ کو پڑ گئی ہے کہ محسوسات اضافی ہیں اعضاء حسیہ کے (یعنی اعضاء حسیہ محسوسات کے واقعہ ہونے میں معین یا اُن کے جزدی علل ہیں۔ یعنی اگر یہ اعضاء صحیح و سالم ہیں تو محسوسات بھی عیاری ہوں گے اور اگر ان میں کوئی نقص یا خرابی ہے تو محسوسات میں بھی فتور اور نقص واقع ہوگا) محسوسات کو اضافی مان لینے کے بعد اس دلیل کے تمام اجزاء بدیہیات کے طور پر پیدا ہو جاتے ہیں۔ گو اُن کی ترتیب ان کے برعکس ہوگی جو دلیلِ مذکورہ میں پائی جاتی ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں (قطع نظر اس سے جو حاسہ کے وسیلۂ علم ہونے کی تائید میں اُوپر کہا گیا ہے) پہلے یہ کہنا ضروری ہے کہ محسوسات کو اعضاء حسیہ سے نسبت اضافی نہیں ہے اور اعضاء حسیہ کی قوت کی کمی یا زیادتی محسوسات صحیحہ میں وہ تغیر پیدا نہیں کرتی جو معترض کے ذہن میں ہے۔

ساتھ ہی اس کے یہ بھی غلط ہے کہ محسوسات کو عیاری اور غیر عیاری، صحیح اور غلط قرار دینا دھاندلی ہے، یا یہ کہ اس امر کا فیصلہ کہ وہ عیاری یا صحیح ہیں اجماع آرا کا محتاج ہے درآنحالیکہ معقولات کی صحت اجماع کی محتاج نہیں۔

اب ہم مذکورہ بالا دلیل کے تمام اجزاء پر فرداً فرداً نظر ڈالتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ صاحب تفکر کو اپنے افکار میں لزوم و وجوب کا، نیز اس امر کا کہ وہ حق ہیں، احساس ہوتا ہے مگر ایسا ہی احساس محسوسات کی بابت بھی ہوتا ہے، انسان پاتا ہے کہ وہ شے محسوسہ سے انکار نہیں کر سکتا اور اس کے وجود کا اقرار حق الامر کا اقرار کرنا ہے، وہ پاتا ہے کہ محسوسات بھی اسی طرح یقینی ہیں جیسے معقولات۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ وہ مشاہدۂ عینی ہی کو کمالِ علم سمجھتا ہے اور ہم پاتے ہیں کہ اس باب میں کانٹ اور اسپائنوزا جیسے حکماء کو بھی اس سے اتفاق ہے۔

یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ انسان جب فکر و استدلال کرتا ہے تو اس کو اپنے نتائج یقینی معلوم ہوتے ہیں۔ بلالحاظ اس کے کہ دوسرے اتفاق کریں یا نہ کریں، لیکن ادراکات حسیہ کی صحت دوسروں کا اتفاق یعنی اجماع آراء اگر ضروری ہے تو دونوں کے لئے ہے اور اگر نہیں تو دونوں کے لئے نہیں چنانچہ ہیگل کی رائے ہے اور بوزنکیٹ اپنی نفسیات میں اس سے اتفاق کرتا ہے کہ کسی بات کو حق ماننا ایک تمدنی اور اجتماعی شے ہے۔ یعنی ہم کو کسی امر کا یقین اور وثوق اس وقت ہوتا ہے جب دوسرے اُس سے اتفاق کرتے ہیں اور یہ حال علم کے تمام شعبوں میں ہے، یہاں تک کہ ریاضیات میں بھی جیسا کہ بچے کے شعور ریاضیہ کے ارتقا کو بغور دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے بلکہ خود اپنے نفس یا ذہن کی صحت کا یقین بھی انسان کو تبھی ہوتا ہے جب دوسرے بار بار اس کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں۔ جب یہ یقین پیدا ہو چکے تب یہ ممکن ہے کہ انسان اپنی ذاتی، انفرادی رائے پر بلالحاظ اس کے کہ دوسرے اس سے اتفاق کریں یا نہ کریں اعتماد کرنے لگے، مگر واقعہ یہ ہے کہ اس انفرادی اعتماد تک بھی پہنچ جانا شاذ ہے، کیونکہ انسان کے فکر و استدلال کیسے ہی یقینی کیوں نہ ہوں اگر دوسرے علی التواتر ان سے اختلاف کرتے رہیں تو ان پرسے ان کا یقین اُٹھ جاتا ہے۔

یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ صحیح اور غیر صحیح محسوسات کی تفریق محض ایک فرضی شے ہے۔ اگر محسوسات میں تفریق فرضی قرار دی جائے تو معقولات کے دائرہ میں بھی اس کو فرضی قرار دینا چاہیئے۔

لیکن معقولات میں بھی یہ تفریق ناگزیر ہے، اس کے بغیر چارۂ کار نہیں معقولات اور محسوسات دونوں میں اس کا معیار بھی ایک ہی ہے یعنی وضاحت جزدی و کلی۔ نیز یہ تفریق کہ کونسا مفکور صحیح ہے اور کونسا غلط، یہ بھی اتنا مشکل یا اتنا ہی آسان ہے جتنی یہ تفریق کہ کونسا محسوس صحیح اور کونسا غلط ہے محسوسات کے باب میں اس تفریق کو فرضی بتانے کی وجہ صرف یہ ہے کہ بمقابلہ معقولات کے ان میں اس تفریق کا کرنا زیادہ پیچیدہ ہے اور شاید ایک وجہ یہ بھی ہے کہ فلسفہ نے ان پیچیدگیوں کے حل کرنے سے اب تک تغافل برتا ہے۔

یہ بھی غلط ہے کہ قوتِ حسیہ کی زیادتی یا کمی سے محسوسات کی صحت تو مشکوک ہو جاتی ہے مگر قوتِ فکریہ کی زیادتی یا کمی سے فکر و استدلال کی صحت پر کوئی بُرا اثر نہیں پڑتا۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ مفکورات و معقولات تو ایسے اعیان ہیں جو بدستور اپنی حالت پر قائم رہتے ہیں خواہ قوۃ فکریہ بڑھے یا گھٹے۔ قوۃ فکریہ کے زیادہ ہو جانے کا فقط یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ ان کے ادراکات زیادہ وضاحت کے ساتھ ہونے لگتے ہیں مگر محسوسات ایسی چیز ہیں جو اپنی حالت پر قائم نہیں رہتے اور قوۃ حسیہ کے بڑھنے کے ساتھ وہ بھی بدل جاتے ہیں اور کچھ کے کچھ ہو جاتے ہیں جس طرح خوردبین دیکھنے سے۔ مگر یہ فرق کیوں ہے؟ اس لئے کہ معترض کا یہ مسلّمہ ہے کہ محسوسات کا وجود اعضاءِ حسیہ پر منحصر ہے لیکن معقولات کا وجود دماغ پر منحصر نہیں! اگر یہ مسلّمہ نہیں اور دونوں کی کیفیت ایک سی ہے تو ساری دلیل بیکار ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ پھر حاسہ اور مفکرہ دونوں کی کمی اور زیادتی ایک ہی سے نتیجے پیدا کرے گی۔

اگر اضافہ سے ہمارے ادراکات میں زیادہ صفائی اور وضاحت پیدا ہوتی ہے یا معمولاً جن فرقوں کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا، ان کا ادراک ہونے لگتا ہے، تو اضافۂ قوۃ دونوں صورتوں میں اچھی چیز ہے۔ وہ حاسہ کا ہو یا مفکرہ کا، اور اس اضافیت کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا جو منافیِ علم ہے۔ لیکن اگر اضافہ سے محسوسات یا معقولات کی کیفیت بدل جاتی ہے تو اس سے دونوں صورتوں میں علم باطل ہو جاتا ہے۔ پس قواءِ حسیہ میں بعینی صحیح اضافہ کا اثر یہ ہے کہ اُن کے حدود زیادہ وسیع ہو جائیں جیسے یرقا کر وہ دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ فاصلہ کی چیز دیکھ سکتی تھی، یا چاد شناس کی قوۃ ذائقہ کہ چائے کے مزے بمقابلہ دوسروں کے زیادہ صحت کے ساتھ تمیز کر سکتی ہے۔ قواءِ فکریہ میں جب اضافہ ہوگا تو اس کے معنی ہوں گے ہیگل کی سی گہرائی اور کانٹ کی سی وقتِ نظر کا پیدا ہو جانا۔ قواءِ حسیہ کی کمی سے مراد ہوگی کوتاہ نگاہی یا دُور نگاہی

اور قواء فکریہ کی کمی سے کند ذہنی اور بطی الفہمی۔

ان تمام صورتوں میں جو چیز متغیر ہوتی ہے وہ قواء حسیہ و فکریہ کے بروز صحیحہ (اور لہذا محسوسات و معقولات) نہیں ہیں، یہ تو بجائے خود رہتے ہیں۔ بلکہ فقط وہ حالات ہیں جن کے تحت میں یہ قواء بروز کرتے ہیں۔ ان حالات میں تغیر کی وجہ سے قواء مذکورہ کے بروز صحیحہ میں زیادہ سہولت یا زیادہ زحمت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر اس تغیر کا اثر یہ ہو کہ قواء مذکورہ کا بروز ہی محال ہو جائے جیسے رنگ کوری یا پاگل پن میں ہوتا ہے، تو صورت حال دگرگوں ہو جائے گی نہ بروز صحیح ہوگا نہ محسوسات و معقولات صحیحہ۔ آنکھیں اندھی ہوں گی اور عقل میں فتور۔ جو کچھ دیکھے گا وہ نمود بے بود ہوگا اور جو کچھ سوچے گا وہ غلط اور باطل ہوگا اور کسی کو اس کا وقوف بھی نہ ہوگا کہ صورت حال یہ ہے۔ اس وقت ہمارے ہر طرف اضافیت ہی اضافیت ہوگی اور ہمارا سارا علم اضافی یعنی باطل ہوگا۔

لیکن اگر ایک فرد بھی ایسا رہ گیا جو اس صورتِ حال سے آگاہ ہے تو اس وبال سے نجات کی راہ پیدا ہوگی۔ اس لئے کہ کم از کم ایک عقل ایسی ہے جس کو حقیقت کا ادراک ٹھیک ٹھیک ہوتا ہے۔ ایک حاسہ ایسا ہے جس کے محسوسات واقعی یعنی موجود فی الخارج ہیں۔ یعنی عقل صحیحہ اور حاسۂ صحیحہ موجود ہیں اور وہ کائنات کا ٹھیک ٹھیک علم رکھتے ہیں۔ ہمارے پیش کردہ نظریہ کے بموجب یہ لازمی نہیں ہے کہ قواء صحیحہ ہر فرد بشر میں پائے جائیں جیسا کہ معترض معناً اس کی نسبت سمجھتا ہے۔ ہمارے نظریہ کا منشاء تو صرف یہ ہے کہ ادراکِ صحیحہ یا عیاری کا وجود علم کے لئے لابدی ہے، عام اس سے کہ صحت کسی فرد واحد کے ادراک کو نصیب ہو یا ایک جماعت کثیر کے ادراک کو، یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ صحیح القوائی عالمگیر ہو۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ نظریہ چونکہ اپنے دعوے پر شعورِ عامہ کی شہادت کو قطعی قرار دیتا ہے۔ اس لئے اس کا یہ مسلّمہ ہے کہ آدمی کو عام طور صحیح حاسہ اور صحیح مفکرہ عطا ہوئے ہیں۔

اب ان اعتراضات پر نظر ڈالنی چاہیئے جن کی بنیاد وجودیات پر ہے۔ اس ضمن میں یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ان تمام اعتراضات کی تہ میں ایک ہی مذہب وجودیات کا ہے اور اپنے مختلف مدارج صعود میں یہ مذہب عقیدۂ وجود خارجی کے خلاف کیا کیا اعتراضات اٹھاتا ہے۔

ہم محسوسات کو اضافی پاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم علم و ادراک کی حقیقت پر غور کرنے لگتے ہیں۔ یہ سوال دل میں پیدا ہوتا ہے کہ علم کیا شے ہے اور کیونکر واقع ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں

جو تصور بے تکلف ذہن کے سامنے آتا ہے اور جو علم سے زیادہ مفرد اور سہل معلوم ہوتا ہے، وہ وجود کا بلکہ وجود مادی کا تصور ہے۔ پس ہم علم کو وجود مادی میں تحلیل کرنے، یعنی اس کو ایک صورت بنانے کی کوشش کرنے لگتے ہیں۔ لہٰذا ہم علم کی توجیہہ اپنے ذہن میں یوں کرتے ہیں کہ ناظر یا مدرک ایک وجود ہے اور معروض یا مدرک دوسرا وجود۔ یہ دونوں جوہر ہیں، دو سالمے ہیں۔ یہ ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں۔ معروض، ناظر یا معروض علیہ پر عمل کرتا ہے، تب ادراک یا علم واقع ہوتا ہے۔ پس علم ایک قسم ہے معلول کی۔ اس فلسفہ کا نام ہے وجودیات جوہری۔ یہ وجودیات تہ میں ہے سائنس والوں کے مذہب ذہنی یعنی نظریہ تصویری کی، فلسفۂ ذہنی کی، لا ادریت کی، اور جملہ انواع فلسفہ، ذہنی وجودی کی۔ یعنی وارڈ، گرین، رائیس کے مذہب ذہنی کی بھی جو علمیات پر مبنی ہے اور فلاسفۂ آکسفورڈ کے مذہب وجودِ کار کی بھی۔ یعنی یہ وجودیات تہ میں ہے ان تمام نظامہائے فلسفہ کی جو وجود خارجی کو باطل بتلاتے ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ علم الرغم معترضین علم و ادراک معلول کی ایک قسم نہیں ہے بلکہ اپنی نوعیت کی ایک الگ چیز ہے، جیساکہ اوپر کہا جا چکا ہے۔ نیز یہ کہ ناظر اس معنی میں جوہر نہیں ہے جس معنی میں وجودیاتِ جوہری اسے جوہر قرار دیتا ہے۔ پس وجودیات جوہری ایک غلط مذہب ہے کیونکہ ایک چیز (یعنی ناظر) ایسی موجود ہے جو اس معنی میں جوہر نہیں ہے جس معنی میں وہ اسے جوہر کہتا ہے۔

اب ہم ان مذاہب کو علیحدہ علیحدہ لیتے ہیں۔ سائنس والوں کا مذہب ذہنی یا نظریہ تصویری یہ ہے کہ ناظر اور معروض دو وجود مادی یا دو جوہر ہیں۔ معروض ناظر کو کسی طریقہ سے چھوتا ہے اور اس پر عمل کرتا ہے، جیسے ایک سالمہ یا ذرہ دوسرے ذرہ پر عمل کرتا ہے۔ اس سے ذہن یا ناظر میں ایک تغیر واقع ہوتا ہے۔ یہی تغیر شے محسوسہ ہے جو ذہن میں اپنی علت یعنی معروض کی قائم مقام یا تصویر ہے۔ اسی کا نام علم یا ادراک ہے۔ ڈیکارٹ اسی نظریہ کا قائل تھا اور اس کے بعد لاک اور فلسفیوں کا بھی یہی عقیدہ رہا۔ سائنس کا بھی یہی مسلک ہے اور اس کو توجیہہ عضویاتی کہتے ہیں۔ چنانچہ سائنس کہتا ہے کہ روشنی کی شعاع اشیاء سے چل کر ہمارے پردۂ چشم کو چھوتی ہے۔ اس سے جو حرکت پیدا ہوتی ہے اسے اعصاب بصری دماغی مرکزوں تک لے جاتے ہیں جہاں وہ ذہن کو متاثر کرتی ہے اور اس سے ذہن میں جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہی لون ہے جو ہم دیکھتے ہیں۔ پس محسوس کا وجود لا جرم ذہنی ہے۔

ذہن سے علیحدہ اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے جیسا کہ عقیدۂ وجود خارجی مانتا ہے

یہاں پر ہم یہ اعتراض نہیں اٹھانا چاہتے کہ ڈیکارٹ کے فلسفہ اور سائنس والوں کے اصول استقرار و بقار کے مطابق مادّہ کا ذہن پر عمل کرنا محال ہے بلکہ یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بالا وجودیات جوہری کے مطابق، جو محسوسات کو وجود ذہنی بنا دیتا ہے، علم و ادراک کی تصریح بھی ہوتی ہے یا نہیں۔ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ جو کچھ اس نے علم و ادراک کی نسبت بتایا ہے۔ بالکل صحیح ہے، تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ محسوس سے معروض یا وجودِ خارجی تک ہم کیونکر پہنچیں۔ اس کا جواب غیر ازیں کچھ نہیں دیا جا سکتا کہ اسی طرح جس طرح ہم معروض سے محسوس تک پہنچتے تھے، یعنی استدلالِ علّت و معلول کے ذریعہ سے۔

لیکن اس میں مشکل یہ ہے کہ ذہن میں جو تغیر واقع ہوتا ہے (یعنی محسوس) اس کی علت تو دماغی یا مخی حرکت ہے نہ کہ معروض۔ پھر اس استدلال کے ذریعہ ہم معروض تک کیونکر پہنچ سکتے ہیں۔ کیا اس لئے کہ وہ معروض اس کی علت اوّل ہے؟ یہ بھی صحیح نہیں، کیونکہ معروض اس کی علت اوّل نہیں ہے حرکت دماغی کی علت تو اعصاب بصری کی حرکت ہے اور اعصاب بصری کی حرکت کی علت پردہ چشم کی حرکت، حتّٰی کہ یہ سلسلہ معروض پر جا کر ختم ہوا جہاں سے روشنی کی شعاعیں چلی تھیں، مگر ان شعاعوں کے بھی تو علل ہیں اور ان علل کے کچھ اور علل ہیں۔ وھلم جراً۔ علت کی علت ڈھونڈتے چلے جایئے یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہوگا۔ پس نہیں کہہ سکتے کہ شئے محسوس کی علت اولیٰ کون سی ہے۔ یہی اعتراض مائی نونگ نے بھی اٹھایا ہے۔ علاوہ بریں اگر یہ بھی مان لیں کہ ہم علت اولیٰ تک پہنچ گئے، تب بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ ہم تو محسوسات کے دائرہ کے اندر بند ہیں۔ ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ اس علت کی ماہیت کیا ہے۔ توجیہہ عضویاتی چلتی ہے اس مسلّمہ کے ساتھ کہ عالم خارجی موجود ہے اور چاہتی ہے کہ اس عالم کے ادراک کی توجیہہ کرے اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ایک نیا عالم پیدا ہو جاتا ہے اور عالمِ خارجی ہماری سرحد سے ماورا جا پڑتا ہے اور اس کا ادراک محال ہو جاتا ہے۔ یعنی صورت حال یہ ہے کہ میں اس عالم سے چلتا ہوں جسے میری آنکھیں دیکھ رہی ہیں۔ اب میں چاہتا ہوں کہ اس دیکھنے کی توجیہہ عضویاتی کر دوں۔ وہ عالم سرے سے غائب ہو جاتا ہے اور میں کیفیت ذہنی یعنی خیالات کے عالم میں رہ جاتا ہوں۔ اگر دوبارہ اس جدید عالم سے ابتدا کرتا ہوں تو پھر وہی صورت پیش آتی ہے۔ مختصر یہ کہ جس عالم سے اس توجیہہ کی ابتدا ہوتی ہے دوبارہ اس تک پہنچنا محال ہو جاتا ہے۔ اسی کو "دروں افگنی" کہتے ہیں اور ایوی نارلیس کی

رائے ہے کہ نہ صرف مذہب ذہنی بلکہ مذہب ذہنی وجودی اور جملہ وجودیات کی اصل در دن افگنی ہے۔ منح کو بھی اس سے اتفاق ہے۔ لیکن خاص طور پر قابل توجہ یہ بات ہے کہ توجیہہ عضویاتی اس چیز کی تصریح میں کبھی بھی کامیاب نہیں ہوتی جس کی توجیہہ کا وہ ذمہ اٹھاتی ہے، یعنی وہ محسوس کے ادراک کی توجیہہ کبھی نہیں کرپاتی اور توجیہہ (جو حقیقتاً ادراک کی توجیہہ نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ محسوس کی توجیہہ ہے) کی کوشش میں ناخواستہ طور پر ادراک کو ناقابل وقوع بنا دیتی ہے اور شعور عامہ کے واضح ترین احکام کی تنقیص کر دیتی ہے۔ کیونکہ یہ ایک نہایت ہی صریح امر ہے کہ بحالتِ ادراک، علم اور معلوم دونوں بہ یک وقت رُو در رُو موجود ہوتے ہیں۔ عقل و معقول کا بھی یہی حال ہے۔ یہ امر خود سائنس کے معروضات میں بھی داخل ہے لیکن توجیہہ عضویاتی کے جھگڑوں میں پڑ کر وہ اسے فراموش کر دیتا ہے۔ اب اس صریح اور بیّن واقعہ کے بالکل خلاف توجیہہ عضویاتی یہ کرتی ہے کہ ہر ادراک کو واقعاتِ گذشتہ کا ادراک بنا دیتی ہے۔ یعنی اس کی رُو سے معروض ایک واقعہ ہے جو ہو چکا۔ خود اس واقعہ کا ادراک نہ کبھی ہوا نہ ہو سکتا ہے۔ گویا ادراک ایک نوع کا حافظہ ہے اور حافظہ بھی ایسا کہ اس میں محفوظ وہ چیزیں ہیں جن کا ادراک کبھی نہیں ہوا۔ [1]

یہ مستبعد نتائج توجیہہ عضویاتی کی کافی و وافی تردید ہیں منطق اور علمیات اس پر راضی نہیں ہو سکتے۔ کہ سائنس اُن کے لئے اصول وضع کرے۔ سائنس کا کام یہ ہے کہ عالم طبعی کے حوادث اور ان کے باہمی تعلقات کا مطالعہ کرے۔ جب وہ علم اور ادراک کی توجیہہ کرنے کھڑا ہوتا ہے تو اپنی حد سے تجاوز کرتا ہے اور سائنس نہیں رہتا۔ فلسفیانہ مذاق رکھنے والے ارباب سائنس مثلاً منح اور وائٹ ہیڈ، توجیہہ عضویاتی کی لغویتوں کو محسوس کر لیں گے اور اسے ترک کر رہے ہیں۔ [2]

مذہبِ ذہنی لازمی نتیجہ ہے نظریۂ تصویری اور توجیہہ عضویاتی کی لاطائل تقریروں کا۔ اس کے قائلین

---

[1] اشکالِ زمانی کا قصہ یوں ہے۔ معروض نے ایک حرکت پیدا کی۔ وہ قدم بہ قدم منتقل ہوتی ہوئی دماغ تک پہنچی اور دماغ سے نفس یا روح میں منتقل ہوئی۔ اب ایک احضار پیدا ہوا۔ ظاہر ہے کہ یہ احضار اگر معروض کا بھی ہو تب بھی اس معروض کا ہے جو چند لمحے پہلے تھا۔ معروض اگر واقعہ ہے تو وہ ہو چکا۔ اس کا احضار اس کے بعد ہوا۔ معروض ماضی میں تھا اور احضار حال میں ہے! واضح ہو کہ اصولاً سب معروض واقعات ہیں چونکہ وہ ہر لحظہ تغیر میں ہیں۔ فتدبّر!

[2] (اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

کہتے ہیں کہ ہم نہ یہ جانتے ہیں اور نہ جان سکتے ہیں کہ ہمارے محسوسات کی علت مادہ ہے۔ پس ہم مادہ کے وجود کا اقرار کرہی نہیں سکتے۔ ہم تو صرف اتنا جانتے ہیں کہ محسوسات ہمارے نفس یا ذہن کی کیفیتیں ہیں۔ اس طرح یہ لوگ ان دو جوہروں میں سے ایک سے نجات حاصل کر لیتے ہیں، جن سے وہ چلے تھے۔ مگر محسوسات کی بابت ان کا عقیدہ اب بھی وہی ہے جو نظریہ تصویری اور توجیہہ عضویاتی کے قائلین کا تھا۔ کیونکہ عالم کی حقیقت ان کے نزدیک بھی جوہر و عرض ہی ہے۔ ذہن جوہر اور محسوسات اس کے عرض ہیں۔ دوسرے جوہر سے بھی کلیتہً دستبردار نہیں ہوئے۔ اس کے وجود سے انکار نہیں کرتے۔ فقط اس سے انکار ہے کہ اس کا علم ممکن ہے۔ برکلے نے کہا کہ وہ دوسرا جوہر خدا ہے (یعنی وہ ایک ہستی ہے جس کا علم ہے یا ہو سکتا ہے)۔ مگر یہ اس نے دلیل کی رُو سے نہیں، بلکہ مذہب کی رعایت سے کہا ہے۔ برکلے کو جو یہ بات بدیہی معلوم ہوتی ہے کہ محسوسات ذہن کی کیفیات ہیں، اس کا سبب یہی ہے کہ اس کے نزدیک عالم کی حقیقت جوہر و عرض ہے۔ نیز مذہب ذہنی والے جو یہ کہتے ہیں کہ محسوسات کو احساس، ادراک یا علم سے جُدا کرنا محال ہے۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ ان کے نزدیک عالم کی حقیقت جوہر و عرض ہے اور عرض کو جوہر سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اس مذہب کی ایک اور صورت یہ ہے کہ ادراک ایک مجموعہ ہے، جس کے مُدرِک اور مُدرَک دو رُخ یا جہتیں ہیں۔ اس لئے ان کا ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا محال ہے۔ لیکن ذرا غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ فی الحقیقت مُدرِک کو ایک مجموعی ہستی قرار دیا گیا ہے اور مُدرَک کو اسکا جزو مانا ہے اور انکی ایک دوسرے سے علیحدگی کا عدم امکان اصل میں عرض کی جوہر سے علیحدگی کا عدم امکان ہے۔ مگر اس تقریر میں کچھ جان نہیں ہے جہاں ... [illegible] یعنی وجودیاتِ جوہری پر ایراد ہوا اور وہ تمام عظیم الشان دلیلیں جو اس نے مذہبِ وجود خارجی کے خلاف قائم کر رکھی ہیں باطل ہوئیں۔ وجودیاتِ جوہری کا سہارا لے کر مذہب ذہنی آگے بڑھتا ہے اور اپنے دعویٰ کی تائید میں دوسری دلیلیں تلاش کرتا ہے۔ چنانچہ اس کا قول ہے کہ تاثراتِ حظ و کرب یا لذت و کلفت اور احساسِ ادنیٰ کے محسوسات،

(گذشتہ صفحہ سے)

ے اشپنگلر اپنی کتاب "زوالِ مغرب" میں کہتا ہے کہ ہمارے زمانہ میں پادریوں یا علماءِ دین کی جگہ اہلِ علم نے اسی طرح لی ہے جس طرح امرا کی جگہ تاجروں نے۔ لیکن اہلِ علم کی بجائے اگر اشپنگلر علماءِ طبیعی کہتا تو زیادہ درست ہوتا۔ پس ہمارا زمانہ سائنس کا زمانہ ہے جیسے پچھلا زمانہ دینیات کا زمانہ تھا۔ آج سائنس کا نام لیکر جو بات کہی جاتی ہے، چاہے وہ کیسی ہی لغو ہو، سب اسے بے چون و چرا قبول کر لیتے ہیں جس طرح پچھلے زمانہ میں مذہب کا نام لے کر جو بات کہی جاتی تھی سب اسے قبول کر لیتے تھے۔ فلسفہ بھی جس طرح پہلے علماءِ دین کا آئین گو تھا اب علماءِ طبیعی کا آئین گو معلوم ہوتا ہے۔

میں کوئی فرق نہیں ہے۔ احساسات جسمانی یعنی بھوک، پیاس نیز ذائقہ اور بو محض حظ اور کرب یا لذت و کلفت کے تاثرات ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ حظ اور کرب نفس کی کیفیتیں ہیں۔ لہٰذا یہ تمام احساسات کیفیات نفسی ہیں مگر دوسرے محسوسات بھی تو بہر حال احساسات ہی ہیں۔ اس لیے وہ بھی کیفیات نفسی ہیں اور نفس سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتے۔ یعنی یہ مذہب جملہ محسوسات کو حظ اور کرب کے تاثرات قرار دیتا ہے۔ لیکن دیکھنا یہ چاہیئے کہ حواس اعلیٰ یعنی بصر وغیرہ کے محسوسات کی نسبت اور جو کچھ چاہیئے سمجھ لیجئے،

لیکن یہ ظاہر ہے کہ وہ حظ اور کرب کے تاثرات تو نہیں ہیں

اور نہ حواس ادنیٰ ہی کے محسوسات محض حظ و کرب ہیں۔ بھوک محض کرب نہیں ہے اور نہ شیرینی محض حظ ہے تاثر کے ساتھ ساتھ کیف بھی ہوتا ہے جیسے ہم صاف طور پر محسوس کرتے ہیں یعنی تاثر کے علاوہ بھی کوئی چیز ہوتی ہے۔ گرسنگی کی حالت میں کرب کے علاوہ بھی کسی چیز کا احساس ہوتا ہے، یعنی عضلات میں ایک طرح کا کھنچاؤ محسوس ہوتا ہے اور ذائقہ میں حظ کے علاوہ مٹھاس بھی محسوس ہوتی ہے۔ اگر دو عناصر کی آمیزش کی بناء پر ہمارا یہ کہنا حق بجانب ہو کہ وہ دونوں ایک دوسرے کا عین ہیں اور لہٰذا تمام محسوسات کو حظ اور کرب کے تاثرات اور قائم بالذہن مان لینا صحیح ہو تو یہ دعویٰ بھی صحیح ہوگا کہ حظ اور کرب کے تاثرات محسوسات ہیں اور محسوسات صحیحہ کی طرح ذہن سے علیحدہ اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں جیسا کہ نئے وجودی کہتے ہیں فتدبر!

مذہب ذہنی حواس اعلیٰ کے محسوسات میں بھی اپنی تائید پاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حواس اعلیٰ کے محسوسات ذہنی تصویروں سے بہت مشابہ ہوتے ہیں اور یہ تصویریں محسوسات کی نقل ہوتی ہیں۔ لیکن اصل اور نقل میں اشتراک ماہیت لازمی ہے۔ پس چونکہ ان تصویروں کا وجود ذہنی ہے لہٰذا محسوسات کا وجود بھی ذہنی ہونا چاہیئے، یعنی محسوسات ذہنی تمثیلات یا تصویریں ہیں، ان میں اور ذہنی تصویروں میں صرف فرق مدارج ہے۔ یعنی ذہنی تصویروں کے مقابلہ میں محسوسات زیادہ صاف اور واضح ہوتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا واقعی محسوسات اور تصویرات ذہنی کا فرق محض فرق مدارج ہے؟ کیا ایک کا دوسرے میں استحالہ ہو سکتا ہے؟ شعور عامہ کی شہادت اس کے خلاف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ محسوس اور اس کی تصویر ذہنی میں وہی فرق ہے جو ایک حقیقی اور فرضی شے میں ہوتا ہے، ان میں فرق مدارج نہیں ہے بلکہ اختلاف نوعی ہے۔ دونوں اپنی اپنی جداگانہ نوعیتیں رکھتے ہیں اور بقول برگسان ایک کا دوسرے میں استحالہ ناممکن ہے۔ اس کے علاوہ جس دلیل سے مذہب ذہنی والے محسوسات کا وجود ذہنی قرار دیتے ہیں، یعنی یہ کہ اصل اور

نقل میں اشتراک ماہیت ضروری ہے۔ اس دلیل کے دو رُخ ہیں اسی دلیل کی رُو سے یہ نتیجہ بھی نکالا جاسکتا ہے کہ ذہنی تصویروں کا وجود مثل محسوسات کے وجود خارجی ہے۔ چنانچہ الگزینڈر نے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے۔ یہ دلیل تو جس طرح مذہب ذہنی کی تائید میں لائی جاسکتی ہے اسی طرح الگزینڈر کے مذہب وجودِ خارجی کی تائید میں بھی لائی جاسکتی ہے۔ مگر یہ دلیل بودی ہے اس لئے کہ اصل اور نقل کے لئے مذکورہ بالا نوعیت کا اشتراک ماہیت لازمی نہیں۔ نقل اصل کی نیابت کرتی ہے۔ نیابت کے لئے ضروری نہیں کہ دونوں میں ہر طرح اشتراک ماہیت ہو۔ چنانچہ کلیات جزئیات کی نیابت کرتے ہیں اور جزئیات کلیات کی، حالانکہ ان دونوں کی ماہیت بالکل مختلف ہے۔ نظریۂ تصویری کے مطابق بھی تو محسوسات نیابت کرتے ہیں۔ اشیاء موجود فی الخارج کی، حالانکہ محسوسات کا وجود ذہنی اور اشیاء کا وجود مادی ہے۔ خود مذہب ذہنی ایک طرف تو محسوسات کو ذہنی چیز قرار دیتا ہے اور دوسری طرف ان کو اپنی علل کی قائم مقام مانتا ہے جن کا وجود خارجی ہے، خواہ اُن کی ماہیت کے اور پہلو بھی معلوم ہوسکیں یا نہ ہوسکیں۔

اب لا ادریت کو لو۔ لا ادریت یا علم کی توجیہہ میں مذہب ذہنی سے ایک قدم آگے بڑھتا ہے۔ اس کی رُو سے محسوسات فقط کسی غیر معلوم خارجی سبب ہی کے اثرات یا نتائج نہیں ہیں، بلکہ خود ذہن بھی اپنی ان کیفیتوں کا سبب مؤثر ہے۔ پس محسوسات دو علل کے متحدہ نتائج ہیں۔ اُن میں سے ایک علت تو وہ غیر معلوم وجود یا جوہر ہے جس کا احساس ہوتا ہے۔ ہر محسوس یا وہ چیز جو عین بحالت ادراک ذہن کی گرفت میں ہوتی ہے انہی دو علل کے متحدہ فعل کا نتیجہ ہے۔ اس لئے ذہن سے علیحدہ اس چیز کا وجود محال ہے۔ ہمارا علم یہیں تک محدود ہے۔ پس علم ایک اضافی شے ہے۔ اس کی پہنچ حقیقت تک نہیں۔ وہ فقط ان چیزوں کو دیکھتا ہے جسے میرے قوا ذہنی پیدا کر لیتے ہیں۔ اس طرح لا ادریت ہمیں یعنی علم حقائق سے مایوس کر دیتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس تقریر میں ادراک کو ایک قسم معلول کی اور محسوس کو ایک عرض کسی جوہر کا تجویز کیا گیا ہے۔ ادراک کو اپنی نوعیت کی ایک علیحدہ چیز نہیں مانا گیا۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذہب وجودِ خارجی کے خلاف لا ادریت کے اعتراضات محض نظری اور ایک خاص وجودیات پر مبنی ہیں، صاف اور صریح واقعات پر مبنی نہیں ہیں اور یہ بالکل صحیح ہے، اس لئے کہ لا ادریت غیر از مذہب ذہنی کوئی چیز نہیں۔ اس نے صرف اتنا کیا ہے کہ مذہب ذہنی میں جو تناقص تھا اسے رفع کر لیا ہے۔

مذہب ذہنی جب اشیاء کے وجود خارجی کو قائم رکھنا چاہتا ہے تو مذہب ذہنی وجودی بن

جاتا ہے مگر تب بھی یہ مذہب وجودِ خارجی پر اعتراضات کئے جاتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی حقیقت نہیں بدلی۔ وہ اب بھی مذہبِ ذہنی ہے۔ مذہبِ ذہنی وجودی چاہتا ہے کہ اشیاءِ خارجی کے وجود کو محدود اذہان سے تو بے نیاز کر دے، مگر مطلقاً ذہن سے بے نیاز نہ ہونے دے۔ چنانچہ وہ اشیاء کی کوئی حیثیت سے لیتا ہے اور ثابت کرتا ہے کہ اس کا وجود ذہن کا محتاج ہے۔ پس اشیا کے وجود کو محدود اذہان سے بے نیاز کرنے کے لئے وہ ایک غیر محدود ذہن تجویز کرتا ہے۔ جس کی وہ اپنے وجود کے لئے محتاج ہیں۔ فِختے اور وارڈ اپنی دلیل کی بنیاد کو اشیاء کی صفات یا احضارات پر رکھتے ہیں، گرین ان کے باہمی تعلقات پر اور رائیس دونوں پر یعنی اشیاء کی معلومیت پر۔

لیکن امرِ قابلِ لحاظ ہے کہ مذہبِ ذہنی وجودی میں بھی مُدرک یا شئے محسوس کو ذہن ہی کی ایک کیفیت قرار دیا جاتا ہے اور یہی سبب ہے کہ اس کو محدود ذہن سے بے نیاز ثابت کرنے کے لئے ایک غیر محدود ذہن تجویز کیا جاتا ہے۔ اس مذہب میں ایک ابہام مضمر ہے۔ یعنی جب ذہن لامتناہی کو لیجئے تو معروض یا مدرک اس کی ایک حالت یا احضار ہے، مگر جب ذہن متناہی کو لیجئے تو معروض ذہن لامتناہی کی ایک حالت یا احضار نہیں رہتا بلکہ ایک شئے موجود فی الخارج بن جاتا ہے جسے بہت سے اذہان ادراک کر سکتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ کسی ذہن کی کیفیت ہوتا تو دوسرے اذہان اُسے ادراک نہیں کر سکتے تھے۔ غرضیکہ ایک موقعہ پر تو معروض عرض کی حیثیت رکھتا ہے اور دوسرے موقعہ پر جوہر کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ تاہم مذہب مذکور فی الحقیقت اسے عرض ہی سمجھتا ہے، تب ہی تو اس نے ایک لامتناہی ذہن تجویز کیا۔ پس اصل کائنات اس مذہب میں بھی جوہر و عرض ہی ہے اور علم و ادراک ایک قسم معلول کی۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ یہ مذہب چونکہ اشیاء کو موجود فی الخارج بھی کہتا ہے، اس لئے اپنے تئیں شعورِ عامہ کا ہم آہنگ پاتا ہے اور اس کے قائلین سمجھتے ہیں کہ اس پر ایراد نہیں ہو سکتا۔

ہم وارڈ، گرین اور رائیس کے مذہب کو علمیاتی ذہنیت کہیں گے، کیونکہ یہ فلاسفہ عالم اور معلوم کے تعلق سے چلتے ہیں۔ ان کے عقائد کی تہ میں جو بات حق الامر ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ معروض یعنی اس کی صفات اور تعلقات مُدرک ہیں۔ مُدرک کے لئے مُدرِک لازم ہے۔ پس معروض یا شئے کو لازماً تعلق ہے مُدرِک یا عالم سے۔ مذہب وجودِ خارجی کو اس سے انکار نہیں۔ یہ تو علمیات کا اصلِ اصول ہے کہ عالم یا حقیقت قابلِ ادراک ہے۔ اس کے بغیر علم وجود پذیر نہیں ہو سکتا اور یہ کہنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ یہ اصول عالم اور معلوم، ذہن اور

عالم کے درمیان ایک لانیفک اور حقیقی وحدت کا پتہ دیتا ہے، مگر اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس وحدت کی اصلیت اور نوعیت کیا ہے۔ عالم میں ادراک کے لئے جانے کی قابلیت ہے۔ اس سے صاف طور پر فقط اتنا مستنبط ہو سکتا ہے کہ عالم اور معلوم کے مابین علمی تعلق کا امکان ہے۔ یہ نہیں ظاہر ہوتا کہ یہ تعلق فی الواقعہ موجود بھی ہے یا اس کا وجود لازمی ہے۔ ہاں یہ ضرور مستنبط ہوتا ہے کہ عالم اور معلوم کے درمیان ایک ایسی نسبت موجود ہے جس کی وجہ سے علمی نسبت کا امکان ہے۔ لیکن یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ معلوم اپنے وجود کے لئے عالم کا محتاج ہے۔ مگر جب تک یہ نتیجہ نہ نکلے اس وقت تک یہ مذہب نہ تو مُدرِک کو لامتناہی ذہن کی کیفیت قرار دے سکتا ہے اور نہ مذہب وجودِ خارجی کی تردید کر سکتا ہے۔

اس مذہب کی ایک اور قسم ہے جو عالم کی مفکوریت سے چلتی ہے یعنی ہر شے کے لئے لازم ہے کہ وہ ممکن ہو یعنی اس کا وجود عقل میں آسکے۔ اس لئے وہ بالماہیت عقل سے تعلق رکھتی ہے اور عقل کے بغیر اس کا وجود ناممکن ہے۔ اس کا جواب بھی بہ تغیر یسیر وہی ہے جو ابھی دیا گیا۔

مذہب ذہنی کی وہ قسم، جسے مذہب وجودِ کاملہ کہتے ہیں اور جو بریڈلے اور بوزنکیٹ سے منسوب کیا جاتا ہے، زیادہ تر وجودیات سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ عالم یا وجودِ کاملہ ایک کُل ہے۔ جس کے اجزا میں کامل اتحاد پایا جاتا ہے۔ حقیقی وجود فقط اس کُل کو حاصل ہے۔ اس کے اجزا اس سے علیحدہ بذاتِ خود کوئی وجود نہیں رکھتے، بلکہ وہ صرف اس کل کے اندر اور فقط اس لئے کہ اس کے اجزا ہیں وجود رکھتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ تعلقات، روابط یا اضافات شے کی حقیقت میں داخل ہیں۔ اضافات سے علیحدہ مضاف اور مضاف الیہ کا وجود محال ہے۔ لہٰذا ہر شے اضافات کی محتاج ہے اور مجمعِ اضافات یعنی کل ہی ایسا وجود رکھتا ہے جو محتاج الی الغیر نہیں۔ مگر بقول گرین (جو خود کو اس قول میں کانٹ کا مقلد سمجھتا ہے) چونکہ بغیر عالم کے اضافت یا نسبت کا وجود ناممکن ہے، اس لئے لازم ہے کہ کُل عالم بھی ہو۔ اس طریق پر یہ مذہب علمیات پر اپنی بنیاد رکھتا ہے اور یہ خصوصیت ہے تمام وجودیات کی جو کانٹ کے بعد پیدا ہوئیں۔ اس میں ہیگل اور اس کے متبعین بھی شامل ہیں۔

اب دیکھو کہ اگر اضافات اشیاء کی حقیقت میں داخل ہیں اور ادراک یا علم بھی ایک اضافت ہے، تو جب ایک شے سے علم کی اضافت اٹھالی جائے، یعنی وہ دائرہ ادراک سے باہر چلی جائے تو اس کی حقیقت بدل جائے گی۔ بلکہ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس کا وجود بھی باقی رہے گا۔ یہ دلیل ہے جس کو یہ لوگ مذہب وجودِ خارجی

کے خلاف پیش کرتے ہیں۔

اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مذہب علم کو معروض کی جزوی علّت قرار دیتا ہے۔ علم علّت ہے اور معروض یا شے اس کا معلول۔ گو اُن معنوں میں نہیں جن میں لا ادری کہتے ہیں۔ کیونکہ اب شے مطلق موجود بالذات نہیں رہی بلکہ اضافات موجود بالذات ہوگئے ہیں۔ مگر غور کیجئے تو شے مطلق اب بھی موجود ہے، یعنی اب وہ عالم اور معلوم ہے بحذف اضافتِ علمی۔ پس اضافتِ علمی کے اندر جو صورت معلوم کی ہے وہ معلول ہے اُن دونوں کی اور چونکہ دونوں کی معلول ہے، اس لئے اس کی نسبت اضافتِ علمی کی طرف کردی گئی ہے۔ فَتَدَبَّر۔ یعنی یہ مذہب بھی لا ادریت کی طرح وجودیات جوہری پر مبنی ہے۔ جب یہ مذہب آگے بڑھتا ہے اور عالم کو کُل کی حیثیت دینے لگتا ہے، تو یہ بات اور بھی ہویدا ہوجاتی ہے۔ یعنی جب وہ یہ کہتا ہے کہ عالم ایک پہلو اضافت علمی کا نہیں ہے کُلِ عالم وہی ہے، تمام عالم اور حقیقت اس کے اندر ہیں، جس کے معنی یہ ہوئے کہ عالم جوہر ہے اور اشیاء اُس کے عرض۔