

UNIVERSAL
LIBRARY

OU-234401

UNIVERSAL
LIBRARY

۲۱۸۷
رسالہ
علم النفس و العقول

مؤلفی انعام علی صاحب بی اے -

مکلوڈ عربی ریڈر پنجاب یونیورسٹی سینٹ پروفیسر
ریاضی و فلسفہ اور منٹل کالج لاہور

وہ سینٹ سکریٹری پنجاب
حکومت خانیہ بیٹا ڈاکٹر جی ڈیو لائبر صاحبہ ڈریل ایڈی
رجسٹرار پنجاب یونیورسٹی و پرنسپل گورنمنٹ اور منٹل کالج لاہور

۸۵ ع ۱۸

مطبع پنجاب لاہور میں ہست نامہ منشی المیہ طبع ہوا

سُوم (فلاسفی آف دی بیوٹی فل) یعنی فلسفہ اشیاء و خواصورت
فلسفہ وقوف کے تین قسم ہیں۔

اول علم النفس جس میں تو اسے نفس نامیہ کی بحث ہے

دوم علم النوا میں جس میں ان قوائے کے قوانین سے بحث ہوتی ہے۔

سُوم۔ بایعہ الطبیعیات جس میں اشیاء مطلقہ کی بحث ہوتی ہے۔

(۵) ہیملٹن کے لکچر جو لکچر ہائے میٹافزکس (یعنی بایعہ الطبیعیات) کے نام سے مشہور ہیں۔
علم النفس کی بابت بحث کرتے ہیں۔ ان کا نام میٹافزکس اس واسطے مشہور ہوا کہ ہیملٹن کی ہیملٹن
میں ہیملٹن پروفیسر میٹافزکس ہے صرف ان کے عہد کے لحاظ سے ان لکچر دکن جن میں
علم النفس کا ذکر ہے میٹافزکس کے نام سے موسوم کیا گیا۔

(۶) علم النفس۔ دیگر شاخہای فلسفہ سے پہلے پڑھنا چاہئے کیونکہ اس میں قوائے نفس نامیہ کا ذکر
ہو جبکہ پڑھنا ان اشیاء کی بحث میں داخل دینے سے پیشتر ضروری ہے۔ جن پر یہ قوائے لگائی جاتی
اور نیز ان قوانین کے مطالعہ سے پہلے لازم ہے جن کے بموجب یہ قوائے اپنا عمل کر رہی ہیں

حاشیہ: ڈاکٹر جیمس فریمز آڈ جو حال کی صدی میں ملک برطانیہ کا سب سے بڑا فلسفی ہوا ہے اشیاءے متناہیہ
سے وہ اشیاء مراد لیتا ہے۔ جو مختلف نفوس نامیہ کو مختلف طور پر ظاہر ہوں اور شے مطلق سے اس کی مراد وہ
شے ہے جس کا ادراک سب نفوس نامیہ کو ایک ہی طرح ہو۔ مثلاً رنگت کسی ایک شے کی جو مختلف نفوس کو مختلف
نظر آئے شے متناہیہ ہے۔ لیکن اس شے کا واحد ہونا شے مطلق ہے کیونکہ اس شے کے ایک ہونے میں کوئی
تخصیص مختلف رائے نہیں رکھ سکتا۔

حاشیہ ہیملٹن صاحب دہریہ لوگوں کے پسند سے اس طرح بچتے ہیں۔ یقین اور علم دو مختلف اشیاء ہیں۔ ذرا
یقین دایرہ علم سے بہت بڑا ہے یہ ظاہر ہے کہ ہمارے قوائے محدود ہیں۔ اور ان کا تعلق اشیاءے متناہیہ سے
ہے نہ مطلق سے لیکن خدا ایک شے مطلق ہے پس تو اسے محدود وہ مطلق شے کو کس طرح محیط ہوں گے کہ علم نہیں
ہم یقین کر سکتے ہیں۔

لکچر پہلا فلسفہ کے مطلق مفید ہوئے

(۱) ضرور ہے کہ ہر ایک مضمون کے آغاز میں اسکا موضوع بتایا جائے نیز اس خوشی و رنج شکلات و فواید کا ذکر کیا جائے جو اسکو طالب کو حاصل ہو گا۔ فلسفہ نفس میں یہ بات جب ولائن دینا تخصیص و رنج کا اول یہ کہ نہ تو موضوع علم نفس اور نہ وہ فواید جو اس سے حاصل ہوتے ہیں صاف ظاہر ہیں علاوہ ازیں اس میں بہت محنت و فکر فی پڑتی ہے۔

دوم مختلف علوم کے فواید کے سوال پر کچھ غلطی پڑے ہوئی ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ جس علم سے نان و نمک میسر ہو وہ بہ نسبت اُس علم کے جو نفس ناطقہ کو ترقی دے زیادہ قدر رکھتا ہے۔ پس عام امتحان کی راہ اس امر میں کہ کونسی چیز مفید اور کونسی غیر مفید ہے بالکل غلط ہے وہ علوم جن میں سب سے کم فائدہ ہے سب سے اول جانے گئے ہیں سر ایڈ صاحب کا قول ہے کہ کوئی مفید شے بذاتہ مفید نہیں ہو سکتی بلکہ اسکا مفید یا غیر مفید ہونا اس غایت کے مفید یا غیر مفید ہونے پر منحصر ہے جسکے حاصل کر نیکے لئے وہ شے کار آمد ہوتی ہے۔ ہر ایک چیز کا فائدہ دو قسم کا ہوتا ہے مطلق یا اضافی کوئی علم مطلق مفید اسوقت کہلاتا ہے جبکہ اسکے سیکھنے سے تعلیم کو کسی قسم کی ذہنی ترقی حاصل ہو اور مفید اضافی اسوقت کہلاتا ہے جبکہ اسکا سیکھنا دیگر شاخہاے علوم کے سیکھنے میں مدد پہنچائے مطلق فائدہ کسی علم کا دو قسم کا ہوتا ہے۔

اول باطنی جبکہ اوسکے ذریعہ سے قوائے ذہنی کو ورزش میں لانے سے ذہن کی سیقت ترقی حاصل

حاشیہ پیمائش صاحب نے پہلے دو لکچرون میں اس مضمون پر دو طرز سے بحث کی ہے وہ ان لکچروں کو نوبت بہ نوبت بتدریج کے آغاز میں سنایا کرتے تھے مولفین کتاب نے ان کو ایک ہی جگہ لکھ دیا پہلے لکچر میں فلسفہ کے مطلق باطنی فائدہ پر بحث ہوتی ہے دوسرے میں اسکے مطلق خارجی فائدہ پر۔

دوم خارجی جبکہ وہن کے لئے واقفیت کی کچھ مقدار ہم پہنچاؤ۔

کسی مفید شے کے قدر اسلئے نہیں کیجاتی کہ اُسکی ذات میں کوئی مفید شے ہے جو اُسکی قدر کرداتی ہو بلکہ اُسکی قدر اسلئے کیجاتی ہے کہ وہ کسی اور چیز کے حاصل کرنے کا آلہ ہے۔ آلہ کا مفید یا غیر مفید ہونا اُسکی غایت کے مفید یا غیر مفید ہونے کے متناسب ہے۔ بعض اشخاص اس اصول کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن فلسفہ کے علمی فائدے کا انکار کرتے ہیں ہیملٹن کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اشخاص کی غلطی کے دو سبب ہیں۔

اول سبب یہ ہے کہ ان کو خیال میں انسان اپنی ذات کی غایت آپ نہیں ہے بلکہ اسکا جوڑ ایک ایسی شے کے لئے پیدا کیا گیا ہے جو اس سے خارج ہے۔

(۱) ہیملٹن کہتا ہے کہ انسان اپنی ذات کی غایت ہے کیونکہ خدا کے اظہار شان کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور جبکہ وہ اپنی ذات کی تکمیل دہنا۔ میں زیادہ کوشش کریگا اسبق۔ وہ اس شے کو زیادہ ظاہر کریگا۔

(۲) انسان کی غایت اپنی ذات کی تکمیل اور خوشی کا حاصل کرنا ہے۔ جمہور میں ہر ایک انسان اور نیکو فائدہ پہنچانیکا آلہ سمجھا جاتا ہے اور یہ فائدہ وہ کسی پیشہ یا حرفہ یا صنعت کو حاصل کر نیسے پہنچاتا ہو۔ لیکن بطور غایت اور بطور آلہ تکمیل حاصل کرنے کے لئے دو مختلف قسم کی تعلیم ضروری ہو (۱) آزاد (۲) کتسابی۔ اور جبر میں میں پہلو قسم کے علوم کو روٹی اور مکھن کے علم یعنی پیٹ کا دہندا کہتے ہیں بعض علوم کتسابی اس پر ہوتے ہیں کہ انسان کو مادی دنیا میں سے مثلاً علم طب۔ انکی تعلیم کو بھی تعلیم آزاد کہتے ہیں مگر یہ مستثنیات سے ہے ہر ایک حالت میں لفظ مفید کا استعمال اُسی قسم کی شخصیات کے لئے کیا جاتا ہے جو آدمی کو ایک کارآمد آلہ بناتی ہیں لیکن لفظ مفید کا استعمال ان معنوں میں بچلے ہے۔

دوم سبب یہ ہے کہ مترضین واقفیت کی تحصیل کو ذہنی ترقی سے افضل سمجھتے ہیں۔

(۱) ہیملٹن کہتا ہے کہ ذہن یا قوائے عقلیہ کی ترقی اور واقفیت کی تحصیل نہ صرف ایک ہی شے

نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ تو اس عقیدہ کی تکمیل اور ترقی انکو کام میں لانے سے ہوتی ہے اور واقفیت کی تحصیل سے نہیں۔

(۲) علاوہ ازیں اگر ان دونوں کو بطور غایت کے دیکھیں تو واقفیت کی تحصیل تو اس عقیدہ کے تکمیل کے ماتحت ہو۔ علوم علمی اور نظری کی تحصیل فقط تو اسے ذہنی کی ترقی کے لئے کیجاتی ہے اور اس سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ واقفیت کو حاصل کریں بلکہ یہ غرض ہوتی ہے کہ انکی تحصیل میں خیالات اور تو اس عقیدہ کو ورزش میں لاوین اس واسطے ہم نہایت شوق سے اس علم کا مطالعہ کرتے ہیں جو حالت ترقی میں ہیں اور پوری پوری معلوم نہیں ہوئی کیونکہ مطلقاً معلوم ہو جانا کسی علم کا اسکا شوق اُڑا دینا ہے لفظ **فلاسفہ** نیز واقفیت کا متلاشے فکر کی اصلی غایت کو بتاتا ہے پس جو درخوشی ترقی کی تحصیل ہوشیار ہو سے ہوتی ہے اور علم تب ہی قدر کہتا ہے جب وہ ہماری توانائی کی ورزش میں لائیکا باعث ہو۔

(۳) ان وجوہات سے فلسفہ مفید کہلانا ممکن ہے اور علاوہ ازیں اس علم کی فضیلت ایسا ہے کہ وہ سب سے افضل شیا ہو بحث کرتا ہو مثلاً خدا روح انسانی اور اسکا آئندہ قسمت اور اس علم کا مطالعہ ذہن کی ورزش کا عود آ رہا ہے (۴) چونکہ ترقی کی شرط ہمت ذاتی ہے پس تعلیم اسوقت اپنی مدعا کو پہنچتی ہے جبکہ انسان کو صاحب ہمت کرے کیونکہ ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ اپنی آپ کے خود تعلیم و تجربہ سے وہی باتیں اسکو خود سیکھنی چاہیں جو معلم ہو سکھاؤ۔ (۵) ہمت ذاتی دو طریقوں سے پیدا ہو سکتی ہے

(۱) دیکھ لینا چاہو کہ طالب علم ضروری ذہنی تفکر کرتا ہو یا نہیں۔
 (۲) طالب علم کی مرضی تفکر کی طرف راغب کرنا یہ بات ہو سکتی ہے اگر طالب علم کو لالچ دلا جائے جو انی میں جوش نفسانی غالب ہو تا ہو اور کچھ فضول طاقت ہوتی ہو جسکو خیر کرنا چاہو اگر فائدہ کے لئے وہ طاقت استعمال نہ کیجائے تو ضرور یہ طریقہ راغب ہوگی اسلئے دل کو اسانہ کے لئے لالچ ضروری ہے
 حاشیہ: فلاطون کہتا ہے کہ انسان میں دو قسم کی سیرطاطالیس کہتا ہے کہ فلسفہ کی غایت علم نہیں ہے بلکہ تحصیل علم کے لئے اپنے قواسے کو ورزش میں لانا حکم زمانہ قدیم و حال اسکی تصدیق کرتے ہیں۔

لیکچر دوسرا

فلسفہ کا مطلق

فائین

(ب) فائین خارجی

(۱) چونکہ نفس ناطقہ خدا کی مخلوقات میں سب سے افضل ہے۔ اس واسطے کہ بہت زیادہ توجہ کا مستحق بھی ہے مثلاً جبکہ خایلات و سوال کیا کہ سب چیزوں سے بہتر کون سی ہے۔ تو دیوتے بھی جواب ملا (نوتھائی رسی آٹوٹان) یعنی اپنی ذات کا علم حاصل کرے۔ سرنامس براؤن نفس ناطقہ کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہیں کہ آدمی کو اطلس سے بھی بڑا ہی علاؤ ازین چونکہ سب واقفیت بشری نفس ناطقہ کی ہے۔ اس واسطے کہ وہ علم جسمیں اس نفس ناطقہ کی ٹھیک ٹھیک حدود دریافت کیجائیں یعنی جسکو ذریعہ تکہ معلوم ہو جائے کہ فکر بشری کہاں تک پہنچ سکتا ہے اور کون سی واقعات اسکی توانی کے احاطہ سے باہر ہیں۔ بہت مفید ہوگا۔

(۲) علم نفس ناطقہ سے ہم خدا کی ہستی کی عقلی دلیل نکال سکتے ہیں۔ اور یہی علم صاحب کی رائے میں یہی خاص فائین مطلق خارجی علم نفس ناطقہ کا جو خدا کا علم بطور نتیجہ ہمیں حاصل ہوتا ہے اور فلسفیوں کی رائے ہے کہ اس نتیجہ کو دلائل صرف بشری نفس ناطقہ سے مل سکتے ہیں۔

(۳) لیکن پہلے ہمیں معلوم کرنا چاہیے کہ خدا حقیقی کیا شے ہے۔ یہ اول اور قادر مطلق سبب ہونا چاہیے۔ لیکن (قسمت) یہی ایسی ہی ہے۔ ان صفات کو ساتھ عقل اور اخلاق معہ آزادی بھی جمع کرنی چاہئے۔ لیکن یہ صفات کہاں سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ مادی ظہورات میں ایک سلسلہ معین غیر متبادل قوانین کا یہ جگہ منکشف ہوتا ہے۔ صرف آدمی چونکہ اس میں جسم اور نفس ناطقہ دونوں ہیں علاوہ ان معین نہ بننے والی ظہورات کی آزادی کا عدم نظر کرتا ہے اس آزادی میں ایک دلیل مل سکتی ہے جس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جوئے ایک اخلاقی حاکم کے اگر جوابدہ

ہونا چاہیے اور کئی فرائض جو اسے ہم پر ڈالے ہیں نہیں پوری کرنے ہیں۔ اس جگہ یہہ دو سوال پیدا ہو سکتے ہیں۔ آیا۔

- (۱) سلسلہ وجود میں عقل کا درجہ پہلے ہے۔
 (۲) آیا دنیا قوانین اسحاق کے تابع ہے۔
 (۳) وجود خدا کے تصور میں غرض کیا گیا ہو کہ

(۱) کائنات کے سلسلہ اساطیر میں عقل حسب کوی پیدا کرنے والا نہیں اول ہے اور

(۲) مخلوقات نہ صرف جسمانی بلکہ اخلاقی قوانین کے ہی تابع رہے

(۳) چونکہ جو درجہ اساطیر کا ہو علم نہیں ہم عقل کا درجہ اول رکھنا اس طرح بطور نتیجہ نکال سکتے

ہیں کہ انسان میں عقل کا درجہ پہلے ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہماری عقل ایک آزاد طاقت ہے

مادی قوانین کے تابع نہیں وہ جسم کی محکوم نہیں ہے بلکہ اس پر حکم کرتی ہے اور ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں

کہ عقل کل عالم میں ویسے ہی اضافی فضیلت رکھتی ہے۔ برخلاف اسکے اگر عقل پیدا کر وہ مادہ

ہو تو خدا کے وجود کی دلیل ضائع ہو جائیگی اور مذہب دہریہ قائم ہو جائیگا۔

حاشیہ: مادی دنیا میں قوانین غیر متبدل جیسے ظہورات بار بار پیدا کئے جاتے ہیں۔ ہمیشہ پڑتی جاتی ہیں۔ آدمی

بھی جسم ہونے کو سبب تقید کے تابع ہے لیکن اس کا جسم اسکی ذات نہیں ہے وہ صرف مادی ہی نہیں بلکہ

عقل ہی رکھتا ہے۔ جسکے مادے، اعضاء مدد کرتے ہیں اس میں وہ تولدے ہیں جو سلسلہ تقید مادی سے نہیں ہیں

اس میں وہ اصول ہیں جنہیں قانون فرض ضمن ہے۔ اس میں وہ آزادی ہے جو اس قانون کی تعمیل کر سکتی ہے

یہہ آزادی انحصار قسمت کے ناموافق ہے اور اسکو وجود اور وجود عقل کا علم ایک عقل خالق اور اخلاقی

حاکم مخلوقات کے اعتقاد کی ایک عقلی دلیل دے سکتا ہے۔

حاشیہ: کئی متفکر کے بغیر کوئی تفکر نہیں ہو سکتا لیکن انتظام کائنات میں فکر پایا جاتا ہے

بنابراین اس انتظام کا کوئی متفکر بھی ہے لیکن متفکر ایک ذات ہے اسلئے کائنات ایک ذاتی

متفکر کی شہ ہے۔

(ب) ہم جانتر ہیں ہم اخلاقی عامل ہیں کیونکہ ہمکو علم ہے کہ ہم اپنے اعمال کے جواب میں اور اس جواب دہی سے صاف ظاہر ہے کہ ہم ایک قانون فرض کے مطیع ہیں چنانکہ ہم اخلاقی عامل ہیں سو اسلئے ہمیں اعتقاد کرنا پڑتا ہے کہ مخلوقات میں ہی اخلاقی سلسلہ ہے اور بغیر اخلاقی حاکم کے اخلاقی دنیا کا ہونا ناممکن ہے۔

(ج) علم نفس میں تحقیق خدا کے ثبوت کے لئے فقط دلائل مذکورہ ہی نہیں پائی جاتیں بلکہ جو دلائل آزادی کے برخلاف اکثر لائی جاتے ہیں انکی تکذیب بھی ہو سکتی ہے اور مادی اشیاء کے علم کے وہ یہ رغبت رو کی جا سکتی ہے مثلاً بوجہ ذیل۔

(۱) ایک عمل آزاد یعنی آغاز مطلق نامفہوم ہے آدمی آغاز مطلق اپنے خیال میں نہیں آ سکتا وہ اپنی عقل کی طبیعت کو بموجب تمام نتائج کو مجبور کسی سبب کے متعلق کرتا ہے سو اسکو سمجھا گیا ہے کہ عمل آزاد ناممکن ہے لیکن علم النفس کی ایک بڑی غرض یہ ہے کہ ناممکن اور نامفہوم میں تمیز کر کے ہمیں صاحبِ قول سے کہ اس سلسلہ کے متعلق ہمارا تمام علم دوحارہ و دیگر آغاز مطلق اور سلسلہ غیر متناہی مطلق کے درمیان ہے اور یہ دونوں نامفہوم ہیں لیکن چونکہ دونوں ایک دوسرے کی متناہی ہیں اسلئے انہیں سے ایک ضرور درست ہونی چاہئے مثلاً آغاز مطلق ویسا ہی نامفہوم ہے جیسا کہ سلسلہ غیر متناہی مطلق یعنی ہم نہیں سمجھ سکتے کہ کوئی نتیجہ مطلقاً بغیر سبب کے ظہور میں آئی ویسا ہی ہم نہیں سمجھ سکتے کہ کسی نتیجہ کا سلسلہ اسباب غیر متناہی ہو لیکن بوجہ

متناہی میں ہی اسکو سمجھ سکتے ہیں اور نامفہوم میں ایک انہیں سے درست ہوگا پس اعلیٰ فلسفہ نہ صرف بشری ذہن کا ضعیف ہونا ثابت کرتا ہے بلکہ عقل آزادی کے اصول اول کی تصدیق ہی کرتا ہے پس علم اور اعتقاد میں تمیز کرنی چاہئے چنانچہ تجسس چیز کا ہمیں علم نہیں ہوتا وہ مجبوراً ہمیں پائی ہوئی ہے ظہورات مخلوقات مادی میں آزادی نہیں پائی جاتی۔ علاوہ بریں ایک ایسے سلسلے کی تعلیم جس میں معین نہ بدلنے والے قوانین کا ذکر ہے۔ نفس ناقصہ کو اس لائق نہیں رکھتا کہ وہ آزادی کو سمجھ سکے جس سے چند ظہورات کی تاویل ہو سکتے ہو وہ سب ظہورات کی تاویل کے

قابل سمجھا جاتا ہے۔ اس بات کی تحقیق سو کہ تمام موجودات پابند تقید ہیں تعجب ضلیع ہو جاتا ہے اور طبیعت کو صداقت کی تلاش کی طرف کھینچے۔ میدان نہیں رہتا اور بموجب قول جبکہ متحقق قوانین مخلوقات بہ نسبت قوانین کے زیادہ عجیب ہو جاتا ہے۔ اگر آدمی کا نفس ناطقہ ہی پابند تقید ثابت ہو جائے تو قابلِ عزت نہ رہیگا اگر ظہورات مخلوقات کو مولف نفس ناطقہ کے پابند تقید کیا جائے تو بموجب قول ہیملٹن نہ تو آزاد ارادہ نہ خدا اور نہ دوام باقی رہیگا۔ اس مسئلہ کی تائید افلاطون۔ کینٹ۔ جکوبی۔ وغیرہ فلسفیوں نے کی ہے۔

افلاطون کا قول ہے کہ قوانین تقید کو افضل قرار دینے کی غلطی نے خدا کے اعتقاد کو اڑا دیا ہے کینٹ کا قول ہے کہ مادی دنیا بشر کی طبع کو حقیر اور فانی ثابت کرتی ہے مگر عالم اخلاق اس کی فضیلت بڑھاتا ہے اور اس کا اس حیدر وزہ دنیا کے بعد باقی رہتا ثابت کرتا ہے جکوبی کا قول ہے کہ قدرت یعنی مادی قدرت خدا کو مخفی رکھتی ہے اور انسان خدا کا اظہار کرتا ہے جیسا کہ خدا الہامی کتابوں میں منکشف ہے علم النفس کے اس خارجی فایز کو زایل نہیں کر سکتے کہ خدا کی سب سے بڑی ہر اعتقاد یعنی تمام کاشفات کی صداقت کو لئے انسان کا خود مختار آزاد اور جاہلہ ہونا ایک ضروری فرض کیا گیا ہے اور فقط علم النفس اس شرط کے فردی ہونے کی تصدیق کرتا ہے۔

لیکچر تیسرا فلسفہ کی بابت

فلسفہ کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دو طرح سے ہو سکتا ہے اول یہ تحقیق کرنا چاہئے کہ فلسفہ کے لغوی معنی کیا ہیں دوم اس کا مفہوم کیا ہے۔

اول یہ لفظ دو یونانی الفاظ فائلاس اور سوفیا سے مرکب ہے جس کے معنی محبت دانش ہے لیکن اس امر کی بابت کہ اول ہی اول اس لفظ کا استعمال کس نے کیا مختلف رائے ہیں عام رائے تو یہ ہے کہ پہلے پہل اس کا استعمال فیساغورث نے کیا اور اس رائے کا خاص شاہد **ہیسرا**

ہے جسے یہ خبر ہرک لای ڈس سے پائی۔ ڈیوجینی نیئر لارشی اس ہی ہیرک لای ڈس کی سند پر بتلاتے ہیں کہ استعمال کرنیوالا فیساغورث تھا لیکن

ہیرک لای ڈس ایک غیر معتبر سند ہے کیونکہ اسکی اور بھی کئی باتیں جھوٹی پائی گئی ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ اس کا استعمال پہلے پہل سقراط نے کیا۔ اس فلسفی کی ساری تعلیم سوفسطائیوں

کے برخلاف توجہ قدرت کو نہایت پیچیدہ سوال حل کرنے میں مشغول تھی چونکہ سوفسطائیوں کی کوششوں سے کچھ فائیدہ نکلا اسلئے سقراط نے اپنے نفس ناطقہ کے علم کی طرف توجہ کی اور انکو

مغور لقب سوفلاس (دانشمند) کو ترک کر کے لفظ فلا سوفلاس یعنی متلاشی دانش کو اختیار کیا پس جب یہ کہا جائے کہ سقراط نے فلسفہ کو بادل نشی کھینچ کر زمین پر اتارا تو اس سے پہلے

مادہ ہوگی کہ اس نے سوفسطائیوں کے بےید اور پیچیدہ مسئلوں کو چھوڑ کر اپنے اندر دفنی نفس کی طرف توجہ کی۔ لیکن ہیراڈولس کہتا ہے کہ فعل فلوزوفین کے معنی علم کی تحصیل کے

لئے سفر کرنا ہے اسلئے ممکن ہے کہ سقراط سے پہلے ہی لفظ فلسفی کا استعمال ان اشخاص کے لئے کیا جاتا ہو جو اعلیٰ عدم کی تلاش میں رہتے تھے لیکن اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ سقراط

نے اس لفظ کا استعمال عام علم کے معنی میں کیا خصوصاً اس علم کے معنی میں جسمیں موجودات کے

اسباب اور اصولوں کی بحث ہوتی ہے۔

دوم اس لفظ کا مفہوم۔ مقدسین اور متاخرین فلسفیوں نے لفظ فلسفہ کی تعریف مختلف طور سو کی ہے لیکن یہ تمام تعریفات مبہم جزدی پانا کافی ہیں جنکو ہم ذیل میں درج کرتے ہیں حقیقت میں اس لفظ کی کامل تعریف کرنا ناممکن ہے کیونکہ ہر ایک شخص مختلف اعتباروں سے اس کی تعریف کرتا ہے بعض فقط نظری سمجھ کر اور بعض عملی۔ پہلو ہیں لفظ کی تعریف کرنے کے بجائے اس کی توضیح کرنی مناسب

معلوم ہوتی ہے یعنی بتیان کرنا کہ فلسفہ سو کیا مطلب ہے اور کون سے علوم اس میں داخل ہیں یونانی فلسفیوں نے اس لفظ کی تعریف مختلف طریق سو کی ہے اور ان میں سو چہ تعریفات مشہور ہیں اول تعریف فیساغورث۔ فلسفہ ایسا مجرودہ کا علم ہے باعتبار انکی موجودہ ہونیکو ہر دو تعریفات اعتبار سے دوم تعریف فیساغورث۔ فلسفہ علم لاموت اور ناسوت ہے

سوم تعریف افلاطون۔ فلسفہ علم موت ہے۔

چہارم تعریف افلاطون۔ فلسفہ علم خدا یا خدا پر بقدر طاقت بشری یا خدا یا خدا پر بقدر طاقت بشری تشبیہ پیدا کرنا۔

پنجم تعریف فیساغورث کو یا بقول بعض سقراط کی محبت حکمت باعتبار اصلی معنی کے

ششم تعریف سقراط الیس عنرو نکا ہنر اور علم کا علم۔ باعتبار فیصلت دو اور تعریقیں ہیں۔

(۱) تعریف فزی سائی (فرقہ اطبا) فلسفہ دواع۔ وح ہے

(۲) افلاطون۔ فلسفہ اعلم سرود ہے۔

فلسفہ کی اور تعریفات فلسفہ واقعا صادقہ کا علم عام ہے کہ وہ واقعات ذہنی ہوں یا مادی اور

حاشیہ۔ اگرچہ لفظ فلسفہ کا استعمال پہلے پہل انکس ہو لیکن مذہب و زمانہ سقراط کی ہنس کے معنی اس سے جاتے رہے گوئیٹ کلین اسکودہ انگیز تھا کہ ہے۔ ایک گے ٹس کو اپنے شاگردوں کو اس لفظ کے نہ اختیار کرنے کی نصیحت کی الغرض لفظ فلسفہ کے معنی انکس سے بدل کر غور اور فح کے ہو گئے اور اس سے بجائے تلاش دانش کو فقط دانش مفہوم ہوتا تھا

چونکہ واقعات ذہنی کا علم ہے اس واسطے سے افضل ہے اور اسی لیے جبکہ اس علم کو سب علوم کی ملکہ کہتے ہیں
تو یہ صرف اس فلسفہ کا علم ہے جو موجودات کی علل اور اصول کی بابت بحث کرتا ہے۔
سلسلہ و۔ اشیاء لاہوت اور ناسوت اور انکی اسباب کا علم۔

تعریفات متاخرین ہولیس۔ معلومات کا علم انکی علل کے ذریعہ سے
و۔ فلسفہ اشیاء ممکنہ کا علم بحیثیت انکے ممکن ہونے کے ڈی کا درجہ ان اشیاء کا علم جبکہ
استخراج اصول اولیہ سے ہوتا ہے یعنی پیمائش کوئی کلاک۔ واقعات محسوسہ اور مجرہ کا علم
سو ہم تمام فلسفہ ایک قسم کی واقفیت یا علم ہے لیکن ہر ایک قسم کی واقفیت یا علم فلسفہ نہیں ہے
علم و وقسم کا ہوتا ہے علم واقعات اور علم اسباب۔
(۱) علم واقعات کے دو حصے ہیں۔

اول اشیاء خارجیہ یا محسوسات کا علم جو اس کے ذریعہ یعنی قوائے ادراک خارجی کی وسطے
سے حاصل ہوتا ہے اور

دویم ان ظہورات کا علم جو عالم انکار یعنی ذہن میں پیدا ہوتے ہوں اس قسم کا علم و جدان
کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے ان دونوں قسم کے علم کو علم تجربی یا تاریخی کہتے ہیں تاریخی اسلئے
کہ جس طرح تاریخ میں ان واقعات کا ذکر ہوتا ہے جو پیر پرے پیدا ہوئے ہوں یا عالم میں ایک
وقت موجود ہوں اس طرح ہمیں واقعات کا علم حاصل ہوتا ہے۔

تجربہ تاریخی اسلئے کہ اسکے تحصیل تجربہ اور مشاہدہ پر منحصر ہے۔ تاریخی اور تجربی علم فقط اسباب کا
جاننا ہے کہ فلان چیز موجود ہے اور اسکو علم واقعہ بھی کہتے ہیں۔ لیکن علم واقعات اور علم
اسباب اور ہے۔ مثلاً ہم نے قوس قزح کو دیکھا اور پھر اسکے پیدا ہونے کی علت دریافت کی
اول قسم کے علم تجربی اور دوسری قسم کے علم یعنی واقعہ مدد کہ کی علت دریافت کرنے کے علم
کو فلسفی یا عقلی علم بھی کہتے ہیں۔ یونانی میں ان دو قسم کے علوم کو الفاظ ہائی اور
ڈیوٹی سے تعبیر کرتے ہیں اول کو معنی یہ کہ ایک چیز موجود ہے دوسری کو معنی یہ کہ یہ چیز کیوں موجود ہے

(ب) علم فلسفی یا عقلی معلولات کا علم ہے باعتبار انکی علل پر منحصر ہونے کو اور اسلئے اس علم کو علل کی تلاش ہی کہہ سکتے ہیں کیونکہ۔

(۱) ہر ایک علت بذاتہ کسی اور اعلیٰ علت کا معلول ہوتی ہے اور اگر ہم اس طرح تحقیق کرتے جائیں تو آخر کار ایک علت غائی یا علت اولیٰ تک پہنچ جائینگے

(۲) ہر ایک معلول دو یا زیادہ علتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔

نفس نا طلقہ فی الحال ایسی ماہیت رکھتا ہے کہ اطمینان کے لئے فلسفی علم لابد ہے۔ فقط اس علم سے کہ ایک واقعہ موجود ہے ہمارا اطمینان نہیں ہو سکتا ہم مجبوراً اسکی علت تلاش کرتے ہیں ظہور بے علت نامفہوم ہے اور اسی ضعف نفس نا طلقہ کی سبب سے تلاش علل یعنی (فلسفہ) ایک ضروری تفحص ہے۔ اور آخر کار یہ تفحص ہمیں علل اولیٰ تک پہنچاتی ہے جو خود نامفہوم ہیں لیکن ان پر یقین کرنا نفس نا طلقہ کو اطمینان کے لئے ضروری ہے یہ تلاش ممکن و حدت تک پہنچاتی ہے۔ تک نیز اب اور سچی سے مرکبے لیکن ان دونوں جزو و رن میں ہر ایک بذاتہ ایک معلول ہے جو تک سے زیادہ سادہ ہو اور جب قدر ہم علل بعید تک پہنچیں اسی قدر ہر ایک علت زیادہ سادہ ہوتی جاتی ہے اور اسی قدر ہم وحدت کے نزدیک پہنچتے جاتے ہیں۔ ممکن تحلیل جلدی ختم

حاشیہ جس علم کو ہم تجربی کہا ہے انگریزی میں اسکو ایمپیریکل کہتے ہیں لیکن اب انگریزی کے محاورہ میں لفظ ایمپیریکل حقارت کے معنے رکھتا ہے وجہ اسکی یونان کی تاریخ طبابت سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ کسی زمانہ میں ایک فرقہ اہلسنا کا بموجب تجربہ کے طبابت کرتا تھا اور اصول علم کا کچھ خیال نہ کرتا تھا اور لکھا مخالف فرقہ جنکی کارروائی فقط اصول کے بموجب ہوتی تھی انکو ایمپیریکل کے نام سے موسوم کرتا تھا چونکہ ان ایمپیریکل کے نے شکست پائی لفظ ایمپیریکل کچھ معنے نیم حکیم ہو گئے۔ مخالف فرقہ کے طبیب می تھساڈی کاے اور جنہوں نے دونوں تجربے اور اصول پر کارروائی شروع کی وہ ڈاکے ٹی کا یا ریشل کہلانے لگے۔

ہوتی ہے۔ لیکن خیالی تحلیل شروع ہوتی ہے جس علت تک پہنچیں اسکا خود بے علت ہونا
یعنے اسکی سادگی غائی نامفہوم ہوگی غرض کہانتک جاؤ علت کا بے علت ہونا سمجھ میں آئیگا
اور وحدت غائی کا اعتقاد کرنا پڑیگا۔ پس فلسفہ بابت تلاش علت ہونے کو علت اولے
کی طرف میلان کرتا ہے یعنی خالق واحد کی طرف جو سب کا پیدا کرنے والا ہے اور خود کسی سے
پیدا نہیں ہوا

(رج) چونکہ فلسفہ تلاش علت ہے اسلئے تمام علوم جنہیں علت سے بحث ہوتی ہو فلسفہ کہنا
کے مستحق ہیں لیکن علم النفس بشہادت دلائل ذیل خصوصاً "استحقاق اس نام کا ہے۔"

(۱) چونکہ تمام واقفیت فقط بشری نفس ناطقہ کے قوالی کے ذریعہ ممکن ہے پس ان قوالے
کی تحقیق علم حکمت کی تلاش میں ایک مسئلہ عظیم ہے۔ پروٹی گو اس کا قول ہے
کہ انسان تمام مخلوق کا مقیاس ہے یہ درست ہو مگر پروٹی گو اس کے معنے میں نہیں
بلکہ اس معنے میں کہ تمام واقفیت بشری کیفیات ذہن کے ذریعہ ممکن ہے یعنی ہمارا ذہن نقطہ
استیقرار علم حاصل کر سکتا ہے جسکی وہ قابلیت رکھتا ہے اسلئے یہ جانتا ضرور ہے کہ ذہن
کی قابلیتیں کیا ہیں اور یہ ہر وقت ہو سکتا ہو جبکہ ہم ذہن کی قوالے کے بابت غور کریں۔
(۲) نفس ناطقہ نہ صرف تمام واقفیت کا آلہ ہے بلکہ ایک خاص لازم علت ہر امر واقفیت
میں ہے اور اسی لئے لازم ہے کہ فلسفہ میں اس پر بالتخصیص غور کیا جائے ان دو دلائل کو رد کر
نفس ناطقہ کا علم فلسفہ اعظم کہنا نیک استحقاق ہے۔

(۳) نیز چونکہ کوئی گزشتہ فلسفہ نہیں ہے جسکا زینہ علم نفس ناطقہ خیال نہ کیا جاسکتا ہو اسلئے ہی اسکو عظمت حاصل ہے
مثلاً منطق۔ علم احقاق سیاست ملک۔ علم حسن علم الہی۔ مذہب وغیرہ

۱۔ فلسفہ نفس رفتہ رفتہ صرف علم نفس ناطقہ کو لئے متسل ہونے لگا۔ اسی معنی میں اسکا استعمال اب بھی برا عظیم یورپ
میں ہو لیکن پاکستان میں اسکا استعمال کچھ کیا مثلاً مفصل ذیل مضامین کے لئے یہ لفظ استعمال ہونے لگا نیچل فلاسفی
فلسفہ قرب، فلاسفی آف ایکسپری کل جی، فلسفہ فراغت (فلاسفی آف نیو فیک جی، فلسفہ اشیا
تجاری، فلاسفی آف گڈز، فلسفہ لباسی، غلط فہم کیا دلوں کو مارا۔ گزشتہ نیک اور جی خانہ میں مارا دیا۔

لکچر چوتھا

فلسفہ کے اسباب

ہماری خلقت میں قوت علمیدہ موجود ہے اور اس قوت میں فلسفہ کے بعض سبب پائی جاتے ہیں یہ اسباب دو قسم ہیں۔

اول اسباب ضروری۔ دوم اسباب ممکن یعنی جو تاثرات تعجب وغیرہ پر موقوف ہیں۔

(۱) اسباب ضروری ان کے دو قسم ہیں

(۱) ہماری طبعی رغبت کا علت و معلول کے درمیان رابطہ پیدا کرنا۔

(۲) طبعی رغبت کا تمام علم کو وحدت میں منتقل کرنا یا شے واحد کے علم میں تجویز کرنا۔

(۱) یہ دونوں رغبتیں اگرچہ اصل میں ایک نہیں ہیں لیکن نتیجہ میں ایک ہیں اور فی الحقیقت ثابت ہو سکتا ہے کہ یہ کسی قدر قوتی طاقت نفس ناطقہ کا نتیجہ نہیں بلکہ نفس ناطقہ کی قدرتی ضعف کا نتیجہ ہیں۔ اس بات کا ثبوت دینا کہ ہماری فطرت میں علتوں کی تلاش کرنے کی رغبت موجود ہی ضرور نہیں۔ ہر ایک چیز جو ہماری تجربہ یا مشاہدہ میں آتی ہے اسکی علل کا پتہ لگانے سے ہمیں ایک طرح کی خوشی حاصل ہوتی ہے اور یہ خوشی انسان کی فطرت میں اتقدر جاگزین ہے کہ مفروضی علت قائم کرنے سے ایک طرح کا اطمینان حاصل ہو جاتا ہے۔

(۲) دوسری رغبت یعنی وحدت کی خواہش۔ یہ انسانی خاصہ ہے۔ اگرچہ انسان ہر طرف سے کثرت سے گھرا ہوا ہے لیکن اسکا ذہن ہر شئی میں وحدت کی تلاش کرتا ہے مثلاً اوراک جسمیں اس طرح فراہم ہوئی ہونے میں کہ کل شے درک کی جاتی ہے اور نیز وہ عمل میں تعجب اور استدلال میں بھی ہم اطمینان حاصل نہیں کر سکتے تا وقتیکہ خواص عوام میں اور عوام کلیات میں اور تمام قوانین قانون واحد میں منتقل نہ کیے جا دیں یہی اصول مصحوسی سنگترشتہ اور اوریسی ایسے

صنائع میں جارحی ہو۔ متقدمین اور متاخرین فلسفی اس رغبت کے شاہد ہیں تمام متفق الرائے ہیں کہ حکمت یعنی فلسفہ کا مدعا کثرت کو وحدت میں منتقل کرنا ہے۔ ایسے ٹیکس ایگوسراس۔ افلاطون اور اسکے شاگرد خیال کرتے ہیں کہ حکمت اشیاء کثیر کا شئی واحد میں منتقل کرنا ہے۔ ارسطو اور سینٹ اگسٹائن محبت وحدت کو علم نفس ناطقہ کے سوالات حل کرنے میں ایک بڑا اصول قرار دیتے ہیں اور کلائیٹ فلٹز اور کینیٹ ایسے ٹیکس ایگوس سے اس بات میں اتفاق کرتے ہیں کہ حکمت وحدت کو کثرت کے قائم مقام کرنا ہے۔

وحدت کی محبت جو ہماری فطرت میں پائی جاتی ہے تقاضا کرتی ہے کہ عام قدرت میں بھی اس قسم کی وحدت موجود ہوگی اور اسلئے علوم طبعی میں ہر ایک محقق کا یہی ارادہ ہوتا ہے کہ قوانین عامہ کو دریافت کرے۔ یہاں تک پونچکر اسکا اطمینان ہو جاتا ہو اور آگے تحقیقات نہیں کرتا گوس سے ہماری علم کو کچھ فائدہ نہیں پہنچتا مثلاً ہم جاننا چاہتے ہیں کہ سبب درخت سوزین پر کیوں کرتا ہے نیوٹن نے اسکی وجہ بیان کی ہے کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو کشش کرتے ہیں اس جواب پر ہماری تحقیقات بند ہو گئی اگرچہ ہم کشش کی علت سے اسبق درنا واقف ہیں جبکہ رک پہلے تو یہ رغبت اکثر غلطیوں کا باعث بھی ہوتی ہے کیونکہ تعلیم کی وقت ہم غلطی سے ایسے واقعات اور اشیاء کو جو بہت کم مشابہ ہوتی ہیں ایک حکم میں رکھ دیتی ہیں اور ہر ایسی چیز کو جسکا ہمیں علم حاصل نہیں ہوتا ان اصول کی طرف منسوب کرتے ہیں جنکو ہم جانتے ہیں اور واقعات کو توڑ مڑ کر اپنے قیاسات کے مطابق کر لیتے ہیں فیسا غورث کے شاگردوں نے اس غلطی میں بڑکر عالم قدرت کی تمام مشکلات کو اعداد کے خواص حل کرنا چاہا انکا عقیدہ تھا کہ تمام محسوسات کی صفات فقط اعداد سے پیدا ہوئی ہیں یہ عقیدہ فیسا غورث کے اول شاگردوں کا تھا۔ کچھ دنوں کے بعد اس فرقہ کے حکمائے مسئلہ اعداد کو برطرف کر کر یہ بات نکالے کہ اشیاء کی تعلقات ابدی ہیں گو خود اشیاء بدلتی رہیں۔ اسی غلطی میں زمانہ حال کے علم حیوانات کے محقق پڑ گئے انہوں نے یہ فرض کر کر کہ عالم قدرت میں وحدت ہونی چاہیو۔ اور انسان اور کیڑی کی ترکیب کا مقابلہ کر کر

یہ نتیجہ نکالا کہ انسان ایک کیڑی سے پیدا ہوا ہے۔ وحدت کی محبت ہماری اور اکاثر اور متلاکات پر تعصب کا رنگ چڑھا دیتی ہے یعنی شہیاد کو بارہ میں ایسے عقاید رکھنے کی ہمیں ترغیب دیتی ہے جو ہماری قائم شرع اور اول مسلم کردہ رایوں اور تعصبات کے مطابق ہوں۔

ڈی ماسٹرمین اور ارسطو سے لیکر آج تک اکثر حکما کا قول چلا آیا ہے کہ جس چیز کی ہم خواہش کرتے ہیں اسکا یقین کر لیتے ہیں اور جس چیز کی ہم امید کرتے ہیں اسکو بالآخر ہمیں نتیجہ پر ہوتا ہے کہ وہ ضوابط جنکے بابت دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہ فقط مشاہدات اور واقعات پر قائم کئے گئے ہیں حقیقت میں اختراعات اور فرضیات پر مبنی ہوتے ہیں۔ کیپ لسنے اسی بنیاد پر غلط استقرا کے نجوم کو سچا ٹھہرایا تھا۔ علم طب کی تواریخ بھی فقط اختراع پر کچلے باتوں کے مبنی کر نیا میلان ظاہر کرتی ہے۔

(ب) اسباب معاون

اس قسم کے اسباب تاثرات پر مبنی ہیں انہیں سے ایک تعجب ہے جسکو ام العلوم اور بنت الجہل کہتے ہیں۔ افلاطون - ارسطو - پلوٹارچ کہتے ہیں کہ تعجب ایک تاثر فلسفی سے اور یونان اسکے حکمت کی غایت کہتا ہے اسکی راہ میں فقط تعجب ہی انسان کو تحقیقات فلسفی کی ترغیب دیتی ہے کولراج صاحب کا قول ہے کہ فلسفہ تعجب سے شروع ہوتا ہے اور تعجب ختم ہوتا ہے درمیان میں ایلن میٹر (عجیب کو دیکھ کر تعجب) ہر اول تعجب جہل سے پیدا ہوتا ہے اور آخری تعجب عبودیت کا ماخذ ہے افلاطون اور ارسطو تعجب کو فلسفہ کا سبب عظیم بتاتے پلوٹارچ اور یونان کی پہلی راہ ہے انہوں نے تعجب کی فضیلت ظاہر کرنے میں بالغ کیا ہے مگر اس میں شک نہیں کہ تعجب بطور ایک اصول کے فلسفہ کو سلسلہ سنی سو کچھ تعلق رکھتا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حکما کی توجہ پہلے پہل ہنسنی فلسفی مضامین کی طرف ہوئی جو زیادہ توجہ انگیز ہے۔ پہلے پہل خارجی عالم کے لوگوں کو دو ٹوٹیں پیدا کیا ارسطو متقدمین فلسفیوں کی قدرت بردی کی طرف توجہ مرکوز کر دیتا ہے جو توجہ جتنی جلد ہو گئی تھی ستر اہل زمانہ میں نفس ناظر کی تحقیقات شروع ہوئی۔

مثلاً ایک راہی کہتا ہے کہ خدا نے سات دن اس واسطے بنائے کہ ہر ایک کی سات جزو ہیں اس طرح تخلیق کا سلسلہ ہے اس واسطے کہ راگ میں تین بڑی اجزاء ہیں وغیرہ وغیرہ۔

لیکچر پانچوان

فلسفہ پڑھنے والی طبیعت کس قسم کی ہونی چاہئے

چونکہ ہماری ذات اخلاقی و ذہنی کی ساخت میں وہ عوارض جو من قبیل قسم تعلیم اور صحبت ہیں بہت کچھ اثر کرتے ہیں اسلئے ہم اشیاء کو یقینات مسئلہ اور تعصبات کی عینک سے دیکھتے ہیں پس فلسفہ کی تحصیل کے لئو ہر مندرجہ ذیل کا ہونا ضروری ہے۔

اول۔ (۱) فلسفہ کے طالب کا ذہن تمام تعصبات سے پاک ہونا چاہئے جو یہ شرط کچھ فلسفہ کے لئو مخصوص نہیں ہو بلکہ ہر ایک طریقت اور مذہب کے طالب کو لئو اسکا ہونا ضروری سمجھا گیا ہے۔ لیکن قول ہو کہ اس امر میں فیض ملتگی بادشاہت علوم پر مبنی ہے خدا کی پادشاہت ہو مختلف نہیں کیونکہ حضرت عیسیٰ فرماتے ہیں کہ جو شخص آسمانی پادشاہت میں داخل ہونا چاہو اسے واجب ہے کہ وہ چھوٹے بچے کی مانند ہو کر آدمی، تعقل فلسفی کے لئو وہی کام دیتا ہو جو کتب الہامی کسی مذہب کے پیروں کے لئو یہ دو تو اس شخص کے لئو واقعات صادقہ کا اظہار کرتے ہیں جنہیں اجبی عزت اور تسلیم کرے لیکن تجربہ سے معلوم ہوتا ہو کہ انسان جہاں دونوں سے فایز اٹھانے آتے ہیں تو انکے دل تعصبات سے صاف نہیں ہوتے اور نتیجہ یہ ہوتا ہو کہ کتب الہامی اور تعقل میں وہی شے پائے جس کے پانچا انہوں نے ارادہ کیا تھا اور اس طرح سے واقعات فلسفہ کو نظر انداز کر کر یا اسکی جھوٹی تاویل کر کر پیش کر دیتے ہیں اور فلسفی فرقوں کے پیدا ہونیکا سبب ہو جاتے ہیں۔ تعصب سے جتن کرنا اس واسطے بھی زیادہ ضروری ہے کہ تعصب بے اختیار آدمی کی طبیعت میں پیدا ہو جاتا ہے ہم متعصب ہو جاتے ہیں مگر ہمکو معلوم نہیں ہوتا کہ ہم متعصب ہیں۔ اوایل عمر کے تعصبات اکثر زیادہ تر خوفناک ہوتا ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ یہ تعصبات فطرت انسانی کی ایک تہایت قوی میلان پر مبنی ہیں یعنی نقل کرنا۔ اور یہ نقل کرنے کی خواہش انسان کو تمدن کے لئو ضروری ہے اور قدرت نے ہم میں یہ رغبت قائم کر دی ہے کہ علم و ادب تفکر اور رایوں میں ان اشخاص کے

ساتھ جنکی صحبت میں ہم رہتے ہیں مشابہت پیدا کریں۔ اور اسی باعث کسی خاص لوگ شک کی نئی طرز مذہبی یا ملکی سرگرمی۔ کسی فعل اخلاقی بڑا ہو یا بھلا بہت جلدی بہل جاتا ہو علاوہ ان میں یہ خواہش اتنا کو بھی قائم رکھتی ہے اور بغیر اسکے سو سناٹی کا ایک دن قائم رہنا ہی مشکل تھا (ب) اسید طرح سے رواج ہی انسان کے خیالات اور عادات پر بہت کچھ اثر رکھتا ہے بعض حکما و متقدمین کا عقیدہ تھا کہ کوئی چیز بذاتہ خوبصورت یا بد صورت۔ سچی یا جھوٹی۔ بہلی یا باری نہیں ہوتی لیکن رواج اسکو ایسا بنا دیتا ہے ہر ایک قوم اپنی رواج کو عمدہ ترین خیال کرتی ہے۔ اور پینڈا امر رواج کو ملکہ عالم کے نام سے موسوم کرتا ہے اور چونکہ مختلف حصے دنیا کے مختلف عقیدے اور مختلف رسوم رکھتے ہیں اور انکو عمدہ ترین خیال کرتے ہیں اس واسطے بعضوں کی رائے ہو گئی ہے کہ دنیا میں مطلق صداقت ناممکن ہے۔

رسم و رواج کی تاثیر کے باب میں مفصلاً ذیل شہادتیں ہیں پلس کل اور پینڈا امر کہتے ہیں کہ رواج حاکم یا منتظم اشیاء ہر دیگر نہیں۔ کیرن۔ مون ٹین۔ سروالٹس ریڈی رواج کی طاقت کے شاہد ہیں یہ بغیر کسی ٹکٹ سفر کے عالم میں چلتی پھرتی ہو اور کئی اشخاص اسکے لئے شہید ہوتے ہیں لو تھم جبرسن مصلح اسکو مضرت عالم کہتا ہے اور ہوم مل کا قول ہے کہ رواج کا ایک اونس بران عقلی کی ایک ٹن سے زیادہ موثر ہے۔

(ج) یہ تاثیر رواج کی نہ صرف امن بلکہ گردشوں کے زمانہ میں بھی پائی جاتی ہے ایسے وقت میں کوئی رواج پہلے پہل عوام الناس میں غلبہ پاتا ہے رفتہ رفتہ چند اشخاص اس پر ہرنتے ہیں اور پرانے خیالات اور عادات بالکل ترک کئے جاتے ہیں اور نئے خیالات بموجب اصول نقل اختیار کی جاتی ہیں اس واسطے ہر رہبر اصلاح زمانہ خود اس اصلاح کا مخلوق ہوتا ہے۔

دوم (۱) فلسفہ کے طالب کو لئے ضروری ہے کہ وہ شکی مزاج ہو کیونکہ شک فلسفہ کے لئے اول شرط ہے اگر رائے کا سقدہ تعصب پہر ہو یا جو ناممکن ہے جس قدر کہ بیان کیا گیا تو ناش صداقت کو آغاز میں ہی ان آراء کا ثابت کرنا فرض سمجھنا چاہیو۔

اسرسطو کا عقیدہ تھا کہ فلسفہ کی کامیابی عمدہ طور پر شک کے بغیر ممکن ہے۔ لیکن جلدی سر اعتقاد کی یہی عادت کا چھوڑنا ترقی صداقت کو لے کر ضروری قرار دیتا ہے اور ڈی کا ڈی کی رائے میں تعصب سے بھرپور کرنا فلسفہ کی ایک شرط ہے لیکن شک کرتے وقت یہ احتیاط رکھنی چاہیے کہ شک فقط ایک آلہ سمجھا جائے نہ کہ غایت تاکہ ذہن علم کی تحصیل اور برہان عقلی کی تقلید کو الٹی تیار ہو ورنہ اول سند کو چھو کر انسان مقصود سے محروم اور ہمیشہ شک کی حالت میں رہیگا۔

مال بیلانش فرانسیسی حکیم شک کے دو قسم بتلاتا ہے

(۱) وہ شک جو تعصب غصہ عداوت اور فقط وہم سے پیدا ہوتا ہے یہ شک ریکی اور جہالت کا شک کہلاتا ہے (۲) وہ شک جو احتیاط اور بے اعتباری اور نامی سے پیدا ہوتا ہے اس قسم کو شک سر روشنی حاصل ہوتی ہے اسلئے اگر کوئی ذہن ہمیشہ شک میں رہیگا تو اسکی قوای ضعیف ہو جائیں گی۔

(ب) پہلا رائے مسلمہ کا جہان میں کرنا فقط اسی لے ضروری نہیں ہے کہ ہم غلطی سے بچیں بلکہ اسے مناسب شک سے بھی بچنے کو لے جو صداقت کی تلاش کا آلہ نہیں ہوتا ضروری ہے۔

(سوم) فلسفہ کے طالب پر لازم ہے کہ مغلوب جوش کا ہل اور مغرور نہ ہو۔ مغلوب جوش اسلئے نہ ہو کہ اگر جوش میں آگیا تو اسکا ذہن بے اختیار اور برا نگینہ ہو کر واقعات کی ماہیت دیکھنے کے ناقابل ہو جائیگا کاہل اسلئے کہ ایسا شخص ہمیشہ تحقیقات سے جی پھرتا ہے اور فقط تھوڑے سے علم پر قناعت کر بیٹھتا ہے۔

مغرور اسلئے کہ ایسا شخص واقعات سادہ میں نظر کرتے کو حقیر سمجھتا ہے اور ان مشکل اور اعلیٰ واقعات کی جانب جو واقعات سادہ پر مبنی ہوتے ہیں نظر دوڑاتا ہے الغرض مغرور کا مطلوب عزت اور ذاتی رفعت ہوتی ہے نہ تلاش صداقت ان شرائط ثلاثہ کی عدم پابندی کے باعث ہی اس علم میں کوئی حقیقی ترقی نہیں کی گئی اور عوام الناس کا خاصہ ہے کہ وہ ان صدقوں کو جو نئی دریافت ہوتی ہیں مشکل سے قبول کرتے ہیں ہماروی صاحب کا مسئلہ دوران خون مدت تک قبول نہ کیا گیا تھا۔

لیکچر چھٹا

(طریقہ فلسفہ) یعنی تحقیقات فلسفہ کی واسطی کو نسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے

(۱) طریقہ فلسفہ سے وہ ضابطہ مراد ہے جو فلسفہ کو غایت حاصل کر نیکی لے برتا جاتا ہو فلسفہ کی غایات یہ ہیں

اول علتوں کا دریافت کرنا۔
دوم کثرت و وحدت میں منتقل کرنا۔

بعض حکما کا قول ہے کہ فقط تحلیل فلسفہ کا طریقہ ہے اور بعض حکما فقط ترکیب فلسفہ کا طریقہ بتاتے ہیں۔
تحلیل کی راہ میں تحلیل اور ترکیب دونوں طریقہ فلسفہ کے اجزاء ہیں اور اسکے سوا اور کوئی طریقہ ممکن نہیں۔
تحلیل اور ترکیب کی مثال۔ جب ہم کسی درخت کو دیکھتے ہیں تو اول اس کے مختلف اجزاء یعنی شاخیں پتے اور تنہ دیکھتے ہیں یہ طریقہ تحلیلی ہے لیکن ہم فقط اسی پر قناعت نہیں کرتے بلکہ درخت کو ایک شے واحد سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان تمام اجزاء کو ملا کر پھر شے واحد بنالیں اس عمل کو ترکیب ترکیبی کہتے ہیں اسطرح تعین ہم اول چند مثالیں دیکھتے ہیں اور بذریعہ عمل ترکیبی کے ایک عام قاعدہ وضع کر لیتے ہیں جو ان تمام مثالوں پر صادق آتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دلیل استقرائی میں بھی تحلیل و ترکیب دونوں کام پڑتا ہے اور ان میں فقط ترکیب استقرا کہنا صحیح نہیں ہے۔ مثلاً قانون کشش ثقل دریافت ہونے سے پیشتر یہ ضروری تھا کہ تمام افادہ سب حالتوں میں کشش کرتے ہوئے مشاہدہ کو جاتی یہ عمل تحلیل ہے لیکن بعد ان اجسام کا زیر قانون کشش ثقل اجتماع کیا جانا عمل ترکیب ہے۔
کشش ثقل کا پورا استقرا یہ ہے کہ تمام جسم ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں۔ نتیجہ استقرائی میں چند اشیا کی حقیقت سے ہم تمام اشیا کی باب میں اس حقیقت کا استخراج کرتے ہیں یہ کس ریل سے آیا اسکو کہ نتیجہ میں بہ نسبت مقدمات کچھ زیادہ تسلیم کرنا درست ہے۔ انہیں بلکہ اسکو کہ تمام نتائج استقرا میں

قانون استقلال قدرت کا مسئلہ پیش کیا جاتا ہے چنانچہ منتقرا میں ذہن بموجب قانون استقلال قدرت مختلف ہند کو بیکر تمام مسئلہ کا آئینہ بنا دیتا ہے اور منتقرا میں ہی ترکیب اعظم ہے۔ مگر تحلیل و ترکیب علیحدہ علیحدہ طریقہ نہیں بلکہ ایک ہی طریقہ کے دو مختلف اجزاء ہیں اور طریقہ فلسفہ کے بننے کے لئے دو نو لازم ملزوم ہیں تحلیل بغیر ترکیب ایک نامکمل عمل ہے اور ترکیب بغیر تحلیل ایک بے بنیاد عمل ہے کیونکہ ترکیب میں تحلیل کے ذریعہ اجزاء حاصل کئے جاتے ہیں اور اس طرح سے ہر ایک ترکیب کا صحیح یا غیر صحیح ہونا تحلیل کے صحیح یا غیر صحیح ہونے پر منحصر ہے اگر تحلیل کے ذریعہ غلط اجزاء حاصل ہوئے تو بعدہ ترکیب سے بھی نتیجہ نکلیگا۔ اگرچہ یہ دو نو طریقے ایک دوسرے کے لئے لازم ملزوم ہیں۔ لیکن ترجیح تحلیل کو دیتی ہے۔ کیونکہ تحلیل ہمیشہ مفید ہوتی ہے اور چاہے جب وقت ہم ترکیب کو اس پر زیادہ کر سکتے ہیں لیکن ترکیب بغیر سابقہ تحلیل کے بالکل بیفائدہ ہے۔ اب ہم یہ ثابت کریں گے کہ تحقیقات فلسفی میں فقط ایک طریقہ یعنی تحلیل و ترکیب کا اجتماع ہے اور یہ امر بلحاظ دو غایات فلسفہ کے ثابت کرنا چاہو۔

اول بلحاظ دریافت کرنے علتوں کے

(۱) علت کا پتہ اسکے معلول کو ذریعہ لگتا ہے یہ بات تحلیل سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ ہر ایک معلول دو یا زیادہ علتوں کا نتیجہ ہوتا ہے مثلاً نمک تیزاب اور سچی کی ملائیس پیدا ہوتا ہے اور ایک اور قوت مثلاً دست انسانی جو اسو ملاتا ہے تیسری علت ہوتی ہے لیکن نقطہ تحلیل کرنا ہماری غایت نہ تھی بلکہ یہ عمل فقط سمجھنے کو لئے کیا گیا تھا۔

(ب) اور غایت کو پہنچنے کو لئے ضروری ہے کہ ہم ان تحلیل شدہ اجزاء کو پہر جمع کریں اور اس عمل کو ترکیب کہتے ہیں اسلئے علت کے دریافت کرنا تحقیقات تحلیل سے شروع ہونی چاہئے اور ترکیب ختم ہونی چاہئے دو ہم بلحاظ فلسفہ کو دوسری غایت کو یعنی کثرت کو وحدت میں منتقل کرنا۔ تمام شیا خارجی اور حالات ذہنی جن کا علم ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں مرکب ہوتے ہیں اور اسلئے ان کا علم حاصل کرنا کے لئے ہمیں ضرور علیحدہ کرنا اول انکی تحلیل کریں اور بعدہ ترکیب کے ذریعہ انہیں وحدت میں منتقل کریں مثلاً ادراک میں ایسا ہوتا ہے کہ جب ہم ایک درخت کا ادراک کرتے ہیں تو اول ہم اسکے اجزاء کا علم حاصل کرتے ہیں اور

اسی طرح استقرا اور اصطفا میں اول ہم مختلف اشیاء کا مقابلہ کرتے ہیں اور انہیں سو ہر ایک فرد کے خواص پر علیحدہ علیحدہ غور کرتے ہیں پھر عمل تخیلی ہے بعینہ اُن صفات کو جنہیں اُن اشیاء کا تعلق ہوتا ہو لیکر اس اتفاق سے ایک عام قاعدہ وضع کرتے ہیں اُن صفات کا خیال بذریعہ ایک کلی منتوی کے پدیدار رکھا جاتا ہے اور یہ عمل ترکیبی ہے

(۲) اس امر کا تاریخی ثبوت کہ فقط ایک ہی طریقہ جسکو ہم ممکن کہہ آؤ ہیں تحقیقات فلسفی میں برتا گیا ہے۔ اول ہی اول فلسفیوں نے اشیاء محسوسہ پر غور کرنا شروع کیا اور چونکہ تمام اشیاء عالم کا مشابہ یا فہم میں لانا ناممکن تھا اسلئے ان کے نتیجے فرضی اور انکو استخراج کی طرف اور غلط ہوتے تھے

(۱) چنانچہ تھے لیکن فرقہ حکماء ایونک کے بانی کا یہ عقیدہ تھا کہ ساخت جسم کی علت مادی نقطہ بانی ہے لیکن متاخرین فرقہ ایونک نے اس خاص عقیدہ کو اختیار کر کے اصول وجود کو تلاش ہوا آگ وغیرہ میں کی۔

(ب) اور فیساغورث بانی فرقہ اٹی لک کا عقیدہ سبارہ میں یون ہے کہ ذہن اور مادہ کے خواص اعداد کی باہمی تعلقات اور خواص ہیں چونکہ اسکی توجہ صرف ریاضی کی طرف تھی اسکا فلسفہ ہی کی طرف اور فرضی ہو گیا۔

(ج) فریقہ اے ٹک کے بموجب تمام اشیاء ایک خالص واحد وجود سے نکلی ہیں۔

(د) ان غلیلیوں کے باعث سوفسطائیوں کا فرقہ پیدا ہوا لیکن استقرا نے فلسفہ کی تحقیقات کو بدل دیا اور اشیاء خارجی کی تحقیقات چھوڑ کر حالات ذہنی کی جانب متوجہ ہوا۔

(۵) اسکے بعد افلاطون نے فقط ذہن کے اعلیٰ قوای کی جانب اور ارسطو نے فقط اُن حکماء ذہنی کی جانب جو حواس سے مربوط ہیں توجہ کی اور انکو شاگردوں نے اپنا استادوں کے طریقے کو وسعت دینے کے بجائے زیادہ ترنگ کر دیا افلاطون کے شاگردوں کے خیال کیا کہ ذہن فقط انہیں تو توں سے مرکب ہے جسکی تشریح ان کے استاد نے کی تھی اور ارسطو کے شاگرد رفتہ رفتہ محسوسات کی طرف توجہ کرنے لگے

(و) اسکندریہ کے حکماء و حکماء انتحالی کہتے ہیں ہر ایک فرقہ کو حکماء کی اچھو یا قابل فہم بات لیکر

ایک نیا طریقہ قائم کیا لیکن انکی ترکیب اکثر ناقص ہوتی تھی اور انکا طریقہ ترکیبی تحقیقات میں اکثر غلط ہوتا تھا اس فرق کو حکما کو (نیو پلٹونسٹ) یعنی نئی افلاطونی کہتے تھے۔

(۱) وہ فرقہ حکما جو نوین اور سولہویں صدی کے درمیان یورپ میں مشہور تھا اور جنکو سکول من کہتے ہیں بعض وقت تحلیل کو بالکل نظر انداز کر جاتے تھے اور افض وقت اس میں بہت تو غل کرتے تھے اس وقت میں فلسفہ نے کچھ ترقی نہیں کی کیونکہ فرقہ کے حکیم اکثر اپنا وقت امراسطو کی تصانیف کی شرحوں میں خرچ کرتے تھے

(۲) روح ازما حال فلسفہ سترہویں صدی میں بیکن ڈی کلویٹ سے شروع ہوا اور دونوں حکیموں نے فلسفہ کے صحیح کرتے پر بڑا زور دیا ان دونوں کی یہ تعلیم تھی کہ صحیح علم حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ (۱) احتیاط کے ساتھ مشاہدہ کرنا یعنی تحلیل۔

(۲) ان تمام اجزاء کا جو تحلیل سے حاصل نہیں ہو کر بلکہ فرضی ہیں رو کرنا۔

(۳) مشاہدہ کی تائید میں تجربہ کا استعمال کرنا۔

(۴) تعلیم یعنی طریقہ ترکیبی کا استعمال اس وقت کرنا جبکہ تحلیل کا میں ہو چکی ہو۔

انہوں نے یہ بھی ثابت کیا کہ فلسفہ میں اتنا کوئی حقیقی ترقی نہیں ہوئی۔ اسکا فقط یہی باعث تھا کہ اگلے زمانہ کو فلسفی طریقہ تحقیقات فلسفی میں غلطی کرتے تھے اور اپنی تحقیقات میں تحلیل اور ترکیب کو اجتماع کو نہیں برتتے تھے اسے واضح ہو جائیگا کہ فلسفہ کا طریقہ صرف ایک ہی ممکن ہے یعنی اجتماع تحلیل و

حاشیہ۔ ڈی کارٹ نے طریقہ فلسفہ کو باب میں چار عام قواعد مقرر کئے ہیں۔

(۱) جس بات کا میں صاف اور صحیح علم نہ ہو اسکو درست نہ مانا۔

(۲) ہر شے زیر تحقیق کو اس قدر اجزاء میں تقسیم کرنا بقدر ممکن ہو

(۳) خیالات بسیط سے خیالات مرکب کو صعود کرنا

(۴) بہت احتیاط اور بار بار کی کوشش سے معلوم کرنا کہ تمام اجزاء ترکیب میں شامل ہیں

کچر ساتوان

فلسفہ کی تقسیم

تقسیم کا فائدہ ہر وسیع مضمون ایک ہی نظر سے سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ اسلئے اسپر حاوی ہونے کے لئے یہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پارہ پارہ کر کے اسکی تحقیقات کیجئے اور مختلف اجزاء کو ذریعہ سے جو سمجھ میں آ سکتے ہیں کل کی ایک مکمل تصویر تخیل کے سامنے پیش کیجئے

(۱) جسقدر فلسفہ کی تعریفات کثیر اور مختلف ہیں اسی قدر اسکی تقسیمات بھی مختلف ہیں۔

سب سے زیادہ قدیم اور سب سے زیادہ مسلم تقسیم فلسفہ کی عملی اور نظری میں ہے اس تقسیم کو اول ہی اول اسرسطو نے قائم کیا اور بعدہ اسطوتی اور افقوری فرق کو حکماء نے اسکو اختیار کر لیا۔

فلسفہ نظری کی غایت علم ہے اور فلسفہ عملی کی غایت اس علم پر عمل کرنا دیگر یونانی اور رومی فلسفی اس تقسیم کو اور انفاظ میں ادا کیا کرتے تھے اول یعنی نظری میں طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کو شامل گنتے تھے اور فلسفہ عملی میں اخلاق سیاست مدن سیاست ملک۔

یہ تقسیم ہیملٹن غلط بتاتا ہے لہذا ہدایت و دلائل۔

(۱) یہ تقسیم اس صفت پر مبنی ہے جو فلسفہ سے عینہ ہے کیونکہ تمام فلسفہ نظری ہے اور جزو عملی اس میں پایا جاتا ہے۔

(۲) تمام فلسفہ اپنی میلان میں عملی ہے یعنی فلسفہ نظری بھی کسیتقدر عملی ہے کیونکہ اس میں ذہن کو

ۛ حاشیہ فریڈ کے شاگرد ہیں اور انکے عقاید یہ ہیں کہ دنیا میں ہم تکلیف اٹھانے آئے ہیں۔

+ حاشیہ۔ انکا عقیدہ یہ تھا کہ دنیا میں خوش رہنا اور عیش عشرت کرنا چاہئے

ۛ حاشیہ۔ افلاطون کہتا ہے کہ نظر فقط علم کو کہتے ہیں اور عمل اسکے استعمال۔ اگرچہ یہ علیحدہ علیحدہ الفاظ ہیں لیکن ایک دوسرے پر منحصر ہیں اور انہیں کی طرح کا تضاد نہیں۔

و زرش کی طرف رغبت دلائی جاتی ہے پھر چونکہ ہر حصہ ایک مرکز کے مانع نہیں ہیں اس لیے یہ تقسیم غلط ہے۔

(۲)۔ (۱) فلسفہ اور منطق کا تعلق یعنی اس تقسیم فلسفہ میں منطق حصہ نظری سے متعلق ہے یا عملی سے پہلے زمانہ میں افلاطون کے شاگرد منطق کو فلسفہ کا آلہ اور جزو دونو سمجھتے تھے۔ اور اسرسطو کے شاگرد اسکو فقط آلہ سمجھتے تھے اسطوفی فرق کے حکما اسکو فلسفہ کے تینوں حصوں میں سے ایک حصہ سمجھتے تھے اور باقی دو حصہ (۱) فلسفہ طبیعیہ اور (۲) فلسفہ اخلاق میں لیکن پچھلے زمانہ کے شاگرد ان افلاطون اور مشائخین اور اسطوفی فرق کے لوگ منطق کو فقط ایک ماتحت شاخ سمجھنے لگے چونکہ منطق ایک آلہ ہے اسواسطے اسکو فلسفہ عملی کی ایک جڑ و سمجھنا بیشک مناسب ہے۔

(ب) بعض شاہجہاں فلسفہ علوم کی کہلاتی ہیں اور بعض فنون اسکی کیا وجہ؟ یہ سوال فقط فلسفہ علمی سے متعلق ہے کیونکہ تمام شاہجہان فلسفہ نظری علوم کے نام سے موسوم ہیں۔

ویسٹ لی فن کو فلسفہ عملی کے مرادف کر نہیں غلطی کہتا ہے کیونکہ اخلاق اور دینیات کو جو عملی ہیں
 کبھی فتون نہیں کہا جاتا اس لئے کیا وجہ ہے کہ فلسفہ عملی کی کچھ حصے تو علوم کہلاتے ہیں۔ اور کچھ فتون
 کیا یہ کسی محاورہ فراموش شدہ کا بقایا ہے یا کسی اصول عقلی پر مبنی ہے۔ یہاں کی رائی میں پہلی
 وجہ درست ہے جیسا کہی اور الفاظ ویسا ہی لفظ آرٹ (فن) ہی سکول من کو ذریعہ اور ^{لئے} اسقاط
 سے ہمیں پونچا ہے اور ہم اس لفظ کو استعمال کا سراغ فلسفہ عملی کی اسی شاخوں کے لئے بجای لفظ سائنس
 (علم) کے ایک قدیم یونانی تمیز الفاظ تک لگا سکتے ہیں۔

وہ شاخیں جو ذہن کو ورزش میں لاتی تھیں اور جسے کوی پیدائش مستقل طور پر ظاہر نہ ہوتی تھی لفظ پوئیک ٹی کا اس سو موسوم ہوتی تھیں اور وہ جو نہ صرف عملی بہتین بلکہ انسی کچھ پیدائش حاصل ہوتی ہوئے ٹی کا اس کہلاتی تھیں اول قسم کی فقط علمی ہوتی تھیں اور دوسری قسم کی علمی اور نیز بااثر علم اخلاق۔ دینیات۔ تنظیم ملک جنگی غایت صرف لوگوں کو اپنی فرائض میں چست کرنا ہے سائنسین نے علوم کہلاتی ہیں لیکن منطق۔ معانی۔ مصوری۔ سنگتراشی۔ جہنم مجموعات تو انہیں اور صنعتیں متعلق طور پر باقی رہتے ہیں فنون کہلاتے ہیں۔ یہہ تمیز فقط علوم فلسفی میں ہی کیا جاسکتی ہے

(۴) زمانہ حال کے فلسفی فلسفہ کو عموماً عملی اور نظری میں تقسیم کرتے ہیں۔

(۱) لیکن اسکو تین حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اکیات - طبعیات - عقلیات جنہیں علیحدہ علیحدہ خدا قدرت اور انسان سے بحث کی جاتی ہے۔

(ب) ڈی کارٹ اور فکٹی اور کینٹ عملی اور نظری میں تقسیم کرتے تھے

(ج) ڈی کارٹ کے مقلدین منطق - مابعد الطبیعیات طبعیات اور اخلاق میں۔

(د) گزنڈی اور کلاک منطق اور طبعیات اور اخلاق میں۔

(۴) تقسیم فلسفہ بموجب رائے ہیملٹن۔

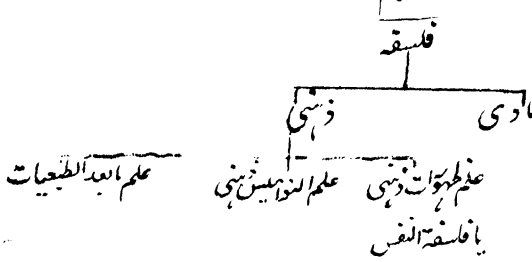
ہیملٹن فلسفہ ذہنی کو تین حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔

(۱) علم ظہورات ذہنی یعنی وہ حصہ جس میں مشاہدہ کردہ شدہ واقعات ذہنی سے بحث ہوتی ہے۔

(۲) ذہن کا علم یعنی وہ حصہ جس میں ان قوانین سے بحث ہوتی ہے جنکو یہ واقعات محکوم ہیں۔

(۳) علم مابعد الطبیعیات یعنی وہ حصہ جس میں ان نتائج اور استدلالات سے بحث ہوتی ہے جو کہ ان واقعات سے مستنبط کئے جاتے ہیں۔

شجرہ تقسیم فلسفہ



اول وہ حصہ جو واقعات ذہنی سے بحث کرتا ہے ذہن کا فلسفہ استقرائی کہلاتا ہے واقعات میں قسم ہوتی ہے

(۱) ہمارے قوامی علیہ کے ظہورات۔

(ب) تاثرات کے ظہورات عیسوی خوشی اور بے خوشی۔

(ج) قوامی تمنیات کے ظہورات جیسے ارادہ خواہش۔

دو دم حصہ جو ان قوانین سے بحث کرتا ہے جنکے یہ واقعات محکوم ہیں ذہن کا علم انہیں کہلاتا ہے
موجب واقعات ذہنی کی تقسیم کو اس علم کے ہی تین حصہ ہیں۔

(ا) قوائے علیہ کا علم انہیں مثلاً منطق

(ب) تاثرات کا علم انہیں مثلاً الیس تھے لکس یعنی خوبصورتی اور خوشنمائی کا علم۔

(ج) تمنیات کا علم انہیں مثلاً علم اخلاق

سویکم۔ وہ حصہ جس میں ان نتائج اور استدلالات سے بحث کی جاتی ہے جو ان واقعات سے حاصل ہوئے
ہیں اس حصہ کو علم الوجود یا علم مابعد الطبیعیات کہتے ہیں۔

تقسیم و تقسیم و تقسیم فلسفہ ذہنی

تقسیم مضمون

تقسیم مضمون

مضمون

معلومات (۱)

تاثرات (۲)

تمنیات (۳)

(۱) واقعات (علم ظہورات ذہنی)

معلومات (علم منطق)

تاثرات (علم خوبصورتی و خوشنمائی)

تمنیات (علم اخلاق)

(۲) قوانین (علم قوانین ذہنی)

علم انہیں

وجود خدا

غیر فانی ہونا روح کا

(۳) نتائج (علم وجود مابعد الطبیعیات)

ذہن

لکچر آٹھواں نوان و دسوان

علم نفس نامطہ یا ذہن وہ علم ہے جو ذہن یا ارتقاع یا آئیا روح کی حالتوں یا کیفیات یا ظہورات کی بابت بحث کرے انگریزی میں اسکو سائی کا لوجی کہتے ہیں جو دو یونانی لفظوں سائی کی بمعنی روح اور لوگاس بمعنی بحث سے مرکب ہے لیکن اس لفظ کا استعمال بہت پہلے ہو چکا ہے۔

علم کے اضافی ہونے کی بحث

ہماری کل واقفیت یا تو مادہ سے تعلق رکھتی ہے یا ذہن سے لیکن ہمیں فقط مادہ اور ذہن کی خواص کا علم ہوتا ہے مادہ مطلق کا علم محال ہے ہم فقط ان اشکال کی واقفیت رکھتے ہیں جنہیں وہ ہم پر ظاہر ہوتا ہو اسلئے ہم شے کا علم مطلق نہیں رکھتے بلکہ اضافی۔ جقدر ہمارے قولے اور ان قوالے کے خاص خاص کیفیات اور وجودوں کے قولے سے مختلف ہیں ہمارے علم اشیاء اور علم اشیاء سے مختلف ہے۔ اور اک کسی آدمی کا بذریعہ سبزمینک کے کسی اور آدمی کے اور اک سے جو بغیر عینک کے دیکھتا ہے مختلف ہے فیساکوش اپنی اس رائے سے کہ انسان عالم کا مقياس ہے اسی مسئلہ کی تائید کرتا ہے۔

مادہ کی بابت ہم فقط یہ جانتے ہیں کہ وہ ابعد وثلثہ رکھتا ہے معصمت ہوتا ہے۔ قابل تقسیم ہوتا ہے کسی نہ کسی شکل میں ظاہر ہوتا ہے لیکن یہ تمام ظہورات اور خواص ہمیشہ مجتمع پائے جاتے ہیں اور انکا خیال فقط اسطور پر کر سکتے ہیں کہ وہ کسی شے میں مجتمع ہیں اور اس مجہول شے کا نام جہین یہ خواص مجتمع ہیں محل رکھتے ہیں۔ جب کہ لفظ محل سے مراد وہ شے ہو جو ظہور ابعد وثلثہ ظاہر کرے تو ہم اسکو مادہ کہتے ہیں اور جب اس سے مراد وہ شے ہو جو علم۔ تاثر۔ ارادہ۔ خواہش وغیرہ لائق ظاہر کرے تو ذہن کے نام سے موسوم کرتے ہیں ذہن کی بابت ہم فقط یہ جانتے ہیں کہ وہ ارادہ کرتا ہے۔ جانتا ہے فکر کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ذہن اور مادہ کا علم فقط ان ظہورات اور خواص

کے دسات سے حاصل ہو سکتا ہے اور نہ اہم وہ مجہول ہیں انکے وجود کا علم خواص ظہورات
معلوم کئے گئے جو سے بطور نتیجہ کے استدلال کیا جاتا ہے اور ان دونوں میں تمیز فقط استدلالاً حاصل ہوتی
ہو یعنی اس امر سے کہ ان کے خواص ظہورات آپس میں مشابہ نہیں ہیں بلکہ ایسی ہیں کہ انکا ایک ہی
جوہر سے تعلق ہونا محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ ذہن اور مادہ کا علم جو ہم رکھتے ہیں فقط اضافی ہے
اس سطح سے لیکر زمانہ حال تک اکثر فلسفے اسکو امر واقع مانتے چلے آئے ہیں چنانچہ کسلیٹ سے پہلے
جسکے ہیملٹن کے برخلاف کئی معاون انگلستان میں بن گئے بشری علم کا اضافی ہونا تسلیم
کیا جاتا تھا اس سطح کا قول ہے کہ ذہن اپنی ذات کو بلا وسائل نہیں جانتا بلکہ اپنی کیفیات کے
ذریعہ سے اسکو اپنی ذات کا علم حاصل ہوتا ہے۔ سینٹ آلسن کہتا ہے کہ جب ہم مادہ کو
جاننے میں کوشش کرتے ہیں تو ہم جاہل ہوجاتے ہیں اور جب ہم اسکی واقفیت نہیں رکھتے
تو ہم اسکو جانتے ہیں می لنگ تھان کہتا ہے کہ اشیاء مطلق ہماری آنکھوں میں نہیں پہنچتی
ہیں فقط انکی تصویریں پہنچتی ہیں اسکی لی جرد کان کہتا ہے کہ ہکو ذہن یا مادہ کا علم صرف انکی ظہورات کے
ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ ہیملٹن کا مسئلہ کہ کل علم بشری اضافی ہے
ہیملٹن صاحب کی اختراع کی جو ہم رائے نہیں لیکن زمانہ حال میں بعض فلسفی ایسے ہیں جو
اس بات سے کہ وجود مطلق شے مجہول ہے انکار کرتے ہیں انکو برخلاف یہ دلائل پیش ہو سکتے ہیں
۱۔ ممکن ہے کہ اشیاء میں ان خواص کی نسبت جنکے ادراک کرنے کی طاقت
ہمارے قوائے مذکر رکھتے ہیں زیادہ خواص موجود ہوں
۲۔ ممکن ہے کہ وہ خواص جو ہکو معلوم ہوتے ہیں اس طرح نہ معلوم ہوتے ہوں کہ جس شکل
میں وہ فی الحقیقت موجود ہوں مثلاً اشیاء خارجی کا ادراک ذہن بلا وساطت نہیں کر سکتا بلکہ جو علم
اسکو حاصل ہوتا ہے اسپر بہت سے وسائل عمل کر کے اسکی ہیئت بدل دلتے ہیں مثلاً
کہ کہ آفتاب ایک بہت ہی بڑا جسم ہے لیکن فاصلہ کے باعث ہمیں
ہونا نظر آتا ہے

غرض علم اضافے

علم کے اضافی ہونے سے یہ غرض ہے کہ جو کچھ ہم جانتے ہیں اپنے قوانم کی خاص حالت کو لحاظ سے جانتے ہیں۔ اس دعوے کو عموماً فلسفیوں نے تسلیم کیا ہے لیکن اس پر دو اعتبارات سے نظر کیجاتی ہے۔

(۱) ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ تمام موجودات کا علم کچھ حاصل ہے۔

یعنی وہ چیز جس کا علم کچھ حاصل نہیں ہے، حقیقت موجود نہیں ہے بلکہ ہم فقط اسی قدر علم رکھتے ہیں جس قدر کچھ قوائے دیئے گئے ہیں مثلاً ایک شخص جو اندام و درازہ سے رنگ کا تصور نہیں کر سکتا لیکن وہ انکار کرے اور کہے کہ ایک ایسی شے مثلاً رنگ کا وجود ناممکن ہے تو اور اشخاص کو جو رنگ کے ادراک کی قوت رکھتے ہیں اس کا کہنا کیسا لغو معلوم دیگا اور یہ طرح سے فرض کر دو کہ ایک تپہر پر چار مختلف زبانوں میں مختلف مضمون لکھے ہوئے ہیں تو اگر کوئی شخص جو فقط ایک زبان سمجھ سکتا ہے یہ کہے کہ اس تپہر پر اور کچھ لکھا ہوا نہیں ہے تو اس کا یہ کہنا خلا عقل ہے اور یہ طرح سے اگر ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ دنیا میں فقط وہی اشیاء ہیں جن کا ہمارے حواس خمسہ اور قوائے ادراک کر سکتے ہیں تو ہم بیشک غلطی پر ہونگے۔ ممکن ہے کہ کسی اور سیارے کے باشندے جن کو خدا نے ہماری نسبت زیادہ قوائے عطا کئے ہوں اس دنیا کا زیادہ مکمل علم رکھتے ہوں۔

(ب) ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ اگر ہمارے قوائے کی تعداد زیادہ کر دی جائے تو ہم عالم مادی اور ذہنی ظہورات کے حقیقی علم حاصل کرنے کو قابل ہو جائیں گے بلکہ اس حالت میں بھی ہمارا علم ضابطہ رہیگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ ایسا نہیں جانتے جیسا کہ حقیقت میں ہے بلکہ جیسا کہ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ہے اور یہ علم لئے اجزائے ملکہ بنا ہے بعض اجزاء تو شے معلوم سے پیدا ہوئے ہیں اور بعض اس وسیط سے پیدا ہوئے ہیں جس کے ذریعہ سے ہم اس شے کو جانتے ہیں اور بعض اجزاء خود قوت مدرکہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ فلسفہ کی بڑی غرض

یہ ہے کہ ان اجزاء کی تشریح کر کے ان میں تمیز کر دے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو اس بات کا اندیشہ ہو سکتا ہے کہ طلب حکمت گمراہ ہو کر خیالی یا مادی مذہب کی طرف مائل ہو جائیگا۔

مل صاحب اعتراض کرتا ہے کہ ہیملٹن مسئلہ مذکورہ بالا میں بھی ثابت کرتا ہے کہ ہم اشیاء کی حقیقت کا علم نہیں رکھتے لیکن آگے بڑھ کر ادراک کے مسئلہ میں بھی کہتا ہے کہ ذہن اشیاء حقیقہ کا بلا واسطہ علم رکھتا ہے اور اس طرح سے ہیملٹن پر تناقض کا الزام آ سکتا ہے لیکن مل صاحب کا یہ اعتراض غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہیملٹن دو مسئلوں میں مختلف اشیاء کا ذکر کرتا ہے۔ علم کے اضافی ہونے کے مسئلہ میں شے حقیقی سے وہ شے مراد ہے جو اشیاء محسوسات کے نیچے غیر معلوم ہوتی ہے۔

اور ادراک بلا واسطہ کے مسئلہ میں اسکی مراد وہ شے محسوس سے جسکا علم ہمیں بلا واسطہ حاصل ہوتا ہو۔

تقریقات

علم کے اضافی ہونے کی بحث میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ موضوع اور محل غیر معلوم اور انکی خواص اور ظہورات معلوم ہوتے ہیں اسلئے الفاظ کے دو سلسلے ہو جاتے ہیں۔

اول وہ الفاظ جنسے اشیاء اضافی و معلومہ کا اظہار ہوتا ہے مثلاً کیفیت۔ حالت۔ صفت۔ صورت۔ کیفیت سے مراد کسی چیز کے وجود کا طریقہ ہے۔ حالت سے بھی یہی مراد ہے اور اس میں بدلنے والی اور مستقل کیفیات بھی شامل ہیں اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ اس لفظ کے معنی محدود ہو گئے ہیں یعنی ذہن کی حالت تا ثیر پذیر۔ وہ صفات جنکے وجود پر ذہن کا وجود منحصر ہے صفات ضروری کہلاتی ہیں اور جنکا وجود ضروری نہیں اتفاقی کہلاتے ہیں۔ صورت کے معنی ظہور ہیں جو اصطلاحی لفظ ہے

دووم وہ الفاظ جو اشیاء مطلقہ و نامعلومہ کو تعبیر کرتی ہیں مثلاً۔

(۱) موضوع۔ اسکے لفظی معنی وہ شے ہے جو ظاہر کے نیچے رکھی ہوئی ہو خواہ وہ شے مادی

ہو یا ذہنی لیکن حال میں اسکا استعمال فقط ذہن کے واسطے کیا جاتا ہے اسکا نقیض لفظ خارج عن الذہن ہے

(ب) محل اسکے دو معنے ہیں شے موجودہ یا وہ شے جسپر صفات مبنی ہیں۔

اشیا و مطلقہ کے باب میں جنگویہم الفاظ ظاہر کرتے ہیں فلسفیوں نے تین غلطیاں کہاں ہیں (۱) بعض تو ذہن مطلق کا بالکل انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ذہن صرف ظہورات باطنی کا متم ہے یہ رائے قابل اعتبار نہیں کیونکہ عقل کے اصول اولیہ کی تکذیب کرتی ہے اور نیز اس ضروری ذہنی رغبت کے ناموافق ہے جس سے ہم تمام ظہورات کو اس چیز کے متعلق کرتے ہیں جس پر وہ مبنی ہیں۔

(۲) بعض دن نے اپنے فکر کو ذہن مطلق کے جانب سے صرف کیا ہے اور ظہورات ذہن کا کچھ خیال نہیں کیا لیکن یہ بھی غلط ہے کیونکہ فقط ظہورات تحقیقات فلسفی کے احاطہ میں ہیں اور ذہن مطلق تک ہماری عقل نہیں پہنچ سکتی۔

(۳) بعض نے چند ظہورات کو اور ظہورات کی بنیاد فرض کر لیا ہے مثلاً ڈی کاسرٹ نے فکر کو ذہن کا مرادف خیال کیا ہے لیکن فکر تو ایک ظہور ہے اور وہی اعتراض جو پہلے غلطی کے برخلاف لائے گئے تھے اسپر بھی لائے جاسکتے ہیں۔

(ج) ذہن۔ اسطو ذہن کی تعریف اسطرح کرتا ہے کہ ذہن وہ شے جو ادراک کرتی ہے فکر کرتی ہے اثر پذیر ہوتی ہے۔ ارادہ کرتی ہے۔ خواہش کرتی ہے اسلئے یہ تعریف من حیث الشی نہیں بلکہ من حیث التیاج ہے یعنی ذہن کی ماہیت کی بابت ہم کچھ نہیں جان سکتے الا بواسطہ اسکی صفات کے اس تعریف کو س فلسفیوں نے بیان کیا

(د) الہ تعقل تعقل ہر ایک علم کے لئے ضروری ہے اور وہ فقط ایک ظہور اور قوت ہے جو موضوع میں پائی جاتی ہے۔ ادراک تاثر خواہش اور ارادہ کے امکان کے لئے یہ امر ضروری ہے کہ ہم ان ذہنی افعال کو بھی جانیں پس تعقل ان ذہنی افعال کا جاننا ہے آرت تعقل وہ شے ہے

جس سے یہ علم تعلق ہے اسلئے آرتھقل فقط ذہن کی ایک کامل تعریف ہے۔ فلسفہ کی اصطلاح میں لفظ موضوع کا استعمال ذہن یا آرتھقل کے لئے کیا جاتا ہے اور اس کا نقیض لفظ خارج عن الذہن یا شئے خارجی ہے اسلئے باطنی اُس شئے کو کہتے ہیں جو آرتھقل سے تعلق رکھے اور خارجی اُس شئے کو جس کا وجود قدرت میں ذہن سے خارج پایا جاوے۔

الفاظ باطنی اور خارجی میں پوری تمیز نہ کٹی جانے سے یہ فلسفہ مرید بہتیروں کی سمجھ میں نہیں آیا شاید اُن مرید کے اصلی مطلب کو بالکل نہ سمجھ سکا۔

(۵) اگلے سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ انا اور انسان کا کس شئے پر اطلاق کرنا چاہئے۔ جسم پر ان الفاظ کا اطلاق نہیں ہو سکتا کیونکہ ان جسم کو کام میں لاتا ہے نیز جسم قریباً سال کے عرصہ میں بالکل بدل جاتا ہے اور بغیر بدلنے انا کے ناقض کیا جاسکتا ہے نہ اُس کا اطلاق جسم کے اعضاء و جوارح پر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اُن سے ہی انا کا لیتا ہے اسلئے انسان جسم سے مختلف شئے آرتھقل وہ چیز جو جسم سے کام لیتی ہے ذہن ہے اس واسطے ذہن انسان ہے۔ یہ ثبوت۔

افلاطون نے اس مکالمہ میں دیا ہو جو اُس کی شاگرد ایلےسے بائی ڈیز اور اُس کو درمیان واقع ہوا تھا افلاطون کہتا ہے کہ میں نہ تو جسم ہوں اور نہ جوارح اور نہ وہ شئے ہوں جس کو تفکر کہتے ہیں کیونکہ جسم جوارح۔ اعضاء و تفکر ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور میں ہمیشہ یکساں رہتا ہوں جوارح جسمانی ممکن ہے کہ ناقض معدوم ہو جاویں لیکن باوجودیکہ میں ہر عضو جسمانی سے محروم کیا جاؤں میرا وجود ایسا ہی قائم رہے گا۔ اسی طرح تفکرات بھی بدلتے رہتے ہیں لیکن انا مسمم رہتا ہے جوارح جسمانی اور تفکرات میں قیاسی کریمے کریمے تفکر کو میں تصور نہیں کر سکتا کہ میں موجود ہوں یعنی کسی کسی قسم کے تعقل کا ہونا ضروری ہے اور تفکر کا بند ہو جانا گویا وجود ذہن کا باطل ہونا ہے لیکن تفکر ظاہری انا، مطلق سے مختلف ہے وجود انا کے تعقل پر ہے وجود فکر منحصر ہے کیونکہ ہر ایک فعل ذہنی اس واقعہ کو ظاہر کرتا ہے کہ جو شئے فکر کرتی ہے انا ہے اور وہ شئے جو تخیلات میں تصرف کرتی ہے انا اور وہ شئے جو کسی بات کو یاد رکھتی ہے انا ہے علاوہ بریں انا ہر تفکر

میں ایک ضروری جزو ہے اقل بدرک میں بھی کوئی ظہور مع اناسوگا اسلئے علم ذہنی میں ان کے ظہورات کی بحث ہوتی ہے۔

اور الفاظ کی تعریفات

(۱) دعویٰ مفروضی جبکہ ہم کسی واقعہ کی توجیہ کسی معلوم علت کے ذریعہ سے بیان نہیں کر سکتے تو بمقتضا طبیعت انسانی اسکی کوئی نہ کوئی ایسی علت قائم کر دیتے ہیں جس سے اسکا کچھ ظاہر تعلق پایا جاوے اور جو تصدیق ہم عارضی طور پر قائم کرتے ہیں اسکو دعویٰ مفروضی کہا جاتا ہے لیکن مفروضی کی وضع کرنے سے پہلے چند باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔

(۱) یہ تحقیق کرنا چاہیئے کہ واقعہ زیر بحث حقیقت میں موجود ہے مثلاً اس سے پہلے کہ ہم ہوت پریت کے لئے علت قائم کریں ہمیں ثابت کرنا چاہیئے کہ وہ حقیقت میں موجود ہیں۔

(۲) یہ دریافت کرنا ضروری ہے کہ واقعہ زیر بحث کی توجیہ کسی علت معلومہ سے نہیں ہو سکتی اور جبکہ دعویٰ مفروضی کی ضرورت اس طرح ثابت ہو جاوے تو اس میں ان باتوں کا ہونا ضروری ہے اول اسکا ایک جزو دوسری جزو کی تردید نہ کرتا ہو۔

دوم۔ اس سے واقعہ زیر بحث کی توجیہ کامل طور سے ہو سکتی ہو۔

سوم۔ توجیہ کرنے کے علاوہ وہ کسی اور دعویٰ مفروضی پر منحصر یا مبینی نہ ہو۔

(ب) نظر اور عمل الفاظ نظر اور نظری اور عمل اور عملی باہم متضاد ہیں۔ نظر فقط جانچ کو کہتو ہیں اور عمل کسی فن یا علم کے استعمال کو اگرچہ یہ الفاظ علیحدہ علیحدہ ہیں لیکن تاہم ایک دوسرے پر منحصر ہیں اور ان میں کسی طرح کا تماثل نہیں کیونکہ ایک لفظ کے مفہوم میں دوسرا لفظ نظر ان اصول کے علم کو کہتو ہیں جنکے ذریعہ سے عمل کی غایت حاصل ہوتی ہے۔ مفروضی اور نظری بعض اوقات لفظ خیالی کے مرادف مستعمل کئے جاتے ہیں۔ لیکن لفظ نظری کے یہ معنی زبان فلسفی میں نہیں آتے نظریں ہمیشہ علم ضمنی شامل ہوتا ہے یعنی کسی شے کے اصول اور اسباب کا علم۔ فلسفہ عملی اور نظری کا آپس میں وہ تعلق نہیں ہے جو لفظ عمل اور نظریں ہے

کیونکہ فلسفہ عملی بین نظر یعنی علم ہی شامل ہے جس سے خاص استعمال غرض ہو۔ اور فلسفہ نظر فقط علم کو کہتے ہیں۔

(رج) قوت۔ لاک صاحب کہتے ہیں کہ قوت دو طرح کی ہو سکتی ہے۔

(۱) کسی تبدیلی پیدا کر دہ کی قابلیت (۲) کسی تبدیلی سے موثر ہونے کی قابلیت۔ اول کو قوت فعلی دوم کو قوت انفعالی کہتے ہیں۔ سریدٹ لاک کے اس تقسیم پر اعتراض کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قوت کو انفعالی کہنا ایک لفظ کا غلط استعمال ہے اور نہ کسی اور مصنف نے لفظ قوت انفعالی کا استعمال کیا ہو لیکن سریدٹ غلطی پر ہے کیونکہ (۱) یہ تمیز اول ہی اول اسرسطونے کی تھی (۲) بدلنے کے ہنگام یا کسی تبدیلی سے موثر ہونے کی قابلیت کو قوت کہنا غلط نہیں معلوم ہوتا (۳) لاک کو پہلے ہر حکیم فلسفہ میں اس مشہور تمیز کو قائم رکھا پس علم ذہنی میں لفظ قوت قوت فعلی اور نیز قابلیت انفعالی کے لئے مستعمل ہو سکتا ہے۔

قوت فعلی کو قوت اور قوت انفعالی کو قابلیت کہتے ہیں۔

(د) طبیعت اور عادات طبیعت قدرتی اور عادات کیسی رغبت فعل ہے۔ عادات ایک ہی فعل اور ایک ہی انفعال کے تکرار سے پیدا ہوتی ہیں مگر عادات بنسبت طبیعت کے زیادہ قابل تبدیل ہے طبیعت بھی عمل اور مشق سے کچھ موثر ہو سکتی ہے۔ اور عادات بھی طبیعت کی نہ مستقل اور مضبوط ہو سکتی ہے۔ ایسی عادات کو طبیعت ثانی کہتے ہیں۔

(ک) وجود بالفعل اور وجود بالقوة۔ وجود بالفعل سے یہ مراد ہے کہ فلان چیز بالفعل موجود ہے اور وجود بالقوة اس امر کے امکان کو کہتے ہیں کہ فلان چیز کی قوت موجود ہو سکتی ہے اور وجود بالقوة کے لئے الفاظ قوت۔ قابلیت۔ استعداد۔ عادت۔ طبیعت وغیرہ استعمال کیے جاتے ہیں وجود بالفعل کے لئے الفاظ فعل عمل حالت وغیرہ۔ ممکن ہو کہ فعل موجود نہ ہو لیکن قوت فعلی ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ اس طرح ممکن ہو کہ کوئی حالت موجود نہ ہو لیکن استعداد ہمیشہ موجود رہتی ہے قوت وہم وجود بالقوة کہتی ہو فعل وہم وہی طاقت ہو کہ وجود بالفعل کہتی ہے

لکچر گیارہواں

کیفیات ذہنی کی تقسیم اور تعقل کا بیان

(۱) تعقل تمام کیفیات ذہنی کی بنیاد ہے اور وہ ایک انداز میں روشنی ہے جسکے ذریعہ ان تمام کیفیات کا علم ہم پر واضح ہو جاتا ہے جو ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ تعقل ایک سازج اور ناقابل تقسیم کیفیت ہے اور یہ مختلف اقسام کا نہیں ہوتا بلکہ ایک عام قوت ہے جو تمام کیفیات ذہنی پر حاوی ہے۔

(۲) کیفیات ذہنی تین جماعتوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں اول قواسم علمیه دوم تاثرات سوم تمثیلات۔ میں ایک تصویر دیکھتا ہوں سب سے پہلے میں کچھ پہچانتا ہوں کہ یہ چیز تصویر ہے اس کیفیت کو کیفیت علمیه کہتے ہیں لیکن فقط یہی ایک کیفیت ہمارے ذہن میں نہیں ہوتی بلکہ اگر کچھ تصویر کسی استاد کے ہاتھ کی بنی ہوئی ہو تو اس کے دیکھنے سے ہمیں ایک طرح کی خوشی اور اگر بہت سی بنی ہوئی ہو تو ناخوشی ہوتی ہے یہ کیفیت تاثر کہلاتی ہے اسکے بعد یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اسکو برابر دیکھے جاؤں یا خرید لوں یہ کیفیت کیفیت تمثیلاتی کہلاتی ہے۔

(۳) اول ہی اول اس تقسیم کو کینٹ ایک جرمن فلسفی نے وضع کیا تھا اور بعدہ تمام جرمن فلسفیوں باستثناء کمرگ اسکو اختیار کر لیا۔ لیکن انگلستان میں وہی پرانی تقسیم تو اسی عقلی اور فعلی کی رائج ہے تقسیم ناقص ہے کیونکہ کچھ تینوں قسم ایک دوسرے سے متبائن نہیں ہیں یعنی تمام افراد تقسیم کیفیت علمیه میں داخل ہیں تمام کیفیات اس قدر پیچیدہ اور ایک دوسرے سے ملحق ہیں کہ ان کی تقسیم صاف مثل ثیاء خارجی کے بالکل ناممکن ہے تو یہی ہم فلسفہ ذہنی کی تقسیم فرضی غالب کے سمجھنے کے لئے تین اقسام مذکورہ بالا میں کرتے ہیں پس جو بات ذیل سے معلوم ہو گا کہ یہ تقسیم کافی ہے

(۱) تمثیلات و تاثرات میں ایک ایسی صفت موجود ہوتی ہے جو فقط قوت علمیه میں نہیں پائی جاتی یعنی علم فعل باطنی اور خارجی دونوں ہی تاثر فقط کیفیت باطنی ہے۔ تمنائیں رغبت خارجی ہوتی ہے۔

(۱) یہ ممکن ہے کہ ایک ایسی مخلوق کا تصور کیا جائے جس میں قوت علیہ موجود ہو لیکن تاثرات اور تمینات بالکل نہوں۔

(۲) علم اور تاثرات کا تصور بغیر تمینات کے کر سکتے ہیں لیکن تاثرات یا تمینات کا بغیر علم کے اور علم اور تمینات کا بغیر تاثرات کے تصور کرنا ناممکن ہے۔

اس لئے سب سے پہلے تعقل کا ذکر کیا جائیگا اسکے بعد قواعد علیہ پر تاثرات - پر تمینات کا۔

(۳) تعقل کی تعریف نہیں کر سکتے اور جن لوگوں نے تعریف کرنے کی کوشش کی انہوں نے

اس مضمون کو زیادہ سہجہ کر دیا اکثر براؤن اور فلسفیوں نے تعقل کی تعریف اس طرح

کی ہے کہ تعقل ایک قسم کا تاثر ہوتا ہے اور اس طرح بعض کہتے ہیں کہ تعقل ایک قسم کا علم ہوتا ہے

لیکن دونوں صورتوں میں دو لازم آتا ہے کیونکہ تاثر اور علم اشتیاع میں سناہیں تعقل ہے اس سبب سے

بجائے تعریف کی کوشش کرینگے عموماً ایسا کیا جاتا ہے کہ تعقل کی تشریح کر دیا کرتے ہیں یعنی

یعنی ان واقعات کا جو تعقل میں شامل ہیں مقابلہ کیا جاتا ہے مثلاً جب ہمیں کسی چیز کا علم ہوتا ہے

ہو تو اس وقت پہلے علم ہی ضرور ہوتا ہے کہ ہم اس چیز کا علم رکھتے ہیں یہ فقرہ کہ میں جانتا ہوں کہ میں جانتا ہوں

اس فقرہ کے مساوی ہے کہ مجھے تعقل ہے کہ میں جانتا ہوں۔

اگرچہ تعقل ایک سادہ فعل ہے لیکن وہ دو اشیاء یعنی آما اور اسکے کیفیات کے درمیان تعلق کو قائم

کرتا ہے تعقل میں تین چیزیں باہمی جاتی ہیں

۱۔ ماحولیات کا غلط رکھنا چاہئے کہ تعقل کی تشریح کرنے میں دو طریقے اختیار کئے جاسکتے ہیں باطنی اور خارجی

طریقہ باطنی سے ہم تعقل میں نظر ڈالکر اسکے بیانات کو درج ذیل کرتے ہیں یہی طریقہ ہیملٹن نے اختیار کیا ہے طریقہ

خارجی ان واقعات کو جو تعقل میں ظاہر ہوتی ہیں موافق انکی ظاہری صورت کو منظر نہیں کرتا بلکہ انکی پیدائش کے حال کی تحقیقات

کرتا ہے اس طریقہ میں اس بات کا معلوم کرنا مقصود نہیں ہوتا کہ ذہن اب کیا منکشف کرتا ہے بلکہ یہ غرض ہوتی ہے کہ بیانات

تعقل میں آیا وہی ہیں یا تجربی بموجب اس طریقہ کہ اصول اولیہ کہ تجربہ میں متعلق کرنا اور یہ ثابت کرنا کہ وہ رفتہ رفتہ پیدا ہو رہے ہیں

اس طریقہ کو خصوصاً اصل میں استعمال کیا ہے تعقل کی کیفیات ذہنی کا علم ملو ہے اور یہی انکی امکان کی ایک ضروری شرط ہے

اول۔ ذہن بغیر وہ شے جو علم رکھتی ہے۔

دو۔ کم کیفیت معلومہ یعنی جس کا علم حاصل ہوتا ہے۔

سویں۔ علم جو ذہن اپنی کیفیت کا رکھتا ہے

تعلقل اور علم حقیقت میں دو مختلف چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہے جس پر مختلف اعتبار و نسو غور کیا جاتا ہے۔ تعلقل علم میں اور علم تعلقل میں ضمنتاً مل جاتا ہے اور اگرچہ وہ بذاتہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے لیکن تاہم وہ واسطے تشریح فلسفی کے بلحاظ اپنا ارتباطوں کے غور کیا جاسکتی ہیں۔ مثلاً علم منہدسہ میں اگرچہ ایک مثلث اپنے اضلاع و زوایا سے جدا نہیں کیا جاسکتا تاہم انہیں سو ہر ایک اور انکے باہمی ارتباط پر علیحدہ علیحدہ غور کیا جاسکتا ہے ایسا ہی فلسفین جبکہ کسی فعل علمیہ پر بلحاظ اسکو اُس ارتباط کے جو وہ ذہن سے رکھتا ہے غور کرنا پڑتا ہے تو ایک ایسی اصطلاحی لفظ کا رکھنا جبہیں معنی مطلوبہ صاف طور سے پائے جائیں مفید ہوتا ہے۔ مثلاً وہ علم عام جو تعلقل میں شامل ہے تا خاص علوم سے علیحدہ ہے اور ایک علمی لفظ اس عام معنی کے ظاہر کرنے کی واسطے ضروری ہے۔ افلاطون اور ارسطو اس معنی تک پہنچ گئے تھے جو اب تعلقل کے ہیں اگرچہ تاخرین شگردان افلاطون اور ارسطو تک کو ہی خاص لفظ اس معنی کی واسطے مستعمل نہوا۔ جو جب رائے افلاطون اور ارسطو ذہن اپنے افعال کا عدم رکھتا ہے لیکن پہلے پہل ڈی کارٹ نے خاص لفظ تعلقل کی واسطے قائم کیا۔

تعلقل کی شرائط اربعہ

تمام فلسفی اس بات پر متفق ہیں کہ تعلقل ایک علم ہے جو ذہن اپنے افعال اور کیفیات کی بات رکھتا ہے لیکن چند شرائط ایسی ہیں جنکو تعلقل کی اجزا خیال کرنا چاہئے اور جنکو بغیر وہ معنی جو تعلقل سے مفہوم ہو نہیں قائم نہیں رہ سکتے۔

(۱) تعلقل میں علم واقعی پایا جاتا ہے ہم نہیں جانتے کہ $4 + 4 = 8$ تا وقتیکہ ہم امر نامرد ذہن کے سامنے حقیقتاً موجود نہو۔

(ب) اسمین علم بلا واسطہ پایا جاتا ہے کیونکہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہکو واقعہ گذشتہ کا تعقل ہے اسمین اس شے کا علم پایا جاتا ہے جو حقیقاً موجود ہے نہ اس شے کا جو بواسطہ کسی اور شے کے خیال ہر کی گئی ہو چونکہ کسی واقعہ گذشتہ کا علم ہکو بذریعہ قوت حافظہ کے ہوتا ہے اس واسطے علم واقعہ گذشتہ تعقل نہیں ہے اگرچہ علم عمل حافظہ تعقل ہے گو کہ سرلیٹ اور سنو اسٹ کی بھی یہی رائے ہے لیکن وہ اس بات کو نہیں مانتے کہ تمام علم بلا واسطہ تعقل ہے۔

(ج) اسمین تمیز ہی پای جاتی ہے کیونکہ کسی چیز کے تعقل سے پیشتر یہ ضروری ہے کہ ہم اس چیز سے تمیز کریں جو اس سے علیحدہ ہے مثلاً۔

(۱) ہر فعل تعقل میں ہم ایک کو غیر انا سے تمیز کرتے ہیں۔

(۲) ایک واقعہ کو دوسری حالت سے تمیز کرتے ہیں۔

(۳) ہم کسی شے کا تعقل جب ہی رکھتے ہیں کہ اس شے کو اور ونسو تمیز کریں اسلئے تمیز ایک ضروری شرط تعقل ہے یعنی۔

(۴) تعقل میں تصدیق پای جاتی ہے کیونکہ تمیز صرف اس نسبت کا اثبات یا سلب ہے جو ایک شے دوسری شے سے رکھتی ہو پس عام رائے کہ تصدیق ایک پیچیدہ عمل ہے غلط ہے تصدیق ایک سادہ فعل ذہن ہے اور تعقل میں بچہ ضمناً شامل ہوتا ہے۔

(۵) تعقل فقط بواسطہ حافظہ ممکن ہے کیونکہ بغیر حافظہ ہم ایک ذہنی حالت کو دوسری ذہنی حالت سے تمیز نہیں کر سکتے اور نہ انکے سلسلے اور اقسام کا اور نہ انا کا علم رکھ سکتے ہیں۔

لکچر بارہوان تیر ہوان

تعقل کی خاص شرائط اور اس کا تعلق اور قوائی علمیہ سے

جن شرائط پر اب تک بحث ہوئی انکو عموماً حکماء نے تسلیم کیا ہے اب ان شرائط کا بیان ہو گا جنکو بعض مانتے ہیں اور بعض نہیں مانتے۔

(۱) تعقل سے مراد علم ہے یعنی اسکے دائرہ کی وسعت ہمارے تمام قولے علیہ حاوی ہے یہ کوئی خاص اور علیحدہ قوت نہیں ہے بلکہ اس میں کل ذہنی افعال اور انکی معمول علیہ شامل ہیں سر ایڈ تعقل کو ایک خاص قوت مانتا ہے اور اس کا مقابلہ اور قوائے ذہنی سے کرتا ہے۔ سٹوارٹ بھی تعقل کو توجہ اور فکر سے تمیز کرتا ہے۔

ڈاکٹر بیراؤن کہتا ہے کہ تعقل کا اور قوائے علمیہ سے متبائن ہونا یعنی ایک خاص قوت ہونا فلسفیوں نے عموماً تسلیم کیا ہے یہ قول غلط ہے سچ ہے کہ سر ایڈ اور اور فلسفیوں نے تعقل کو ایک خاص قوت مانتا ہے لیکن تمام بڑے بڑے فلسفیوں نے تعقل کو ایک عام قوت کہنا پسند کیا ہے۔

(۲) سر ایڈ کہتا ہے کہ کھوفل ذہنی کا تعقل ہوتا ہے لیکن اسکے معمول علیہ کا تعقل نہیں ہو سکتا یعنی میں فعل حافظہ کا تعقل رکھتا ہوں لیکن اسکے معمول علیہ کا جو کچھ حافظہ میں ہے تعقل نہیں رکھتا۔ یہ اصول کے برخلاف ہے کہ کسی قوت کے فعل کا تعقل اس قوت کے معمول علیہ کا تعقل ہے اور یہ اصول اس امر سے ثابت ہے کہ ان اشیاء کا علم ایک ہے جنہیں باہم قریبی رشتہ ہو مثلاً خاوند کے خیال سے جو رو کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ بیکلی سے بدی کا خیال۔ انا سے غیر انا کا خیال۔ ہمارا تمام علم جانتے والے موضوع (ذہن) اور معلو خارج عن الذہن کے درمیان ایک تعلق ظاہر کرتا ہے اسلئے یہ بات کہ کھوفل کا تعقل ہوا اور

اسکے معمول علیہ کا جس سے وہ فعل متعلق ہو کچھ بھی علم نہ ہو۔ ناممکن ہے
(رج) سرید اور سٹوارٹ نے تعقل کو اور قوائے سے بھی تمیز کیا ہے انہیں قوائے
سے ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ تعقل ایک عام قوت ہے۔

(۱) واہمہ

سرایڈ اور سٹوارٹ کہتے ہیں کہ وہم کا تعلق اس شے سے ہے جس کا نہ کوئی وجود ہے
اور نہ تھا یا اس شے سے جو بعید یا غیر حاضر ہو اسلئے جب ہم کسی شے کا تصور کرتے ہیں تو
دل کا ایک حقیقی عمل موجود ہوتا ہے اور ہر ایک ایسے عمل کا کوئی معمول علیہ ضرور ہونا چاہئے
جب ہم قنطورس کا تصور کرتے ہیں تو ہمیں ذہن کے عمل کا تعقل ہوتا ہے لیکن اسکو معمول علیہ
نہیں ہوتا جو حقیقت میں موجود نہیں۔ لیکن سرایڈ کی یہی دلیل سہیبت ثابت ہو سکتا ہے کہ قوت واہمہ میں ذہن
کا عمل اور اسکا معمول علیہ ایک ہی شے ہوتی ہے قنطورس جس کا تصور کیا گیا ہے اور تصور
کرنے کا عمل ایک اور ناقابل تقسیم شے ہے چنانچہ قنطورس معمول علیہ یہی ہے اور قوت واہمہ
کا عمل بھی ہے۔ جبکہ اسے باعتبار وجود ممکن کے دیکھتے ہیں تو وہ قوت واہمہ کا معمول علیہ ہوتا
ہے کیونکہ جو چیز قابل تصور ہے وہ ممکن ہی ہوتی ہے۔ اور عمل اس اعتبار سے کہا جاتا ہے
کہ جب یہ خیال کریں کہ ذہن نے اسو پیدا کیا ہے۔ اسلئے ہم اپنے اس فعل کا تعقل
کہ ہم کسی شے کا تصور کر رہے ہیں بغیر اس شے متصورہ کے تعقل کی نہیں رکھ سکتے۔

(۲) قوت حافظہ

سرایڈ کے مذہب کے مطابق قوت حافظہ کا معمول کوئی شے گزشتہ ہونی چاہئے جو چیز موجود
ہے وہ قوت حافظہ کا معمول نہیں ہو سکتی جیسے کہ شے گزشتہ ادراک کی معمول علیہ نہیں
لاک کا یہ مذہب کہ شے گزشتہ قوت ادراک کی معمول علیہ ہوتی ہے غلط ہے
سرایڈ تعقل اور حافظہ میں اس طرح تمیز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تعقل شے موجودہ کا علم بلا
واسطہ ہے اور حافظہ شے گزشتہ کا علم بلا واسطہ اسلئے ہم قوت حافظہ میں فقط عمل کا تعقل

رکھتے ہیں لیکن اسکے معمول علیہ کا نہیں۔

سریٹ کا یہ نہ بہ صحیح ہے کہ تعقل شے موجودہ کا علم بلا واسطہ ہے اور اس بنا پر شے گزشتہ اور شے غیر حاضر اور ممکنہ کا علم بالواسطہ یا تو بالکل علم نہوا یا اس قسم کا علم ہوا جو ایک شے کے علم بلا واسطہ سے جو اب موجود ہے اور ذہن کے سامنے حاضر ہے اخذ کیا گیا ہو۔

علم بلا واسطہ کے لئے یہ شرائط ضروری ہیں

اول شے معلومہ بلا واسطہ معلوم ہونی چاہئے نہ کہ کسی اور شے کے ذریعہ سے۔

دوم وہ فی الواقع موجود ہو اور ہمارے قوائے علیہ کے سامنے موجود ہو۔ لیکن شے گزشتہ اب موجود نہیں ہوتی اور جو موجود نہیں ہوتی اسکا علم ہی بلا واسطہ نہیں ہو سکتا اس بنا پر شے گزشتہ کا علم بلا واسطہ ناممکن ہے یہ تمام بحث شے معمول علیہ کے علم کی شرائط کی بابت تہی بحیثیت علم ذہنی کے حافظ ایک فعل علمی ہے اور جیسے کہ ہر ایک فعل علمی میں ذہن کو شے موجودہ کا علم ہوتا ہے اسی طرح حافظ میں بھی ایک ایسی شے کا علم ہے لیکن حافظ میں شے معمول علیہ ہمیشہ گزشتہ ہوتی ہے اسلئے دوسرے میں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ شے گزشتہ کا علم بالکل حاصل نہیں ہو سکتا اور دوسرا یہ کہ اسکا علم بالواسطہ شے موجودہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے دوسری صورت صحیح ہے کیونکہ حافظ میں ہم ذہن کی ایک موجودہ حالت کا علم رکھتے ہیں جو ذہن کی ایک دوسری حالت کو تعبیر کرتی ہے۔ اور اسکا ساتھ یہ بھی یقین بھی ہوتا ہے کہ یہ موجودہ حالت اس دوسری حالت سے جسکا وجود پہلے کبھی ہو چکا ہے بالکل مطابق ہے۔ اسلئے حافظ میں جس شے کا علم میں بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے وہ ذہن کی موجودہ حالت ہے کیونکہ ہم شے واقعی اور حاضر کا علم حاصل کر سکتے ہیں اسلئے یہ نتیجہ نکلا کہ حافظ علم نہیں ہے بلکہ ایک یقین ہے کیونکہ اس میں جو علم ہو بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے وہ ایک قسم کا استدلال ہے جو یقین پر مبنی ہے۔ ہم علم بالواسطہ کی شے معمول علیہ کے وجود کی بابت شک کر سکتے ہیں اور اس شے کی حقیقت کی بابت بھی جسکو قوت حافظ تصویر ذہنی کے ذریعہ تعبیر کرتی ہے شک کر سکتے ہیں

لیکن اگر ہمارا علم شے گذشتہ بلا واسطہ ہوتا تو ممکن تھا کہ ہم شک کر سکتے۔

(۳) ادراک

سریڈ بالخصوص اسلئے مشہور ہوا ہے کہ زمانہ حال کے تمام فلسفیوں کے برخلاف اسکا یہ مذہب تھا کہ ذہن کو عالم خارجی کا علم بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے تاہم وہ ادراک اور تعقل میں یہ فرق کرتا ہے کہ تعقل سے فقط اشیاء ذہنی کا علم حاصل ہوتا ہے اور ادراک سے عالم خارجی کا۔ لیکن اشیاء مدہر کو احاطہ تعقل سے باہر کرنے میں وہ خود اپنے مذہب کی تردید کرتا ہے اسکا مذہب ہے کہ جب ہم گلاب کے پھول کا ادراک کرتے ہیں تو ہمیں فقط پھول کی ادراک کا تعقل ہوتا ہے اور پھول جو شے مدہر ہے اسکا تعقل بالکل نہیں ہوتا ہم ان کا علم ایک فعل علیہ سے اور غیر ان کا دوسرے فعل علیہ سے حاصل کرتے ہیں یہ غلط ہے *

یہ امر کہ ادراک کے تعقل میں شے خارجی ہے داخل ہے مفصل ذیل وجوہات سے ثابت

* حاشیہ - بہت فلسفیوں نے سریڈ کا مذہب پوری طور سے نہیں سمجھا اسکی وجہ یہ ہے کہ سریڈ کو مثلاً ادراک میں اسلئے غلط استعمال کئے ہیں جبکہ معنی مبہم اور شک میں ڈالنے والے ہیں۔ سریڈ سے پہلے ادراک بالواسطہ کے دو مذہب تھے انہیں سے ایک مذہب یہ مانتا تھا کہ ہم شے خارجی کو بذریعہ ایک تیسری شے کے جس میں کچھ شے توانا کی اور کچھ صفات غیر ان کی پائی جائیں معلوم کرتی ہیں یہ سمجھتا ہے کہ مذہب تھا اور سریڈ کو بھی معلوم تھا۔ دوسرا مذہب جو ایک سادہ دعویٰ مفروضی پر مبنی تھا اور جسکو سریڈ سمجھ سکا شے ثالث کو ترک کر کے تسلیم کرتا تھا کہ فعل ادراک میں ہن بغیر کسی تصویر یا مینی کے غیر ان کو اپنے سامنے تعبیر کرتا ہے۔ سریڈ نے بھی اس شے ثالث کو ترک کیا چونکہ اسکا یہ مذہب تھا کہ ہکو عالم خارجی کا تعقل نہیں ہے اور نیز چونکہ اسنے الفاظ مبہم استعمال کئے اسلئے ڈاکٹر جیراؤن کی رائے ہے کہ وہ ادراک بالواسطہ کے سادہ مذہب کا معاد آخراً جبکہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تو علم بلا واسطہ کو تسلیم کرتا ہے تو ڈاکٹر صاحب اسکو اس بات کا الزام لگاتا ہے کہ وہ اپنے مذہب کے صحیح نتیجہ کو انحراف کر کے اپنے مذہب کی آپ تردید کرتا ہے ڈاکٹر صاحب خود غلط ہیں لیکن اسقدر ہم مانتے ہیں کہ سریڈ کا مثلاً تعقل بیشک اسقدر مبہم ہے کہ وہ بالضرور غلطی کی راہ دکھاتا ہے۔

اور اشیاء متفادہ کا علم ایک دوسرے میں متماثل ہوتا ہے جو کسی لبنی شے کا علم بغیر اس کے کہ چھوٹی کیا ہوتی ہے نہیں رکھ سکتے اور اسے بطور حصے انا کا علم بغیر انا کے علم کے ناممکن ہے جبکہ ہمیں اس واقعہ کا علم ہوتا ہے کہ کوئی خاص ظہور ہماری باطنی کیفیت ہے تو ہم حقیقت میں یقین کرتے ہیں کہ یہ ظہور ہمارے مختلف نہیں ہے۔ اگر سربٹ کے مذہب کو تسلیم کیا جاوے تو ہم کوئی ایسی قوت نہیں کہتے جس سے ہم کو اس قسم کا علم حاصل ہو کیونکہ اگر ایک قوت کا یہ کام ہو کہ اس سے انا کا علم حاصل ہو اور دوسرے سے غیر انا کا تو وہ کونسی قوت ہوگی جو ان دونوں میں تمیز کرتی ہے۔ تعقل سے یہ کام نہیں نکل سکتا کیونکہ اسکے ذریعہ سے ہم سو اپنے ذہن یعنی انا کے علم کے اور کسی شے کا علم حاصل نہیں کر سکتے اور نہ فقط ادراک خارجی یہ کام دے سکتا ہے کیونکہ فقط اس سے مادہ یعنی غیر انا کا علم حاصل ہو سکتا ہے اس لئے ان دو تو قسم کے علموں کے درمیان تمیز کرنے کے لئے کوئی اور اعلیٰ قوت ہونی چاہیو۔ اور یہی تعقل سمجھی اعلیٰ قوت مراد لیتا ہے

(ب) ہم آگے کہہ چکے ہیں کہ سربٹ کی تعریف اکثر اس لئے کیجاتی ہے کہ اُس نے زمانہ حال کے تمام ناسیفون کے مخالف یہ مذہب قائم کیا تھا کہ ذہن عالم مادی کا علم بلا واسطہ رکھتا ہے لیکن سربٹ کا یہ قول کہ ہم کو ادراک کا تعقل ہوتا ہے اور شے مدرکہ کا نہیں اسکے مذہب کی تردید کرتا ہے۔ علاوہ ازیں تعقل کے عمل کو اس طرح محدود کرنا ایک اور قسم کی غلطی میں گرنا ہے۔ کیونکہ اگر ادراک میں کوئی ایسی حقیقت خارجی ہے جس کا علم ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس کا تعقل ہم نہیں رکھتے تو گویا ہمیں اس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے جس کے علم حاصل ہونے کا ہم کو تعقل نہیں لیکن ہم صرف اس صورت میں کسی شے کا علم رکھ سکتے ہیں جبکہ ہم کو اس علم رکھنے کا تعقل ہو سکتا ظاہر ہے کہ اگر ہم کسی شے کا علم رکھتے تو ضرور ہی اس شے معلومہ کا تعقل ہی ہمیں ہوگا اور یہی شے پر ہم کسی شے کا ادراک نہیں کر سکتے جب تک کہ شے مدرکہ کا تعقل نہ ہو۔

یہ سربٹ کی رائے مختلف افعال تعقل کی تمیز کو زایل کرتی ہے کیونکہ ایک فعل تعقل کسی اور فعل تعقل سے متضاد یا متضاد نہیں ہوتا ہے اگر معمول کو ذہن سے ہٹا دو تو کیفیت ذہنی کا

تعقل ہی اسوقت ہٹ جائیگا :

(۴) توجہ اور مراقبہ

سریڈ اور سٹواسرٹ نے تعقل کی تمیز توجہ اور مراقبہ سے بھی کی ہے۔ سریڈ توجہ اور مراقبہ کو ایک ہی بتا تا ہے فقط اس قدر فرق کرتا ہے کہ توجہ شے موجودہ کے ادراک اور تعقل میں پکا جاتی ہے اور مراقبہ شے غائب کی دوست میں سٹواسرٹ نے غلطی سے سریڈ کا بھی مطلب لیا ہے کہ جب اشیاء خارجی پر توجہ کی جاتی ہے تو اُسکو مشاہدہ اور جب اشیاء ذہنی پر کی جاتی ہے تو اُسکو مراقبہ کہتے ہیں۔ لیکن ہم اس امر پر بحث کرنا نہیں چاہتے کہ سریڈ کا اصل میں کیا مطلب تھا اور سٹواسرٹ نے کیا سمجھا بلکہ امر زیر بحث یہ ہے کہ آیا توجہ تعقل سے کوئی علیحدہ قوت ہے یا نہیں؟ سریڈ اور سٹواسرٹ دو تو توجہ اور تعقل میں تمیز کرتے ہیں۔ سریڈ کا یہ قول ہے اور سٹواسرٹ اُسکی تائید کرتا ہے کہ مراقبہ جسمین توجہ ہی شامل ہے وہ قوت ہے جسکے ذریعہ ذہن باطن کی طرف نظر کرتا ہے اور کیفیات ذہنی کا امتحان اور مشاہدہ کرتا ہے مراقبہ اور تعقل میں یہ فرق ہے کہ گو تمام اشخاص پر ذہن کو افعال کا تعقل کہتے ہیں لیکن ایسے بہت کم ہیں جو اپنے توجہ کرتے ہیں علاوہ ازیں سریڈ کا بھی یہی قول ہے کہ توجہ ایک فعل ارادی ہے۔ لیکن نتیجہ ہے کہ باوجود اس امر کے تسلیم کرنے کی وہ توجہ کو ایک علیحدہ قوت بتلاتا ہے اور فی الحقیقت توجہ قوت ارادی کا ایک فعل ہے جو اس قاعدہ کی محکوم ہے کہ جس قدر اشیاء کی تعداد زیادہ ہوگی اُس قدر ہر ایک پر غور کرنے کی طاقت ضعیف ہوتی جائیگی

۱۰ حاشیہ۔ بموجب رائے براؤن اگر فرض کریں کہ سریڈ کا مذہب یہ تھا جس میں ہن خود اشیاء خارجی کو تعبیر کرتا ہے تو وہ اپنے مذہب کی آپ تردید کرنے سے بچ سکتا ہے لیکن یہ ماننا اسکے فائدہ کو بقدر کرنے اور اسکی شہرت کو بڑھانے کے بعد ازیں ثابت کیا جائیگا کہ براؤن نے سریڈ کے مذہب کے سمجھنے میں غلطی کہا لی۔

۱۱ حاشیہ۔ یہ کہنا کہ توجہ ایک فعل ارادی ہے غلط ہے کیونکہ کئی افعال توجہ ایسے ہیں جو ہمارے ارادوں پر منحصر نہیں ہیں مثلاً اگر تو پابند وق چلائی جائے تو ہم اپنی توجہ کو اُسکے آواز سننے سے ارادہ وار روک نہیں سکتے۔

اس لئے اسکی بابت جو کچھ معلومات ہوں گے وہ کمتر ہوتے جائینگے۔ کسی امر کے معلومات حاصل کرنے کے لئے ضرور ہے کہ اور تمام اشیاء کی توجہ چھوڑ کر اس خاص شے پر ایک فعل ارادی کے ذریعہ سے جسکو توجہ کہتے ہیں تصور کو مجتمع کیا جاوے اس مثال سے معلوم ہوگا کہ اگر تعقل کو دور بین سے مشابہت دیوین تو توجہ ملکین کے چمانے اور نقطہ ماسکہ کے قائم کرنے کو کہنیگی یعنی توجہ ایک قسم کا تعقل ہے جو ایک شے پر یا ایک وقت میں چند اشیاء پر مجتمع کیا جاوے

لکچر چودھوان

توجہ کی بابت عام بحث

توجہ کے متعلق چند ایسے مسائل ہیں جنہیں اکثر فلسفیوں کا اختلاف ہے اور انہیں سے اول یہ ہے کہ ہم وقت واحد میں ایک شے سے زیادہ کی جانب توجہ کر سکتے ہیں یا نہیں۔

(۱) اکثر فلسفی کہتے ہیں کہ ایک شے سے زیادہ پر وقت واحد میں توجہ کرنا ناممکن ہے۔ سٹوارٹ اس میں مذہب کی تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ مذہب دلائل ذیل سے ثابت ہے۔

(۱) جہاں کہیں موسیقی کے مختلف باجے ساتھ ساتھ بجائے جاتے ہیں تو جو شخص موسیقی کی واقفیت رکھتے ہیں وہ مختلف وقتوں میں آوازوں کو علیحدہ علیحدہ سمجھان سکتے ہیں اور نا تو لوگ جو ایک آواز سنتے ہیں اسکی یہ وجہ ہوتی ہے کہ مختلف افعال ذہنی اس قدر تیز تواتر کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں کہ ظاہر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام افعال ایک ہی وقت میں کئے گئے۔

(ب) جبکہ ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ نگاہ تمام چیز کو ایک ہی دفعہ دیکھتی ہے لیکن حقیقت میں یہ توجہ کا فعل جو ظاہر ایک معلوم ہوتا ہے مختلف اور متواتر افعال سے ملکر بنا ہے اور چونکہ ان افعال کو ذہنی نہایت جلدی سے پورا کرتا ہے اسلئے ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کل ادراک ناگاہ ایک ہی لمحہ میں واقع ہوا

(ج) جبکہ مشہد اپنا منہ دکھاتا ہے تو وہ اپنی بدن کی ہر حرکت کی طرف یک بعد دیگرہ متوجہ ہوتا ہے ہم جو تمام افعال کو ایک ہی فعل دیکھتے ہیں اسکی یہ وجہ ہے کہ ذہن ایک جزو سے دوسری جزو کی طرف بہت جلد عبور کرتا ہے۔

(۲) ہیملٹن کی رائے ہے کہ سٹوارٹ کا دعویٰ بالکل غلط ہے اول دلیل میں جہاں کئی باجون کی آواز ملکر نکلتی ہے اگر انہیں سے ہر ایک باجے کی آواز کی بعد دیگرے کا قانون

میں پونچے تو ذہن فقط محدود آواز و لگا اور اک کر سکیگا تمام باجون کی آواز و لگا نہیں اور
اس طرح سے ہم آہنگی کا اثر پیدا نہیں ہو سکتا لیکن تجربہ میں ہم آہنگی سے متاثر ہوتے ہیں
اگر سٹو اسٹو کے مذہب کے موافق تھے تاویل کریں کہ ایک آواز کی جانب ہم سوقت توجہ کرتے
ہیں جبکہ وہ ہماری ذہن کے سامنے موجود ہوتی ہے اور دوسرے پر اس حالت میں جبکہ
وہ قوت حافظہ میں موجود ہوتی ہے تو بھی اس صورت میں ذہن کو ایک وقت میں دو اشیاء
کی جانب توجہ کرنی پڑی اور یہاں نتیجہ لگانا پڑا کہ یا تو ہم وقت واحد میں اشیاء متعدد کی
جانب توجہ کر سکتے ہیں اور سٹو اسٹو کا دعویٰ غلط اور یا نہیں کر سکتے اور اس صورت میں
ہم آہنگی کا علم ناممکن ہے اور یہ دوسری صورت میرا خلاف واقع ہے۔

اور ادراک میں سٹو اسٹو صاحب ہر ایک لمحہ کو لا انتہا اجزاء میں منقسم فرض کرتے ہیں
اور ہر ایک جزو میں ایک علیحدہ فعل توجہ عمل میں آتا ہے مابین انکشاف حشمت اور منقش ہونے
تصویر شے خارجی کے ایک لا انتہا تقسیم وقت اور تعداد افعال توجہ ضروری ہے
حبس کا سمجھنا ناممکن ہے لیکن اگر اس تقسیم کو فرضاً مانا بھی جاوے تو بھی ادراک کل ناممکن ہے
جبکہ آخری جزو ذہن کے سامنے موجود ہو تو اس سے پہلے اجزاء اس دلیل پر کہ ہم وقت
واحد میں ایک ہی شے پر توجہ کر سکتے ہیں احاطہ ذہن میں نہیں ہوتا اور ادراک کل ناممکن ہے
شعبہ بازی کے باب میں تین رائے ہیں۔ سٹو اسٹو کہتا ہے کہ ہر ایک فعل کو لئے علیحدہ
علیحدہ عمل توجہ ضروری ہے

سرایٹ کہتا ہے کہ تکرار سے مشعبہ ایسا عادی ہو جاتا ہے کہ اسکے اور سکون کے حرکات میں
کچھ فرق نہیں رہتا۔

ہیملٹن کی اسٹو اسٹو خفی کیفیات ذہنی پر مبنی ہے جس کا بیان آگے آئیگا۔

(۳) ڈاکٹر براؤن فقط سٹو اسٹو کی تائید نہیں کرتا بلکہ عام طور سے بیان کرتا ہے
کہ ذہن میں ایک وقت میں دو مختلف حالتیں موجود نہیں ہوتیں۔ لاک صاحب کی بھی

یہی رائے ہے اور وہ یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ ذہن ایک ناقابل تقسیم جوہر ہے اسلئے دو متنازع اور متضاد کیفیتیں وقت واحد میں ہمیں موجود نہیں ہو سکتیں مثلاً ایک وقت میں ذہن سفید اور سیاہ کو نہیں دیکھ سکتا۔ لایب ٹنن ہکا یہ جواب دیتا ہے کہ ذہن دو متضاد حالتوں کا ادراک وقت واحد میں کر سکتا ہے اور وہ اس سطر کو اس قول کو سند لاتا ہے کہ اگرچہ بہم وقت واحد میں اور ایسی حد جسم میں دو متناقض اشیاء سے جیسے گرم و سرد متنازع نہیں ہو سکتا لیکن ذہن کا ادراک کر سکتا ہے اور انہیں تمیز کرتا ہے اور وہ چیز جو تصدیق کرتی ہے یا تمیز کرتی ہے ایک اور ناقابل تقسیم ہونی چاہئے ورنہ تصدیق ایک شخص کی نہ سمجھی جائیگی اور اسطر جسے مغالہ اور تمیز اور تصدیق بالکل ناممکن ہو جائیگی لیکن تمیز تنقل کے لئے ضروری ہے جیسا کہ پہلے بیان کر آئے ہیں اسطر جسے جبکہ موضوع و محمول کا ناظر تصور کریں تو تصدیق ناممکن ہو جاوے گی اس سے ثابت ہوا کہ براؤن کا یہ دعویٰ کہ ذہن میں دو مختلف حالتیں وقت واحد میں موجود نہیں ہو سکتیں غلط ہے۔

(۴) توجہ کی وسعت اور قدر۔

(۱) دوسرا مسئلہ توجہ کے متعلق یہ ہے کہ ذہن زیادہ سے زیادہ کس قدر اشیاء کی طرف کبھی وقت میں توجہ کر سکتا ہے چارلس اونٹ اور ٹو لیمی کہتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ چھ اشیاء کی طرف ذہن توجہ کر سکتا ہے۔

ابراہام ٹکرا کہتا ہے کہ چار اشیاء کی جانب۔ ہیملٹن اول دو فلسفین کی رائے کو ترجیح دیتا ہے۔

(ب) کیا تعقل بغیر توجہ کے ممکن ہے نہاں، جقدر کم توجہ کسی شے کی طرف کیجئے اسقدر اسکا تعقل ہی کم ہوتا ہے یہاں سببیت کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ توجہ جو تعقل کے لئے لازمی ہے ایسی قسم کی نہیں ہو سکتی جیسا کہ ملا اور سنٹو اسٹرٹ مانتے ہیں انہی رائے میں توجہ ہمیشہ فعل ارادی ہے لیکن ہیملٹن کہتا ہے کہ توجہ کے تین درجے ایک دوسرے

سے متمیز ہیں۔

(۱) جبکہ توجہ فعل جہلی ہو۔

(۲) جبکہ توجہ کسی خواہش کے سبب پیدا ہو۔

(۳) جبکہ توجہ ارادہ سے پیدا ہو یعنی جسکو ہم کوشش سے عمل میں لاتے ہیں۔

(ج) توجہ کی عادت پیدا کرنا مشکل کام ہے جبکہ ہم کوشش کی جانب توجہ کرنا چاہتے ہیں تو پہلے ہکوارن تمام خیالات سے جو ذہن میں پڑیں اعراض کرنا چاہئے اور یہاں خیالات کو ذہن کے اندر آنے سے روکنا چاہئے۔ اول ہی اول بہت ہی کم ترقی کیجاتی ہے لیکن مدت اور عادت کو باعث یہ کام آسان ہو جاتا ہے۔ استقلال اور توجہ اکشر کامیابیوں کا باعث ہو رہی ہیں۔

(د) جبقدر ہماری توجہ مضبوط ہوتی ہے بقدر ہماری قوت تفکر بھی بڑھتی جاتی ہے جو موجب بے ہلکی شے میں بہت ضعیف ذہن ہی توجہ سے توجہ ریاضیہ کو بخوبی سمجھ سکتا ہے اور ویسی ہی کوشش سے ہزاروں نتائج سمجھ میں آسکتے ہیں نیوٹن کہتا ہے کہ تجلوی ریاضی میں نقطہ اس سبب کامیابی حاصل ہوئی

کہ میں تحقیقات ریاضیہ میں استقلال کے ساتھ متوجہ رہا ہوں۔ ڈی کارٹ نے بھی یہی اقرار کیا ہے اور وہ اپنی کامیابی کو اپنے طریقے کی فیصلت کا نتیجہ کہتا ہے بلکہ خدا و قوت سے توجہ متادہ استقلال طویل کے نتیجہ

(۵) ان لوگوں کو لہو جو علوم طبیعی یا عقلی میں ترقی کرنا چاہتے ہیں ضرور یہ کہ وہ ایک ایسی عادت پیدا کریں جسکی مدد سے وہ اپنے ذہن اور خیالات کو محروک کر کے ایک خیال کی طرف جمع کر سکیں۔ یہی صورت کم و بیش ان اشخاص کی ہے جو جنہوں علم و فہم میں ترقی کی خوشگوار مسرت کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ ایک دن اور ایک تک برابر خیالات میں غرق اور

جیسے حرکت کھڑا رہا اور اشد امید اس جبکہ وہ کسی مسئلہ ریاضی کے حل کے زین میں مشغول تھا یہ ایکویں کے محاصرہ میں رہا گیا اور اس طرح نیوٹن کا حال ہے کہ وہ بعض وقت تحقیقات ریاضیہ میں کہتا ہے کہ میں بول جاتا ہوں

(۹) مال بوائش کی راہی ہے کہ توجہ کو ہی حقیقت شیا و معلوم ہو سکتی ہے اور توجہ سو ہی ہم سے اور عقل حاصل کرتے ہیں لیکن توجہ کی عادت حاصل کرنے کے لئے ہمیں ثابت قدم رہنا چاہئے۔

لکچر پندرہواں

تعقل اور اسکی شہادت اور سند

ہیملٹن صاحب کی عادت تھی کہ وہ تعقل کے ماحذ غظیم ہونے کو بیان سے پیشتر توضیح مسئلہ فلسفہ اور تردید مسائل فرضیہ کیواسطے تین لکچر دیا کرتے تھے جنہیں وہ ثابت کیا کرتے تھے کہ تشریح دماغ و ابدان فلسفہ ذہنی پر کچھ روشنی نہیں ڈالتی خصوصاً ثابت کرتے تھے کہ یہ مسئلہ مختلف قوانین ذہنی کو لئے دماغ میں مختلف مقام میں باطل ہے خلاصہ ان لکچر و لکایہ لکچر کیا سر کی بنا وٹ تحصیل ذہنی کی وسعت تعبیر کر سکتی ہے ؟ اول اس مسئلہ کے حامی اہل عرب تھے انگریز یہ مسئلہ سیلنٹ آسٹن اور اے ای ٹی اس طیب نے پوچھا ڈوئی ہیں مشرح بدن نے اختیار کیا۔ زمانہ حال میں اس مسئلہ کو مسٹر ولسن نے ہر تازہ کیا اسکی رائے ہے کہ احساس اور ادراک دماغ کے حصہ اعلیٰ میں رکھے گئے ہیں۔ حافظہ حصہ وسطیٰ خواہش اور وہم حصہ موخر میں۔ حرکت بے اختیار سی حصہ مقدم میں۔ اسکے بعد گال صاحب نے مختلف قوانین کے لئے کاسٹمر کے سطح کے مختلف حصے قرار دیئے اسلئے اسکے مسئلہ کو کینی الیوجی نیز مسئلہ جھمٹہ کہا جاتا ہے ہیملٹن گال کے اس مسئلہ کی تردید میں مصروف ہوا اسنے اس مسئلہ کو خصوصاً وصف تعظیم کا امتحان کر کے رد کیا بموجب اس مسئلہ کے فوق مخیم اس صفت کا ٹھکانا ہے اس بات کو تسلیم کیا جاتا تھا کہ یہ صفت عورتوں میں مردوں کی نسبت زیادہ ہوتی ہے۔ ہیملٹن نے جب ذہن کر کے مرد اور عورتوں کے دماغ کا امتحان کیا تو معلوم ہوا کہ عورتوں میں وہ حصہ دماغ جس میں وصف تعظیم رکھی گئی ہے مردوں کی نسبت کم ہے ہیملٹن نے اس بات کا امتحان کرنے کو لئے کہ آیا گال کی رائے تجربہ روزمرہ کے موافق ہے یا نہیں اور کئے تجربے کو بہت سی لکچروں میں

اُسے مقدمات گال کو بالکل خلاف واقعہ ثابت کر دیا اُسے بطور مثال بوک کا جو ایک ظالم اور خونریز آدمی تھا اور جارج بوکین کا جو سکائٹ لینڈ کے بڑے نیک لایق پادریوں میں سے تھا ذکر کیا ہے پچھلے شخص میں پہلے کی نسبت وہ حصہ جس میں ظلم فتنہ و فحشاء کا ہونا زیادہ تھا۔ غرض یہاں پر ثابت کر دیا کہ بے نی آکوچی یعنی مسند حججہ بالکل خلاف تجربہ و مشاہدہ ہے ہم سب کا انکار نہیں کر سکتے کہ دماغ اور سبکی نت ذہنی افعال پر تاثیر رکھتے ہیں لیکن یہ بات کہ مختلف توانے کے لئے دماغ مختلف مقام ہوں یا یہ کہ جب قدر نثر ہوا اسی قدر ذہنی قوت بھی زیادہ ہوگی عبث معلوم ہوتی ہے

(۱)۔ تعقل ایک ماخذ ہے جس سے ہم تمام علم ذہنی اخذ کرتے ہیں یعنی ذہن کو جبکہ معلومات حاصل ہوتے ہیں ان سب کا منبع تعقل ہے اور اس کے بغیر فلسفہ کا ہونا ناممکن ہے۔ تعقل کی سند یا شہادت کی بابت کوئی شخص شک یا انکار نہیں کر سکتا اور نہ کسی فلسفی نے آج تک انکار کیا الا شکی مزاج اشخاص نے جو بموجب قیاسات مفروضہ ان حکما کے جو تعقل کو تسلیم کرتے ہیں اس بات کے اضمحار کی کوشش کرتے ہیں کہ چونکہ تعقل خود اپنی تردید آپ کرتا ہے اس لئے یہ کاذب ہے

تعقل ایک ایسا ذریعہ ہے جسکی وساطت سے علم ذہنی حاصل ہوتا ہے اور اس لئے ہم یہ بات کہ علم النفس ان واقعات پر مبنی ہے جنکو تعقل ہو ہو اور مکمل طور سے ظاہر کرتا ہے اُسی حالت میں کہہ سکتے ہیں کہ جب علم النفس پورے طور پر ان واقعات کا اظہار کرے جو تعقل سے ظاہر ہوتے ہیں۔

یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر تمام معلومات کے لئے فقط تعقل ہی ایک معیار یا آلہ ہو تو اس کا کیا باعث ہے کہ مختلف مذاہب فلسفہ متضاد رایوں کی تائید میں اسی کی سند کو پیش کرتے ہیں یہ اسی قسم کا اعتراض ہے کہ جو کتب الہامیہ کا یہ ہو سکتا ہے لیکن اگر

خیال کیا جاوے تو ظاہر ہوگا کہ تعقل اور کتب الہامی بہت واضح اور ناقابل خطا طور سے اپنے واقعات کا اظہار کرتے ہیں اور اختلاف کی وجہ کتب الہامی اور تعقل میں نہیں بلکہ ان کو پڑھنے والوں کی سمجھ میں ہے جیسا کہ کتب الہامی کے پڑھنے والے ان کتابوں کو اس لئے نہیں پڑھتے کہ ان سے کچھ معلومات حاصل کریں بلکہ کوشش کرتے ہیں کہ جو کچھ ان کا عقیدہ یا یقین ہے اسکے مطابقت کتب الہامی میں ملجاوے سپر حسی وہ فلسفی بھی جو اپنی رائیں پیچھے قائم کر لیتے ہیں اور ہر تعقل کی طرف رجوع کرتے ہیں تو جو واقعات تعقل ظاہر کرتا ہے یا تو انکو نظر انداز کر جاتے ہیں یا منظور نہیں کرتے اور اپنے خیالات کو ہی تعقل کے واقعات کے ساتھ ملا دیتے ہیں۔

تعقل کی شہادت کی بابت چند قوانین کا خیال رکھنا چاہیو
اول قانون کفایت یا احتیاط یعنی کسی واقعہ کو تعقل کا واقعہ نہ فرض کر لینا چاہئے جب تک کہ وہ سادہ یعنی مفرد نہ ہو۔

دوم قانون کلیت یعنی وہ تمام واقعات جنکو تعقل ظاہر کرے کل کے کل قبول کر لینا چاہیو سوم قانون مطابقت یعنی سوائے واقعات تعقل یا ان تیاج کے جو واقعات تعقل سے استنباط کر سکتے ہیں کسی اور چیز کو قبول نہ کرنا چاہئے اور جو چیزیں انکی متناقض ہوں انکو رو کرنا چاہئے اگر تعقل کی شہادت کی وقت ان قوانین کا لحاظ رکھا جاتا تو وہ اختلاف جسکی بابت اعتراض کیا گیا ہے پیدا نہ ہوتا۔

(۲) اب ان شرائط کا ذکر کیا جاتا ہے جو کسی واقعہ کے واقعہ تعقل ہونے کے لئے ضروری ہیں (۱) واقعہ تعقل یا ہونا چاہئے کہ جس پر تمام تفکر مبنی ہو اور جسکو تمام اشخاص تسلیم کرتے ہوں مثلاً تیز مابین انا وغیرہ ایسے واقعات کو اصول اولیہ کہتے ہیں۔

(ب) وہ واقعہ ضروری ہونا چاہئے یعنی اسکا خیال میں نہ لانا غیر ممکن ہو۔

(ج) اس واقعہ کے ساتھ اسکے وجود کے متحقق ہونے کا یقین ہونا چاہئے یعنی یہ

یقین کہ واقعہ موجود ہے نہ یہ کہ کیوں اور نہ طرح واقعات تعقل کے لئے ضروری ہے کہ وہ دو امور کی شہادت دیتے ہوں۔ اول اپنے وجود کی دوم کسی شے کے وجود کی جو اُسے خارج ہے۔ اول شہادت کی بابت شک نہیں کر سکتے کیونکہ ایسا شک کرنا ذہنی خودکشی ہے فرض کرو کہ شک کیا جاوے کہ شک کرنا ہی ایک قسم کے تعقل کا واقعہ ہے گویا اس بات پر شک کرنا کہ جو کچھ واقعہ تعقل ظاہر کرتا ہے یہ فی الواقع ظاہر کرتا ہے بغیر اپنے شک پر شک کرنے کے ناممکن ہے جیسا کہ گواہ معمولی کی صورت میں ہم گواہ کی شہادت کی بابت شک نہیں کر سکتے بلکہ اس شہادت کی سچ ہوگی بابت شک کرتے ہیں سیدھے تعقل کی شہادت میں یہی اس چیز کا وجود کی بابت جو تعقل سے خارج ہو شک کر سکتے ہیں اور اس قسم کا شک زمانہ حال کے اکثر فلسفیوں نے کیا ہے۔

(۳) باقی ماندہ دو قوانین میں تعقل کی صداقت فرض کر لی گئی ہے اس صداقت پر اعتبار صرف اس دلیل سے ہو سکتا ہے کہ تعقل کی شہادت کبھی کبھی اور کبھی کبھی ہوتی ہے اس لئے یہ خود اپنی تکذیب کرتا ہے لیکن تعقل کا کاذب ہونا کسی شک کی مزاج نے آج تک ثابت نہیں کیا (۴) ڈاکٹر براؤن زمانہ حال کے اکثر فلسفیوں کی تعقید کر کے یہ کہتا ہے کہ ہم اپنے ذہن کی کیفیات کے علاوہ کسی اور چیز کا بلا واسطہ علم حاصل نہیں ہو سکتا اور ہم فقط اپنا اپنے ذہن کا تعقل رکھتے ہیں اور غیر اپنا یعنی عالم خارجی فقط ذہن کی ایک حالت ہے اس کے نزدیک نوع انسان کا عام تجربہ کہ ذہن تعقل میں اپنا اور غیر اپنا دونوں کا علم حاصل کرتا ہے فقط ایک قسم کا دھوکہ ہے۔ براؤن کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ تعقل پر کذب کا الزام لگا تا ہوا لیکن براؤن عالم خارجی کے وجود پر یقین رکھتا ہے اور اپنے یقین کی وجہ یہ پیش کرتا ہے کہ جمہور کا یقین اسکی تائید کرتا ہے کہ عالم خارجی موجود ہے اور چونکہ جمہور کا یقین تعقل کے واقعی شہادت پر مبنی ہے اسلئے ثابت ہوا کہ براؤن اس مذہب میں خود واضح وجود کی تردید کرتا ہے اور ایک صورت میں تعقل کو سچا اور دوسری میں چوٹا فرض کرتا ہے۔

(ب) ڈاکٹر براون اپنے دعوے کی تردید فقط بحث مذکورہ بالا ہی میں نہیں کرتا بلکہ مسئلہ عینیت میں بھی (یعنی ذہن کا یہ تعقل کہ اب میں وہی ہوں جو پہلے تھا) جسکو وہ عوام الناس کے جبلی جمہوری اور بلا واسطہ یقین پر مبنی کرتا ہو فی الواقعہ ڈاکٹر براون کبھی تو اس بات کا انکار کرتا ہے کہ ذہن اپنے سے علیحدہ اشیاء کا تعقل رکھتا ہے اور یہی اس علم کی ثبوت کو لئے یقین کو مستند لاتا ہے جو اسکی رائے میں خدا داد ہے مگر اس یقین خدا داد کا نام ہی تعقل ہے اسلئے وہ اپنی تکذیب کرتا ہے۔

(ج) ڈاکٹر براون کے اس قیاس مفروضی میں جو اس نے ذہن کی یگانگی کی بابت قائم کیا ویسوی غلطی پائی جاتی ہے۔ اگر اُسکے مذہب کو تسلیم کیا جائے تو اُسکے مخالف مذہب پر (یعنی جو یہ مانتا ہے کہ کل اشیاء مادی ہیں۔ ذہن ہی مادہ سے الگ نہیں) اعتراض کرنے کی کچھ گنجائش نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ایک شخص تعقل کو کاؤ پر سمجھ کر یہ کہے کہ ہمارے معلومات کے دائرہ میں فقط کیفیات ذہنی ہی شامل ہیں ویسا ہی ایک اور شخص تعقل کو کاؤ پر لے کر کہے کہ ہمارے معلومات کے دائرہ میں فقط اشیاء مادی ہی داخل ہیں اگر کوئی شخص کہی کہ غیر انا حقیقتاً کیفیت انا ہے تو کس طرح ہمیں یقین ہو سکتا ہے کہ انا اجزاء مادی کے باہمی انتظام اور مطابقت کا نتیجہ ہیں۔

(۴) اس تمام بحث کا یہ نتیجہ ہے کہ اگر انا تعقل ایک جگہ جوڑا ہے تو وہ دوسری جگہ بھی جوڑا ہو گا لیکن تعقل کی شہادت کبھی ہوئی نہیں ہوتی اور جو لوگ اُسکو جوڑا خیال کرتے ہیں اُن پر یہ الزام عاید ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اُن قوانین کو اچھی طرح ملحوظ نہیں رکھا جس سے واقعات تعقل کی شناخت ہو سکتی ہے

لکچر سولہوان

تعقل اور ان نتائج کا بیان جو اسکی شہادت کے عدم تسلیم سے

پیدا ہوئے ہیں

(۱) اس لکچر میں ہم ثابت کریں گے کہ فلسفہ میں جب قدر اختلاف پیدا ہوا ہے اسکا سبب فقط یہ ہے کہ فلسفیوں نے اس قاعدہ کو ملحوظ نہیں رکھا کہ تمام علم فلسفے کا ماحذ تعقل ہے اسکی پہلے کہ ہم فلسفیوں کی آرائے کا اختلاف ظاہر کریں جو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان واقعات تعقل کا بیان کیا جاوے جنہر تمام فلسفہ مبنی ہے

(۲) اول واقعہ یہ ہے کہ جب ہم کسی شے کا ادراک کرتے ہیں تو ہم کو خواہ مخواہ دو واقعات کا یقین کرنا پڑتا ہے (۱) ایک ہی واقعہ کے دو حصوں کا (۲) یعنی اسبات کا کہ میں یعنی آلہ مدرک موجود ہوں اور کوئی شے میرے سے علاوہ اور خارج موجود ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ میں ادراک میں عین ایک ہی وقت پر خود اپنی ذات اور حقیقت خارجی کا تعقل کرتا ہوں اس زمانہ کے تقریباً تمام فلسفی اس واقعہ کے دو سرے حصہ سے انکار کرتے ہیں اگرچہ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ انکا مذہب جمہور کے یقین کے مخالف ہے ڈی کاسرٹ اور مال برائنٹ فرانسسی اور بامرکلی اور ہیوم انگلستانی فلسفی اس مذہب کے متعلق تھے لیکن چونکہ عوام الناس کے معمولی فہم عالم خارجی کے بلا واسطہ ادراک کے تائید کرتی ہے اسلئے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عوام الناس کا عام یقین اس واقعہ تعقل کی صداقت کے لئے ایک دلیل ہے۔

(۳) دوسرا واقعہ یہ ہے کہ ذہن انا اور غیر انا یعنی ذہن اور مادہ کا علم بلا واسطہ وقت

سب سے مختلف مذاہب فلسفی پیدا ہو گئے ہیں ان تمام مذاہب کی تفصیل ذیل میں درج کیجاتی ہے۔

اول۔ وہ فلسفی جو واقعات مذکورہ بالا کو بالکل تمام و کمال تسلیم کرتے ہیں حقیقی طبعی کہلاتے ہیں اور ان کے مذہب کو حقیقی طبعی یا طبعی شناسی کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر ریڈ - پی ٹرپوٹری - سرجن - اس جماعت میں شامل ہیں۔

دوم۔ وہ فلسفی جو تعقل کی صداقت کو تسلیم نہیں کرتے انکی دو قسمیں ہیں۔

(۱) وہ جو تعقل کی شہادت کو بالکل نامنطور کرتے ہیں

جو آہستہ سے ایک حصہ مانتے ہیں اور دوسرے حصہ کا انکار کرتے ہیں۔ وہ جو تعقل کی صداقت بالکل تسلیم نہیں کرتے عین میں کہلاتے ہیں۔

وہ جو تعقل کی شہادت کی ایک جزو کو مانتے ہیں اور دوسرے کو نہیں مانتے انکی دو قسمیں ہیں (۱) شرطی شناسی (ب) وحدانی۔

(۱) حکماء شرطی شناسی تعقل کے صداقت کو اس امر میں تسلیم نہیں کرتے کہ ہم کو عالم خارجی کے وجود کا علم بلا واسطہ ہوتا ہے۔ لیکن تاہم مختلف قیاسات مفروضی سے ایک غیر معلوم عالم خارجی کے وجود کو ثابت کرتے ہیں اس جماعت میں فلسفیان حال میں سے اکثر شامل ہیں دے ادراک بالواسطہ کے مسئلہ کو مانتے ہیں اور فرقوں میں منقسم ہیں۔

اول۔ وہ جو یہ دعوے کرتے ہیں کہ ادراک میں شے مدد کر جبکہ بلا واسطہ علم حاصل ہوتا ہے وہ ایک ذہن کی حالت ہوتی ہے اور جو عالم خارجی کی اس شے کو تعبیر کرتی ہے جبکہ ادراک کرتے ہوئے ہم معاد ہوتے ہیں اس جماعت میں افلاطون کے شاگرد اور کاپلینڈ آرنولڈ کاندی کاک - کینٹ اور انجلیا ڈی کاسرٹ بھی شامل ہیں اس دعوے کو مادہ دعوے رکھتے ہیں۔

دویم۔ وہ فلسفی جبکہ یہ مذہب ہے کہ ادراک میں شے مدد کر کہ ایک ایسی

شے ہوتی ہے جو ذہن کے سامنے حاضر اور مجسم عالم خارجی کو تعبیر کرتی ہے لیکن وہ خود نہ تو ذہنی کیفیت ہوتی ہے اور نہ بعینہ شے خارجی ہوتی ہے اس جماعت میں ڈی ما گوسی ٹس - اے پی کیورس اور بعض شاگرد اسرہسطو کے اور متاخرین میں مال برانش - باس رکلی - کلارک - ابراہیم لگو - نیوٹن اور اغلباً لاک ہی شامل ہیں اس سلسلہ کو دعویٰ پیچیدہ کہتے ہیں۔

(ب) فلسفیان موحہ یا وحدانی فرقہ کے حکماء میں سے بعض تعقل کی اس شہادت کو تسلیم نہیں کرتے کہ عالم خارجی اور عالم باطنی دو مختلف جوہر ہیں اور انکا مذہب یہ ہے کہ مادہ اور ذہن ایک جوہر مشترک کی کیفیتیں ہیں خواہ وہ جوہر مشترک کچھ ہی ہو ہیکل - شیلڈنگ - کسپن - اس جماعت میں شامل ہیں۔

اور بعض حکما اس فرقہ کے اسبات کا انکار کرتے ہیں کہ تعقل ذہن اور مادہ دونوں کی شہادت دیتا ہے انکے دو حصے ہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ مادہ ذہن سے پیدا ہوا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ذہن مادہ سے پیدا ہوا ہے۔ اسلئے حکماء وحدانی کے تین فرقے ہوئے۔
(۱) جو ذہن اور مادہ کو ایک ہی جوہر مشترک کی مختلف کیفیتیں سمجھتے ہیں۔

(۲) جو ان دونوں کو متباین سمجھتے ہیں لیکن کہتے ہیں کہ مادہ ذہن میں سے پیدا ہوا انکو حکماء خیالی کہتے ہیں۔

(۳) جو کہتے ہیں کہ ذہن مادہ سے پیدا ہوا ہے انکو حکماء مادی کہتے ہیں۔

(۴) اسبات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ آخری دو مذاہب میں سے ایک کا میلان مادی و وحشی کے میلان خیالی کو روکتا ہے مثلاً فلسفہ لاک اور کاندی لاک کے روسو

مکمل واقفیت حساس پر مبنی ہے اور اسلئے اسکا میلان مذہب مادی کی طرف معلوم ہوتا ہے لیکن اسی فلسفہ میں اوراک بالواسطہ کا مذہب بھی شامل ہے جس سے امید کی جاتی ہے کہ اس فلسفہ کی رغبت مذہب خیالی کی طرف ہوگی ان دو مخالفت مذاہب کے تسلیم کئے

جانے سے انکی فلسفہ میں دو نو غلطیاں رک گئیں اور سچ مسلم رہا

(۴۴)۔ ذہن اور مادہ میں کیا ربط ہے ؟

اس مسئلہ کے متعلق کہ ذہن کو ادراک بین ذہن اور مادہ دونوں کا علم وقت واحد میں حاصل ہوتا ہے ایک بڑی بحث یہ ہے کہ ذہن اور مادہ خدیں ہیں پھر ذہن اور مادہ کے درمیان کیا ربط ہے جس سے ذہن مادہ کا علم حاصل کرتا ہے جو دعویٰ اس بحث کے متعلق وضع کو گنوہیں وہ سب کے سب خلاف فلسفہ ہیں اور باعتبار وقت کے ان کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

(۱) سب سے اول دعویٰ تاثیر طبعی کا تھا اس دعویٰ کے رد میں روح کا مسکن دماغ میں ہے وہ جسم پر تاثیر طبعی کے ساتھ عمل کرتا ہے۔ لیکن چونکہ روح ایک ایسا جوہر ہے جس میں ابعاد ملتہ نہیں پائے جاتے اس لئے روح اور جسم میں لمس کے ذریعہ سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا اور یہ دعویٰ غلط ٹھہرتا ہے اس دعویٰ کا رد اوج لیونان کے متقدمین فلسفیوں میں بہت تھا اور پہلے زمانہ کے مشائیں کی وقت میں اسے بہت ترقی پائی

(ب) دوسرا دعویٰ یہ تھا کہ روح اور جسم کے درمیان ایک وسیطہ کی زرخنی ہے اور یہ وسیطہ کچھ مادی اور کچھ روحانی ہوتا ہے یعنی نہ صرف جسم نہ صرف روح ہر دعویٰ کو اول افلاطون نے وضع کیا تھا اور بعد اسکے شاگردوں اور متقدمین نے جو اسکندریہ کے فلسفی کہلاتے ہیں اسکی تدوین کی زمانہ حال میں گزرتی ہوئی مکڈ و دتمہ کے کلہرک اسکے حامی ہیں۔

(ج) تیسرا دعویٰ تائید الہی یا علل الغایہ کا ہے اس دعویٰ کو اول امام غزالی نے بارہویں صدی کے شروع میں وضع کیا۔ اور متاخرین میں ڈی کارٹ مال بوش اور تلم شاگرد ڈی کارٹ کو اس مذہب کے متقدمین۔ سربٹ اور سٹوارٹ کا میلان ہی اسی طرف پایا جاتا ہے۔ غزالی کا مذہب یہ تھا کہ روح اور مادہ کے درمیان واقعی ربط

ناممکن ہے اور جیسے کہ تمام عالم کا وجود فقط رخصا الہی سے لفظ بلخط قائم رہتا ہے، سیطرہ جسم خدا جسم میں ان حرکات کو پیدا کرنے کا ضروری سبب ہے جو ذہن میں خیالات کو پیدا کرتے ہیں اور اس کے بعد ان کیفیات ذہنی کا ضروری سبب ہے جو حرکات جسمانی کو پیدا کرتے ہیں دماغ روح پر بلا واسطہ نہیں کر سکتا اور نہ روح دماغ پر۔ اگرچہ جسم کیفیت ذہنی کی حقیقی علت نہیں ہے، اور نہ روح حرکات جسمانی کی حقیقی علت۔ تو یہی جو تبدلات انہیں سے ہر ایک میں ہوتی رہتی ہیں وہ دوسرے میں بھی بالضرور تبدیلیاں پیدا کرتی ہیں۔ اس لئے وہ تبدلات جو جسم اور روح میں ربط پیدا کرتے ہیں حقیقی علت نہیں ہیں بلکہ فقط شرائط ہیں جنکو پورا کرنا حقیقی علت اس کام پورا کرتی ہے۔ اس دعویٰ کو اس لئے دعویٰ نہیں الہی کہتے ہیں کہ اس میں فرض کیا گیا ہے کہ خدا تعالیٰ واسطہ دخل دیتا ہے۔

(د) دعویٰ چارم دعویٰ تطابق سابقہ۔ ڈی کارٹ وغیرہ کے دعویٰ پر کلائب ٹنٹل (پیر اعتراف کیا ہے کہ علت تغافل کے لئے تمام عالم کا عالم ایک ایسی معجزہ بن جاتا ہے اور یا خدا اس کو ایک شیار کا رنگ کا کام لیا جاتا ہے کہ کلائب ٹنٹل کا یہ مذہب تھا کہ تمام دنیا چار اجزاء پر مشتمل ہے اول خدا۔ دوم آدم اور انسانی۔ سوم حیوانات مطلق۔ چارم مادہ۔ تمام مخلوقات ان اجزاء میں مرکب ہے

تیسری قسم کا کوئی جزو موجود نہیں ہے کہ اجزاء کو ایک حیوان مطلق کو بناتا ہے اور دوسری قسم کا کوئی جزو چار قسم کے اجزاء کو ایک انسان کو بناتا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ ذہن راہ دیکھ دیکھ سے کوئی تعلق نہیں کہتے ہیں کہ تاہم وہ باہم ملکر عمل کرتے ہیں اور جیسے دو گھنٹہ کسی سابقہ تطابق کو باعث ہر لحظہ ایک ہی وقت کو ظاہر کرتے ہیں اس طرح انسان کی خلقت سے پہلے روح اور مادہ میں کوئی قسم کے تطابق قائم کر دیا گیا ہے جس کو سبب سے باوجود ہونیکہ وہ ملکر کام کرتے ہیں یہ تین قسم کی تفریق حکمت سے ہے لیکن غالباً اس کو موجود ہی اسکا بہت لحاظ نہیں کیا۔

چوتھا شبہ۔ علت واقعی اور اسکی شرط میں بڑا فرق ہے علت میں پیدا کرنے کی طاقت پائی جاتی ہے۔ شرط میں ہر ایک حالت پای جاتی ہے جس کو موجود ہو۔ وہ علت اپنا عمل کرتی ہے مثلاً اگر میں ایک دانہ گندم کا زمین پر گرادوں تو حرارت و رطوبت زمین ایک بڑے شے کی علت نہیں میں حقیقی علت وہ بونہیدہ قوت نہیں ہے جو اس دانہ میں مخفی ہے جو چوتھا شبہ یہ تمام قیاسات عقل کے برخلاف ہیں کیونکہ تمام اس شے کے قائم کرنے کے لئے بنائے گئے ہیں جو احاطہ مشاہد سے خارج ہے اور اس لئے فائزہ حقیقی کے احاطہ سے خارج ہیں ان میں سے بعض تو دائرہ عقل کے ہی مخالف ہیں بعض انہیں واقعات کی تردید کرتے ہیں جنہیں وہ تسلیم کرتے ہیں۔

لکچر ستر ہوان

تعقل اور اُس کے عام ظہورات

تعقل کے عام واقعات میں سو ایک ہی چیز ہے کہ ذہن کی دو حالتیں ہو سکتی ہیں۔ فعلی۔ و انفعالی۔ لیکن یہ فرض کرنا غلط ہے کہ ذہن کی حالت کسی خاص وقت پر خالصاً فعلی ہے یا انفعالی۔ ہر ایک کیفیت ذہنی میں یہ دونوں اجزاء شامل ہوتے ہیں لیکن بعض میں جزو فعلی اور بعض میں جزو انفعالی غالب ہوتا ہے۔

اس بات میں کچھ شک نہیں کہ تعقل کی حالت میں ذہن ہمیشہ عمل کرتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ آیا ذہن کو ہر ایک فعلی عمل کا تعقل ہوتا ہے یا نہیں ؟ اس سوال کو اس دور سے سنا گیا کہ کیا ہم ہمیشہ اپنے تعقل کو یاد رکھ سکتے ہیں یا نہیں ؟ علیحدہ رکھنا چاہئے اور اس سے پہلے سوال کا جواب ہمیشہ نفی میں دینا چاہئے۔

(۱) اول سوال کی بابت فلسفیوں کی مختلف رائے ہیں۔

(۱) افلاطون اور اسکے شاگردوں کا یہ مذہب تھا کہ ذہن برابر عمل کرتا رہتا ہے۔ یعنی اسکو اپنی ہر فعل کا تعقل ہوتا ہے۔

(۲) ارسطو کے بعض شاگردوں مذہب کی تائید کرتے ہیں اور بعض تردید

(۳) سسرو اور سیلینٹ اگسٹن ہی بھی مذہب رکھتے تھے۔

(۴) ڈی کارٹ کا یہ مذہب تھا کہ ذہن کے وجود کے لئے فکر کا ہونا ضروری ہے یعنی ذہن ہمیشہ فکر کرتا ہے یعنی تعقل رکھتا ہے لیکن ڈی کارٹ اور اسکے شاگرد اپنے اس دعوے کو تجربہ اور واقعات سے ثابت نہ کر سکے اسلئے یہ قول بلا دلیل ہے۔

(۵) مال برانتش بھی یہ فرض کرتا ہے کہ ہم نیند میں بھی تعقل رکھتے ہیں

(۶) لاک کہتا ہے کہ ڈی کارٹ کو دعوے میں ایک قسم کا مغالطہ ہے جسکو مصادوہ

کہتے ہیں کیونکہ یہ کہنا کہ ذہن کے لئے فکر کرنا ضروری ہے اس امر کو فرض کر لینا ہو کہ ذہن ہمیشہ فکر کرتا ہے۔

اور یہ بات وہی آٹھیری جو اصل میں سچائی کا لاک کہتا ہے مین یقین نہیں کرتا کہ ذہن ہمیشہ فکر کرتا ہے اور نہ کچھ خیال کرتا ہوں کہ ذہن کے لئے فکر کرنا ضروری ہے۔ ادراک خیالات ذہن سے وہی تعلق رکھتا ہے جو حرکت بدن سے رکھتی ہے جیسا کہ بدن کیواسطے حرکت دایمی ضروری نہیں ہے بلکہ ایک قسم کا عمل ہے ویسا ہی ذہن کے لئے یہی تعقل دایمی ضروری نہیں ہے لاک اس امر میں شک کرتا ہے کہ ذہن تمام رات فکر کرتا ہے۔ یہ سوال فقط واقعات پر منحصر ہے اور ہر ایک شخص کو اپنی ہی تجربہ سے اسکا فیصلہ کرنا پڑتا ہے کیونکہ اگر میرے ذہن میں بہت سی خیالات ایسے ہیں جنکا مین ادراک نہیں کر سکتا تو کسی اور شخص کے لئے انکا ادراک کرنا بالکل ناممکن ہے۔

(۷) لایب نٹن لاک کے اس مذہب کی تردید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ذہن ہمیشہ ادراک کرتا رہتا ہے لیکن چونکہ لایب نٹن کا یہ بھی مذہب ہے کہ ادراکات بغیر تعقل کے موجود ہو سکتے ہیں اسلئے وہ لاک کی برخلاف یہ رائے پیش نہیں کرتا کہ ذہن سونے کی حالت میں کبھی بغیر تعقل کے نہیں ہوتا۔

(۸) ولف کا بھی یہی مذہب تھا۔

(۹) لیکن کینٹ زیادہ وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ ہم سونے کی حالت میں ہمیشہ خواب دیکھتے رہتے ہیں اور خواب نہ دیکھنا گویا زندگی کا خاتمہ ہونا ہے لیکن اکثر ہم ان خوابوں کو پہلو بھی جاکو مین اور اس ہونے کا سبب یہ بتلاتا ہے کہ نیند میں قوت متفکرہ نہایت عملت کے ساتھ کام کرتی ہے اور اسلئے ان سب کا یاد رکھنا مشکل ہے۔

(ب) ہیملٹن۔ کینٹ اور لاک کی مذکورہ بالا رایوں پر جرح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تجربہ سے کینٹ کی رائے صحیح اور لاک کی غلط ثابت ہوتی ہے۔ اور خاصکر سوم نیم

بیولنز م کی حالت میں تو اے ذہنی کی طاقت انکی معمولی طاقت سے بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا نئے قوائے ذہنی پیدا ہو گئیں مثلاً وہ شخص جو بالکل گانا نہیں جانتا اس حالت میں نہایت صحت کے ساتھ اور موسیقی کے قواعد کے موافق گانے لگتا ہے اور زیادہ قابل لحاظ چیز بات ہے کہ یہ شخص جب جاگتا ہے تو جو کچھ واقعہ ہوا ہے سب بھول جاتا ہے لیکن پھر اسی حالت میں جاگتا ہے اور سب باتیں یاد آ جاتی ہیں اور یہی طرح بخواب کی حالت میں بعض آدمی بولتے ہیں لیکن بیداری میں خواب کی یہ سب گفتگو بھول جاتی ہے اس تجربہ سے معلوم ہوا کہ لاک کی یہ رائے کہ چونکہ ہم تعقل کو یاد نہیں رکھ سکتے اسلئے نیند کی حالت میں ہمیں کچھ تعقل نہ تھا غلط ثابت ہوتی ہے ہر ایک شخص واقعات ذیل کا تجربہ خود کر سکتا ہے۔

اول اگر ہم سوتے ہی جگا دیئے جاویں یا سونے اور جاگنے کے درمیانی حالت میں ہوں تو اس وقت ہمیں یہ تعقل ہوتا ہے کہ ہم ایک رویا کے شروع ہونے کی حالت میں ہیں اور اس خواب کی حالت کو خارجی اشیاء کے واقعی ادراکات کے ساتھ بھی کچھ تعلق ہے۔

دوم۔ جبکہ ہم لیا یک جگا دیئے جاتے ہیں تو ہم اپنے تئیں ایک رویا کے وسط میں پاتے ہیں جبکہ تصور بعض اوقات بہت روشن ہوتا ہے اور بعض اوقات ایسا نہیں ہوتا اور اسکی وجہ کہ ہم رویا کو پھر یاد نہیں کر سکتے یہ ہے کہ قوت متفکرہ کی کارروائی کا لیا یک بند ہو جانا ذہن میں کچھ ابتری پیدا کر دیتا ہے اور حالت بیداری کے ادراکات کے مقابل میں رویا کے ادراکات جو پہلی ہی ضعیف ہوتے ہیں بالکل بھلا دیئے جاتے ہیں۔ لیکن بالعموم یہ درست ہے کہ خواہ ہم یاد رکھ سکیں یا نہیں ہم ہمیشہ رویا دیکھتے رہتے ہیں۔

(ج) واقعات مذکورہ بالا سونائیت ہوتا ہے کہ ذہن ہمیشہ عمل کرتا رہتا ہے اور خوف صاحب اس دعوے کی تصدیق کرتے ہیں انہوں نے بہت سے واقعات تحقیق شدہ جمع کر کر یہ نتائج اخذ کئے ہیں۔

اول نیند میں حواس غنودہ ہوتے ہیں لیکن ہن جاگتا ہے مثلاً جبکہ دہکان گاؤں کو بڑے شہر میں آتا ہے جہاں ہمیشہ شور و غل اور دھوم دھام رہتی ہے تو پہلے ایک و دن اچھی طرح سے نہیں سو سکتا لیکن جب وہ انکا عادی ہو جاتا ہے تو ویسے ہی آرام سے سوتا ہے جیسے کہ اپنے گاہن اسکی وجہ یہ ہے کہ ذہن جو جاگتا ہے ان واقعات سے متاثر ہو کر بے قرار ہوتا ہے اور حواس کو سونے نہیں دیتا پھر اگر اور قسم کی آواز جو اسنے آگے کبھی نہیں سنی خواہ ضعیف ہو پیدا ہو مثلاً گوی چوٹا اسکی میز پر برتن خراب کرے تو فوراً جاگ اٹھتا ہے سبب اسبات کا کہ دھوم دھام شہر کی سیر نہیں کرتی اور یہ خفیف آواز اسکو بے قرار کر سکتی ہے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن جو جاگتا ہے پہلے آواز کو معمولی جان کر کچھ پرواہ نہیں کرتا اور دوسرے کو غیر معمولی جان کر حواس کو اسکی طرف متوجہ ہونے کے لئے مجبور کرتا ہے۔

دوم بعض حواس ان ناقص احساسات کو جو وہ حاصل کرتے ہیں ذہن تک پہنچاتے رہتے ہیں۔

سوم۔ ذہن ان احساسات کی بابت اپنی رائے لگاتا ہے اور جیسے اسکی رائے ہوتی ہے بعض وقت حواس کو جگا دیتا ہے بعض وقت نہیں جگاتا جہاں ہم اسبات کی وجہ کہ ذہن حواس کو کیوں بیدار کرتا ہے یہ ہے کہ بعض اوقات احساس غیر معمولی اور تکلیف دہندہ ہونے کے سبب سے اسکے آرام میں خلل ڈالتا ہے اور اسکو یہ اطلاع دیتا ہے کہ حواس کو جگانا چاہئے۔

چہم۔ ذہن میں یہ طاقت موجود ہوتی ہے کہ حواس کو جگا دے اور یہ کام وہ اس طرح پورا کرتا ہے کہ اسکی قوت فاعلہ حواس کی غنودگی پر غالب آجاتی ہے اور یہ غنودگی جب قدر کم یا زیادہ ہوگی اسقدر اسکی قوت فاعلہ کے لئے روک ہوگی

ہشتم۔ ہم اپنی مرضی کے موافق اپنے تئیں جگا سکتے ہیں اور یہ یہ طریقہ ہوتا ہے کہ

سونے سو پہلے عزم مصمم کر لیں اور اسطرح سے نہیں شور و غل میں سونے کی عادت ہو سکتی ہے۔

سب سے آخری نتیجہ کی دلیل میں جو فرم ایک ڈاک والے کی مثال دیتا ہے جسکی بات یہ تحقیق کیا گیا تھا کہ جب تک زمین ہموار ہوتی تھی وہ چلتا رہتا اور پل پر پونچنے تک بیراہ نہوتا اور جب پل پر پونچتا اس سے تھوڑی دور پہلے جاگ اُٹھتا اسطرح ایریو میں اپنے ایک دوست اور پوائنٹس کا ذکر کرتا ہے جو کتاب پڑھتے سو گیا تھا لیکن بدستور نکلتے کہلین پڑھنی جاتا تھا اس واقعہ کو یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ

(۱)۔ ممکن ہے کہ ایک حس جسمانی سوتا ہو اور دوسرا جاگتا ہو۔

(۲)۔ ممکن ہے کہ ذہن نیند میں کسی حالت فاعلی میں ہو اور اس حالت فاعلی کی یاد نہ سگو جاگنے پر نہ رہی ہو۔

لکچر انحصار ہوان

تعقل اور اس کے عام ظہورات

کیا ذہن میں کوئی ایسی کیفیات بھی موجود ہیں جن کا تعقل اسے نہیں ہوتا؟
اس مسئلہ پر جرمنی میں بحث ہو کر تصفیہ ہو گیا ہے لیکن انگریزی اور فرانسیسی فلسفی اسکی بات
کچھ نہ جانتے تھے اور یہ فرض کرنا یہودہ سمجھتے تھے کہ ایسے علم ہائے ذہنی کا وجود ممکن ہے
جن کا تعقل ذہن کو نہیں پہنچتا یعنی ذہن میں ایسا خفی علم ہی ہے جو تعقل بلا واسطہ کے احاطہ
سے باہر ہے۔

خفای ذہنی کے تین درجے ہیں۔

اول ہمارے کسویہ علم کا ایک بڑا حصہ۔ ذہن کے خفی گوشوں میں تعقل کی حدود سے
باہر چھپا ہوا پڑا رہتا ہے۔

دوم بعض معلومات یا عادات ایسے ہوتے ہیں جنکو ہم تعقل میں نہیں لاسکتے کیونکہ وہ یا
سے جاتے رہتے ہیں سو ان خاص غیر معمولی حالتوں کے جیسا کہ جنون بخار اور سوم نیم بیوشیا
وغیرہ جنہیں وہ پھر یاد آجاتے ہیں

جو واقعات اس دوسری قسم کے خفاء ذہنی کی تائید کرتے ہیں وہ بہت کثرت کو ساتھ لے
جاتے ہیں لیکن فلسفیوں نے ان پر اتنا کچھ خیال نہیں کیا۔ مثلاً ڈاکٹر دانش کی رپورٹیں
مرض جنون سے پایا جاتا ہے کہ ان کے بہت سو مریض ایسے تھے جن سے فصاحت و بلاغت
راگ مصوری۔ نقشہ نویسی اور صنعت وغیرہ کی نہایت ہی عجیب طاقیتیں ظہور میں آئیں
فلنٹ صاحب ذکر کرتے ہیں کہ امریکہ میں سفر کرتے کرتے ایک دفعہ میں بخار میں مبتلا ہو گیا
میرا یہ حال تھا کہ اگرچہ میں انچود و ستون کو شناخت نہیں کر سکتا تھا تو بھی میرا حافظہ زیادہ

تازہ تھا اور جو جو عبارتیں مختلف زبانوں کی میں نے کبھی پڑھی تھیں انکو بصورت تمام ادا کر سکتا تھا اس بخار کی حالت میں میں نے ایک نظم یا دوہشت سے پڑھ لی مگر بعد صحت پانے کے میں نے ہر چند کوشش کی یاد نہ آئی۔

من باڈو صاحب ایک عورت ڈی لوال نام کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ اپنی نیند میں ایک ایسی باتیں گفتگو کرتی تھی جو اسکے پاس کے لوگ بالکل نہ سمجھ سکتے تھے جب وہ ہوش میں ہوتی اور اُسے وہی لفظ سنائے جاتے تو وہ خود انہیں نہ سمجھ سکتی۔ اتفاقاً ایک عورت جو اسکی خدمتگار تھی سمجھ گئی کہ یہ الفاظ بدٹنی کے ہیں تب اصلی بات کہل گئی کہ اسنی اپنی نہایت چھوٹی عمر میں ایک ایسے گھر میں تربیت پائی تھی جہاں زبان بدٹنی بولی جاتی تھی لیکن جب وہ والدین کے پاس آئی تو اس زبان کو یہاں تک پہنچ گئی کہ سمجھ بھی سکتی تھی کول سراج صاحب ذکر کرتے ہیں کہ ایک جوان عورت جسکو پڑھنا لکھنا نہ آتا تھا ایک دفعہ بخار میں مبتلا ہوئی اور اشلاء مرض میں وہ زبانہائے لاطینی یونانی۔ عبرانی کے بڑے رنگین اور زور شور کے الفاظ میں تقریر کرتی تھی حتیٰ کہ لوگوں نے خیال کیا کہ اُس میں چڑھا ہوا ہے ایک طبیب اسکی علت معلوم کرنے میں بہت کوشش کی لیکن کچھ تحقیق نہ ہو سکا تب اُسنی اسکی گذشتہ عمر کا سرائع لگا یا پس سب بھید کہل گیا اسکو یہ خبر ملی کہ وہ عورت اپنی بچپن میں ایک پادری کے گھر رہتی تھی اس پادری کی عادت تھی کہ وہ گھر میں ٹہلتے ہوئے اپنی بڑی بڑی لاطینی یونانی عبرانی کتابوں سے عربی عمدہ عبارتیں باوازل بلند پڑھا کرتا تھا اور یہ لڑکی انہیں سنا کرتی تھی تب اس طبیب نے ان کتابوں کا جو ایک بڑی تہین ملاحظہ کیا اور دیکھ لیا کہ جو جو عبارتیں اُس عورت نے بحالت بخار پڑھی تھیں سب اُس میں موجود تھیں۔

ان اشعار سے ثابت ہوتا ہے جنہوں میں ایسے قواسم ذہنی پیدا ہو جاتے ہیں جبکہ وجود نامعلوم تھا اور جنکی وجود کی بابت خیال بھی نہ تھا۔ بخار میں ایسی قوتوں کا علم جسکو پہلو دہی

مدت ہو جاتی ہے پھر لکھیک تازہ ہو جاتا ہے اور جب آدمی صحت پاتا ہے تو پھر بہول جاتا ہے بعض ایسے فقرات اور مضامین جو انسان اتفاقیہ سن لیتا ہے اور بعد وہ بہول جاتا ہے بخار میں یا کسی اور ایسی غیر معمولی حالت میں پھر یاد آجاتے ہیں مسموم قسم کی خفائے ذہنی یہ ہے کہ ذہن کے بعض افعال اور انفعالات اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ہمیں انکا تعقل نہیں ہوتا لیکن انکا وجود انکے نتائج کے تعقل سے معلوم ہوتا ہے۔

خفاء ذہنی پر دو اعتراض ہو سکتے ہیں اول یہ کہ جس چیز کا ہم تعقل نہیں کرتے اسکا علم کس طرح حاصل کر سکتے ہیں جبکہ یہ تسلیم کر آئے ہیں کہ تعقل علم کی ایک شرط ضروری ہے دوم یہ کہ جہل میں بہر علم کس طرح پیدا ہو سکتا ہے یعنی شے معلومہ شے غیر معلومہ سے کس طرح اخذ کیا سکتی ہے۔

ان دو اعتراضوں کا جواب ہم اس طرح پاتے ہیں۔

(۱) ادراک خارجی

(۱) ایک اقل مرئی لو یعنی وہ چوٹے سے چوٹا جزو جسکو ہم دیکھ سکتے ہوں یعنی اس سے کم دکھائی دینے کی قابلیت نہ رکھتا ہو۔ اگر اس اقل مرئی کو دو حصوں میں تقسیم کریں تو ہر ایک نصف نظر نہ آسکیگا لیکن تاہم انہیں سو ایک نصف کچھ نہ کچھ ذہن میں کیفیت پیدا کرتا ہے اور کل اقل مرئی جبکا ادراک کیا جاتا ہے غیر مد کہ حصول کا مجموعہ ہے تو معلوم ہوا کہ ہمارا ادراک ایسی دو جزو کیفیتوں سے بنا ہے جنہیں سے ہر ایک علیحد علیحدہ ہمارے تعقل سے باہر ہے۔ اسی طرح جب ہم کسی ایک درجہ کی طرف نگاہ کریں تو ہم کیسا سبزی کا پھل اور دیکھیں گے ہر ایک درخت کا ادراک اسکے پتوں کا علیحدہ علیحدہ ادراک نہ ہوگا اسلئے ادراک کل کو ’سفیروہ‘ ادراکات سمجھنا ہے جبکہ ہم تعقل نہیں۔

(ب) اسی طرح اقل مسموع کا حال ہو مثلاً سمندر کا شور امواج کے شور کا مجموعہ ہے لیکن

فائدہ سہ ہر ایک موج کا شور سنای نہیں دے سکتا تاہم ہر ایک موج آواز دہرے پر کچھ کچھ اثر پیدا کرتی ہے۔

(رج) بھی حال اور حواس کا بھی ہے جیسو ذائقہ شناسہ۔ کل تاثر خواہ خوش ہو خواہ ناخوش کئی تاثرات سے جو اعضا ذائقہ اور شناسہ پر پیدا ہوں بنتا ہے گو یہ تاثرات صغیرہ علیحدہ علیحدہ ادراک میں آسکتے ہوں۔

(۲) امتیلاف خیالات۔

امتیلاف خیالات میں ایک خیال بہ پانچویں چند قوانین دوسرے خیال کا ایسا کرتا ہے مثلاً بعض اوقات ایسا وقوع میں آتا ہے کہ ایک خیال کے بعد دوسرا خیال پیدا ہوتا ہے لیکن ظاہر میں ان کے درمیان کوئی علاقہ نہیں ہوتا اگر غور سے دیکھا جائے تو وہ خیال جو ان دونوں کو ملاتا تھا اس وقت تعقل سے باہر تھا۔ ایک خیال جو وسط ایک زیادہ خیال کو جنکا ہم تعقل نہیں ہوتا دوسرے خیال کا ایسا کرتا ہے چنانچہ مجھے ایک دفعہ جہیل لومنڈ پر پریشیاء کے افسر سر رشتہ تعلیم سے ملنے کا اتفاق ہوا اور اس ملک کے طریقہ تعلیم پر ہم دونوں بحث کرتے رہے ایک مدت کے بعد جہیل لومنڈ کا ذکر آگیا اور اس لفظ کے سنتے ہی پریشیاء کے طریقہ تعلیم کا خیال میرے دلیں گزرا۔ ظاہر میں ان دونوں خیالوں کے درمیان کچھ تعلق نہیں ہے اور میں حیران ہوا کہ جہیل لومنڈ کے ساتھ طریقہ تعلیم کا خیال میرے دلیں کیوں گزرا لیکن ذرا سی غور کے بعد معلوم ہوا کہ اس جگہ کبھی مجھے جبرسن کا باشندہ ملا تھا۔

اس مثال سے معلوم ہوا کہ اس درمیانی خیال کا مجھے تعقل نہیں تھا لیکن تاہم وہ خیال ان دو خیالوں کے درمیان ربط دینے والا واقع ہوا۔

سٹوارٹ صاحب فرماتے ہیں کہ خیالات درمیانی فقط ایک لحاظ کیوں اسے تعقل میں آتی ہیں لیکن ہم ان کو فوراً بھول جاتے ہیں۔ ہیملٹن سٹوارٹ کے اس دعویٰ کو پیلر ذیل غلط ثابت کرتا ہے۔

(۱) اس دعوے میں سٹوارٹ صاحب نے ایک ایسی واقعہ کو فرض کر لیا ہے جو حقیقت میں موجود نہیں ہے۔

(۲) چونکہ یادداشت کا موجود ہونا تعقل کے لئے ضروری ہے۔ اور سٹوارٹ کے دعوے کے موافق تعقل تو ہوتا ہے پر وہ یاد نہیں رہتا۔ اس واسطے یہ دعوے غلط ہے لیکن اس بات کا ماننا کہ خفی خیالات احاطہ تعقل سے باہر موجود ہوتے ہیں تعقل کی اس شہادت کی تردید نہیں کرتا جو یہ ان واقعات کی بابت دیتا ہے جو اس میں شامل ہیں۔

(۳) اگر اور اک میں ایسی کیفیات دہنی موجود ہوتے ہیں جن کا تعقل نہیں ہو سکتا جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا ہے تو اور تو اے میں ایسے قسم کی کیفیات کا موجود ہونا کیا ہرج ڈالتا ہے قانون کفایت کے مطابق میں نہیں چاہئے کہ تعداد عقل قیاسیہ کو بنسبت اسکے کہ کسی ظہور کی توضیح کے لئے ضروری ہوں بڑا میں اس لئے سب تو اے میں ایسی کیفیات کا وجود تسلیم کرنا جو بغیر تعقل میں آنے کے کسی دخیالوں کے درمیان ربط پیدا کریں زیادہ مطابق قانون کفایت ہے۔

(۴) یہ دعویٰ خود اپنی تردید کرتا ہے کیونکہ اگر قبول سٹوارٹ تعقل تو ہی لیکن وہ یاد نہیں رہتا بلکہ اس وقت فراموش ہو جاتا ہے اور جو چیز یاد نہیں رہتی اس کا تعقل ہی نہیں ہو سکتا تعقل کے لئے یاد کا ہونا ضروری ہے تو گویا ایک ہی وقت میں ایک چیز کا یاد رہنا اور فراموش ہونا دونوں امر تسلیم کئے گئے ہیں اگر سٹوارٹ کے دعویٰ کی تائید میں یہ کہا جاوے کہ تعقل ہندو ضعیف تھا کہ وہ یاد نہیں رہ سکا تو بھی یہ دعویٰ غلط ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ تعقل میں خواہ کسی قدر ضعیف ہو یاد کا ہونا ضروری ہے گو وہ یا دہت کم اور بہم ہو لیکن جو مثال ہم نے ایلاف خیالات میں دی تھی وہ ان آ اور ج کا خیال سطر ح ہونا تھا کہ تب بالکل خیال سے باہر تھا اس لئے معلوم ہوا کہ جو ربط ما بین آ و ج کے ہے اس کی نوجہ بیان کر نیکے لئے بجز اس قیاس مفروضی کے جس کو سٹوارٹ نے تسلیم نہیں کیا

کوئی اور طریقہ نہیں ہے۔

(۴) عادات اور نہرے مکسوبہ کی بابت تین دعوے قائم کئے گئے ہیں۔

(۱) دعویٰ سرید اور ہارٹلی۔ اس دعویٰ کو عادت اور مہارت کا دعوے کہتے ہیں مثلاً چلنے کی وقت ہمارا ایک عصب کام کرتا ہے اور ہر ایک عصب کی حرکت کے لہجہ ارادہ کا ہونا ضروری ہے لیکن ہر ایک ہمیشہ باعث تکرار اور مشق کے اس ارادہ کا تعقل نہیں ہوتا اور جیسا کہ کسی کل کے ایک پرزی کو حرکت دینے پر اور پرزے کام کرتے چلے جاتے ہیں سیٹج ہمارے نظام جسمی میں بھی ان حرکات کا ظاہر ہونا فقط ان اصول آلاتی کا نتیجہ ہے جو ہمارے جسم کی ترکیب میں داخل ہیں۔

ہیملٹن صاحب اس دعویٰ کو بالکل غیر فلسفی بتلاتے ہیں کیونکہ اس میں فرض کیا گیا ہے کہ جو چیز پہلے ذہن کرتا تھا اس کو ایک عادت اور مہارت پیدا ہو جانے کے بعد ایک دوسرا آلہ کرتا ہے جسکی ماہیت میں معلوم نہیں اور یہ بات فلسفہ کو برخلاف ہے کیونکہ اس میں بلا ضرورت ایک ایسا دوسرا اصول فرض کیا گیا ہے جسکی ماہیت سمجھنا واقف ہیں۔ نیز یہ دعویٰ خلاف واقعہ ہے کیونکہ اگر تم کسی شعبہ کو دیکھو تو واضح ہو جائیگا کہ وہ نہر نہر کہاتے وقت ذہنی تیزی کو بہت عمل میں لاتا رہتا ہے۔

(۲) سٹوارٹ بھی سرید کے اس دعویٰ کی تردید کر رہا ہے کہ جس طرح قرآن علیہ کے افعال میں جو متعدد افعال توجہ سے ہوتے ہوئے ہوتے ہیں ہر ایک فعل پر جدا توجہ کرنی پڑتی ہے سیٹج ہر ایک حرکت عصبی کے ساتھ تعقل اور ارادہ دونوں موجود ہوتے ہیں اور ہم عادی ہو جانے کے باعث ہر ایک جدا فعل ارادی کو یاد نہیں رکھ سکتے۔

ہیملٹن کا جواب۔ یہ توجیہ غلط ہے کیونکہ ایک ایسی کتاب کو پکار کر پڑھتے وقت جو چوڑا نہیں ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ پڑھنے والا کتاب کو پڑھی جاتا ہے لیکن اس کے دلیں اور خیالات بھی ہوتے ہیں اگر سٹوارٹ کا دعوے صحیح سمجھا جاوے تو ایسا ہونا ناممکن ہے

ہے علاوہ اسکو جو دلائل اختلاف خیالات یا خفاء ذہنی کے باب میں پیش کر گئے
ہیں یہی سٹوارٹ کے اس دعویٰ کی تردید کر سکتے ہیں

(رج) اس بحث کے متعلق تیسرا دعوے زیادہ قریب عقل معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہو کہ ان چھ باتوں
اور عادات محضہ میں ذہن کا عمل ایسا تیز ہوتا ہے کہ اسکے افعال عقل سے بچ جاتے
ہیں اور اسلئے ہر ایک فعل ذہنی کے لئے جدا فعل ارادی کی ضرورت نہیں ہوتی

پہلے صاحب سٹوارٹ کی رائے سے اس بات میں اتفاق کرتے ہیں کہ ذہنی تیزی جاری
رہتی ہے لیکن برخلاف سٹوارٹ یہ نہیں مانتے کہ اس تیزی کا ہمیں تعقل ہوتا ہے وہ سٹوارٹ
سے اس بات میں متفق ہیں کہ ذہنی تیزی کا تعقل ہمیں نہیں ہوتا لیکن یہ نہیں مانتے کہ
یہ تیزی آلات اور مادی کلون کی طرح ہے۔

مسئلہ خفائی ذہنی کی تاریخ۔ لاک کہتا ہے کہ اول یہ مسئلہ ڈی کارٹ کے
شاگردوں نے دریافت کیا تھا کہ بعض ایسے کیفیات ذہنی بھی ہوتے ہیں جن کا تعقل نہیں ہوتا
لیکن حقیقت میں لاک غلطی پر ہے کیونکہ ڈی کارٹ کے شاگرد فکر کے لئے تعقل کا ہونا
شرط لازم سمجھتے تھے اول جس شخص سے اس رائے کو مشتہر کیا لائیب نٹز تھا اور بعد میں تمام
جرمن فلسفیوں نے اسکو اختیار کیا۔ اب تک کوئی فلسفی لائیب نٹز کی اس رائے کی تردید
نہیں کر سکا۔ کاندھی لاک نے اس کی تردید کی کوشش کی تھی لیکن اسکی وہی رائے
ہے جو ہم سٹوارٹ کی بیان کر آئے ہیں یعنی ہمیں کیفیت ذہنی کا تعقل ہوتا ہے لیکن
ہم اس تعقل کو فوراً بھول جاتے ہیں۔

فرانس میں ایک فلسفی ڈی کارٹڈائی لیک نامی نے اس دعویٰ کی تائید کی اور باوجودیکہ اس
کو پہلوئی فلسفی اسپینٹ کر چکے تھے اسوائے آپ کو اسکا موجد قرار دیا چند فلسفیوں نے جنہیں
ڈی میران بھی شامل ہے اسکو اس مسئلہ کی تعریف کی۔ انگریزوں میں سو چند فلسفیوں نے
بھی اس مسئلہ کی طرف توجہ کی ہے اور پہلے صاحب رائے لائیب نٹز کی تائید کرتے ہیں۔

کچر ایسوان

واقعات متعلقہ تعقل - اور اُتشکلون اور آسانیوں کا بیان جو فلسفہ

اور بالخصوص علم النفس کے طالب کو پیش آتی ہیں

(۱) تعقل کے متعلق تین بڑے واقعات ہیں جنکا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

اول ہماری وجود ذہنی کا واقعہ دوم ہماری ذہن کے واحد ہونیکا واقعہ - سوم ہماری ذہن کی ہمیشہ یکساں ہونیکا واقعہ۔

اول کو واقعہ جو دیت دوم کو واقعہ شخصیت سوم کو واقعہ عینیت کہتے ہیں۔

(۱) واقعہ وجودیت سو یہ مطلب ہے کہ انا کے تعقل کو ساتھ یہ خیال ضرور ہوتا ہے کہ میں یعنی

آرڈرک موجود ہوں اور اس خیال کو اپنے وجود کا تعقل بولتے ہیں یہ ایک ایسا سادہ

اور بدیہی واقعہ ہے جسکی توجیہ یا تعریف یا جسکے لئے دلائل پیش کرنا غیر ضروری ہے اور نہ

اس کا کچھ ثبوت دینا ممکن ہے

ڈی کارٹ وجود ذہنی کو اس طرح ثابت کرتا ہے میں فکر کرتا ہوں اسلئے میں موجود ہوں

بعض فلسفی یہ کہتے ہیں کہ ڈی کارٹ اس واقعہ سو کہ انسان فکر کرتا ہے اسکے وجود کا استدلال

کرتا ہے پہلے اس کی آؤ میں یہ استدلال نہیں بلکہ ایک سادہ دعویٰ ہے اور اگر ہکو استدلال سمجھا جاوے

تو یہ استدلال یا غیر ضروری ہے یا غلط ہے۔

غیر ضروری اسلئے کہ کوئی ایسی چیز نتیجہ میں بیان نہیں ہوئی جو مقدمہ میں موجود نہ ہو کوئی

اس مقدمہ میں کہ میں فکر کرتا ہوں وجود کا خیال قمتاً شامل ہے اور غلط اسلئے کہ فکر کی

حقیقت بلکہ کیفیت ذہنی کے اول ہی تسلیم کر لی گئی ہے اور پھر اس واقعہ سو وجود ذہنی یعنی

فکر کر نیوالے آر کے وجود کا استدلال کیا گیا ہے حالانکہ یہ امر ظاہر ہے کہ کسی شے کی حالت

کے ممکن ہونے میں اس شے کے وجود کے حقیقت مفروض ہوتی ہے سرائیڈ کہتا ہے کہ ڈی کا
 کا یہ مقولہ کہ "میں فکر کرتا ہوں اس واسطے میں موجود ہوں" کچھ ثابت نہیں کرتا کیونکہ وہ اپنے وجود
 کو اول ہی فرض کر لیتا ہے۔ ہیلٹن کہتا ہے کہ سرائیڈ ڈی کا سرائیڈ کے مقولہ کو اچھی طرح
 نہیں سمجھا کیونکہ ڈی کا سرائیڈ کا ارادہ نہیں تھا کہ وجود کو بطور نتیجہ کے فکر کے واقعہ سے ثابت کرے
 بلکہ اس کا یہ مطلب تھا کہ واقعہ وجود عقل میں ضمناً شامل ہے

جیمس مرٹوک اس مقولہ کی بابت یہ کہتا ہے کہ جب ڈی کا سرائیڈ نے معلوم کیا کہ تمام علم
 النفس میں کوئی واقعہ ایسا نہیں ہے جس پر اعتبار کیا جاوے اور جس کی بابت شک کر سکتے ہوں
 تو اس نے ارادہ کیا کہ کسی چیز کا یقین نہ کرے کہ اپنے وجود کا ہی نہیں۔ جب تک اس پر یقین کرنے
 کی کوئی وجہ معقول نہ پائی جاوے آخر اس نے یہ کہا کہ میں ہر چیز کا شک کر سکتا ہوں لیکن اس
 واقعہ کا شک نہیں ہو سکتا کہ میں فکر کرتا ہوں کیونکہ اگر میں اپنے فکر کے نیلے بابت شک
 کروں تو یہ بھی توت متفکرہ کا ایک فعل ہے۔ جبکہ فکر کے فی الواقعہ ہونے کی بابت کوئی شک
 نہیں ہو سکتا تو لازم ہوا کہ کوئی فکر کرنے والی شے موجود ہو اس لئے کہ متفکرہ کا وجود توت متفکرہ
 کے وجود میں شامل ہے کہ اس سے بطور نتیجہ کے استدلالاً حاصل ہوتا ہے اور اگر اس کو سرائیڈ
 کی مانند ایک استدلال فرض کیا جاوے تو وہ بقول ہیلٹن غیر ضروری ہو گا یا غلط جیسا کہ ثابت
 ہو چکا ہے۔

(۲) واقعہ شخصیت یعنی یہ یقین کہ ہم فقط ظہورات کا سلسلہ یا مجموعہ نہیں ہیں بلکہ ایک
 ایسی شے ہیں جو تمام اپنی کیفیات ذہنی و مادی میں علین ہوں اس واقعہ کی بھی بطور واقعہ
 سابقہ کے تعریف نہیں کر سکتے۔

ہیوم کی رائے اس بارہ میں یہ تھی کہ ذہن فقط خیالات کے مجموعہ یا سلسلہ کو کہتے ہیں
 جس کو قوت و اہمہ ایک شے واحد فرض کر لیتی ہے یہ نتیجہ ہیوم فی خیالی فلسفون کے دعوے
 نکالا تھا۔ جس کی بابت ہم کہہ آؤ ہیں کہ اس دعویٰ میں عقل کے واقعہ کا انکار کیا گیا ہے۔

کنیٹ کہتا ہے کہ ہم یقیناً نہیں کہہ سکتے کہ ذہن جو ہر ہے یا عرض کیونکہ واقعہ شخصیت خود تعقل کے امکان کی ایک شرط ہے اور اسلئے گو تعقل واقعہ شخصیت کو ظاہر کرتا ہے لیکن ہم ممکن ہے کہ یہ واقعہ شخصیت فقط ایک دہوکا ہو لیکن پھیلٹن صاحب کہتے ہیں کہ اگر ہم تعقل کی صداقت سے انکار کریں تو گویا تمام فلسفہ سے انکار کرنا پڑتا ہے اور جب قدر محنت کنیٹ اور اور اشخاص نے فلسفہ کے بارہ میں کی ہے بیفاید ٹھہرتی ہے۔

(م) واقعہ عینیت یعنی تعقل کا یہ یقین دلانا کہ ہمارا ذہن جو کل تھا وہی آج ہے اس واقعہ کو لاک۔ لائب نٹز۔ بٹ لو۔ سرید ٹیلیم کرتے ہیں لیکن کنیٹ دلیل گزشتہ پر اس واقعہ سے بھی انکار کرتا ہے۔

(ب) ان مشکون اور سہولتوں کا بیان جو طالبان فلسفہ کو پیش آتی ہیں۔
اول مشکلات۔

(۱) چونکہ اس علم میں کیفیات ذہنی سے بحث کیجاتی ہے اسلئے خود ذہن کو اپنی قوائے کا مشاہدہ کرنا پڑتا ہے اور چونکہ حالت فعلی اور انفعالی میں نسبت معکوس ہوتی ہے اور ذہن مشاہدہ کرینے وقت حالت فعلی میں اور مشاہدہ کئے جانے کی وقت حالت انفعالی میں ہوتا ہے اور انہیں سو ہر ایک حالت دوسری حالت کو ذائل کرتی ہے اسلئے یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ مناسب مشاہدہ ناممکن ہو جاتا ہے

(۲) حسب طے لوگ اشیاء خارجی کے علوم میں ایک کام میں شریک ہو کر باہمی مدد کر سکتے ہیں فلسفہ میں اس طرح نہیں ہو سکتا علم طبعی میں ایک شخص کی تحقیقات دوسری تحقیقات کو مدد پہنچاتی ہے علی ہذا القیاس فہم میں بھی لوگ باہمی مدد سو کسی کام کو خواہ وہ کیسا ہی دشوار ہو سہل کر لیتے ہیں لیکن طالب علم النفس اپنی ذہنی کیفیات کے امتحان کرنے اور ترتیب دینے کے لہٰذا فقط اکیلا ہوتا ہے اور جو جرأت اور تیزی باہمی مدد سے حاصل ہو سکتی ہے وہ نصیب نہیں ہوتی۔

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جس سرعت اور تکمیل سے اشیاء مادی کے علوم میں ترقی ہو سکتی ہے علم النفس میں ویسی ترقی ناممکن ہے

(۳) واقعات عالم خارجی اور ان کے مشاہد اور تجربہ سے حاصل ہو سکتی ہیں۔ لیکن علم النفس میں ہم واقعات تعقل پر موقوف اور ان کے کہنے کے یقین نہیں کر سکتے۔ نہ اور ان کی شہادت علم النفس میں کچھ سند پیش کیا جاسکتی ہے اسلئے ضروری ہے کہ ہم واقعات تعقل کو خود مشاہد کر کے اپنے تجربہ میں لائیں۔

(۴) تعقل کے ظہورات ہندو سرسری اور تیزی کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں کہ جتنے ذہن میں ان کے مشاہد کا ارادہ کرے اتنے میں ان کا وجود باقی نہیں رہتا۔ اسلئے جو کچھ مشاہد کیا جاتا ہے فقط یادداشت کے پورے سبب کیا جاتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جو کیفیات قوت حافظہ کے ذریعہ سو ذہن کے روبرو لائی جاتی ہیں وہ ہندو پورے نہیں ہوتیں جبکہ وہ اشیاء مادی ہوتی ہیں جو براہ رست ذہن کے سامنے ہوتی ہیں (۵) تعقل کے چند واقعات کو ایک ہی وقت میں ہر طرح نہیں دیکھ سکتے جیسے کہ عالم مادی میں چند اشیاء کو دیکھ سکتے ہیں کیونکہ اشیاء خارجی کو ہم ایک ہی جگہ بطور مجموعہ رکھ سکتے ہیں اور ذہن ان کا ادراک ایک ہی وقت میں کر سکتا ہے لیکن واقعات تعقل کا مشاہدہ ایک ہی وقت میں نہیں ہو سکتا کیونکہ کسی ایک لمحہ میں کئی ایسے واقعات کا مجموعہ ذہن کے سامنے نہیں ہوتا بلکہ ایک ایک دو سرے کے بعد سلسلہ وار دیکھا جاتا ہے۔

(۶) مختلف حواس کے ادراکات میں آسانی سے تمیز کر سکتے ہیں لیکن ایک ہی حس کے مختلف ادراکات میں تمیز کرنا مشکل ہوتا ہے مثلاً دو رنگوں سرخ اور زرد کے ملنے سے جو خط مشترک پیدا ہوتا ہے اس کا ادراک صحیح صحیح نہیں ہو سکتا۔ اب یہی حال کیفیات ذہنی کا ہے مثلاً تاثر اور خواہش جو ایک دوسرے میں ایسے غیر محسوس طور سے ملے جاتے ہیں کہ بغیر عمل تجربہ کے انہیں سے کسی ایک پر اچھی طرح غور نہیں کر سکتے

(۷) کیفیات ذہنی پر غور کرنے میں عالم مادی کی نسبت زیادہ کوشش درکار ہوتی ہے۔ بچپن سے ہم اشیاء خارجی کو مشاہدہ کرنے کو عادی ہوتے ہیں اسلئے اشیاء خارجی کے مشاہدہ کرنے میں ہمارے لٹھ رفتہ رفتہ ایک قسم کی سہولیت پیدا ہو جاتی ہے لیکن جب کوئی شخص بڑی عمر میں بھی کیفیات ذہنی پر توجہ کرنے کی کوشش کرتا ہے تو یہ عادت ایک ماہ کے بعد بہت سی دقتوں سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ ہر وقت تک علم کتبہ کے بہت سے ذخیرے ذہن میں جمع ہو جاتے ہیں اس واسطے کیفیات ذہنی پر باعتبار انکی اصلی اور سادہ حالت کے غور کرنا بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ اور بعض شخصیات میں یہ عادت پیدا ہی نہیں ہوتی۔

دوم سہولیات

اس علم میں کسی خارجی معین کی ضرورت نہیں طبعیات میں آلات کا کام پڑتا ہے اور تاریخ میں واقعات کا لیکن فلسفہ ذہنی میں کسی ایسی شے کی ضرورت نہیں طالب فلسفہ کو چاہئے کہ فقط پھر ذہن کو مشاہدات کر کر اُن مشاہدات سے جو نتائج حاصل ہوں انکی تشریح کیا کرے اور اگر وہ اس طریقہ پر اچھی طرح عمل کر لگا تو اسکو اور فلسفیوں کی تصانیف کی مدد کی ہی ضرورت نہوگی۔

لیکن فلسفہ کے مطالعہ میں ایک شرط خارجی یعنی ایسی زبان کا ہونا ضروری ہے جو اسقدر کافی لغات رکھتی ہو کہ ہر ایک ظہور ذہنی کو بغیر ابہام کے ادا کر سکے۔

لکچر میسوان ذہن کے قوائے علمیہ کی تقسیم

(۱) قوائے ذہنی سے کیا مراد ہے ؟ پہلے ہم ذکر کرنا چاہیں گے کہ قوائے درزش ذہنی کی علل ہیں اور قابلیتیں اثر پذیر ہونے کی طاقتیں۔ مختلف ذہنی درزشیں مختلف قوائے کے متعلق کیجاتی ہیں اور مثلاً درزشیں ایک ہی قوت کے دائرہ میں رکھی جاتی ہیں۔ یہی حال اثر پذیر ہونے کی طاقتوں کا ہے جبکہ مختلف اقسام اس درزش کے ہیں جسکا ذہن اظہار کر سکتا ہے۔ اس قدر مختلف قوائے ذہن خیال کیجاتی ہیں اور جبکہ مختلف اطوار اثر پذیر کی گئی ہیں اس قدر مختلف قابلیتیں شمار کیجاتی ہیں۔ الغرض قوائے ذہنی اس قسم کے موجودات نہیں ہیں جنکو ذہن سے تمیز کر سکیں حقیقت میں تمام قوائے ذہنی ایک ہی جوہر کے مختلف ظہورات ہیں اور ذہن اور اسکی قوائے میں کوئی حقیقی فرق نہیں ہے ڈاکٹر براؤن خیال کرتے ہیں کہ سرہڈ اور سنو اپرٹ بالخصوص اور دیگر فلسفی بالعموم قوائے ذہنی کا علیحدہ علیحدہ وجود قرار دیتے ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب غلطی پر ہیں ان پنڈ فلسفی مثلاً سینٹ ٹامس۔ کچی ٹن وغیرہ اس سید کی تائید کرتے لیکن اکثر فلسفی برعکس رائے رکھتے ہیں مثلاً ٹرٹلین۔ سینٹ آسٹن۔ پادری جبب کلاسیکس۔ پلوٹائی نس اور شاگرد ۱۲ فلاطون و اسسٹونز نا قدیم میں اور ڈی کارٹ۔ مال برائنش اور بہت سے فلسفی زمانہ حال میں چاہے اسسٹون کی رائے ہے کہ قوائے فقط صور ذہنیہ ہیں اور حقیقی جوہر جبرہ وہ بنی ہیں اور اور جو فی الواقعہ عامل ہے ذہن ہے نہ ہی گھنٹ قوائے کو ذہن سے تمیز بھی نہیں بعض فلسفی اس پر ہیں جو قوائے کو اپنی ایک دوسرے سے تمیز نہیں کرتے

(ب) مہین خدانے قوت علمیہ عنایت کی ہے جسکی تقسیم سیمپلٹن اسطرح کرتا ہے۔

(۱) قوت مدر کہ جسکو قوت محصلہ ہی کہتے ہیں یعنی وہ قوت جسکے ذریعہ سو سم شیاؤں باطنی اور اشیاء خارجی کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ اشیاء خارجی کو علم کر اور اک خارجی اور شیا باطنی کو علم کر اور اک باطنی یا وجدان کہتے ہیں

(۲) قوت حافظ جسکے وسیلہ سے ہم علم حاصل شدہ کو جمع کر رکھتے ہیں لیکن علم کا یہ ذخیرہ عقل کے احاطہ سے باہر ہوتا ہے۔

(۳) قوت مستحضہ یا ذاکرہ جسکے ذریعہ سو سم ہم علم کو جو حافظ میں جمع ہے عقل میں لانے کی کوشش کرتے ہیں یہ قوت قوانین ایتلاف و دہنی کے پابند ہے جسکے ذریعہ ہم اپنے خیالات کو باقاعدہ اور مرتبط سلسلہ میں ترتیب دے سکتے ہیں یہ قوانین کہی بالارادہ اور کئی ارادہ عمل کرتے ہیں پچھلی صورتیں ان کو ایسا طبعی کہتے ہیں اس قوت کو حافظ سے تمیز کرنا چاہئے۔ سٹو اسٹ نے اس تمیز کا کچھ خیال نہیں کیا اور اسے یہ دونو عمل یعنی علم کا جمع کرنا اور جمع کردہ علم کو ذہن کے سلسلے کرنا قوت حافظ سے متعلق کئے ہیں۔

(۴) قوت متخیلہ جسکے ذریعہ سو سم علم حاصل کردہ شدہ کو جو قوت حافظ کے ذریعہ جمع ہوتا ہے اور قوت مستحضہ کے وسیلہ سے عقل میں آتا ہے ذہن کے سامنے لاتے ہیں اسکو قوت واہمہ ہی کہتے ہیں۔ اس قوت کو اکثر ذہن نے قوت مستحضہ سے تمیز نہیں کیا لیکن یہ دونو قوتیں مختلف اشخاص میں مختلف ہوتی ہیں کسی میں قوت مستحضہ اور کسی میں قوت متخیلہ قوی ہوتی ہے اس قوت کو واہمہ ساوجہ اور واہمہ مرکب میں جسکو واہمہ مستحضہ اور واہمہ خلاقہ ہی کہتے ہیں تقسیم کیا جاتا ہے۔

(۵) قوت مجوزہ۔ جن قوائے کا پہلے ذکر ہوا ان سب سے زیادہ عظمت اس قوت کو حاصل ہے چونکہ اس قوت کا عمل اشیاء کا باہمی تعلق دریافت کرنا اور مقابلہ کرنا ہے اور کوئی فعل ذہنی مقابلہ یعنی تمیز سے زیادہ منصب نہیں رکھتا اسلئے یہ قوت

سب قوائے سے اعلیٰ ہے اس میں تحلیل و ترکیب جو عمل تمیز ہے پائی جاتی ہے۔
 چونکہ تعمیم اور حکم اور استدلال تحلیل و ترکیب کے نتائج ہیں اس لئے اس قوت کو
 تفکر ہی کہہ سکتے ہیں اسکے قوانین پر منطق میں بحث کی جاتی ہے۔

(۶) قوت جبلی جن کو تو لگا پیچھے ذکر کیا گیا ہے وہ سب کے سب ان واقعات سے
 متعلق ہیں جو تجربہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن تمام علم تجربہ سے حاصل نہیں
 ہوتا۔ ہمارے ذہن میں بعض امور خیالات بھی ہوتے ہیں جن کا ہونا ذہن کے لئے لابد ہے
 اور جن پر تمام خیالات کا وجود منحصر ہے اس سطور اپنی فلسفہ میں اس قوت کو
 فائوٹس کہتا ہے ریڈ فہم معمولی کے نام سے اس کا ذکر کرتا ہے۔ اس علم کو جو تجربہ
 سے حاصل ہوتا ہے علم اتفاقی اور جو تجربہ سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ ذہن کی
 فطرت میں داخل ہے علم ضروری کہتے ہیں۔

قوت جبلی حقیقت میں قوت نہیں ہے فقط قوانین تفکر یا چند ضروری اصولوں کا مجموعہ
 ہے جن کے بغیر ہر کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا مگر ان کے اس امر پر کہ آیا یہ قوت حقیقی ہے
 یا فرضی بہت دفعہ بحث کی ہے اکثر کہتے ہیں کہ ہم میں ایسی کوئی قوت نہیں ہے لیکن
 فہم معمولی کے فلسفہ کے لئے اس کا تسلیم کرنا ضروری ہے پورا ذکر اس کا آگے آویگا۔

الکچر اکیسوان اور بائیسوان قوت مدرکہ

(۱) ادراک خارجی کا بیان

وہ ذہنی قوت جو ترتیب میں سب سے پہلے اور جس پر حقیقی اور خیالی فلسفیوں کی اختلاف آراء کے مدار ہوا دراک ہے لیکن اس قوت کا مفصل ذکر کرنے سے پہلے مختلف فلسفیوں کی ان آراء اور ادراک کا ترتیب وار بیان کیا جاتا ہے تاکہ سب کو ڈاکٹر سرڈیٹ نے حوالہ قلم کیا ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ ہم اشیاء خارجی کا ادراک بالواسطہ کرتے ہیں یا بلا واسطہ ان تمام فلسفیوں کا اختلاف پایا جاتا ہے وہ فلسفی جنکی یہ رائے ہے کہ اشیاء خارجی کا علم بالواسطہ ہوتا ہے دو جماعتوں میں منقسم ہیں۔

اول۔ جو یہ یقین کرتے ہیں کہ وہ شے جسکے ذریعہ ادراک بالواسطہ ہوتا ہے ایک ایسی شے ثالث ہے جو شے مدرکہ کی ایک مثال ہے اور ذہن سے خارج نہیں ہے بلکہ یا تو دماغ میں یا ذہن میں موجود ہوتی ہے اور تعقل سے باہر نہیں ہوتی لیکن اسکی حقیقت حقیقت ذہن اور حقیقت خارجی سے مختلف ہوتی ہے۔

دوم۔ وہ فلسفی جو انکار کرتے ہیں کہ ادراک میں غیر ناما کا تعقل ہوتا ہے خواہ وہ غیر ناما ذہن میں ہو یا اس سے خارج ان فلسفیوں کا یہ مذہب ہے کہ ذہن فقط اپنی کیفیات کا بلا واسطہ ادراک کرتا ہے یہ دونو دعوے خیالی فلسفیوں کے مذہب کی بنا ٹھہرتے ہیں اور تعقل کی شہادت کو چٹلاتے ہیں۔

بارہ کلی انگلستانی پہلے مذہب کا موید اور فکٹے جرمن دوسرے مذہب کا معین تھا انہیں سے ہر ایک دعوے مختلف سلمات کے پیدا ہونے کا باعث ہے کیونکہ شے مدرکہ پر مختلف اعتباروں سے غور کیا جاتا ہے۔

(۱) کبھی تو شوئہ مذکورہ کو مادی یا غیر مادی یا نہ مادی اور نہ مادی اور یا مادی اور غیر مادی و دلو فرض کر لیا جاتا ہے۔

(۲) کبھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ شے مدر کہ شے خارجی سے پیدا ہوئی ہے یا وسیط یا روح بین پیدا ہوئی ہے۔

(۳) کبھی ذہن اسکا ماخذ خیال کیا جاتا ہے۔

(ب) ان رائے کی تاریخ

اول افلاطون - ۳۰۰ قبل مسیح سے ۲۸۰ قبل مسیح تک

(۱) سربٹ کے خیال میں افلاطون کا یہ مذہب تھا کہ ہم اشیاء کے فقط سایہ کا ادراک کرتے ہیں خود اشیاء کا نہیں۔

(۲) لیکن حقیقت میں افلاطون کا یہ مذہب تھا کہ اشیاء کا وجود جو عالم خارجی کو تعبیر کرتی ہے قوت مدر کہ عمل سے پہلے ہی ہوتا ہے اور اسکا ماخذ شے خارجی نہیں ہوتی بلکہ ذہن کے تاثرات ہوتے ہیں اور جبکہ خارج عن الذہن جو اس کے حدود میں آتی ہو تو اس شے مثالی کا سبکو تغزل ہوتا ہے سربٹ نے افلاطون کا مذہب بیان کرنے میں اسوجہ سے غلطی کہاٹی ہے کہ وہ افلاطون کی مثال غار سے اسکے مسئلہ ادراک کو استنباط کرتا ہے حالانکہ اس مثال کا مسئلہ ادراک سے کچھ تعلق نہیں اس مثال میں افلاطون نے عالم مثال اور عالم حقیقی کو سایہ اور شے حقیقہ سے مشابہت دی ہے اور اس میں وہ اپنے فلسفہ کا ایک عام اصول بیان کرتا ہے خاص ادراک کی بابت اسکی یہ رائے نہیں ہے مثلاً افلاطون نے اپنی کتاب ٹائی می اس میں نظارہ کے باب میں یون لکھا ہے کہ نفس ناطقہ کی طاقت مدر کہ شے خارجی کی طرف نکلتی ہے اور اسکی تصویر ہر الجھن میں لے آتی ہے اس رائے کے معاون اور کئے فلسفی مثلاً ایم پی ڈاک لینا۔ سے نئے کا یو قلد۔ بطلموس وغیرہ تھے۔

دوم اسرسطو ۸۴ قبل مسیح سو ۲۲ قبل مسیح تک۔

سرایڈ کہتا ہے کہ اسرسطو مسئلہ اشکال کو تسلیم کرتا ہے۔ بموجب اس مسئلہ کے جو اس
ایسے اشکال محسوسہ کو قبول کرتے ہیں کہ جنہیں مادہ کا کچھ اثر باقی نہیں رہتا مثلاً
جیسا کہ موم مہر کی شکل کو قبول کرتی ہے اسی طرح مادہ کی اشکال محسوسہ بھی اس سے
نکل کر ذہن پر اثر کرتی ہیں اور مادہ کو ہر ایک وصف کو لٹو علیحدہ علیحدہ شکل ہوتی ہے۔ لیکن
حقیقت میں اسرسطو کا یہ مذہب نہ تھا اُسکا وہی مذہب تھا جو سرايڈ کا تھا یعنی حقیقی
مان یہ مذہب جو سرايڈ نے اسکی طرف منسوب کیا ہے اُسکے چند گزندوں یا عقیدوں
نے بعد اُسکی وفات کو اختیار کیا تھا۔

سوم افیقورس اور ڈی ماکری ٹس۔

سرایڈ نے اپنی تاریخی حالات میں ان دونوں کے مذہب کا ذکر نہیں کیا انکا یہ مذہب تھا کہ
اشیاء خارجی کی مثالیں ہمیشہ ہوا میں اڑتی رہتی ہیں اور انکو اعضا بدرکہ قبول کر لیتے ہیں

چہارم ھولبس۔ ۱۵۸۸ء سے ۱۶۴۴ء تک

ھولبس مادی فلسفیوں میں سے تھا اور اسکی طرف بواؤن نے جو اس قول کو منسوب
کیا ہے کہ ”فکر ایک فعل روحانی ہے“ بالکل غلط معلوم ہوتا ہے علاوہ ازیں ھولبس کے
مذہب کو جس میں خارجی حقیقت کے تمام علم کا انکار کیا گیا ہے جسکے بموجب ادراک و سم فقط
وغیرہ کے درمیان فرق صرف صفت کا ہے نہ قسم کا سرايڈ کے مذہب سے مشابہ ظاہر کرنا
بالکل لغو ہے۔

پنجم۔ ڈی کارٹ ۱۵۹۴ء سے ۱۶۵۰ء تک۔

سرایڈ ڈی کارٹ پر اختلاف بیانیہ کا الزام لگاتا ہے اور کہتا ہے کہ کہیں تو ڈی کارٹ
نے شے بدرکہ کی جگہ دماغ کو اور کہیں ذہن کو قرار دیا ہے۔ یہ الزام بے بنیاد ہے اور
ظاہر کرتا ہے کہ سرايڈ ڈی کارٹ کا مسئلہ ادراک بالکل نہیں سمجھا حقیقت میں

ڈی کارٹ کا یہ مذہب تھا کہ ذہن اور مادہ ایک دوسرے کو لئے سجھیں اور چونکہ
تأثر دماغی مادی ہے اس لئے اس میں اور ذہن میں کوئی ارتباط نہیں ہو سکتا ذہن کو فقط
اپنے نفس کا تعقل ہو سکتا ہے اگرچہ تاثرات جسمانی اسکے علم کے لئے ایک شرط ضروری
لیکن سرٹ پر وہ الزام عائد نہیں ہو سکتا جو براؤن نے در باب ڈی کارٹ
اسپر لگایا ہے براؤن کہتا ہے کہ ڈی کارٹ اُن خیالی فلسفیوں میں سے تھا
جو شے مدرک کو ذہنی کیفیت خیال کرتے ہیں لیکن ڈی کارٹ کے مقلدین جو
فلسفہ کے نہایت لائق شارح ہیں براؤن کی اس رائے کی تکذیب کرتے ہیں۔ ہم سب
کو مان سکتے ہیں کہ ڈی کارٹ نے کوئی لفظ مثلاً ام ایج (تصویر) اور آسی ڈی
(خیال) ایسی طرح استعمال کئے کہ اس سے غلط فہمی پیدا ہوئی علاوہ ازیں براؤن
نے خیال کیا ہے کہ جو میری رائے ہے وہی اسکی تھی لیکن آگے بھی بیان ہو چکا
ہو کہ براؤن کی رائے کا موید صرف ایک شخص آرنالڈ تھا۔

ششم این ننی آرنالڈ - ۱۶۲۳ء سے ۱۶۹۴ء تک

یہ فلسفی مذہب خیالی کی سادہ صورت کا پہلا سادہ نمونہ تھا جسکی مذہب کو نہیں سمجھا اور اسکو
بیانی کا الزام لگایا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سرٹ نے اس کو جسکی وہ تائید کرتا ہو کبھی خیال ہی نہیں کیا
تھا یہ چونکہ آرنالڈ خیالات کو جو کو فعل دراک کو جو دوسری علیحدہ نہیں مانتا یعنی دعویٰ جمید کا
شخص ثالث کا قایل نہیں اور سرٹ کو دعویٰ مثالیہ کی دوسری صورت کا علم بالکل نہ تھا اسلئے
خیال کرتا ہے کہ میرا اور اسکا عقیدہ ایک ہی ہے یعنی آرنالڈ شیا کو علم بلا واسطہ کا قایل ہے لیکن جب آرنالڈ
یہ کہتا ہے کہ یہ خیال یعنی فعل ذہنی جو حقیقت خارجی کی ایک مثال ہے اور اک بلا واسطہ کا معمول ہے اور
خارجی کا علم میں مطلقاً نہیں تو سرٹ کہتا ہے کہ یہ پہلا قول پہلے قول کا بالکل سنا فی ہے

حاشیہ :- براؤن سرٹ کی رائے کو آرنالڈ کی رائے کو موافق ظاہر کرنے میں غلطی پر ہے سرٹ اور
آرنالڈ میں صرف شخص ثالث کو دو کہ نہیں اتفاق ہے ورنہ آرنالڈ سادہ خیالی ہے اور سرٹ حقیقی طبعی

ہفتم لاک ۶۳۲ سے ۶۰۴ تک

پولیسٹ نے اور براؤن در باب اس رائے کو جو لاک کو فلسفہ کی بابت سریدل ظاہر کرتا ہے اعتراض کرتے ہیں بموجب رائے سریدل لاک مانتا ہے کہ ہشیاء خارجی کی مثالیں ذہن میں پونجی ہیں لیکن اس بات کا پتہ نہیں لگتا کہ آیا ان مثالوں کو ذہن دماغ میں معلوم کرتا ہے یا وہ ذہن پر منقش ہوتی ہیں

بوجوب رائے براؤن اور پولیسٹ لے لاک کی دہی رائے ہے جسکو وہ خود تسلیم کرتے ہیں دست پہ معلوم ہوتا ہے کہ لاک مسئلہ مثالیہ کی چھبہ صورت کا معادن تھا گو ہم مانو ہیں کہ لاک نے اکثر اپنے خیالات اسی عبارت میں ادا کئے ہیں جس سے ہمیں اسکی حق رائے کا کچھ پتہ نہیں لگ سکتا سریدل کی تائید میں یہ بات ہے کہ لاک کے معضیہ اسکی چھبہ دعویٰ کا معادن جانتے تھے۔ اور وہ خود بھی اسی کے معادن تھے ہشتم سال برائش ۶۳۴ سے ۶۱۵ تک۔

سریڈل نے سال برائش کے عقیدہ کو درست سمجھا ہے یہ فلسفی دعویٰ مثالیہ کی چھبہ صورت کا معادن تھا ہم سریدل نے اس فلسفے کے باب میں ایک غلطی کی ہے یعنی وہ کہتا ہے کہ جو کلک آسرنالڈ اور سال برائش کے درمیان رہا وہ عبادت مذہبی خصوصیت و تعصب کے تھا لیکن اجماع سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ رائے غلط ہے نہم لے کلک ۶۵۷ سے ۶۵۱ تک۔

براؤن کہتا ہے کہ جو مذہب آسرنالڈ کا تھا وہی لے کلک کا تھا اس بات سے پایا جاتا ہے کہ اُس نے لے کلک کے فلسفہ کی کوئی جزوی چھبہ ہوگی کیونکہ لے کلک اس مذہب کا بیان کرتا ہے یہ تکذیب کر کے اپنی رائے دیتا ہے کہ خیال جو ذہن میں ہے کیفیت ذہنی نہیں ہو سکتا۔

کروسانر بشک خیالی مذہب کی سادہ صورت کا ماننے والا تھا۔

(ج) سر ایڈ نے جو ان فلسفیوں کے مذہب بیان کرتے ہیں غلطی کی اسکی وجہ یہ ہے کہ اُسے خود دعویٰ مثالیہ کی دو صورتوں میں تمیز نہیں کی اور اسلئے اور ون کے بیان کو بھی اچھی طرح نہیں سمجھا۔

اور براؤن نے جو غلطی کی ہے اسکی وجہ ہے کہ وہ خود انہیں سے ایک دعویٰ کو بناتا تھا اور باقیوں کی طرف بھی اسے منسوب کرتا تھا دعویٰ مثالیہ کی دو صورتیں ہیں پہلی اول وہ شے جبکہ علم بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے یعنی شے مثالی ذہن کی فقط ایک کیفیت ہے اسکو سادہ دعویٰ کہتے ہیں اور اسی کو براؤن مانتا تھا۔

دوم یہ شے مثالی ایسی شے ہے جو حقیقت خارجی اور ذہن دونوں سے مختلف ہے

کچھ تیسواں قوت محصلہ۔ ادراک

(۱) کیا سریدھ حقیقی طبعی تھا یا نہیں؟

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے کہ آیا سریدھ حقیقی طبعی تھا یا دعویٰ مثالیکہ کی سادہ صورت کو مانتا تھا جیسا کہ ہواؤن نے اسکی نسبت خیال کیا ہے۔ ہمیں علم بالواسطہ اور علم بلاواسطہ میں تمیز کرنی چاہئے اس تمیز کو اکثر فلسفی نظر انداز کر گئے ہیں اور کسی غفلت کے باعث سریدھ اور سٹواسٹ قوت مدرکہ اور واجہہ دونوں کو علم بلاواسطہ کے قوائے کہتے ہیں اس امر میں جو غلطی سریدھ نے قوت حافظہ کی بابت کی ہے اسکا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اول۔ ان ہر دو قسم علم کا فرق مثال ذیل سے اچھی طرح معلوم ہو جائیگا۔

ہم کلج کی عمارت کی تصویر کا تصور کرتے ہیں اس عمارت کی تصویر جو ہمارے ذہن میں ہے اسکا ہم بلاواسطہ علم رکھ سکتے ہیں لیکن خود عمارت کا نہیں۔ ممکن ہے کہ وہ ہمارے دیکھنے کے بعد برباد ہو چکی ہو لیکن تاہم ہم اسکا علم اس تصویر کے ذریعہ سے جو ذہن میں موجود ہے حاصل ہے اسنے اصلی عمارت کا علم بالواسطہ ہے اور اسکی اس تصویر کا جو ذہن میں ہے بلاواسطہ ہے

دوم۔ علم بلاواسطہ اور بالواسطہ میں بلحاظ امور ذیل بھی تمیز کیجاتی ہے۔

(۱) بلحاظ فعل کے علم بلاواسطہ کا فعل مفروض ہوتا ہے اور علم بالواسطہ کا ملطف۔

حاشیدہ وہ فلسفی حقیقی طبعی کہلاتے ہیں جبکہ یہ مذہب ہے کہ ذہن مانا اور غیر مانائے کیفیات باطنی اور اشیاء خارجی کا ایک ہی ذوق بیکسی اسطکہ ادراک کر سکتا ہے سریدھ نے فلسفیوں کو دعویٰ پیچیدہ کے معاون ظاہر کرنے میں غلطی نہیں کی۔ اس پیچیدہ دعویٰ کو معاون بہت ہی عالم اور عقل فلسفی پچھلی صدی کہتے اور آسٹریا لڈ کے مذہب کو بہت ہی تھورون نے قبول کیا تھا لائب فز۔ مال برانش۔ بوکسٹرو وغیرہ اس قول کو مصداق

اول میں سوا تعقل کے اور کچھ نہیں ہوتا۔

دوم میں ذہن کو نہ صرف اپنے فعل کا بلحاظ کیفیت ذہنی کے تعقل ہوتا ہے بلکہ اس کی کیفیت کا بلحاظ اس امر کے بھی کہ یہ شے خارج عن الذہن کی مثال ہے یعنی اس دوسری شے میں تعقل نظری اور مثالی دونوں ہیں۔

(۲) بلحاظ شے معمول علیہ کے۔ علم بلا واسطہ میں شے معمول علیہ واحد ہوتی ہے اور علم بالواسطہ میں دو اشیا ہوتی ہیں۔

اول وہ شے جس کا علم حاصل ہوتا ہے اور جو تعبیر کر نیوالی ہے۔
دوسری وہ شے غیر معلومہ جو تعبیر کی جاتی ہے۔

اول شے کو شے باطنی اور دوسری کو خارجی کہتے ہیں۔

(۳) بلحاظ تصدیق کے۔ علم بلا واسطہ میں شے معلومہ کا علم خود اس شے کے وجود سے حاصل ہوتا ہے۔ علم بالواسطہ میں شے معلومہ کا علم شے مثالی کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے دونوں علموں میں تصدیق موجود ہے لیکن پہلے تصدیق مطلق اور دوسری شرطیہ ہے۔

(۴) بلحاظ حدود کے۔ علم بالواسطہ کی شے معمول علیہ باطنی ہوتی ہے لیکن علم بلا واسطہ یا علم حضوری کی شے معمول علیہ ذہن میں بھی ہو سکتی ہے اور خارج میں بھی۔

(۵) بلحاظ تکمیل کے۔ علم حضوری مکمل ہوتا ہے اور اس کی شے معمول علیہ بھی مکمل ہوتی ہے کیونکہ دونوں بالفعل یا فی الواقعہ موجود ہوتی ہیں لیکن علم مثالی غیر مکمل ہوتا ہے کیونکہ وہ ایک ایسی شے کی بابت ہوتا ہے جو تعقل کے حدود سے باہر ہے اور اس لئے رگوں کے

ایک ذہنی مثال کی وساطت سے تعبیر ہوتی ہے تو بھی بذاتہ نامعلوم ہے

(ب) سرید کے حقیقی طبعی ہونے کی دلائل مفصلہ ذیل ہیں

(۱) سرید کو خیالی فلسفیوں میں سمجھنے کے لئے بواوہ کے پاس فی الحقیقت کوئی دلیل

نہ تھی مثلاً بواؤن کی رائے میں کسی اشیاء کا علم بلا واسطہ جو احاطہ ذہن سے خارج ہو بالکل ناممکن ہے) سرڈٹ نے کہا ہے کہ ”احساس وہی کیفیت ذہنی ہے جس کا ذہن متاثر ہوتا ہے یعنی حالت ذہنی سے بڑھ کر اور کچھ نہیں لیکن ادراک میں ایک جزو شے خارجی کی ہی شامل ہے، یعنی احساس میں فقط کیفیت باطنی ہے اور کچھ نہیں اور ادراک میں عالم خارجی کا علم ہی ہوتا ہے۔“

بواؤن سرڈٹ کے اول قول کو مد نظر رکھ کر یہ کہتا ہے کہ ہر ظہور ایسا ہوتا ہے جیسا ذہن اس کا متاثر ہوتا ہے اگرچہ ادراک میں شے خارجی کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے اور احساس میں یہ اشارہ نہیں پایا جاتا فقط یہی زائد جزو احساس اور ادراک کے فرق کی بنا ہے۔ اشیاء خارجی جو اس پر متاثر پیدا کرتی ہیں جب ان تاثرات میں ان کے سبب کی طرف اشارہ ہو تو اس ظہور کو ادراک کہا جاتا ہے جب یہ اشارہ نہ ہو تو اس احساس کہا جاتا ہے۔ بواؤن کی رائے میں ذہن ہی حالت میں مادہ کا علم حاصل کر سکتا ہے جبکہ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ وجود نہ رکھتے ہوں بلکہ یکساں ہوں لیکن چونکہ ڈاکٹر ریڈ ذہن کا قائل تھا مادوی فلسفیوں میں سے نہ تھا اسلئے ممکن نہیں کہ وہ ادراک بلا واسطہ کے مسئلہ کا معاون ہو اور چونکہ اسے خیالی فلسفیوں کے پیچیدہ دعویٰ کی مخالفت کی تھی اسلئے وہ سادہ دعویٰ کا معاون تھا۔

اس استدلال میں بواؤن نے مقدمہ کبریٰ کو خود بخود صحیح مان لیا ہے یعنی خواص مادہ کے علم کو بلا واسطہ کہنا ذہن اور مادہ کو شے واحد کہنا ہے لیکن حقیقت میں یہ کبریٰ غلط ہے کیونکہ۔

اول تعقل ذہن اور مادہ کے علیحدہ علیحدہ موجودہ ہونے کی شہادت دیتا ہے اور سرڈٹ اس مسئلہ کو مانتا تھا کہ ہر ایک ادراک کے فعل میں دو یقیناً متضمنات شامل ہوتے ہیں یعنی (۱) یہ کہ میں یعنی آلہ مدد موجود ہوں۔

(۲) یہ کہ کوئی چیز میرے لیے خارج بھی موجود ہے یعنی ممکنہ اور حقیقت خارجی کا علم فہم حاصل ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ سریدڈ ذہن اور مادہ کو شے واحد نہ سمجھتا تھا۔
دوم اگر سریدڈ اور اک بلا واسطہ کا قائل نہ ہوتا تو اسکو وہ نتائج تسلیم کرنے پڑتے جو مادہ کی اور خیالی فلسفیوں نے اخذ کئے چونکہ ہمارا علم ذہن اور مادہ کی بابت اضافی ہے یعنی انکا علم نقطہ انکے خواص سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم اس استدلال میں کہ مختلف جوہر موجود ہیں یہ فرض کرتے ہیں کہ متناقض کیفیات یا خواص کا وجود ایک جوہر میں محال ہے لیکن براؤن اپنے مذہب سے اس محالیت کو رد کرتا ہے اور اس طرح سے اسوجہ کو جسپر ذہن اور مادہ کی شے واحد نہ ہونے کا ثبوت منہر ہے ترک کرتا ہے اور جو کچھ وہ اپنی دلیل سے ثابت کرنا چاہتا تھا اس کے برعکس نتیجہ نکلتا ہے۔

علاوہ ازیں ذہن اور مادہ کا وجود علیحدہ علیحدہ ماننے اور باوجود اسکے یہ کہہنے سے کہ شے عالم معلوم یکسان ہیں وہ ہر قسم کے شک کا باعث بنتا ہے خیالی فلسفی مادہ کو ذہن سے اخذ کر سکتا ہے اور مادہ کی ذہن کو مادہ سے اور عدمی دونوں کا انکار کر سکتا ہے اسلئے براؤن کی دلیل اور خیالی فلسفی کا مذہب بے بنیاد ہیں اور اپنی ترویج آپ کرتے ہیں۔

(۳) براؤن نے سریدڈ کا مذہب سمجھنے میں جو غلطی کی سکی یہ بھی وجہ ہو کہ سریدڈ قوت مدرکہ اور قوت واسمہ کے افعال کو مساوی سمجھتا تھا اور سکی نزدیکی و ازمین علم بلا واسطہ موجود ہوتا تھا اسلئے اغلب تھا کہ اسکا مسئلہ اور اک بجائے مسئلہ علم واسطہ مسئلہ علم تھا سمجھا سادہ کیونکہ حافظہ اور واسمہ کو اکثر علم بالواسطہ کے قوائے خیال کیا گیا ہے اور ادراک کو ان قوائے کے مطابق کرنے کی طرف عموماً میلان رہا ہے لیکن ہم ثابت کر آئے ہیں کیا تو سریدڈ علم بالواسطہ اور بلا واسطہ کے فرق کو نظر انداز کر جاتا تھا اور یاد اس میں علم بلا واسطہ کے معمول علیہ سے تصویر ذہنی مراد لیتا تھا اور اسلئے اپنی مذہب حقیقی

طبعی کے عین موافق تھا۔

(۳) لیکن جب ہمارے پاس صریح شہادتیں موجود ہیں جن سے سریڈ کا حقیقی طبعی ہونا ثابت ہوتا ہے تو استدلال کی کچھ حاجت نہیں مثلاً۔

اول اسکی یہ رائے تھی کہ جس چیز کا حقیقت میں ادراک کیا جاتا ہے وہ حقیقت میں موجود ہوتی ہے اور جو شے موجود نہیں ہوتی اسکا ہم ادراک نہیں کر سکتے یعنی کسی شے کا ادراک اور اسکا فی الحقیقت موجود ہونا ایک ہی بات ہے۔

دوم اسنے اور فلسفیوں کو جو مذہب بیان کو بہن انہیں اس امر کی تصریح کر دی ہے مثلاً وہ کہتا ہے کہ ڈی کا سرٹ کو مقلدین کا یہ مذہب تھا کہ ہم خود شے خارجی کا ادراک نہیں کرتے بلکہ شے خارجی کی ایک مثال یا تصویر کا جو دماغ میں ہوتی ہے ادراک حاصل کرتے ہیں لیکن حقیقت خارجی بھی ہی سید طرح ذہن کو سامنے بلا واسطہ موجود ہوتی ہے حسب طرح کہ ان فلسفیوں مذکورہ بالا کی تصویر مثالی۔

سوم سریڈ خود کی اس یقین کو اچھی طرح سمجھتا تھا کہ ہم شے خارجی کا ادراک کرتے ہیں یعنی ہمیں اس بات کا علم حاصل ہوتا ہے کہ وہ موجود ہے۔

چہارم فلسفی یقین کرتے ہیں کہ عقل کے ذریعہ ہمیں شے خارجی کا علم بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے۔ سریڈ مانتا تھا کہ ادراک کو ہمیں ظہور خارجی کا علم حاصل ہوتا ہے اور عقل کو ظہور باطنی اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیو کہ سریڈ کو مسئلہ کو سکھ زمانہ سے پہلے ہی کئی فلسفی مانتے تھے مثلاً ڈی اور ہینڈس این سلم۔ ٹامس ایک وائیٹس۔ کچی ٹن۔ اور سریڈ کو بعد جان سرجنٹ۔ پی ٹریوٹری وغیرہ

تنبیہ دیکھو ٹھیک ٹھیک سوچنا اور پورا پورا تحقیق کرنا مستعد ضروری ہے اگر براؤن اس اصول پر عمل کرتا تو ممکن نہ تھا کہ وہ سریڈ کا مسئلہ سمجھنے میں غلطی کہتا۔

لکچر چو بیوان قوت محصلہ یعنی ادراک

ادراک خاص اور احساس خاص میں فرق +

(۱) اس مسئلہ کی تاریخ سر یڈ کے زمانہ سے پیشتر لفظ احساس اور ادراک میں کچھ تمیز نہ تھی مثلاً ڈی کارٹ مال بوائشن۔ لاگ۔ کلاپ نٹز ادراک کے لفظ کو اس وسیع معنی میں استعمال کرتے تھے جو عقل کو اب حاصل ہیں۔

سر یڈ نے احساس اور ادراک میں اس طرح تمیز کی۔ احساس فقط حالت ذہنی ہے جس کو کسی حس کو تاثر تو پیدا کیا ہو مثلاً گلاب کا پھول سو گھنٹہ میں کسی تلخ یا شیرین چیز کے چکھنے میں۔ وعلیٰ ہذا القیاس ادراک وہ عمل ہے جس سے ہم اپنے احساس کا سبب معلوم کرتے ہیں۔ شیرین مرہ کے احساس میں فقط ایک حالت ذہنی پیدا ہوتی ہے لیکن ذہن اسباب کو جاننے کے لئے بھی کوشش کر سکتا ہے کہ گلاب کا پھول اس احساس کا باعث ہو اس عمل کا نام ادراک ہے پہلے صورت میں فقط ایک حالت یا تاثر موجود ہے پچھلی صورت میں کوشش ذہن اور ایک شے خارج عن الذہن بھی موجود ہے۔

سر یڈ علم کے معنی میں کئے الفاظ خیالی مسئلہ کے اس طرح استعمال کرتا ہے کہ جس سے کئی اشخاص کو یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ خیالی فلسفیوں میں سے تھا (ب) ادراک اور احساس میں فرق۔ اور علم اور تاثر کا قانون۔

(۱) ادراک اور احساس علم اور تاثر کی خاص صورتیں ہیں۔

(۲) علم میں ہمیں ایک اور شے کی نسبت جو ذہن سے خارج ہوتی ہے عقل ہوتا ہے

اور تاثر میں اس خوشی یا رنج کا تعقل ہوتا ہے جو آلہ مدرک یعنی ذہن میں پیدا ہوتی ہے (۳) علم اور تاثر باہم ایسا علاقہ رکھتے ہیں کہ ایک کا وجود دوسرے کے وجود کے لئے لازم ہے یعنی ہر ایک تعقل میں علم اور تاثر دو دو موجود ہوتے ہیں اگرچہ انکی مقدار میں نسبت معکوس ہوتی ہے۔ اور یہی قول ادراک خاص اور احساس خاص پر جو علم اور تاثر کی خاص صورتیں ہیں صادق آتا ہے۔

(ج) اس قانون کا ثبوت کہ ہر ایک تعقل میں تاثر اور علم یعنی احساس اور ادراک میں نسبت معکوس ہوتی ہے جو اس ضمنہ خارجی کے مقابلہ سے حاصل ہوتا ہے جس بصر اور سمع میں ادراک یعنی جزو خارجی غالب ہوتا ہے اور ذوق اور شمع میں احساس یعنی جزو باطنی زیادہ ہوتا ہے

اول (۱) بصر میں اشیاء اور انکی خواص کا مجموعہ زیادہ سے زیادہ ہوتا ہے۔

(۲) سمع میں دائرہ علم اسقدر وسیع نہیں ہوتا جیسا کہ بصر میں

(۳) ذوق اور شمع میں جب قدر علم کم حاصل ہوتا ہے اسقدر تاثرات خوشی و رنج زیادہ ہوتے ہیں۔

(۴) لمس میں جہاں احساس غالب ہوتا ہے وہاں ادراک ضعیف ہوتا ہے جہاں احساس ضعیف وہاں ادراک غالب۔

دوم ایکہی جس کے مختلف تاثرات میں کبھی جزو خارجی اور کبھی جزو باطنی غالب ہوتا ہے مثلاً جب بصر کے ذریعہ رنگ اور شکل کا ادراک کیا جاتا ہے تو رنگ میں احساس یعنی جزو باطنی اور شکل میں جزو خارجی غالب ہوتا ہے یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جب قدر تاثر قوی ہوتا ہے اسقدر اسکی میعاد کم ہوتی ہے

(۵) احساس اور ادراک کی تمیز صرف ادراک بلا واسطہ کے مسئلہ میں بائی جاتی ہے خیالی فلسفی بھی تمیز کرتے ہیں لیکن جزو خارجی انکے نزدیک فقط ظاہری ہے کیونکہ شے

معلومہ صرف ذہنی حالت ہے۔

بر اوئن ادراک میں ایک نئی جزو تسلیم کرتا ہے یعنی اشارہ بطرف شے نامعلوم لیکن اشارہ بجانب شے نامعلوم ناممکن ہے کیونکہ اشارہ میں شے مشاراً الیہ کا علم ضمناً شامل ہے جیسے کہ کسی شے کی تصویر کھینچنے میں ضرور ہے کہ وہ شے پہلے معلوم ہو اس طرح اشارہ کے لئے مشاراً الیہ کا علم ضرور ہی ہے علاوہ ازیں یہ کہنا کہ ادراک میں شے خارجی کا علم نہیں ہوتا گویا تعقل کی شہادت کو غلط سمجھنا ہے۔

(۵) خواص اولیہ اور ثانیہ میں تمیز۔

خواص اولیہ جیسو سختی نرمی۔ ہمواری وغیرہ اور خواص ثانیہ جیسے رنگ۔ بو۔ مزہ وغیرہ (۱) ڈی ماکریٹس کا یہ خیال تھا کہ لمس کے سوا اور کسی خواص سے مادہ کے خواص حقیقی کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

(۲) ڈی کارٹ کا مذہب تھا کہ خواص اولیہ کا علم جو ہمکے حاصل ہوتا ہے

وہ خواص ثانیہ کو علم کی نسبت زیادہ صریح اور صاف ہوتا ہے اول کا علم مطلق اور دویم کا علم اضافی ہوتا ہے

(۳) لاک کا یہ مذہب تھا کہ خواص اولیہ وہ ہوتے ہیں جو جسم سے علیحدہ نہیں ہو سکتیں بلکہ اجسام کے بالکل مشابہ ہوتی ہیں جیسے ہتھکڑی۔ وسعت۔ اصمات۔ شکل وغیرہ اور خواص ثانیہ فقط قوائے بین جو ہم میں بعض تاثرات پیدا کر سکتے ہیں جیسے رنگ خوشبو۔ مزہ وغیرہ۔

(۴) سائیڈ فیڈی کارٹ کے اس مذہب کو اختیار کیا تھا کہ خواص اولیہ کا علم خواص ثانیہ کی نسبت زیادہ صحیح اور متا ہوتا ہے اور تیسرے کہ خواص اولیہ کا علم بلا واسطہ اور خواص ثانیہ کا اضافی ہوتا ہے سائیڈ کی رائے میں خواص اولیہ یہ ہیں وسعت (جس میں قابلیت انقسام۔ شکل۔ حرکت شامل ہیں) اصمات (جس میں سختی۔ نرمی۔ سیلان شامل ہیں) خواص ثانیہ شہ۔ ذوق

وغیرہ یعنی وہ جنہیں جزو باطنی غالب ہوتا ہے ماکثر شکل اور قابلیت انقسام کو خواص اولیہ کی فہرست سے اڑا دیا اور ہمواری اور غیر ہمواری اور عدد انکی بجائے لگا دئے۔

(۵) سطوارٹ خواص کے تین قسم بتلاتا ہے

اول مادہ کو تاثرات ریاضیہ جیسے وسعت شکل

دوم خواص اولیہ جیسے سختی۔ نرمی۔ ہمواری۔ غیر ہمواری وغیرہ

سوم خواص ثانیہ جو ایک معلوم حساس کے غیر معلوم اسباب ہوتے ہیں

(۹) ہیملٹن کہتا ہے کہ تمام خواص اولیہ دو خواص میں تجویل ہو سکتے ہیں۔ وسعت

اور اصمات وسعت میں شکل بھی شامل ہے اور اصمات میں سختی۔ نرمی۔ ہمواری۔

غیر ہمواری اور سیلان بھی شامل ہیں۔ قابلیت انقسام۔ حرکت۔ وقت ایسے خواص تہیں

ہیں جو خواص کے ذریعہ معلوم ہوتے ہوں۔ عدد کا تعلق بھی ذہن سے ہر حس ہو نہیں

اور وہ کہتا ہے کہ خواص اولیہ میں ادراک غالب ہوتا ہے اور خواص ثانیہ میں حس

کا غلبہ ہوتا ہے۔

لکچر پچیسواں

حقیقی طبعی فلسفیوں کے مذہب پر اعتراضات

اس امر میں کچھ شک نہیں کہ ہم کو عالم خارجی کا ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے اور یہ بات حینالی فلسفیوں جتنی کہ ہیوم کو بھی مجبوراً تسلیم کرنی پڑتی ہے لیکن بجائے اسکے کہ تعقل اس واقعہ کا گواہ قرار دیا جائے وہ تعقل کی شہادت سے انکار کرتے ہیں گویا وہ تعقل کو گواہ کا ذب قرار دیتے ہیں لیکن قبل اسکے کہ تعقل کی شہادت سے انکار کریں انکو چاہئے تھا کہ اول اس انکار کی ضرورت کو ثابت کرتی۔ دوم کوئی اور نیا قاعدہ دعویٰ مفروضی اسکی بجائے قائم کرتے ان فلسفیوں نے ان دونوں امور کی بابت کوشش کی لیکن دونوں میں ناکامیاب رہے

تعقل کی اس شہادت سے انکار کرنے کو لئے کہ ہنسیا خارجی کا ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے وہ پانچ دلائل پیش کرتے ہیں۔

اول۔ ادراک ایک طرح کا علم ہے اور علم ذہن کا ایک باطنی فعل ہوتا ہے لیکن ذہن کا وہ علم جو اسے شے خارجی کی بابت ہوتا ہے ایک خارجی فعل ہے اور جس جگہ کوئی فعل کیا جاتا ہے ضرور ہے کہ وہاں اسکا فاعل موجود ہو اسلئے ذہن کا انپر سے خارج ترین عقل نہیں ہے

اس اعتراض کے تین جواب ہو سکتے ہیں

حاشیہ: منطقی افعال ذہنی کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں اول وہ فعل جو ذہن سے باہر کوئی معلوم پیدا نہیں کرتا۔ دوم جو پیدا کرتا ہے اول افعال جیسے تصور۔ ارادہ۔ قصد وغیرہ باطنی کہلاتے ہیں دوم جنہیں یہ تصورات یا قصد عمل خارجی کی صورت اختیار کرتے ہیں جیسے تصویر کیا جینا یا موسیقی وغیرہ افعال خارجی کہلاتے ہیں

(ا) اگرچہ ہم سب بات کا کوئی ثبوت نہیں دے سکتے کہ ذہن عالم خارجی کا تعقل کیوں اور کس طرح حاصل کرتا ہے اور نہ اس کا تصور کر سکتے ہیں لیکن اس تصور کرنے کی ناقصیت جو ہم میں پائی جاتی ہے وہ اس امر واقعہ سے انکار کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی جس امر واقعہ کا تعقل ہو حاصل ہے

(ب) اس اعتراض کا یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ اگر ذہن اس جگہ کوئی فعل نہیں کر سکتا جہاں کہ وہ موجود نہیں ہے تو وہ جسم کی حرکات اعصابی کا علم نہیں کر سکتا۔

(ج) ہمیں خاص نقص یہ ہے کہ بموجب اسکے ذہن مادہ کا علم حاصل نہیں کر سکتا اسلئے یہ مادہ پر عمل نہیں کر سکتا لیکن چونکہ مادہ کیفیت ذہنی پیدا کر سکتا ہے اسلئے ہمیں ذہن پر عمل کر نیکے طاقت ہے۔

دوم وہ چیز جو علم حاصل کرتی ہے اسی جنس کی ہونی چاہئے جس جنس کی شے معلوم ہے لیکن ذہن اور مادہ نوعیت میں بالکل مختلف ہیں اسلئے ذہن مادہ کا علم حاصل نہیں کر سکتا۔

یہ اعتراض وہ فلسفی کرتے ہیں جو ادراک بالواسطہ کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ شے جس کا ادراک کیا جاتا ہے یا تو ذہن کے مشابہ ہے یا بالکل ذہنی ہے اور عالم خارجی جسکی وہ مثال ہے اس کا ادراک ہم بالکل نہیں کر سکتے۔ یہ اعتراض بوجہ ذیل قابل لحاظ نہیں ہو سکتا۔

(ا) یہ کلمہ فرض کر لینا کہ آلہ مدرک اور شے مدرکہ ایک ہی نوع کے ہونے چاہئیں کچھ ضروری اور اغلب معلوم نہیں ہوتا بلکہ اسکے برخلاف بعض فلسفیوں کا جنہیں اسے فلکس لے گوئس - پیرک لائیٹس - آک میکان - شامل ہیں یہ مذہب تھا کہ علم کے لئے ضروری نہیں ہے کہ آلہ مدرک اور شے مدرکہ ایک ہوں بلکہ ان کے درمیان مخالفت اور تضاد ضروری ہے۔

(ب) یہ اعتراض فلسفہ کے خلاف ہے کیونکہ ہم ذہن کی بابت کوئی جتلی علم نہیں رکھتے بلکہ اسکی تمام واقفیت مشاہدہ اور تجربہ سے حاصل کرتے ہیں۔

(ج) اس اعتراض کی تردید نیز اس امر واقعہ سے ہوتی ہے کہ ہم ذہن اور مادہ کا علم ایک ہی دفعہ اور ایک ہی وقت میں بغیر کسی واسطہ کے حاصل کرتے ہیں۔

سوم وہ دلیل جو سٹیڈ اور سٹوآرٹ کی رائج مین خیالی فلسفی پیش کرتے ہیں یہ ہے کہ ذہن فقط اس شے کا علم حاصل کر سکتا ہے کہ جسکو سامنہ بلا واسطہ موجود ہوتا ہے لیکن اشیاء خارجی ذہن سے اتصال نہیں رکھتیں اسلئے انکا ادراک ایکلئے شے کے ذریعہ سے جو شے خارجی کی مثال ہوتی ہے یعنی بالواسطہ حاصل ہوتا ہے۔ اس اعتراض کے جواب یہ ہیں۔

(۱) اس سرجنٹ کا یہ مذہب تھا کہ شے خارجی ذہن کے سامنے بلا واسطہ موجود ہو سکتی ہے ورنہ ہمیں اسکا ادراک حاصل نہ ہو۔

(ب) بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ ذہن شے خارجی کے پاس جاتا ہے اور یہہ رائج افلاطون کے شاگردوں اور اسطوٹی اور دیگر قدیم فلسفیوں کی تھی۔

(ج) سٹیڈ اور سٹوآرٹ کہتے ہیں کہ اگرچہ رائج مذکورہ بالا میں سے کوئی بھی صحیح نہ ہو تو یہی اس امر میں کچھ شک نہیں کہ ذہن بتائید آہی اس شے کا بلا واسطہ علم رکھ سکتا ہے جسکو سامنہ بلا واسطہ موجود نہ ہو لیکن یہہ رائج بھی غیر فلسفی ہے سپر یہہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بموجب اسکو

ہر فعل ادراک ایک معجزہ منگیا اور وہی اعتراض جو قیاس عملی تفاقیہ پر مبنی ہے عاید ہو سکتی ہیں (د) ہیملٹن صاحب مسئلہ ادراک میں یہہ رائج رکھتے ہیں کہ ذہن کل جزو میں بنامہ

موجود ہے اور تعقل کے ذریعہ ہم جانتے ہیں کہ اشیاء خارجی کا ہمیں ایسا ادراک حاصل ہوتا ہے جیسا کہ وہ ہمارے اعضا پر اثر پیدا کرتی ہیں۔ حقیقت مادی اعضا کو سامنہ بلا واسطہ موجود ہوتی ہے یعنی شے معلوم ہم سے فاصلہ پر نہیں ہوتی بلکہ ہمارے اعضا محسوس کے ساتھ بلا واسطہ

متصل ہوتی ہے اور ذہن کو جو علم عالم خارجی کا ہوتا ہے وہ اجزاء باطنی اور خارجی سے مرکب ہوتا ہے یعنی اضافی ہوتا ہے تو یہی شے معلوم فقط کیفیت ذہنی نہیں ہے بلکہ خارج عن الذہن ہے جس پر ذہن اور دسایط نے اپنا رنگ چڑھا دیا ہے

چہارم یہود کا یہ مذہب تھا کہ ہم فقط اشیاء خارجی کی مثالیں یا تصویروں کا ادراک حاصل کرتی ہیں جو جو اس خمسہ کے ذریعہ سو ذہن میں لائی جاتی ہیں اور وہ اپنے مذہب کی تائید میں یہ مثال لاتا ہے کہ جب کوئی شے فاصلہ پر سے چوٹی معلوم ہوتی ہے تو اسکا سبب یہ نہیں ہوتا کہ وہ حقیقت میں چوٹی ہو جاتی ہے بلکہ اسکی تصویر چوٹی ہو جاتی ہے لیکن علم مناظر المرایا کے علمی تجربوں سے تصویر کے چوٹی ہونے کا سبب جو یہود کہتا ہے غلط نکلا۔

پنجم۔ غلطی کہتا ہے کہ چونکہ ذہن خود مختار ہو اور ہر اچھی چیز کی خواہش کر سکتا ہے اسلئے ضروری ہے کہ تمام اشیاء خارجی کی مثالیں ذہن میں موجود ہوں ورنہ انکے حاصل کرنے کی خواہش ناممکن ہوگی کیونکہ اشیاء خارجی خود ذہن میں موجود نہیں ہو سکتیں جواب۔ کسی شے کی خواہش کرنے کے لئے اسکی واقفیت ہی کافی ہے علاوہ ازیں وہ شے جبکی خواہش کیجاتی ہے ہمیشہ زمانہ آئندہ سے متعلق ہوتی ہے اور اسلئے ضروری نہیں ہے کہ اسکا علم بلا واسطہ حاصل ہو نیز اگر اشیاء خواہش کردہ کا علم بلا واسطہ ثابت کیا جاوے تو اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ ادراک میں ہی ہمارا علم بلا واسطہ ہوتا ہے اعتراضات مذکورہ بالا کے جو جواب دیئے گئے ان سے ثابت ہو گیا ہے کہ اشیاء خارجی کے ادراک بلا واسطہ کے باب میں جو شہادت نقل دیتا ہے اسکو تسلیم کرنا نہ صرف غیر ضروری بلکہ بہت سی غلطیوں میں مبتلا کرتا ہے۔

لکچر جہتیوان

اس دعویٰ کی تردید کہ ذہن شے خارجی کا علم بالواسطہ یعنی اس شے کی مثال یا تصویر کے ذریعہ سے حاصل کرتا ہے

(۱) اگر مذہب حقیقی طبعی دلائل کے ساتھ رد ہی کیا جاوے تو یہی وہ دعویٰ مفروضی جو اسکے قائم مقام رکھا جاوے گا فقط اپنی عمدگی اور خوبی کے روسو قدر حاصل کرے گا پس دیکھنا چاہیے کہ آیا یہ دعویٰ مفروضی یعنی دعویٰ مثالیہ کافی ہو یا سپر ہی اعتراض ہو سکتا ہے پچھلے لکچر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ جو دلائل واقعہ تعقل کو تسلیم کرنے کے لئے پیش کی جاتی ہیں وہ قابل لحاظ نہیں اس لئے اسکے قائم مقام ایک اور دعویٰ مفروضی قرار دینا غیر ضروری ہے تاہم بعض کہتے ہیں کہ واقعہ تعقل فرم میں نہیں آسکتا یعنی ہم اسکی توجیہ بیان نہیں کر سکتے اور دعویٰ مثالیہ سے ہم ظہورات ذہنی کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں اگرچہ دعویٰ مثالیہ ضروری نہیں ہے تو یہی یہ زیادہ لحاظ کا مستحق ہے کیونکہ یہ زیادہ سمجھ میں آسکتا ہے لیکن اسکا آسانی سے سمجھ میں آنا درست ہے یا نہیں جو اساعفور کرنے پر معلوم ہو سکتا ہے کہ اس میں نہ صرف باقاعدہ دعویٰ مفروضی کی شرائط ہی مفقود ہیں بلکہ یہ دعویٰ خوبی تردید کرتا ہے۔

اول کیونکہ اگر ذہن کسی شے خارجی کا علم حاصل نہیں کر سکتا سوائے اس صورت کے کہ وہ علم ایک مثال کے ذریعہ سے حاصل ہو تو گویا ذہن حقیقت میں اس شے کی مثال پیدا کرتا ہے جسکی بابت وہ بالکل کچھ علم نہیں رکھتا۔

دوم اس دعویٰ سے تعقل کی صداقت میں خلل پڑتا ہے۔ تعقل عالم خارجی کے ادراک بالواسطہ کا شہد ہے لیکن جب ہم اس واقعہ میں کاذب خیال کر کے اسکی شہادت کو تسلیم

نہ کریں تو گویا ہم اسکے کسی واقعہ پر یقین نہیں کر سکتے لیکن اگر بیان ہو چکا ہو کہ فلسفہ عقل ہی بنی ہے اور جب عقل ہی کی صداقت میں شک کیا گیا تو فلسفہ ایک ناممکن علم ہو جائیگا۔
 سوم یہ دعویٰ فطرت پرستی ہے کیونکہ اس میں عالم خارجی کے وجود کو فرض کیا گیا ہے حالانکہ اس دعویٰ کا منشا اس بات کا اظہار کرنا ہے کہ ذہن مدرک اور شے خارجی کے درمیان جو تعلق ہے اس کا علم ہم کو سوائے ایک مثال کی وساطت کو حاصل نہیں ہو سکتا اس دعویٰ میں امر واقعہ کو دعویٰ مفروضی اور دعویٰ مفروضی کو امر واقعہ تسلیم کر لیا گیا ہے۔

چہارم۔ اگر کسی ظہور کی توجیہ بیان کر ڈکے لگو کوئی دعویٰ مفروضی قائم کیا جاوے تو اس دعویٰ کی صحت کو لگو ضروری ہے کہ وہ ظہور محفوظ رہے لیکن یہ دعویٰ مفروضی ایسا نہیں کر سکتا۔ بموجب اسکو ہمیں ذہن کا علم بلا واسطہ حاصل ہے اور خارج عن الذہن بھی وجود رکھتا ہے اگرچہ وہ ہمیں فقط بلا واسطہ معلوم ہے لیکن ہمیں کسی چیز کا وجود معلوم کر ڈکے لگے اس چیز کا علم بلا واسطہ ضروری ہے اگر علم بلا واسطہ نہ مانا جاوے تو وجود پر بھی شک ہو سکتا ہے ہمیں واقعہ عقل کو دو اجزاء یعنی خارج عن الذہن کا علم بلا واسطہ اور اس کے وجود کا ایک دوسرے ملین کر دینا لگو ہیں لیکن چونکہ ایک جزو دوسرے کے لگا ہوا ہے اسلئے انکی علیحدگی ذہنی خود کشی ہے پیچیدہ واقعہ جسکی توجیہ بیان کر ڈکے لگو کوئی باقاعدہ دعویٰ مفروضی قرار دیا جائے اس کا طے نہ ہو نا چاہئے لیکن عالم خارجی کا وجود جسکی لئے خیالی فلسفیوں نے دعویٰ مثلاً قائم کیا ہے انہیں کی رائے کے موافق تجربہ سے باہر ہے کیونکہ بذاتہ نامعلوم ہے۔

ششم۔ علاوہ ان میں یہ دعویٰ مفروضی سادہ نہیں ہے بلکہ اور کئی دعویٰ ہلے مفروضی پر بنی ہے کیونکہ اگر کسی شے کا علم فقط اسکی مثال کو ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے تو ہمیں یہ علم کس طرح سے حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ مثال درست اور ٹھیک ٹھیک ہے لیکن دعویٰ مثالیہ کو دوسرے ذہن کو عالم خارجی کا علم حاصل نہیں ہے اسلئے شک سے بچنے کے لئے ہمیں تسلیم کرنا چاہئے کہ یہ مثال ٹھیک اور درست ہے اس امر کی توجیہ کرنے کے لگو کہ ذہن کس طرح اس شے کی مثال پیدا کرتا ہے جس سے یہ مادہ واقف ہے

اس دعویٰ میں اول یہ فرض کیا گیا ہے کہ ذہن جو دنجو و مثال پیدا کرتا ہے جیسا کہ کسی کل مثال پر اس کو ذریعہ کوئی تصویر بنائی جاوے یا یہ کہ کوئی عقلی سبب اس مثال کا موجب ہے یہاں دعویٰ تو صریحاً فضول معلوم ہوتا ہے پہلچینیائی فلسفی دوسرے دعویٰ کو مختلف پیچیدہ صورتوں میں ادا کرتے ہیں (۲) اور سوالات جو ادراک خارجی سے متعلق ہیں۔

کیا ادراک میں ہم پہلے کل کا علم حاصل کرتے ہیں۔ یا پہلے اجزاء کا علم حاصل کر کے ہلکے ترکیبی کے ذریعہ کو کل کا علم بطور نتیجہ استنباط کرتے ہیں۔ ۹

اول۔ سٹوارٹ کی یہ رائے ہے کہ پہلے ہم اجزاء کا علم حاصل کرتے ہیں بعد میں اسلوب کیجی کے ذریعہ کل کا۔ اور وہ ادراک سموا و ادراک صرہ کو بطور مثال کو پیش کرتا ہے مثلاً موسیقی میں کان اول مختلف حصوں کو سنتا ہے اور تمام اجزاء جمع ہو کر ہم آہنگی پیدا کرتے ہیں اور اس طرح دیکھتے وقت ہم بھی شے کو ایک نقطہ یعنی اقل مرئی پر نظر ڈالتے ہیں اور چونکہ ذہن ایک وقت میں فقط ایک ہی نکتہ پر متوجہ ہو سکتا ہے سو اسلوب کل شے کے شکل کا ادراک بہت سو ایسی افعال توجہ کا نتیجہ ہے جو اس قدر سرعت سے وقوع میں آتی ہیں کہ گویا ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ہی لحظہ میں کوئی گلو۔

دوم۔ جیمس مل کا یہ مذہب ہے کہ اشیا خارجی کا جو علم ہمیں حاصل ہوتا ہے اسکا سبب قانون تینا خیالات ہی یعنی احساسات باہم ملکر بار بار ہمارے ذہن کو سامنے آتی ہیں اور ایک دوسرے میں اس طرح شامل ہو جاتے ہیں کہ انکو ایک سمجھا جاتا ہے پس جیمس مل بھی سٹوارٹ کی مذہب کی تائید کرتا ہے سویم۔ ہیملٹن انکو برخلاف یہ مذہب کہتا ہے کہ ادراک میں اول کل کا علم حاصل ہوتا ہے اور بعد اسلوب تحلیل سے اسکی اجزاء کا اسکو واسطہ ہیملٹن یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ اگر ان دونوں فلسفیوں کے مذہب کو درست تسلیم کیا جاوے تو لازم آتا ہے کہ ہم کسی شے کی اجزاء کا علم اس شے کو علم کی نسبت بہتر رکھ سکیں لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا مثلاً ایک دوست کا چہرہ میں نے دیکھا اگر بعد اسکو خطہ خال کی تفصیل مجھ کو یاد نہیں تھی لیکن چہرہ کا نقش بالاجمال یاد رہتا ہے۔

کچر ستائیسوان

سوالات متعلقہ حواس

(۱) حس لامسہ

سوال اول کیا پانچون حواس ظاہری کو ہم حس لامسہ میں تحویل کر سکتے ہیں؟

دھڑکی، ماکوسی ٹیس کی بیہ راہی تھی کہ باصرہ اور سامعہ اور ذائقہ اور شامہ حس لامسہ کی مختلف صورتیں ہیں لیکن اس سبط کو اس خیال کو پہنچو وہ سمجھا سولہویں صدی میں اطالیہ کو ایک فلسفی نے جس کا نام گلی سی الیس (۱۵۰۸ء تا ۱۵۶۴ء) تھا، اسکو صحیح ثابت کیا کیونکہ کسی شے کا اور اک ہر وقت ہو سکتا ہے جب ہمیں اور ہمارے حواس میں کچھ تعلق ہوتا ہے یعنی وہ شے جو حواس کے ساتھ اتصال میں آتی ہے۔ مثلاً ذائقہ اور شامہ میں اور اک اسوقت ہوتا ہے جبکہ شے مدد کرے حواس کے ساتھ حقیقتاً اتصال پاتی ہے۔ اور ایسا ہی حس باصرہ اور سامعہ میں روشنی کے شعاعوں اور ہوا کی موج کے ذریعہ ہوا اور اک ہوتا ہے

سوال دوم کیا تاثر لامسہ مختلف احساسات کا مجموعہ ہے؟ اس سوال کا جواب ان میں دینا چاہئے یہ سوال قدیم سوچا جاتا ہے اس سبط کی راہی تھی کہ قوت لامسہ میں جو ہر کا مجموعہ شامل ہے تھمس لی اس۔ بو علی سینا۔ اوی ساوڈ۔ اپالنی نے سرس۔ البرٹس میگنس۔ ماسر سلس وغیرہ نے اس سوال کا جواب ان میں دیا ہے اور سم پلس ای اس۔ فلا پولس۔ الگنڈاس نے کہا ہے۔ نہیں۔ عربی اور لاطینی فلسفی جنہوں نے ان کہا ہے انکا سین کم و بیش احساسات شامل کرنے میں اختلاف ہے اس تاثر میں جو مختلف احساسات شامل ہو سکتے ہیں یہ ہیں۔ رنج چھونے کا۔ سردی۔ گرمی۔ خشکی۔ ترسی۔ بہوک۔ پیاس۔ خفت۔ ثقالت۔ شہوت۔ سیکیلیجی شہوت کو چٹی حس کہتا ہے کینٹ صاحب حواس

کی تقسیم حیوانی اور آلاتی میں کرتا ہے اول جماعت میں ہر قسم کی حس داخل کرتا ہے جیسو سردی۔ گرمی وغیرہ اور دوسری جماعت میں حواس خمسہ براؤن کی بھی تقسیم کو اختیار کیا ہے لیکن وہ انکو معین اور غیر معین حواس کہتا ہے۔

سوال سوم۔ کیا وزن کا ادراک بھی لمس کے ذریعہ ہوتا ہے ؟ نہیں لمس میں اعصاب کی حرکت ضروری ہے لیکن وزن میں کسی جسم کو اٹھانی یا سہاگہ کی کوشش ہوتی ہے اول صورت میں ادراک ان احساسات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے جو عروق میں پیدا ہوتے ہیں دوسری صورت میں ادراک بذریعہ ورزش اعصاب پیدا ہوتا ہے

(۲) حس باصرہ

سوال اول۔ کیا ہر قوت باصرہ کے ذریعہ وسعت یعنی لبنانی چوڑائی کا علم حاصل ہو سکتا ہے یا قوت لامسہ کے ذریعہ ؟

دو عوام کا یقین یہ ہے کہ ہم وسعت کا علم باصرہ اور لامسہ کے ذریعہ حاصل کر سکتے ہیں لیکن اب تک اس سوال کی بابت کچھ فیصلہ نہیں ہوا یہی کچھ شک نہیں کہ ہم قوت باصرہ کے ذریعہ سو رنگ اور ستوشی شکلوں کی وسعت اور صورت کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔

(ب) اس سطو کی رائی ہو کہ قوت باصرہ سو فقط رنگ کا علم حاصل ہوتا ہے اور وسعت اور شکل لامسہ اور باصرہ دونوں مشترک ہیں۔

(ج) باصرہ کی نے اول ہی اول اس امر سے انکار کیا کہ وسعت کا علم قوت باصرہ کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے اور اسکو بعد کا ندی لاک۔ بلو لی فی اس۔ سٹوارٹ۔ اور مقلیدن پٹی اسکی تائید کرتے آئے ہیں۔

(د) براؤن نے دیکھا کہ کل شیخ ص یہ مانتے ہیں کہ وسعت کا علم حس باصرہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اس عقیدہ کی تردید یون کی۔ تجربہ میں رنگ کا ادراک وسعت کے ادراک سے علیحدہ نہیں ہو سکتا لیکن یہ ارتباط نقطہ تجربہ کا نتیجہ ہے قوت باصرہ میں آنکھ کے اندر

تہوڑی سی سطح پر تصویر بنتی ہے لیکن اس سطح کی وسعت کے ادراک کا ہمیں تعلق نہیں ہوتا۔ نقطہ ان دو دلائل پر وہ اس مذہب کو کہ وسعت کا اصلی علم فقط قوت باصرہ سے حاصل ہوتا ہے تسلیم نہیں کرتا۔ بموجب اسکی رائے کہ فقط حس لامسہ اور اُسکو ہی وہ اقسام جنہیں مزاحمت شامل ہو جسم کا خیال یا تصویر پیدا کر سکتے ہیں۔

مینگ صاحب ہی ہواؤں کی تقلید کر کر کہتا ہے کہ فقط قوت باصرہ وسعت کا علم حاصل نہیں ہوتا۔ لیکن جو مشابہت ان دونوں کی آرائوں میں پائی جاتی ہے اسکا یہ باعث ہے کہ دونوں کی ڈی ٹولیسپی سے اس رائے کو اختیار کیا۔

(۷) ہیلٹن خیال کرتا ہے کہ وہ فلسفی جو اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ وسعت کا علم قوت باصرہ سے حاصل ہوتا ہے اور وہ فلسفی جو اس بات کو تسلیم کرتے ہیں وہ نو امور تہ ذیل میں متفق ہیں۔

اول یہ کہ ہم رنگ کو دیکھتے ہیں۔

دوم یہ کہ ہم مختلف رنگوں کے فرق و تفرق کا ادراک کر سکتے ہیں۔

سوم یہ کہ ان رنگوں کو پہلو پہلو اس طرح رکھا جاسکتا ہے کہ ایک کا کچھ حصہ دوسرے پر آجائے چہارم یہ کہ یہاں دو رنگ ملتے ہیں ایک مرئی خط پیدا ہو جاتا ہے اور جب ایک رنگ دوسرے رنگ کا محیط ہو تو وہ خط جبین یہ دو رنگ تقاطع کریں اُسی نقطہ پر واپس آکر جہاں سے یہ شروع ہوا تھا ایک مرئی شکل پیدا کرتا ہے لیکن چونکہ خط ایک بعد کی وسعت ہے اور شکل دو ابعاد طول و عرض کی۔ تو خط کا نظر آنا وسعت کا طول میں نظر آنا ہے اور شکل کا نظر آنا دو ابعاد کی وسعت کا نظر آنا ہے۔

ہیلٹن اپنی رائے کی تائید اس امر سے بھی کرتا ہے کہ وسعت کا تصور کرنے کی وقت اسکی رنگت کا تصور خواہ مخواہ پیدا ہو جاتا ہے لیکن رنگ کا ادراک فقط قوت باصرہ ہی ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ وسعت کا علم اولاً قوت باصرہ کے ذریعہ حاصل ہوا تھا کیونکہ اشیاء خارجی نہیں

جو اس کے ذریعہ تصویر میں لائی جاتی ہیں جنکے ذریعہ انکا علم اول ہی اول حاصل ہوا۔
پس معلوم ہوا کہ بموجب رائے ہیملٹن وسعت کا علم بالخصوص قوت باصرہ کے ذریعہ
حاصل ہوتا ہے۔

(۹) ڈالبرٹ کا یہ مذہب ہے کہ وسعت کا تصور فقط قوت باصرہ سے بلا مدد قوت
لامسہ حاصل ہوتا ہے۔

حاشیہ۔ سر ڈی کی یہ رائے تھی کہ وسعت اور شکل اور فاصلہ کا تصور قوت لامسہ کی ذریعہ ہی حاصل
ہوتا ہے آئندہ لکچر میں اس سوال کا بیان بھی طرح سے کیا جائیگا

لکچر اٹھایسوان

قوت باصرہ اور لامسہ کا وسعت سو کیا تعلق ہے ؟

سوال دوم۔ کیا وسعت کا اصلی علم قوت لامسہ سو حاصل ہوتا ہے یا فقط باصرہ کا ذریعہ سو ؟

(۱) پلیٹو (۴۷۴-۴۲۴ ق م) ایک بڑا جرمن فلسفی اور طبیب کہتا ہے کہ منہ کے ایک ایسے شخص کا جو پیدائشی اندہ تھا نہایت احتیاط کے ساتھ مشاہدہ کیا اور اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وسعت تجربی یعنی وہ وسعت جس کا علم ہر کو تجربہ سو حاصل ہوتا ہے فقط حس باصرہ پر موقوف ہے اور حس لامسہ سو ہر کو وسعت اور امتداد کا تصور حاصل نہیں ہو سکتا۔ وہ اس بات سو انکار کرتا ہے کہ جو شخص اندہ پیدا ہوا ہو اس کو وسعت تجربی یعنی فاصلہ اور اجسام کی شکلوں کا تصور حاصل ہو سکتا ہے۔ ایسے شخص کے ذہن میں متعدد تاثرات ہوتی ہیں جنکو اشیا خارجی پیدا کرتی ہیں امتداد اور وسعت کا قیاس وہ وقت کو ذریعہ کرتا ہے اس کو لئے دوری اور نزدیکی سے مراد فقط کم و بیشی مدت صو ہر ایک چیز جس کو وہ چھوتا ہے یکساں معلوم ہوتی ہے بجز اس تفاوت کے جو مختلف تاثرات سو پیدا ہو وہ اپنے جسم میں بھی مثلاً سرد اور پائون میں بحفاظت صلد کے تمیز نہیں کر سکتا بلکہ فقط بلحاظ تفاوت تاثرات کے جس کو وہ پیدا کر رہا ہے پلیٹو کہتا ہے کہ ڈاکٹر چی زلڈن کا تجربہ جو مخالف رائے کے تائید کے لئے پیش کیا جاتا ہے میری رائے کی تائید کرتا ہے مثلاً اگر فاصلہ اور وسعت کا علم فقط قوت باصرہ کے ذریعہ حاصل ہوتا تو اس شخص کو جسکی آنکھ ڈاکٹر چی زلڈن نے درست کی تھی دو کی اشیاء نزدیک نظر آتیں نہ وہ اشیاء جو متفرق اور متمیز ہوں ایک ہی شو معلوم دیتی۔

موجب رائے پلیٹو جو شخص دیکھ نہ سکتا ہو اس کا ریاضی دان ہونا ناممکن ہے۔

ب۔ پیمبلٹن اس حد تک نہیں پوچھا کہ اندہ کی ریاضی دان ہونا ناممکن خیال کریں تو بھی وہ بالعموم پلیٹو کے مذہب کی تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ فقط قوت باصرہ وسعت کا تصور

پیدا کرنے کو کافی ہے مثلاً اگر کوئی شخص جو اندھا ہو کسی تاریک کمرہ میں داخل ہو تو وہ فقط قوت لامسہ کے ذریعہ کمرہ کی شکل اور اس کمرہ میں جو اشیاء رکھی ہوئی ہیں انکی شکل اور سمت کا صحیح تصور نہیں کر سکتا اگر کوئی اندھا مربع یا گڑھ کا تصور کر سکتا ہو تو وہ بینائی کے حاصل کرنے پر آمین فوراً تمیز کرے گا لیکن ایک بیمار جو چی مرلڈن کے زیر علاج تھا ایسا نہ کر سکا اسکو فاصلہ کا بھی تصور نہ تھا کیونکہ ہر ایک چیز اسکو ایسی معلوم ہوتی تھی کہ گویا اسکی آنکھ سے متصل ہے نیز اور بہت سو ڈاکٹر دن کے تجربوں سے جو چی مرلڈن کے تجربوں سے بھی زیادہ قابل لحاظ ہیں اس مسئلہ نے بہت تو فیح حاصل کی ہے مثلاً مسٹر نٹلی باشندہ لیڈنہ کو تجربے۔

(۳) ہم فاصلہ کا علم کس طرح حاصل کرتے ہیں؟

(۱) یہ مذہب کہ فاصلہ کا علم وہی ہوتا ہے پُرانا مذہب ہے اسپر اول ہی اول باسرا کلی نے اعتراض کیا اور صاف صاف ثابت کر دیا کہ فاصلہ کا علم تجربہ اور مقابلہ سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ۔

(۱) ہم اشیاء کے فاصلوں کا فرق جانتے کے لیے متواتر کوششیں کر کر آنکھ کو ایسی حالت میں لاتے ہیں کہ جس سے فرق معلوم ہو سکتا ہے

(۲) جبکہ کوئی شے بہت فاصلہ پر ہوتی ہے تو فاصلہ کا تصور بہت سے مختلف عوارض سے متاثر ہوتا ہے مثلاً اُس چیز کا ظاہری حجم۔ اسکا رنگ صاف یا دھندلا نظر آتا۔ وغیرہ

(ب) لیکن انسان کے سوا اور حیوانات میں باسرا کلی کی معلومات کی دلیل زیادہ پختہ معلوم ہوتی ہے جبکہ یہ قول ہے کہ فاصلہ کا ادراک وہی ہوتا ہو اور کسب نہیں۔ ایڈم سمٹبر صاحب کہتے ہیں کہ بچوں اور حیوانات ادنیٰ کو تجربے باسرا کلی کے مذہب کی تردید کرتے ہیں۔ لیکن اس بات کا تسلیم کرنا بھی قرین عقل ہے کہ وہ عرصہ قلیل جو کسی ادنیٰ

جانور مثلاً چوزے کو انڈی سے نکلنے اور اسکی دوڑنا شروع کرنے میں گذرتا ہے اسکو اُس اونے جانور کی عمر سے وہی نسبت ہو جو اُس زمانہ کو جسمین آدمی کا بچہ فاصلہ کا اور اک کرنا سیکھتا ہے آدمی کی کل عمر سے ہے۔

دست پر بحث کرینگے بعد اصمات پر بحث ہونی چاہتی تھی۔ ہیملٹن کی اراکھ اصمات پر اسکو نوٹ مائی ڈی ڈی میں جو اسنے ریلڈ کو مذہب پر لکھے ہیں مل سکتے ہیں نیز اس سوال پر کہ اصمات اور شکل تین ابعاد کی کس طرح دو ابعاد کی تصویر سے معلوم ہو سکتی ہیں بحث نہیں کی گئی۔ لکھا نا اور ویٹ سنٹن کے تجربے اس مسئلہ کی توضیح کرتے ہیں جب کسی شے کی تصویر دو مقابلوں سے جو قریب قریب ہوں اُتار لی جائے اور پھر اُن تصویر دن کو پاس رکھ کر آلہ شکال نما میں سے دیکھا جائے تو دونو تصویریں ملکر شکل مجسم بناتی ہیں سیطرہ جسے جب دونو انکھوں میں شے خارجی کی دو تصویریں بنتی ہیں اور اصمات کا تجربہ سمجھو آگے ہی جس لامسہ کو ذریعہ حاصل ہوا ہوتا ہے تو وہ دونو تصویریں معاً تائید تجربہ جس لامسہ تین ابعاد کی شکل کا اور اک پیدا کرتی ہیں۔

اور اس سوال پر بھی کہ باوجودیکہ ہماری دو انکھیں ہیں اور ان میں دو تصویریں بنتی ہیں پھر ہم شے خارجی کو ایک کیون دیکھتے ہیں ہیملٹن نے بحث نہیں کی۔ اکثر یہ مانا جاتا ہے کہ ہر ایک آنکھ میں نقاط مشابہ ہیں اور ان نقاط پر جو تصاویر بنتی خارجی کی بنتی ہیں وہ ایسی مشابہ ہوتی ہیں کہ باہم ملکر ایک ہی شے خارجی کو جسکی وہ علیحد علیحد تصویریں ہیں تعبیر کرتی ہیں۔

نیز یہ سوال کہ جبکہ آنکھ میں تصویر الٹی بنتی ہے پھر شے خارجی کیون سیدھی نظر آتی ہے پھر اکثر فلسفی اسکو علم مناظرہ کو قانون کا نتیجہ ظاہر کرتے ہیں یعنی چونکہ شے خارجی کے نقاط سے شعاعیں خطوط مستقیم میں نکلکر آنکھ کو اندر پونچتے ہیں اسلئے جو شعاعیں شے خارجی کے نقاط سے آتی ہیں وہ آنکھ کے نقاط اعلیٰ پر تصویر بناتی ہیں اور جو شعاعیں شے خارجی کے

نقاط اعلیٰ سے آتی ہیں وہ آنکھ کے نقاط اسفل پر تصویر پیدا کرتی ہیں۔ لیکن ہم شے کے اجزاء کے اجزاء کو ان خطوط مستقیمہ میں دیکھتے ہیں جنہیں شعاعیں شے خارجی کے ان اجزاء سے نکلتی ہیں۔ اندر پونچھیں اسلئے کہ آنکھ میں تصاویر الٹی بنیں ہم شے خارجی کو سیدھی دیکھتے ہیں۔

(۴) ادراک سے پہلے کسی قسم کا احساس خالص ہوتا ہے یا نہیں؟
سریڈ اور سٹو اسٹ کی رائے تھی کہ ادراک سے پہلے شے خارجی کا تاثر یا احساس ہوتا ہے۔ اسکی برخلاف ہیملٹن کی یہ رائے ہے کہ ہماری پاس اسبات کا کوئی ثبوت نہیں کہ احساس خالص ادراک خالص سے پہلے ہوتا ہے بلکہ تاثر جسے شے خارجی پیدا کرتی ہے اور ادراک باطنی دونوں وقت واحد میں ہوتے ہیں اور انہیں کسی حد تک توازن نہیں ہوتا۔

اس موقع پر یہ بیان کرنا بھی لازم ہے کہ بموجب سریڈ کی رائے کے لمس اور ذائقہ میں شے مدرک کا ہماری اعضاء سے متصل ہونا ضروری ہے لیکن باصرہ اور شامہ اور سامعہ میں ممکن ہے کہ شے مدرک فاصلہ پر ہو مگر ہیملٹن کے نزدیک شے مدرک ہمیشہ اعضاء کو متصل ہوتی تھی

لچر انتیسوان

وجدان

بیان ہو چکا ہو کہ تعقل ادراک سے کوئی علیحدہ ظہور نہیں ہے ادراک تعقل کی فقط ایک خاص صورت ہے ایسا ہی وجدان بھی تعقل کی ایک خاص صورت ہے۔

(۱) وجدان اور ادراک میں کیا فرق ہے۔؟

(۱) وجدان کو ادراک باطنی بھی کہتے ہیں اور وہ ادراک خارجی کے مخالف ہوتا ہے۔ جب ادراک میں تعقل کو کہتے ہیں جو ذہن کو اپنی ہی کیفیات کی بابت حاصل ہوتا ہے اور اک باطنی یعنی وجدان سے عالم باطنی کا اور ادراک خارجی سے عالم خارجی کا علم حاصل ہوتا ہے۔

ادراک خارجی کے معمول وسعت اور زمانہ میں ہوتے ہیں اور ادراک باطنی کے معمول زمانہ اور نام میں ہوتے ہیں زمانہ دونوں میں مشترک ہے لیکن وسعت ایک کے لئے اور نام دوسرے کے لئے لایا ہے۔

اس سبب یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جیسے آنا ادراک باطنی کے لئے ضروری ہے ویسا ہی نیر آنا ادراک خارجی میں کیونکہ ضروری نہیں اسکا جواب یہ ہے کہ غیر آنا فقط ایک نفی ہے اور گواہ اسکے ذریعہ اشیاء باطنی اور خارجی میں تمیز کجا سکتی ہو تو یہی اس سے اشیاء خارجی میں کوئی باہمی ارتباط پیدا نہیں ہو سکتا لیکن وسعت میں ایسا ارتباط پایا جاتا ہے کیونکہ کسی شے خارجی کا ادراک یا تصور نہیں ہو سکتا جب تک وہ وسعت میں ظاہر نہ ہو۔ نیز یہ امر قابل لحاظ ہے کہ اگر وسعت ادراک خارجی کے واسطے شرط قرار دیا جائے تو اس سے یہ نہایت نہیں ہوتا کہ ذہن بھی وسیع ہے کیونکہ بیان ہو چکا ہے کہ آگ مدرک اور شے مدرک میں مشابہت ضروری نہیں ہے علاوہ ازیں اگر ذہن وسیع ہو تو وہ تصور وسعت جو ذہن

کو ہے فقط استقدر ہو گا جتقدر وسعت کا اسے تجربہ ہے لیکن مخالف رائے کے معاد
خود مانتے ہیں کہ ذہن کا اعلیٰ تصور وسعت نسبت اس وسعت کی جسکا اسکو تجربہ ہے نہایت زیادہ ہے
(۴) وجدان کے مطالعہ کرنے کا طریق۔

اور ان خارجی کی طرح وجدان سے بھی معلومات حاصل ہو سکتی ہیں اور ان معلومات پر یا
تو استقراء کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے اور یا تحلیل کے ذریعہ

(۱) استقراء کے وسیلہ سے ہم کیفیات کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرتے ہیں اور انکو جماعت
اور مجموعہ میں مرتب کرتے ہیں۔

(ب) تحلیل کے ذریعہ سے ہم معلوم کرتے ہیں کہ ان کیفیات میں کونسی کیفیات
ضروری ہیں اور کونسی اتفاقی۔

(۳) ان دونو طریقوں سے استقراء اور تحلیل کا استعمال مختلف فلسفیوں نے مختلف
طور سے کیا ہے۔

(۱) لاک فقط استقراء کا استعمال کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ تمام کیفیات ذہنی کا علم
فقط تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔

(ب) اس کے برخلاف ڈی کارٹ اور لایب نے تجربہ کا یہ مذہب ہے کہ بعض کیفیات
ضروری ہیں اور وہ تجربہ سے حاصل نہیں ہوتیں بلکہ انکا علم ان کی فطرت میں موجود ہے
(ج) اول ہی اول کینٹ نے طریقہ تحلیل کا بہت اچھی طرح سے استعمال کیا اور ثابت کیا
کہ بعض اوقات فی الحقیقت ضروری اور جلی ہیں۔

(۴) کیا لاک کی رائے میں سب واقفیت بشری کا ماخذ تجربہ ہے۔

(۱) سٹوارٹ کہتا ہے کہ یہ فرض کرنا کہ لاک کا فلسفہ تجربہ پر مبنی ہے غلط ہے
(ب) لیکن ہملٹن کہتا ہے کہ سٹوارٹ خود غلطی پر ہے کیونکہ لاک حس باطنی کو
علم کا ماخذ دوم بتلاتا ہے جس سے تجربہ ہمارے لئے خیالات مہیا کرتا ہے وہ اس طرح

تمام علم تجربہ سے اخذ کرتا ہے اور کانڈی لاک کے اس نتیجہ کی تصدیق کرتا ہے کہ
وجدان ایک قسم کا حساس ہے۔

گزینڈی (۱۵۹۲-۱۶۵۵) - لاک - کانڈی لاک (۱۶۷۸-۱۷۵۱) - ڈڈرو
(۱۶۸۷-۱۷۵۱) - ہارن ٹوک وغیرہ فلسفیوں نے جنکی رائے یہ ہے کہ تمام علم تجربہ سے حاصل
ہوتا ہے اس طریقہ کو اختیار نہیں کیا جس سے واقعات ضروری اور اتفاقی میں تمیز
ہو سکے جو فلسفی تمام علم تجربہ سے اخذ کرتے ہیں تجربی کہلاتے ہیں مثلاً لاک گزینڈی وغیرہ
جو فلسفی حساس کو علم کا ماخذ بتلاتے ہیں حسی کہلاتے ہیں مثلاً کانڈی لاک -
ڈڈرو وغیرہ۔

لکچر تیسواں قوت حافظہ

(۱) ادراک کے ذریعہ ہم ہر ایک قسم کی واقفیت حاصل کرتے ہیں لیکن یہ واقفیت بالکل مفید نہ ہوتی اگر ہم اپنی معلومات کو جمع نہ کر سکتے اور جمع رکھنا بیفائدہ ہوتا اگر ہم انکو بھربھرا کر نہ کر سکتے یا ذہن کو سامنے نہ کر سکتے پس قوت حافظہ کو ذریعہ ظہور ات تجربی احاطہ تعقل سے باہر ذہن میں جمع رہتی ہیں سلسلہ عملیات تجربیہ میں اس قوت کا مقام قوت محصلہ کے بعد ہے اس قوت کا قوت مستحضرہ اور متخیلہ کے ساتھ بہت قریبی رشتہ ہے اسلئے عموماً ان تینوں میں بہت کم تمیز کیجاتی ہے اور سب کو ایک ہی لفظ یعنی یاد سے تغیر کیا جاتا ہے لیکن احاطہ تعقل سے باہر خیالات کا جمع رکھنا اور ہے اور انکو احاطہ تعقل میں لانے کی کوشش کرنا اور تعقل کے سامنے لا کر رکھنا اور ہی اسلئے چند فلسفیوں نے اس لفظ کا استعمال زیادہ صحت کے ساتھ کیا ہے اور اسکو نقطہ اس طاقت کے لئے می. و. کیا ہے جسکے ذریعہ ہم معلومات محصلہ کو جمع کر سکتے ہیں۔

(۲) اس سے ظاہر ہوا کہ اگرچہ حافظہ میں وہ قوت عاملہ ظاہر نہیں ہوتی جو ادراک میں ہوتی ہے تو یہی حافظہ فقط قابلیت ہی نہیں بلکہ ایک قوت ہے کیونکہ اسکے جمع رکھنے کی عمل میں طاقت پائی جاتی ہے اس قوت کی توضیح کے ان فلسفیوں نے اسکو کئی اشیاء سے مشابہت دی ہے مثلاً اسسورہ نے حافظہ کو ایک ایسے گودام گہر سے تشبیہ دی ہے جس میں بہت سو خانہ ہوں اور گزنیٹ می اسے ایسے کاغذ یا کپڑے سے تشبیہ دیتا ہے جو تہ بہ تہ لپیٹا ہوا ہو۔

(۳) قوت حافظہ کی تشبیح۔

(۱) حافظہ کے متعلق یہ سنا زیادہ توضیح طلب نہیں ہے کہ ذہن معلومات محصلہ کو کس طرح جمع کرتا ہے بلکہ یہ سنا زیادہ تر مشکل ہے کہ ایک دفعہ بھولی ہوئی شے کو آدمی کس طرح یاد کرتا ہے۔

ابو علی سینا ایک عربی فلسفی اور طبیب کی یہ رائے ہے کہ ذہن اپنی معلومات محصلہ کو جمع رکھنے کی طاقت نہیں رکھتا۔ ہین بھولی ہوئی اشیاء جو یاد آجاتی ہیں اسکا باعث یہ ہے کہ خدا ہمارے ذہن میں فراموش شدہ خیالات کو جو تاریکی میں پڑے ہیں پھر کے ذریعہ پھر نمودار کر دیتا ہے۔

(ب) ہیلٹن ڈاکٹر شملڈ کی تقلید کرکے حافظہ کی توجیہ یوں کرتا ہے کہ ہر ایک ذہنی کیفیت ایک اصناف قابل تقسیم جو ہر کی کیفیت ہے ممکن ہے کہ جو کیفیات اب موجود ہیں کچھ تاریک ہو جاویں لیکن انکے نشانات کا بالکل محو ہو جانا مشکل معلوم ہوتا ہے رفتہ رفتہ ان خیالات کا نسیان بڑھتا جاتا ہے اور جو تھوڑے معلومات ہم حاصل کرتے رہتے ہیں انکے سبب سے پرانی معلومات کمزور اور زیادہ مبہم ہوتی جاتی ہیں یہاں تک کہ حالت خفاء ذہنی کی نوبت پہنچ جاتی ہے اور اگر مدت تک قوت مستحضرہ عمل نہ کرے تو نسیان پیدا ہو جاتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ذہن کی طاقت بٹ جانے کے سبب سے ہر ایک شے کے حصہ میں بہت کم طاقت آتی ہے تو یہی اس امر کا سمجھنا کہ ایک خیال جو کبھی ہمارے عقل میں تھا بالکل بھول جائے بلشبست اس امر کے کہ وہ ذہن میں کس طرح سے مخفی رہ سکتا ہو زیادہ مشکل ہے (ج) توجہ اور نسیان کی توجیہ ایک ہی اصول پر بیان ہو سکتی ہے توجہ میں ذہن کی قوت حاملہ ایک چیز پر مجتمع ہو جاتی ہے اور نسیان میں وہ قوت مختلف اشیاء پر تقسیم ہو کر بہت کمزور ہو جاتی ہے۔

(د) بیان دو امور پیدا ہوتے ہیں

اول یہ کہ قوت حافظہ نہ صرف خیالات پر حاوی ہے بلکہ تاثرات اور تمنیات پر بھی

دوم یہ کہ قوت حافظہ اگرچہ جسم کی حالتوں پر بہت منحصر ہے تو بھی اور شرائط علاوہ انکے جیسا کہ ہم نے پہلے بتایا تھا وہ دواوی جو درباب اس تعلق کے جو شرائط جسمی اور حافظہ کے درمیان ہے پیدا ہوتی ہیں مثلاً بہرہ و مانع پر اشیاء کے نقش ہمیشہ کے لئے رہتو ہیں اور یہ کہ جسمی اعصاب ہر طرح سے مرتب ہیں کہ انہیں مناسب اوقات پر مناسب حرکات پیدا ہوتی ہیں اور یہ کہ خاص خاص اعمال حافظہ کے لئے خاص خاص اعضا ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ فضول اور ناقابل تسلیم ہیں

(۴) کوئی ذہنی قوت ایسی نہیں ہے جو مختلف اشخاص میں ہر قدر اختلاف کو ساتھ پا کر جاوے جیسی کہ قوت حافظہ۔

(۱) اچھے حافظہ کے واسطے دو وصف ضروری ہیں۔

(۱) معلومات محصلہ کو جمع رکھنے کی طاقت۔

(۲) احتضار کی طاقت۔ لیکن پہلی صفت کو تصرف میں بہت ہی اختلاف پایا جاتا ہے۔ بشمار امثلہ بیان کیجا سکتی ہیں جسے ظاہر ہو گا کہ آدمی میں کس قدر طاقت جمع رکھنے کی طاقت ممکن ہے۔

اس بات میں ایک عجیب کہانی میوسری لٹسن نے درباب ایک شخص کو فرسلیکا کرہنو ولے مولیٰ فونام کے بیان کی ہے وہ ذکر کرتا ہے کہ ایک جوان آدمی شہر پڈ و امین قانور کے مطالعہ کے لئے آیا ہوا تھا حافظہ میں اسکی استعداد شہرت تھی کہ مجھے یقین نہیں آتا تھا ایک دفعہ اسکی طاقت آزمائی کیواسطے میں اسکو ایک کمرہ میں لے گیا اور اپنی ایک شخص کو مختلف زبانوں مثلاً لاطینی۔ یونانی وغیرہ میں املا کرنا شروع کیا علاوہ ان الفاظ کے کئی الفاظ وحشیانہ۔ کئی بے معنی اور مبہم اور کئی ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ تھے۔ میں املا کرتی تھیں گیا لیکن وہ شخص ویسی ہی نازکی اور توجہ کے ساتھ بیٹھا رہا اور کہا کہ اس شخص کو اور الفاظ لکھاؤ اسوقت میں نے اسکو کہا کہ اور الفاظ کے لکھاؤ کی ضرورت نہیں اگر تم ان الفاظ میں سے

صرف نصف الفاظ کو بھی اپنی زبان سے کہہ دو تو میں تمہاری حافظہ کی شہرت کو سچا مان لوں گا تب وہ کہہ اہو گیا اور اُسے کل الفاظ کو اسی ترتیب سے جس میں وہ بولے گئے تھے بتا کر بیان کر دیا تب آخری لفظ سے شروع ہو کر ان کل الفاظ کو اٹھا پیٹے تک گن دیا پھر ان کو اس طرح سے بیان کرنا شروع کیا کہ ہر طاق لفظ اس سلسلہ میں آگیا پھر کہا کہ اب جس ترتیب سے چاہو اسی میں ان الفاظ کو سننا سکتا ہوں پھر اُسے یہ کہا کہ میں چھتیس ہزار الفاظ کو ایک دفعہ سن کر ترتیب دے کر سکتا ہوں پس مجھو اس بات کا بھی یقین آگیا۔ بو علی سینا میں بھی یہ طاقت عجیب حد تک پونچھی ہوئی تھی۔ پس کل جس عبارت کو ایک دفعہ پڑھ لیتا اسی کہی نہ بھولتا۔ لایب نمز کل انی اڈ کو زبانی سن سکتا تھا تھمس ٹا کلیٹا اہیتوڑ بیس نزار باشند دن کے نام جانتا تھا سائیر میں اپنے کل سپاہیوں کے نام جانتا تھا۔ بن بان میں کو اپنی کل تصانیف حفظ تھیں۔

(ب) اس امر میں کہ قوت حافظہ کا ذہن کی اور قوائے اسے کیا تعلق ہو دو رائے ہیں ایک رائے یہ ہے کہ قوت حافظہ کی تکمیل ذہانت کی تکمیل کی منافی ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ذہانت کی تکمیل میں حافظہ کی تکمیل ضمناً شامل ہے۔ اول رائے عموماً اختیار کی گئی ہے اسکے لئے جو جو حافظہ کے لئے مشہور تھا اور ذہانت کی پہلی اسی قدر تھا پہلی رائے کو ترجیح دیتا تھا لیکن جو مثالیں جن کو (ا) میں دی ہیں پہلی رائے کی تردید کرتی ہیں مگر یہ رائے بھی کہ جس شخص کا حافظہ تیز ہو گا اُسکی عقل بھی ضرور تیز ہوگی ہر حالت میں صادق نہیں آسکتی عام تجربہ سے ثابت ہو سکتا ہے کہ حافظہ اور ذہانت کی تیزی میں کیسے حلی نسبت ضروری نہیں ہے

لکچر الکثیوان

قوت مستحضره اور قوانین ایتلاف کے بیان میں

(۱) مسئلہ قوت مستحضره کی تاریخ

قوت مستحضره کے ذریعہ تمام خوابیدہ خیالات اور تاثرات پہر تعقل کو سلسلے آجاتے ہیں یہ قوت تمام قوائے ذہنی سے زیادہ ترجیح ہے لیکن اسکی تشریح بہت واضح طور سے کی گئی ہے۔ سکول میں تسلسل خیالات کو قدرت کے پسو پیچیدہ مہمون میں سے خیال کرتی ہیں جنکی جہان میں نہیں ہو سکتی اسر سطونے ان قواعد کو نہایت واضح طور سے بیان کیا ہے جنکے مطابق یہ قوت کام کرتی ہے لیکن اسر سطو کی اس تشریح کی مناسب قدر نہ کی گئی تا وقتیکہ ذہن کے فلسفہ استقرائی میں ترقی نہ ہوئی اور فی الحقیقت یہ بات کہ تسلسل خیالات کے قواعد دو ہزار برس سے پورے پورے تحقیق ہوئے ہوئے ہیں فقط اسوقت معلوم ہوئی جبکہ زمانہ حال کے فلسفون نے انہیں سے قواعد عظیمہ کو از سر نو تحقیق کیا۔

(۲) قوت مستحضره کے قوانین۔

انکو عموماً قوانین ایتلاف یا تسلسل خیالات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ان قوانین کے بارہ میں جو مشکلات پیدا ہوئی ہیں اسکی دو وجہ ہیں اول یہ فرض کرنا کہ خیالات ذہنی متواتر پیدا ہوتے ہیں اور مجموعوں میں باقاعدہ مرتب نہیں ہونے۔

دوم یہ فرض کرنا کہ وہ خیالات ایک دوسرے کا ایما کر سکتے ہیں جو کسی وقت باہم تعقل میں تھے لیکن سوال یہ ہے کہ مختلف ظہورات کس طرح ایک دوسرے کا ایما کرتے ہیں ؟ اس سوال کے جواب میں سات قوانین ایتلاف عموماً تحقیق کئے گئے ہیں مثلاً ایک خیال

دوسرے خیال کا ایا کرتا ہے۔

- (۱) اگر وہ دونو ایک ہی وقت میں موجود ہوں یا لمحات وقت کے متواتر ہوں۔
- (۲) اگر انکی معمول علیہ اشیاء لمحات مکان کے متصل ہوں یا متحدہ مکان ہوں۔
- (۳) اگر انہیں علت و معلول۔ کل و جزو۔ وسیلہ یا غایت کی نسبت ہو۔
- (۴) اگر وہ متشابہ یا متضاد ہوں۔
- (۵) اگر وہ کسی ایک ہی طاقت کی نتائج ہوں اور اگر مختلف طاقتوں کے معلول ہوں تو ان کا معمول علیہ ایک ہی ہو۔

(۶) اگر وہ دونو چیزیں علامت اور شے معلوم کا تعلق رکھتی ہوں۔

(۷) اگر انکی معمول اتفاقاً ایک ہی آواز سے تعبیر ہو سکیں۔

(۸) اگر سطونان سات قواعد کو تین جماعتوں میں محدود کیا۔

اول اتصال مکان و زمان

دوم تشابہ۔

سوم تضاد۔

اور ان تینوں کا ایک ہی نام وجود بالاشترک رکھا

(۴) سینٹ آگسٹن اور اسکو بعد مال بوالش۔ ولف۔ بل فنگو۔ نیز جی سارڈ

بی اے ٹی نے ان تمام قواعد کو ایک ہی قاعدہ میں تحویل کیا۔

(۵) ہیوم نے انکو تین قوانین میں محدود کیا تھا۔

اول تشابہ۔

دوم اتصال مکان و زمان۔

سوم علت و معلول۔

لیکن یہ تقسیم قوانین منطق کے خلاف ہے کیونکہ علت و معلول۔ اتصال مکان و زمان میں تشابہ

(۶) سٹو اسرٹ نے ان قوانین کو دو فرقوں میں تقسیم کیا۔

اول قوانین درباب ان خیالات کی جن پر مشابہ یا متضاد یا متوافق الصوت یا قریب لگان ہونے کو سبب خاص قسم کی توجہ درکار ہوتی ہے۔ وہ ان کو صریح کہتا ہے۔

دوم قوانین متعلق ان خیالات کے جو بغیر کسی توجہ کی پیدا ہوتے ہیں جیسے کہ علانہ علت معلول۔ ذریعہ وغایت اور مقدمات و نتائج انکو وہ مخفی کہتا ہے۔

(۷) براؤن نے انکو اولیہ اور ثانیہ میں تقسیم کیا ہے۔ اولیہ میں اسنے اسرطو کی تعلیم کر کر تشابہ۔ تضاد۔ اتصال شامل کئے ثانیہ میں وضاحت۔ قرب زمان۔ اعادہ جبکہ تسلسل خیالات سے کچھ بھی تعلق نہیں داخل کئے۔

(۸) ہیملٹن ان تمام قوانین کو دو قوانین میں متحد و کرتا ہے۔

اول اتحاد۔

دوم تشابہ۔

(۱) اتحاد میں تواثر اور اتحاد مکانی و زمانی شامل ہیں یعنی وہ اشیاء جبکہ ہم نے کسی خاص جگہ دیکھا ایک دوسرے کو یاد دلاتی ہیں مختلف الفاظ جو یاد کو جاتے ہیں اور راگ کے مختلف نوٹ ایک دوسرے کا ایسا کرتی ہیں۔

(ب) تشابہ کے روسو ایک خیال دوسرے کا ایسا کرتا ہے۔

اول جب دونوں میں تشابہ یا عینیت کا تعلق ہو جیسے سکندر کا نام ایک اور فتح مثلاً جولی اس قیصو کے نام کو یاد دلاتا ہے۔ تصویر کسی شخص کی اسکا ایسا کرتی ہے۔ ایک کہانی دوسری کہانی کا جسکی وہ مشابہ ہو ایسا کرتی ہے۔

دوم جبکہ وہ ایک دوسرے کے متضاد ہوں جیسا کہ روشنی کا خیال تاریکی کے خیال کو اور نیکی کا بدی کو اور ایک رشتہ کا دوسرے رشتہ کو یاد دلاتا ہے۔

سوم وہ اشیاء جو مکان میں متصل ہوں ایک دوسرے کو یاد دلاتی ہیں

چهارم کل اجزا اور وال مدلول کو یاد دلاتے ہیں
 پنجم جبکہ علت و معلول ایک دوسرے کو یاد دلاتی ہیں
 ان دونوں میں اتحاد اور تشابہ کے قواعد کو ایک قاعدہ میں بھی تجویز کر سکتے ہیں جسکو
 ہیلٹن لا آف سری ڈن ٹوگور میٹن کہتا ہے اور اس سے یہ مطلب ہے کہ
 کہ وہ خیال ایک دوسرے کو یاد دلاتے ہیں جو سابق میں قوت علیہ کے کسی ایک عمل کے
 اجزا رہے ہوں۔

لکچر بشتیسواں

قوت مستحضہ

قوانین تسلسل خیالات

(۱) قانون ایتلاف خیالات

(۱) ہم اس قانون کی توجیہ بیان نہیں کر سکتے اور نہ اپنی طبیعت کے اس اصول کو بیان کر سکتے ہیں جس پر یہ بنی ہے لیکن استقدر ظاہر ہے کہ تمام ذہنی افعال ایسی ہی قوت کو حصے یا اجزاء ہوتے ہیں علیہ علیہ منفرد افعال نہیں ہوتے اور اس سبب ایک قسم کے خیالات اور انفعالات دیگر خیالات اور انفعالات کو جنسے انکا کچھ تعلق ہوتا ہے تحریر کرتے ہیں۔ اسی اصول پر قوانین اتحاد و ارتقاء کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ ذہنی افعال جو وقت واحد میں موجود ہوں یا ایک دوسرے کے مشابہ ہوں آپس میں مرتبط ہو کر ایک دوسرے کا پایا کرتے ہیں۔

(۲) بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز کا تصور دوسری چیز کا تصور کو ذہن میں لانا ہو لیکن ان دونوں شے کے درمیان کوئی ظاہری تعلق نظر نہیں آتا اسکی توجیہ بعض فلسفی اس طرح کرتے ہیں کہ اگر خیال آ کے بعد خیال آتا ہے تو ب کا خیال ہی ضرور دل میں آیا ہو گا اور انہیں سے مسئلہ اسٹاک کی پہ رائے ہے کہ خیال ب عقل میں آیا اور اسنے ج کا تصور دل میں پیدا کیا اور خود پہلا دیا گیا دوسری جماعت کے فلسفی جنہیں لائیپ نٹن بھی کہتے ہیں کہ آ نے ب کا کی طرف ایسا کیا اور ب نے ج کی طرف لیکن ب برابر محفی رہا اور عقل میں نہیں آیا۔

(۳) ہیلٹن کے نزدیک ان میں سے دوسری جماعت کے فلسفیوں کا مذہب صحیح ہے اور مسئلہ ایتلاف خیالات کی تکمیل کرتا ہے لیکن فلسفیان فرقہ اول کا مذہب تسلیم کرتے ہیں۔

کئے مشکلات پیش آتی ہیں دیکھو کچھ ۱۸ در باب خفاء ذہنی تسلسل خیالات کے قانون کے بموجب بعض خیالات دفعتاً یاد آ جاتے ہیں اور بعض ارادہ اور کوشش سے جبکہ قوت مستحضرہ اپنی قوانین کے بموجب بغیر مدد ارادہ کے عمل کرتی ہے تو اس عمل کا نام ایما ہو۔ ایما میں تجربات گزشتہ بغیر کسی خواہش کے ذہن میں داخل کرتی ہیں لیکن ظہورات کا یاد میں لانا اکثر اوقات فعل ارادی ہوتا ہے جس میں توجہ خاص عوارض پر جمع کی جاتی ہے اس عمل کا نام عمل متذکرہ ہے (ب) قوت متذکرہ۔

(۱) اس قوت کے عمل کے لئے دو باتیں ضروری ہیں۔

اول یہ کہ وہ اشیاء جو یاد کی جاتی ہیں اور جنکو مستحضر کیا جاتا ہو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں دوم یہ کہ ایک ہی ہوں کیونکہ اگر یہ شے مستحضر بعینہ ہی ہو جس کا ہم نے پہلے کہی اور کیا تھا تو ان دونوں میں تمیز کرنا مشکل ہوگا۔

(۲) قوت متذکرہ کی بیان میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ ارادہ سے استحضار کو مستعد نہ دینا چاہی ہے۔ کیا کسی ظہور کو تازہ کرنے کے ارادہ میں اس ظہور کی کامل فراموشی ضمناً شامل ہے یا اس کی واقفیت اس سے مفہوم ہے؟ ہمیں نہ تو اس کی کامل فراموشی اور نہ اس کی واقفیت شامل ہے ہم اس شے کی جس جو نہیں کر سکتے جو مطلقاً مجہول ہے اور ایسی شے اگر مل ہی جائے تو بھی ہم اس کی شناخت نہیں کر سکتے۔ ہیملٹن سینٹ آگسٹن کی تقلید کر کر کہتا ہے کہ کسی شے کو یاد میں لانے کا ارادہ سے پہلے ہم معلوم کرتے ہیں کہ جس قدر خیالات ہم اپنے تصرف میں رکھ سکتے ہیں وہ کل ہمارے قبضہ میں نہیں ہیں پس ہم انکی مجموعہ کی تکمیل کرنا چاہتے ہیں۔ توجہ خاص قسم کے عوارض متعلقہ پر جمع کی جاتی ہے اور ان کے ذریعہ شے مطلوبہ ہمارے ذہن کے سامنے صاف صاف ظاہر ہو جاتی ہے (۳) اکثر فلسفی کہتے ہیں کہ قوت حافظہ اور قوت مستحضرہ ایک با ترتیب اور با قاعدہ

طور سے عمل کرتی رہتی ہیں اور متواتر خیالات ایک دوسرے کو بعد تعقل میں آتے۔ یہ ہیں لیکن تجربہ اسکے خلاف ظاہر کرتا ہے کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ان دونوں قوتوں کا عمل مختلف امور کے جانب بہت جلد منتقل ہوتا رہتا ہے، اسلئے تو جبہ متذکرہ بالانا کافی ہے لیکن ان دونوں قوتوں کی بابت صحیح تصور کر لینا کہ ہمیں ان شرائط پر جو اسکے عمل کے لئے ضروری ہیں خیال کرنا چاہئے۔ کاسرڈ الی لیک قوت متذکرہ کو عمل کے لئے منصفیہ شرائط قرار دیتا ہے۔

اول یہ کہ بعض ایسے اتفاقی عوارض ہوتے ہیں جو قوت حافظہ کو عمل کرنے کی تحریک دیتی ہیں۔

دوم ان عوارض کے ساتھ ہی ایک ایسا تاثر پیدا ہوتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا تجربہ علم نامکمل ہے اور اسکی تکمیل کرنے چاہئے اور اس سے قوت حافطہ کی تیزی زیادہ برانگیختہ کیجاتی ہے سو ہم قوت متذکرہ کا معمول علیحدہ دیگر معاون خیالات کے نمودار ہوتا ہے اور یہ خیالات متعلقہ معمول علیحدہ حقیق ہوں اسی قدر معمول علیحدہ صاف صاف ظاہر کرنے کے زیادہ قابل ہوتی ہیں مثلاً پڑھنے میں جب تک کہ ہمیں حروف اور الفاظ پر جداگانہ توجہ کرنی پڑتی ہے تب تک وہ خیالات جنکو وہ الفاظ تعبیر کرتے ہیں تباہ ہوتے ہیں اسی طرح جسے جب تک کہ عوارض متعلقہ تعقل میں آتے ہیں تب تک خاص شے معمول علیحدہ ہم اور حقیق ہوتی ہے جبکہ وہ شرائط تسلسل خیالات حقیق ہوتے ہیں تب ہی انکی طاقت غایت درجہ پر ہوتی ہے۔

(۴) ہماری خیالات باہم ایک دوسرے سے اور نیز ان عوارض سے جن سے وہ پیدا ہوتی ہوں مربوط ہوتے ہیں اسلئے یہ گمان کرنا کہ ہماری خیالات کسی تواتر کے ساتھ ہوں گے سنو مستحضر ہوتی ہیں بالکل غلط ہے بلکہ انکا پیدا ہونا ان عوارض پر منحصر ہے جس سے وہ گھرے ہوئے ہوتے ہیں اور جبکہ خیالات کثیر التعداد ہوں تو ہم فقط ان خیالات کا تعقل کرتے ہیں

ہیں جنہر توجہ قائم کجاتی ہے اور باقی خیالات حالت تحقین رہتے ہیں

(۵) ہر وقت ہم میں بہت سی خواہشیں موجود ہوتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک خواہش اپنے اپنے معاون خیالات سے گہری ہوئی ہوتی ہے یہ خیالات کہیں معلوم اور کہیں نامعلوم ہوتے ہیں اور کسی نہ کسی طرح سے شے معمول کو ظاہر کرنے میں مدد کرتے ہیں اسلئے ہم ظہور قوت متذکرہ کی پیچیدگی کو ان دائروں سے مشابہ نہیں کر سکتے جو کسی تالاب میں ایک کنکر پھینکنے سے بنیں بلکہ ان دائروں سے جو کسی ایک وقت مختلف نقاط پر بہت سی تہزوت کے پھینکنے سے پیدا ہوں۔

اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ وہی خیالات ہماری تعقل میں ہوتے ہیں جو ہماری توجہ کو زیادہ کھینچتے ہیں یا شے معمول علیہ سے قریب تر مربوط ہوتے ہیں لیکن انکا تعقل میں آنا اور زیادہ توجہ کو کھینچنا اور شے معمول علیہ سے قریب تر مربوط ہونا اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ وہ خیالات عمل استحضار میں زیادہ کارگر اور مدد ہونگے

لکچر تنبیہ

قوت متخیدہ کے بیان میں

(۱) قوت متخیدہ کے خواص اور شرائط
قوت متخیدہ کے ذریعہ ذہن اپنے سامنے ان خیالات کو رکھتا ہے جنکو قوت مستحضہ عقل میں لاتی ہے یہ دونو قوتیں اگرچہ علیحدہ علیحدہ ہیں لیکن انکا وجود ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ پایا جاتا ہے قوت مستحضہ کا عمل خفی ہوتا ہے لیکن قوت متخیدہ کا عمل صریح ہے یعنی پہلی قوت کے عمل کا ہموک تعقل نہیں ہوتا لیکن دوسری قوت کے عمل کا تعقل ہوتا ہے یہ دونو قوتیں مختلف اشخاص میں مختلف کمیت کی پائی جاتی ہیں اور یہی حال قوت حافظہ کا ہے۔

(۲) اکثر فلسفی نامہ کافی تحلیل کر کے قوت متخیدہ کو اور قوائے سے تمیز نہیں کر سکتے تو وہ اس قوت کو مستحضہ اور متصرفہ میں تقسیم کرتے ہیں۔

(ب) سٹوارٹ کی رائے میں قوت مستحضہ ایک علیحدہ قوت نہیں ہے لیکن اس میں دو عمل شامل ہیں یعنی تحلیل اور استحضار۔

(ج) متخیدہ متصرفہ کو واسمہ خلافت بھی کہتے ہیں۔ لیکن لفظ خلافت ہیکل ہیکل مطلب ظاہر نہیں کرتا کیونکہ قوت واسمہ خلافت نہ کوئی علیحدہ قوت ہے اور نہ کسی نئی چیز کو پیدا کرتی ہے بلکہ پرانی اشیاء کی ترتیب کو بدل کر انہیں نئی ترتیب میں رکھتی ہے لیکن چونکہ اس عمل تحلیل میں مقابلہ اور تاثر پائے جاتے ہیں اسلئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ عمل قوت مجوزہ کا ہے واسمہ مستحضہ میں تحلیل غالب ہوتا ہے اور واسمہ خلافت میں جو قوت مجوزہ کا ایک خاص صوت ہے مقابلہ غالب ہوتا ہے۔

(۲) قوت و اہمہ عموماً تخیل اور مقابلہ کے اقتراں کو کہتے ہیں۔

(۱) وہ کوئی بسیط قوت نہیں ہے بلکہ مرکب قوت ہے۔

رب اور فقط محسوسات ہی سے متعلق نہیں بلکہ مجردات کا تخیل ہی کر سکتی ہے اور شاعری اور دیگر فنون لطیفہ میں بھی بہت کار آمد ہے ہم بیشک کہہ سکتے ہیں کہ وہم کے اس قدر مختلف اقسام ہیں جس قدر ذہنی تیزی کے مثلاً وہم کو مجردات لطائف۔ قضا یا معقولہ۔ اور تاثرات میں خلجے اسلئے اگر یہ سوال کیا جاوے کہ آیا اسطو میں یہ قوت زیادہ تہی یا ہوسر میں تو بجا ہے کیونکہ ایک فلسفی تھا اور دوسرا شاعر

(۳) قوت و اہمہ خیالات کے تین طریقوں میں تعمیر کر سکتی ہے

اول طریق جبلی یعنی جب خیالات خود بخود طبیعت کے زور سے پیدا ہوں
دوم طریق منطقی یعنی جبکہ ہم اراداً خیالات کو ترتیب دیکر جزویات سو کلیات کی طرف میلان کرتے ہیں یا کلیات سے جزویات کی طرف۔

سوم طریق شاعری یعنی جبکہ ہم خاص خاص عوارض کو اس طرح ترتیب دین کہ گویا وہ حواس ظاہری پر تاثر پیدا کریں پہلے طریق کا استعمال ہوا کرتا ہے دوسری طریق میں چونکہ کوشش کرنی پڑتی ہے اسلئے وہ ناپسندیدہ ہوتا ہے لیکن تیسری طریق میں ربط سادہ اور عجیب ہوتی ہے اسلئے اسی طریق سے طبیعت کو خوشی ہو سکتی ہے

(۴) مرد اور عورت کی زندگی کے مختلف حصوں اور مختلف ممالک اور مختلف مذاہب کے مختلف عوارض کے باعث مختلف اقسام وہم ممکن ہیں اسلئے بڑا تجربہ کار اور عالم شخص وہ ہے جبکہ اُن اصولوں کی واقفیت ہو جس سے بشری خیالات میں ربط پیدا کیجائی ہے ایسی واقفیت اُن شخص کے لئے جنہوں نے دنیا کے بڑے بڑے کاموں پر متعین ہونا ہو ضروری ہو مثلاً مدرس۔ منتظم۔ شاعر۔ خطیب وغیرہ شیکسپیری اس کی ایک بڑا نامی شاعر اُن اصولوں میں ایسی مہارت رکھتا تھا کہ جب ہم اسکی

کوئی کتاب منظوم پڑھتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم خود انہیں عوارض ہیں
ہیں جنکا بیان ہم پڑھ رہے ہیں اس قسم کے ہنرمین یہ شاعر دنیا میں بے نظیر ہے
غرض کہ جو شخص ان اصولوں سے واقف ہوگا وہ کسی بات کے بیان کرنے میں
انہیں باتوں پر زور دے گا جو نہایت پر مطلب اور قابل توجہ ہوں جو آدمی ان اصولوں
سے ناواقف ہوگا وہ سب عوارض کچھ ہوں بُرے ہوں مفید ہوں غیر مفید ہوں
بیان کرنے سے نہ ٹلیگا۔

(۵) خواب کا دیکھنا سووم نیم بیو لنرم اور ریو دی یعنی شیخ چلی کے منصوبے
گھر ٹنا قوت واسمہ کے غیر معمولی اقسام ہیں ان حالتوں میں جو خیالات ہمارے ذہن
میں سمائے ہوئے ہوں وہ تجربات گزشتہ سے جنکو قوانین متلاف کے ذریعہ یاد میں لایا
جاتا ہے مربوط ہوتے ہیں اور انکی عجیب صورت اسبات پر موقوف ہے کہ بعد تیزی
تو اتر سے وہ عجیب نامعمولی ترتیب میں جمع ہو جاتے ہیں۔ خواب بعض اوقات
ایسے صاف و صریح ہوتے ہیں کہ وہ قریب قریب باجرائی حقیقی ہو جاتے ہیں اور اگر وہ ہوں
جنہیں وہ تعبیر کرتے ہیں ہمارے عوارض زمانی اور مکانی کے موافق ہوں تو انکو کچھ
ادراک سے تمیز کرنا بھی مشکل ہوگا اگر ہر رات ہم ایسی خواب دیکھیں تو اسکی تاثیر ہم پر
پیدا ہوگی جیسے اشیاء خارجی کے ادراک کی۔ مجھے امید ہے کہ اگر کوئی مزدور ہر رات
بارہ گھنٹہ یہ خواب دیکھتا ہے کہ میں بادشاہ ہوں تو وہ قریباً وہی خوش ہوگا
جیسے وہ بادشاہ جسے ہر رات یہ خواب آدے کہ میں مزدور ہوں۔ چونکہ خواب مختلف ہوں
ہیں اور بدلتے رہتے ہیں اسلئے ہم جاکر کچھ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے خواب دیکھا ہے اور خوابوں
کی تاثیر اسواسطے رک جاتی ہے کہ انہیں ہمیشہ تبدیلیاں واقع ہوتی رہتی ہیں۔

(۱) خواب آدمی کے چال چلن پر تاثیر رکھتے ہیں ممکن ہے کہ بار بار ایک ہی قسم کے خواب
دیکھنے سے آدمی میں ایک خاص قسم کی طبیعت پیدا ہو جاوے تاہم خوابوں سے پورا پورا

چال چلن معلوم نہیں ہوتا کیونکہ جن خیالات کی طرف ہم جا گئے وقت نہایت متوجہ ہوتے ہیں وہی ہماری خواب میں کم آتے ہیں۔

(ب) سو م نیم بیو لنزم میں ایسے محقق قوالے اکثر تکمیل پا جاتے ہیں جنکے وجود کی خبر بیداری میں نہیں ہوتی۔

(ج) شیخ چلی کے منصوبے گہرنا ذہن کو ضعیف کر دیتا ہے

(۶) اعضاء جنکے ذریعہ سے وہم عمل کرتا ہے۔

(۱) حواس ظاہری خیر اول ہی اول محسوسات کا اثر پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہم کسی ایسی شے کا تصور نہیں کر سکتے جسکو ہم نے نہ دیکھا نہ سنا نہ سونگھا نہ چکھا ہم ان اشیاء کا تصور کر سکتے ہیں جو موجود نہیں مثلاً اڑنے والا گھوڑا سونے کا پہاڑ شیشہ کا سمندر لیکن یہ ان اشیاء کی مرکبات ہیں جو ہمارے تجربہ میں آئی ہوئی ہیں۔

(۷) قوت واسمہ کا اثر۔

ہماری خوشی اور غمی اکثر اس قوت پر مبنی ہے۔ حالت وہم میں بعض اوقات رنج اور خوشی فقط وہی نہیں ہوتی بلکہ حقیقی ہو جاتی ہے۔ اسے بی ثباتی اس روم کے ایک باشندہ کا بیان کرتے ہیں کہ وہ نہایت فضول خرچ تھا اور جب بہت کچھ خرچ کر چکا تو اُسکو یہ وہم پیدا ہوا کہ میں مغلن ہو گیا ہوں اور بہو کا مر جاؤ لگا اسلئے اُس نے خود کشی کر لی حالانکہ اُس وقت اسکی پاس تقریباً دس لاکھ روپیہ تھا۔ اشخاص ایسی اشیاء کی طرف جنہیں وہم کا شعلہ چمکاتا ہے اکثر رغبہ ہوتے ہیں اور ان اشیاء کو خیر وہم تاریکی ڈالتا ہے اور اگر کرتے ہیں لیکن دو صورتوں میں حقیقی خوشی اور حقیقی رنج اکثر تاثر متصورہ سے کم ہوتے ہیں اسی اصول پر ہم اس امر کی توجیہ بیان کر سکتے ہیں کہ جو انون کو زمانہ آئندہ رو دشمن اور خوشیوں سے پر محروم ہوتا ہے اور بوڑھے زمانہ گذشتہ کے لئے ہاتھ ملتے ہیں

لکچر چوتیسواں

قوت مجوزہ - اصطفا - تجرید

(۱) قوت مجوزہ کو قوت مقابلہ بھی کہتے ہیں لیکن اگر اسکا نام قوت مجوزہ رکھا جاوے تو یہ عین موافق اسکے عمل کے ہوگا کیونکہ جو ظہورات بوسیدہ اور اک حاصل ہوکر اور بذریعہ قوت حافظہ نہیں مین بحالیت تفاعل ہوکر بہرہ و طاقت قوت مستحضرہ عقل مین لاؤ جاتی ہیں انکو بھی قوت معقول تجویز کے ساتھ ترتیب دیتی ہے جن قوائے کا پہلے ذکر ہو چکا ہے سب کا تعلق افراد سے ہے اس قوت کا تعلق مجسمات سے ہے اسکے ذریعہ دو اشیاء کا بلحاظ انکے اختلاف و تشابہ کے مقابلہ کیا جاتا ہے اور اس مین ہمیشہ دو اطراف کا تصور پایا جاتا ہے اور نتیجہ جو ان سے حاصل ہوتا ہے ایک تصدیق ہوتی ہے جسکے ذریعہ ہم دو اشیاء کے درمیان ایجاب یا سلب کا حکم لگاتے ہیں۔

قوائے مستحصلہ و متخیلہ و مقابلہ یا ہم ایکدوسرے پر مبنی ہیں لیکن مقابلہ تمام افعال ذہنی کی بنا ہے کیونکہ تحلیل و ترکیب تجرید تصور اور تصدیق جسکے ذریعہ دو اشیاء کے درمیان ایجاب اور سلب کا حکم لگایا جاتا ہے اور استدلال سب مقابلہ سے حاصل ہوتے ہیں فلسفین نے جو اس قوت کو افعال مذکورہ بالا مین تحلیل کر کر ان مین سے ہر ایک کو علیحدہ قوت قرار دیا ہے غلط معلوم ہوتا ہے یہ افعال فقط مقابلہ کی مختلف کم و بیش جدید صورتیں ہیں اب ہم ثابت کریں گے کہ مقابلہ نہایت سادہ و سادہ افعال ذہنی سو نہایت پیچیدہ افعال ذہنی تک پایا جاتا ہے۔

پہلا عمل قوت مقابلہ کا عدم اور وجود مین تمیز کرنا ہے اور اول تصدیق یہ ہوتی ہے کہ کوئی شے موجود ہے۔

دوسرا عمل اس قوت کا یہ ہے کہ کوئی چیز ہمارے سے خارج بھی موجود ہے جو ہم سے

مختلف ہو اور دوسری تصدیق یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز نہیں ہے

تیسرا عمل یہ ہے کہ بہت سی اشیاء ایسی ہوتی ہیں جو ایک ہی وقت و مکان میں موجود ہوتے

ہیں اور تیسری تصدیق یہ ہے کہ دو آپس میں مشابہ یا غیر مشابہ ہوتی ہیں

چوتھا عمل یہ ہے کہ جو ہر اور اسکو خواص کا تدویر حاصل ہوتا ہے خواص کے ذریعہ عالم خارجی میں ایک کی دو شے سے اور عالم باطنی میں ایک قوت ذہنی کی دوسری قوت ذہنی سے تمیز ہوتی ہے۔

پانچواں عمل اس تصور سے متعلق ہے جو ہم علت و معلول کا کہتے ہیں اس

عمل میں ہم اشیاء کے اس تعلق باہمی کا ایجاب یا انکار کرتے ہیں جنہیں بحیثیت علت و معلول ہونے کے ہوتا ہے۔

(۴) اصطفا یا تعمیم

چونکہ انسان کا ذہن محدود ہوتا ہے اسلئے تمام اشیاء موجودہ کا تعقل ایک ہی دفعہ نہیں

کر سکتا تاکہ انکا مقابلہ کرے پس اسکو ہم ان اشیاء کی جماعت بندی ان کی خواص کے لحاظ سے

کرتی ہیں لہذا اصطفا قوت مقابلہ کا ایک عمل ہے تعمیم میں ہم افراد کو علیحدہ علیحدہ

لحاظ ان کے تصرف خواص جماعت کے دیکھتے ہیں اور پھر بذریعہ ترکیب کے اس جماعت کا ایک

عام نام رکھ دیتے ہیں یعنی تعمیم میں ہم اختلافات کو نظر انداز کر جاتی ہیں اور تشبیہات کی طرف

توجہ کرتے ہیں۔ اسکو برعکس تقسیم و عمل ہے جس میں ہم اختلافات کا لحاظ کرتے ہیں

اور تشبیہات کو نظر انداز کرتے ہیں۔

اس موقع پر ہمیں اس سوال کو نظر انداز نہ کرنا چاہیو کہ ”تفکر کہاں تک الفاظ پر منحصر ہے“ کسی

ایک وقت ذہن کو نقطہ چند اشیاء کا تعقل ہو سکتا ہے۔ الفاظ ذہن کی معاونت کرتے

ہیں اور اسکو جمع کے ذریعہ افراد کثیر کو اسکے یادداشت میں رکھتے ہیں تمام اجناس اعلیٰ و

ادنیٰ اس عمل اصطفا کی مشدہ میں حساب میں نظام اعداد پر یہی اسی مطلب کے لئے

ایجاد ہو اسے۔

نیز اس بات کا خیال رکھنا چاہیو کہ جنکو ہم اصطفا ن کے ذریعہ جمع کرتے ہیں ممکن ہے کہ ان کی پھر تقسیم کیا دجو جو ترکیب پہلی تحلیل پہنچی اسکی پر تحلیل کیا دجو۔ اگر یہ تقسیم کل کی اجزا میں کیا دجو اس غرض سے کہ وہ اجزا پھر باہم جمع کئے جا دیں تو اس عمل کا نام تحلیل و ترکیب شاعرانہ ہو اور اگر یہ تقسیم خواص کی ہو تو اسکا نام تحلیل علمی ہو۔ لیکن دونو صورتوں میں مقابلہ ضروری جزو ہو گا۔

نیز تجرید (جس سے یہ مطلب ہے کہ ذہن کی توجہ ایک طرف سے ہٹکر دوسری طرف لگائی جا کے لینے کئی اجزاء و خواص سے ہٹکر خاص اشیاء و خواص پر توجہ کا لگانا) بھی مقابلہ کی ایک قسم ہے۔ الفاظ تجرید حواس، غلطی میں ڈالنے والے ہیں کیونکہ گو حواس کے ذریعہ ایک طرف سے ہٹکر دوسری طرف میدان کیا جاتا ہے تو یہی یہ میدان حواس کا نہیں ہے بلکہ ذہنی توجہ کا۔

کچر پیشواں

(۱) تصور مجرد عام سے کیا مراد ہے؟
اگر کسی شے کو چند خواص کو نظر انداز کر کے اس کے دیگر خواص پر غور کیا جاوے تو خواص زیر غور کو خواص مجرد کہا جاتا ہے۔ اگر ان خواص پر بلحاظ اس امر کے غور کیا جاوے کہ وہ متعدد اشیاء میں موجود ہیں تو ان کو خواص مجرد عام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ عمل تعمیم میں کئی خواص کو جو بہت سی اشیاء میں موجود ہوتے ہیں طرف کلی متواطی کے ذریعہ اس طرح جمع کیا جاتا ہے کہ سب ملکر ان اشیاء کو تعبیر کریں۔ اس طرف میں ان اشیاء کے فرقوں سے قطع نظر کر کے ان کے خواص مشترک پر غور کیا جاتا ہے ان خواص کو خواص مجرد عام اور ان کے تصور کو تصور مجرد عام کہا جاتا ہے۔ تصور عام یا وہ الفاظ جو انہیں ظاہر کریں مختلف وسعت کے ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ ان کو ماتحت اور تصورات صغیر وہی ہوں۔ اسی منطقی تمیز کے باعث جنس عالی اجناس متوسطہ انواع متوسطہ اور انواع سافلہ پیدا ہوئے ہیں۔

(ب) کیا ہم اطراف جنسی یعنی کلی متواطی کا تصور بلا لحاظ ان افراد کے جنس پر وہ مشکل ہے چہ طرہ سے کر سکتے ہیں؟ اس مسئلہ میں فلسفیوں کے دو فریق ہو گئے ہیں اول اسمائی۔ ان کا یہ مذہب ہے کہ ہم طرف مجرد اور کلی متواطی کا تصور بلا لحاظ افراد نہیں کر سکتے کیونکہ ہم عمل و حسن نگاہ نہ ہوتا ہے اور نام فقط جنس کو تعبیر کرتا ہے۔ باس کلی جس کو ہم فرقہ اسمائی کے بنوہ کے طور پر پیش کر سکتے ہیں یہ ماننا تھا کہ ہم ہر تصور مجرد کو کسی فرد کی شکل میں اپنے عقل میں لائی ہیں۔ آدمی بلحاظ تصور ذہنی کچھ نہیں لیکن جب ہم کسی مفرد شخص کے جسم میں حیاں کریں تب ہی یہ ہمارے واسطے حقیقی معنی رکھتا ہے۔ دوسری فریق کے فلسفی جن کو تصور ہی کہتے ہیں یہہ راسے رکھتے ہیں کہ ذہن کلی متواطی کا تصور بلا لحاظ افراد کر سکتا ہے۔ کاک بھی تصور ہی ہے کیونکہ اس کا یہہ مذہب ہے کہ ہم

ایک کلی متواطی کا تصور کر سکتے ہیں مثلاً ایک مثلث کا جو نہ تو متساوی الاضلاع ہو نہ متساوی الساقین بلکہ سب طرح کا ہو اور کسی خاص طرح کا بھی نہ ہو۔ ڈاکٹر براؤن لاک کو مذہب کی تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تعمیم کے عمل میں تین چیزیں ملتی ہیں اول دو یا زیادہ چیزوں کا تصور۔

دوم یہ معلوم کرنا کہ یہ چیزیں خاص خاص امور میں مشابہ ہیں۔ سوم اس مشابہت کا کچھ موزون نام رکھنا۔

اب دیکھنا چاہیے کہ اسمائی فرقہ کے فلسفی انہیں سے دو امور کو قبول کرتے ہیں یعنی پہلے اور تیسری اور دوسرے سے انکار کرتے ہیں لیکن اس کا کرنا غلطی ہے کیونکہ اس کا کلی متواطی کو استعمال کرنا اور ساتھ ہی یہ کہنا کہ ہم کلی متواطی کا تصور نہیں کر سکتے یہاں ہے اس سے معلوم ہوا کہ اسمائی فرقہ کو فلسفی حقیقت میں اسمائی نہیں ہیں۔

(ج) اس تیز کے باعث براؤن کی بڑی تعریف کی گئی ہے۔ لیکن حقیقت میں اس کا بیان غلط ہے کیونکہ اسمائی فرقہ کے بڑے بڑے فلسفی یہ ہیں۔ ہولیس۔ باس کلی۔ ہیوم ایڈم سمٹہر۔ کیمبل۔ سٹوارٹ۔ اور انہیں سے ہولیس کا یہ قول ہے کہ ان اشیاء کا نام کلی متواطی رکھا جاتا ہے جو کسی ایک وصف یا عارض میں مشابہ

ہوں۔ اس طرح باس کلی اور ہیوم بھی کہتے ہیں کہ جب ہم چند اشیاء کے درمیان تشابہ دیکھتے ہیں تو ہم ان سب کا ایک نام رکھ دیتے ہیں۔ ایڈم سمٹہر کہتے ہیں کہ کئی اشیاء میں جو مشابہت ہوتی ہے اس سے جو جماعتیں اور انواع بناؤ جاویں جنہیں باس میں اجناس اور انواع کہا جاتا ہے۔ کیمبل اور سٹوارٹ مشابہت کو جماعت بندی اور تعمیم کی بنا کہتے ہیں۔

(د) براؤن کا یہ قول کہ مشابہت اشیاء کا تصور ایک قسم کا عام تصور ہوتا ہے غیر صحیح ہے کیونکہ۔

(۱) مشابہت ایک قسم کا تعلق ہے اور ہم اس پر خاص خاص افراد کو علیحدہ غور نہیں کر سکتے۔
 (۲) اشیاء باہم مشابہت نہیں ہو سکتیں الا بواسطہ خاص خاص خواص یا اعراض کے مثلاً
 رنگت - شکل - وزن وغیرہ۔

(۳) ضرور نہیں ہے کہ اشیاء کو درمیان مشابہت ملی ہو کیونکہ دو چیزوں کے درمیان ہر
 ایسی محدود اور متمیز ہوتی ہے جیسے کہ وہ اشیاء ایک دوسرے سے ہوتی ہیں۔
 اگر ہواؤں کی راہ کو ان ہر سہ اصول متعارف کے معیار سے جانچا جاوے تو ثابت
 ہو جائیگا کہ وہ غلط ہے کیونکہ۔

(۱) اگر مشابہت کا تصور ایک عام تصور سمجھا جاوے اس بنا پر کہ وہ ایک تعلق ہے تو ہر ایک
 تعلق ایک عام تصور ہونا چاہیو جیسا کہ کلی متواظی اور اسم جنس کا تصور ہوتا ہے لیکن ہر ایک تعلق
 کا تصور عام نہیں ہوتا۔

(۲) اس خاص تعلق میں جیسی مشابہت کہا جاتا ہے کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو عام تصور کو
 پیدا کرے کیونکہ دو مشابہ اشیاء ہمارے ذہن پر وہی اثر پیدا کرتی ہیں جو ایک ایسی شے
 واحد پیدا کر سکتی ہے جسے مختلف وقتوں میں یا متواتر ہمارے ذہن کے سامنے لایا جا
 (۳) تعلق کو ہم بذریعہ قوت متخیلہ تعبیر نہیں کر سکتے۔ ہم ایسی دو اشیاء کی تصویر ذہنی بنا
 سکتے ہیں جو باہم تعلق رکھتی ہوں لیکن تعلق کی تصویر نہیں بنا سکتے اسلئے تعلق اور اشیاء
 متعلقہ کو علیحدہ علیحدہ ناموں سے موسوم کرنا چاہئے۔

(۴) پس مسئلہ تصور سی کی دلائل بقدر قوی نہیں ہیں کہ مسئلہ اسمانی کی تکذیب
 کر سکیں بلکہ یہ علم کے نزدیک تصور یوں کا مذہب بے بنیاد ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ ہم
 ایک ایسی کلی متواظی یعنی جماعت کا جیسو کہ انسان کی تصور نہیں کر سکتے۔ ضرور ہے
 کہ ہمارا تصور کسی خاص انسان کا ہو گا سفید یا کالی لہو یا چوٹی وغیرہ کا۔ اسی طرح
 سے حرکت کا تصور بغیر جسم متحرک کی تصور نہیں کر سکتے اور بعض خواص ہی ہیں جن کا

تصور بغیر اس شے کے تصور کے جس میں وہ خواص پائے جاتے ہوں نہیں ہو سکتا
مثلاً رنگ کا تصور بغیر تصور جسم رنگین کے ناممکن ہے۔

صحیح جواب اس سوال کا کہ آیا ہم طرف کلی متواہلی کا تصور بلا لحاظ افراد کر سکتے ہیں یا
نہیں یہ ہے کہ ایسی طرف کا تصور ہو سکتا ہے لیکن وہ تصور کسی خاص فرد کے تصور
کے مساوی نہیں ہوتا بلکہ جماعت کے کسی ایک فرد کو تعبیر کرتا ہے جو خاص نہ کیا جاوے
یعنی اُس میں وہ خواص شامل نہیں ہوتے جنکے ذریعہ افراد میں تمیز کی جاتی ہے۔

لکچر چہتیسواں

علم اول کا سوال - قوت مجوزہ تقسیم

(۱) اُس سوال کے متعلق جبکہ بیان اُدھر ہوا ہے ایک سوال اور ہے کہ آیا کسی زبان میں اول جنسی نام پیدا ہوتے ہیں یا افراد کے نام اسکو علم اول کا سوال کہتے ہیں۔

(۱) وائی وینز (۱۷۹۲ء تا ۱۸۵۲ء تک) لاک - براؤن اور دیگر مشہور فلسفیوں کا مذہب ہے کہ ہم سادہ سے پیچیدہ کی طرف اور واحد سے کل کی طرف جاتے ہیں اور پہلو تمام الفاظ جو اول ہی اول استعمال کئے گئے افراد کو تعبیر کرتے ہیں۔

(۲) کانڈی لاک کا بھی یہی مذہب تھا۔

(۳) ایڈم سمٹھ نے اس مسئلہ کو زبانوں کی ساخت کے باب میں ثابت کیا ہے اور یہی رائے کو براؤن اور سٹوارٹ نے اختیار کیا ہے ایڈم سمٹھ کی یہ رائے ہے کہ خاص اشیاء کو نام پہلے رکھی گئی تھی اور پھر ایک ہی قسم کی اکثر اشیاء پر اسی نام کا استعمال کرنے لگے یعنی کسی خاص درخت کا نام پہلے درخت رکھا ہو گا بعدہ جتنی اشیاء اس درخت کو مشابہ تھیں ان کا نام درخت رکھ دیا۔ اسی طرح سے اگر انگریز کسی ملک میں جا کر ایسا دریا پاوین جس کا نظارہ ٹیمن جیسا ہو تو وہ اسی ٹیمن نامی کہنے لگے چنانچہ جب اہل ہسپانیہ مکسیکو پر پونچے تو انہوں نے اسکی نظارہ کو دیکھ کر اُسے ہسپانیہ نامی کے نام سے موسوم کیا۔

افرض اس مذہب کے بموجب پہلے پہل اسماء افراد ایجاد ہوتی ہیں اور جب قدر تجرود وسیع ہوتا جاتا ہے اسماء افراد دیگر مشابہ اشیاء کو بھی تعبیر کرنے لگتے ہیں تاوقتیکہ وہ جماعتوں کے نام ہو جاتی ہیں

(ب) دومر مذہب اس مسئلہ کے متعلق یہ ہے کہ اول عام تصورات اور کلی اطراف بنائی گئی ہیں پس مذہب کو مقلد اکثر سکول فہمیں اور محال کے فلسفوں سے کہنے لگے لا

(۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲) اور لایب نمٹو میں جنکی یہ رائے ہے کہ تمام خاص خاص نام پہلے پہل جنسی یا عام تھی مثلاً بروٹس۔ سہی تردد وغیرہ اور نیز افراد کے تمام انواع کے نام تھے کیونکہ پہلے پہل باریک فرق جو افراد میں ہوتی ہیں معلوم نہ تھے جبکہ ان فرقوں کی واقفیت ہوتی جاتی ہے اسقدر افراد کے نام پہنچتے جاتے ہیں۔

(ج) ہیملٹن صاحب جیسا کہ پہلو ہی ظاہر کیا گیا ہے تیسری مذہب کے پیروہین جو ان دونوں کے درمیان ہیں۔ جیسا کہ علم بشری کل سے شروع ہو کر اجزا کی طرف آتا ہے اسی طرح اسماء اشیاء بھی عام سے خاص ہو جاتی ہیں لیکن اول ہی اول وہ علامات جنکو ذریعہ اشیاء کو درمیان تیز کر جاتی ہے ہمارے علم میں نہیں ہوتیں اسلئے صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل کسی زبان کو اسماء مبہم ہوتی ہیں نہ مشخص اور آہستہ آہستہ ابہام کی حالت سے نکلتے زیادہ تیز ہوتی جاتی ہیں پس تعلیم کے ذریعہ اسماء جنسی اور تخصیص کے ذریعہ اسماء افراد بنائی گئی ہیں ہم ثابت کر آئے ہیں کہ ادراک میں ہی اول سی اول کسی شے کا ادراک بہت مجموعی ہوتا ہے اور اسکو بعد اُس چیز کے مختلف حصوں کا تجربہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بچے اول ہی اول اشیاء کا علم بحیثیت مجموعی حاصل کرتے ہیں اور بعدہ مشاہد سے ان کے فرق معلوم کر لیتے ہیں۔ بچہ اکثر جس عورت کو دیکھتا ہے اسکو ماکہر لکارتا ہے یہ درمیانی مذہب اسسطو اور اسکے لیجر کا ہے۔

اگر اصول الفاظ کے معنوں کی طرف خیال کیا جاوے جنہیں عموماً مبہم جنسے معنی پائے جاتے ہیں تو ظاہر ہو گا کہ وہ اس درمیانی مذہب کی تصدیق کرتے ہیں۔

لکچر سنیٹوان

قوت مجوزہ

تصدیق و برہان

عمل مقابلہ کو تین قسم میں تصور تصدیق - برہان -

پہلی قسم پر کچھ کچھ بحث ہو چکی ہے اس میں اشیاء کا مقابلہ بلحاظ انکی باہمی مشابہتوں کے کیا جاتا ہے اور یہ مشابہتیں کسی جماعت کے افراد کے درمیان ربط پیدا کرتی ہیں وہ عمل جسکے ذریعہ ہم ان مشترکہ مشابہتوں کو کسی جماعت کی خصوصیت قرار دیتے ہیں عمل تصور کہلاتا ہے اور وہ لفظ جس سے اس تصور کو ظاہر کیا جائے طرف کلی متواطی کہلاتا ہے۔ ہم آگے بیان کر آئے ہیں کہ اس مسئلہ کے متعلق بہت سی سوالات پیدا ہوتے ہیں مثلاً تعلیم - تجرید - تحلیل و ترکیب - نیز مذہب - اسمانی و تصور سی - ہم ان تمام سوالوں کا جو قوت مقابلہ کے ادنیٰ قسم سے متعلق ہیں پہلے ہی فیصلہ کر آئے ہیں - اب ہم اس قوت کے اعلیٰ اقسام کی بحث کریں گے جنہیں عمل تو وہی لیکن زیادہ پیچیدہ ہے یہ اقسام تصدیق و برہان ہیں -

(۱) تصدیق - آگے ہم کہہ آئے ہیں کہ تصدیق تعقل کی شرائط میں سے ایک شرط

ہے لیکن تعقل میں تصدیق خفی ہوتی ہے اور تصدیق صریح وہ عمل ہے جس میں ہم ایک خیال کا دوسرے سے مقابلہ کر کر قضیہ معقولہ (موجہ یا سالبہ) کے شکل میں یہ امر ظاہر کریں کہ وہ خیال ایک دوسرے کو موافق ہیں یا نہیں - لفظ تصدیق ذہنی عمل کو ظاہر کرتا ہے لفظ قضیہ معقولہ اس عمل کے نتیجہ کے اظہار کو ظاہر کرتا ہے

تصدیق و برہان کے سبب انسان کی اور مخلوقِ خدا کی جو تمیز ہوتی ہے اور یہ دونوں ہمارے نفس و ذہن

کے ناقص ہونے کو باعث ہمارے لئے ضروری ہیں کیونکہ اگر ہم ہر ایک قسم کے علم کو بالبدست حاصل کر سکتے تو ان کی کچھ ضرورت نہ پڑتی لیکن ہمارا علم ابھام میں سے پیدا ہوتا ہے اور چون ہمارے تصور آصاف ہوتے جاتی ہیں ہم تصور کو ایک حصہ کا کل تصور ہر ایک تصور کا دو تصور مقابلہ کرتے ہیں اور اس طرح معلوم کرتے ہیں کہ وہ تصور دوسرے تصور کے موافق ہے یا نہیں۔ اسی کو تصدیق کہتے ہیں ہم ہر وقت جبکہ عمل تصدیق کرتے ہیں تو ایک کل تصور کا اسکی جزو کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں اور معلوم کرتے ہیں کہ کچھ پہلے کا جزو ہے انہیں سے ایک کو موضوع اور دوسرے کو محمول کہتے ہیں اور فعل جو انکو ملاتا ہے ربط کہلاتا ہے اور یہ سب ملکر قضیہ معقولہ بناتے ہیں۔ کبھی موضوع کل اور محمول جزو ہوتا ہے اور کبھی اسکو برعکس لیکن دونوں صورتوں میں مقابلہ مابین کلیات و جزئیات کے ہر بعض اوقات یہ معلوم کرنا کہ کون حصہ طرف کل ہے اور کون جزو مشکل ہو جاتا ہے ایسی صورتوں میں متن (ربط عبارت) کو دیکھنا چاہئے ہر ایک تصدیق میں چار چیزیں شامل ہیں۔

(۱) کم سے کم دو خیالات کے وجود کو تسلیم کرنا۔

(۲) انکا مقابلہ۔

(۳) وہ نتیجہ جس سے ہم معلوم کرتے ہیں کہ ایک تصور دوسری تصور پر شامل ہے یا غیر شامل۔

(۴) ہمارا اس نتیجہ کو تسلیم کرنا۔

اس جگہ دو امور قابل لحاظ ہیں

اول محمول کی کمیت

دوم تیز مابین تصدیق بالتخصیص جو تصدیق بالوسعت بھی کہہ سکتے ہیں اور تصدیق بالتعمیم جو تصدیق بالعمق بھی کہہ سکتے ہیں

مسئلہ کمیت محمول کے حق میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زبان کو خیال کا پور پورا
مقیاس ہونا چاہئے یعنی ضروری ہے کہ جو امور خیال میں شامل ہوں وہ سب کو سلفاً
کے ذریعہ ظاہر کئے جاویں۔ اس دعویٰ کو ہیملٹن نے بجا و نہین کیا بلکہ یہ منطق کا ایک
اصول متعارفہ ہے اور کئی شخص نامی - میجر - لیم یوٹ - ہاف بایر وغیرہ
نے بھی اسے تسلیم کیا ہے اس مسئلہ کو ماننے سے آٹھ تفضایا (یعنی موجبہ اور سالبہ دونوں)
پیدا ہوتے ہیں مثلاً -

- | | | |
|-----|-------|---|
| (۱) | موجبہ | اول جنہیں موضوع و محمول دونوں کلیہ ہوں |
| (۲) | سالبہ | |
| (۳) | موجبہ | دوہم جنہیں موضوع کلیہ اور محمول جزئیہ ہوں |
| (۴) | سالبہ | |
| (۵) | موجبہ | سوم جنہیں موضوع جزئیہ محمول کلیہ ہو |
| (۶) | سالبہ | |
| (۷) | موجبہ | چہارم - جنہیں موضوع و محمول دونوں جزئیہ ہوں |
| (۸) | سالبہ | |

اس مسئلہ کو تسلیم کرنے سے قواعد عکس کو متفقہ کرنے اور پہرے کے یا دگرگونی کی کچھ قدرت نہایت
تصدیق بالتحصیل و تصدیق بالتخصیص - تصدیق بالتعمیم میں موضوع کل اور
محمول اس کل کو خواص ہوتے ہیں اور تصدیق بالتخصیص میں محمول کل اور موضوع
اجزاء اس کل کے افراد مشمول ہوتے ہیں -

(ب) برہان مقابلہ کی سب سے افضل قوت ہے اس میں مقابلہ کا دو ہر اعلیٰ کرنا
پڑتا ہے کیونکہ ہم دو تصورات کا تیسرے تصور کے ذریعہ مقابلہ کرتے ہیں مثلاً آ میں ب
شامل ہے اور ب میں ج شامل ہے اس لئے آ میں ج شامل ہے۔ برہان دو طرح کا ہوتا ہے

اول قیاسی جہین استدلال کلیات سے جزئیات کے طرف کیا جاتا ہے۔
دوم استقرائی جہین استدلال جزئیات سے کلیات کی طرف کیا جاتا ہے۔
اول برہان قیاسی۔

(۱) ایہ اس اصول متعارفہ پر مبنی ہے کہ کسی جزو کا جزو اسکے کل کا جزو ہوتا ہے لیکن کل اور جزو دو قسم کے ہوتے ہیں کیونکہ ممکن ہے کہ ایک ہی قفیدہ میں مختلف عوارض کے لحاظ سے محمول موضوع کا جزو ہو اور موضوع مجموعہ کچھ مثلاً دودھ سفید ہے اس مثال میں سفید محمول ہے۔ ہم سفید کو ان خواص میں سے ایک خیال کر سکتے ہیں جو موضوع یعنی دودھ میں موجود ہیں یا ہم سفید کو ایک ایسی جماعت کا نام خیال کر سکتے ہیں جسکے افراد میں دودھ ہی ایک ہو۔ پس کسی تصور کی وسعت سے ان موضوعات کی تعداد مراد لی جاتی ہے جو محمول میں شامل ہوں اور کسی تصور کے محقق ہو ان محمولات کی تعداد مراد ہوتی ہے جو کسی موضوع میں شامل ہوں۔ وسعت اور عمق میں نسبت مرگافی ہوتی ہے یہ تمیز مابین وسعت تصور و عمق تصور پر مبنی قیاسی و استقرائی دونوں کی تفہیم کی بنیاد ہے۔

(۲) برہان قیاسی میں جب موضوع کل ہو اور محمول جزو تو کل کو لحاظ رکھ کر موضوع کی کلی طبیعی اور کبھی کل پر یا ضمیمہ کہہ سکتے ہیں کل طبیعی ایسے اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے جو

حاشیہ ۱۰۔ برہان قیاسی کا اصول یہ ہے کہ شے جو کسی ایک شے کے موافق ہیں وہ خود ہی مفید و مری کے موافق ہیں اور برہان استقرائی کا یہ اصول ہے کہ اباب مقرر ہو پیشہ وہی نتائج پیدا ہونگے بشرطیکہ تمام عوارض اور سبب جو مری کی حالت میں رہیں یا یوں کہو کہ طریقہ استقرادہ عمل ہے جبکہ ذریعہ امور واقعی سے قوانین و قواعد کو اور نتائج کو بسباب کو تحقیق کر سکیں اور طریقہ قیاسی وہ عمل ہے جبکہ ہم قوانین کو امور واقعی اور اسباب کو نتائج معلوم کر سکتے ہیں مثلاً جیسا کہ یہ کہیں کہ تمام حرام میں کی طرف مائل ہیں کیونکہ تمام صورتیں ہیں جسکے میں ایک تجربہ ہے اسکی انداز میں کہیں فیہ عمل استقرادہ کا لیکن جیسا کہ یہ کہیں کہ یہ تجربہ ہمارے ہاتھ میں ہے نہیں پر گریگا تو یہ اصل قیاسی ہے۔

حقیقتاً معیودہ نہیں ہو سکتی کل ریاضیہ میں ایسا جزا ہوتا ہے جس کی تقسیم ہو سکتی ہے لیکن جب موضوع جزو اور مجموعہ کل ہو تو اس صورت میں کل بلحاظ وسعت تصور کو کل منطقی کہلاتا ہے مثلاً جبکہ اجناس میں انواع اور انواع میں افراد بطور اجزائے ہوتے ہیں تو یہم برہان استقراری۔

(۱) یہ اس اصول متعارف پر مبنی ہے کہ جو کچھ ہر ایک جزو ویر صادق آتا ہے یا نہیں آتا وہ کل پر بھی صادق آتا ہے یا نہیں آتا۔ اس میں ہی کل طبعی اور منطقی ہوتا ہے۔

(۲) دونوں قسم کے برہان میں نتیجہ مقدمات سے نکلتا ہے یہ ضرور نہیں کہ وہ مقدمات صحیح ہوں بلکہ صحیح فرض کر لئے جاتی ہیں اور جو کچھ اس سے نتیجہ نکلتا ہے وہ از روئے منطق یا از روئے صورت صحیح ہوتا ہے لیکن ممکن ہے کہ حقیقت میں غلط ہو

بعض منطقی استدلال کو صحیح طور پر نہ سمجھ کر چنانچہ ان کا توں ہے کہ استدلال میں چند اشیاء کو کل کی جانب نتیجہ نکالا جاتا ہے مثلاً وہ استدلال کی مثال یوں دیتے ہیں جو چیز کسی جماعت کی بغض شیار میں پائی جاتی ہے وہ کل جماعت میں پائی جاتی ہے یہ چیز جماعت کی بغض اشیاء میں موجود ہے اس سے یہ کل جماعت میں موجود ہے + از روئے منطق یہ فقط برہان قیاسی ہے اور اس میں لفظ بغض کو کل میں تبدیل کر کے استدلال کی صورت میں ظاہر کرنا بڑے بہار ہی منطقی ہے برہان استدلال کو ہر ایک مقدمہ میں قانون استقلال قدرت فرض کیا جاتا ہے اور مختلف مثلاً خیر نتیجہ مبنی ہوتا ہے لہذا یہاں پر پڑتی ہیں حتیٰ کہ مشابہہ کتدہ کو جبکہ وہ مشابہہ کرنے لگوئیں مشابہہ میں بلکہ بار بار وہی مشابہہ میں آئیں جس سے نتیجہ نکالا گیا ہے۔

(۳) عمل برہان کے اظہار لفظی کو قیاس کہا جاتا ہے اس میں کم سے کم تین قضایا جبکہ مقدمات کبری و صغریٰ و نتیجہ کہتے ہیں شامل ہوتی ہیں مقدمات میں دو اطراف کبری و صغریٰ کا تو اتر طرف اوسط سے مقابلہ کیا جاتا ہے اور نتیجہ میں طرف

صغریٰ اور کبریٰ کے درمیان سلب یا ایجاب کا حکم لگایا جاتا ہے مقدمہ کبریٰ میں طرف کبریٰ کا طرف اوسط سے مقابلہ ہوتا ہے اور مقدمہ صغریٰ میں طرف صغریٰ کا۔ مختلف اقسام برہان کی ابتدا مفصل ذیل جدول میں مندرج ہیں

۱	قیاسی	بالعمق کل طبعی سقراط مسصف ہو انصاف نیکی جو اسقراط نیک ہے
۲	بالوسعت	کل یاضیہ ہندوستان میں پنجاب جو پنجاب میں لاہور ہے اسقراط لاہور ہندوستان
۳	بالعمق کل طبعی	سو ناز و نرم ہونیوالی باریک ہونیوالی دانت ہے یہ خواہ اس جسم میں یا جو جاتا ہے اسقراط یہ جسم سونا ہے
۴	استقرائی	پنجاب میں دہلی وغیرہ ہیں۔ یہ حصے ہیں ملک کے ہیں کل یاضیہ جسمیں ہم رہتے ہیں۔ اسقراط ہم پنجاب میں رہتے ہیں۔
۵	بالوسعت	بیل کتا شیر وغیرہ حیوان میں انہیں کی جماعت کا نام جماعت چارپائے ہے اسقراط چارپائے حیوان ہیں۔

(۴) برہان قیاسی تجلیلی ہوتی ہے اور استقرائی ترکیبی۔ لیکن کسی تصور کی تحلیل بمطابق اسکی وسعت کو گویا اسکی ترکیب ہے بمطابق اسکی عمق کہ جبکہ کسی جنس کو انواع میں اور انواع کو افراد میں منقسم کیا جائے تو یہ تحلیل وسعت ہوگی اور ترکیب عمق۔ استقرائی میں ہی کل عمقی کی ترکیب کل سعی کی ترکیب کے مخالف ہے

(۵) براعظم یورپ میں حال کو فلسفیانے تحلیل و ترکیب کے مفہوم کو ٹھیک ٹھیک نہیں سمجھا اور اس تعلق اور نسبت کو معلوم کر ڈس جو مابین تحلیل و ترکیب ہے غفلت کی ہے اسقراط کو کہ بعض ظاہر اُطرقتہ تحلیل کو اختیار کیا اور بعض نے طریقہ ترکیب کو دراصل پہلے فرقہ کی تحلیل دوسرے فرقہ کی ترکیب کے مساوی ہے اور اسکا باعث فقط یہ

ہے کہ کچھ فرقہ کی تحلیل بلحاظ وسعت ہے اور دوسرے فرقہ کی ترکیب بلحاظ عملی ہے
 اس طرح یونانی منطقین کی ترکیب حال کے فلسفیوں کی تحلیل کے مساوی ہے
 کیونکہ قدیم فلسفہ میں تحلیل اکثر وسعت کے لحاظ سے کی جاتی تھی اور حال کے فلسفہ میں
 عموماً حق کے لحاظ سے کی جاتی ہے۔

لکچر اٹھیسوان

قوت جبلی

(۱) یہ قوت قوائے علیہ میں سب سے خری ہے اور ان علیات اویات کا ماخذ ہے جو قوانین تفکر کی بنیاد ہیں اور خود بخود ہمارے عقل میں داخل ہوتے ہیں جس طرح قوائے گذشتہ میں تجسس علم کی طرف ذہنی تیزی کا میلان تھا ہے اس میں دلیسا ہند تھا یہ فقط ہمارے علم تجربی کی شرط ہے۔

(۲) یونانی میں اس طاقت کو ڈائوس کہتے ہیں انگریزی میں بعض اسکو کامن سنس یعنی حس مشترک کہتے ہیں اور بعض بہت سے ناموں مثلاً علم وہی - یقین وغیرہ سے اسے موسوم کرتے ہیں اور جو علیات اس میں شامل ہیں انکے ہی بہت سے نام ہیں۔ مثلاً اصول اولیہ۔ قوانین تفکر اصول حس مشترک وغیرہ۔ نیز اسبات کا لحاظ رکھنا چاہیو کہ اگرچہ یہ اصول جبلی ہیں تو بھی انکے انکشاف کے لئے تجربہ ضروری ہے (۳) خیالات وہی اور خیالات کسی کے درمیان مدت سے فرق چلا آتا ہے۔

ڈی کارٹ کی یہ رائی تھی کہ ہمارے علم کا ماخذ ذہن میں ہے۔ ہمارے علیات کسوت اور اک۔ حافظہ۔ توجہ۔ وغیرہ کے ذریعہ تجربہ سے حاصل ہوتے ہیں لیکن خیالات اولیہ خود بخود ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں اور تمام دیگر اصولوں کو بنائے ہیں تو بھی بعض فلسفی جنہیں سے مل رہے ہیں وہ یہ ہیں وغیرہ جن علم جبلی سے انکار کرتے ہیں۔ انکو فلسفہ کو فلسفہ تجربی کہا جاتا ہے جو شیخنا اصول اولیہ کی قوت کو تسلیم کرتے ہیں انکا فلسفہ وہی کہلاتا ہے اسلئے قوت جبلی کے متعلق فلسفہ کے دو بڑے فرقوں میں بحث چلی آتی ہے تجربی فلسفی کہتے ہیں کہ علیات اولیہ کا ماننا گویا اسبات کا تسلیم کرنا ہے کہ آدمی کا دایرہ

علم محدود ہے اور آدمی ایک حد پر پونچکر آگے ترقی نہیں کر سکتا لیکن یہ بات تجربہ برکوز کے برخلاف ہے کیونکہ آدمی کی ترقی محدود نہیں بلکہ جو اور ایک صدی میں معلوم نہ تھی انکو دوسری صدی کے لوگوں نے تحقیق کیا اور جو دوسری صدی میں معلوم نہ تھی انکو تیسری صدی میں تحقیق کیا گیا اسلئے ہذا القیاس ہمیشہ ترقی ہوتی چلی آئی ہے اور ہوتی رہے گی اور وہ اصول جنکو باعث ناواقفیت حصول حقیقی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے تجربہ کی پیدائش ثابت کیا مینگے۔

وہی فلسفون کا یہ جواب ہے کہ چونکہ علمیات اولیہ ضروری اور ہماری سرشت میں ہیں ہم ان کی توجیہ بیان نہیں کر سکتے علاوہ ازیں بارشوت ان اشخاص پر نہیں جو انہیں تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ وہ خود ظاہر ہوں بلکہ ان کے ذمہ ہے جو کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ وہ حقیقت میں اپنی ظاہری صورت سے مختلف ہوں۔

لیکن اول ہی اول یہ بات لایڈب نٹن فی ظاہر کی حیالات وہی میں عمومیت اور ضرورت کا تصور شامل ہو اور انہیں دو خواص کے سبب سے وہی اور کسی میں تمیز کی جاتی ہے اور اسنے لاک کے برخلاف یہ ثابت کیا کہ حواس سے ضروری علمیات حاصل نہیں ہوتیں بلکہ اتفاقی اور ضروری علمیات کا علم ہمیں قدرتا حاصل ہوتا ہے (ضروری علمیات کو وہی مراد ہیں جنکو از قسم اولیات کہتے ہیں)

سریڈ نے بھی اسی رائے کو مفصل ذیل تین دلائل کے رد میں تسلیم کیا۔

اول چونکہ تصدیق علیت میں واقعہ ضروری ظاہر ہوتا ہے نہ واقعہ اتفاقی۔

دو ہم عام قاعدہ جو تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں نقطہ اغلب ہوتے ہیں یقینی نہیں ہوتا۔

سوم تجربہ سے ہم ایسا اصول نہیں سیکھ سکتے جو ہر وقت اور ہر جگہ صادق آسکے۔

معلوم نے ہی ہی نتیجہ استنباط کیا کیونکہ تجربہ گزشتہ صرف ان اشیاء اور اس زمانہ سے واقف کر سکتا ہے جو اسکا زیر نظر گذری ہوں اور زمانہ آئندہ اور ثیاء نامعلومہ پر حاوی نہیں ہو سکتا

تمام فلسفیوں نے فقط کینٹ کی اس قوت کو خواص اور مشمولات کا نہایت عمدہ طور سے بیان کیا ہے۔
 (۴) اس امر میں کہ کونسی عملیات ساوجہ (یعنی اولیہ) ہیں اور کونسی مرکبہ فلسفیوں کی
 آراء میں اختلاف ہے اور سر ایڈ اور سٹو امرٹ اتنا ہی بیان نہیں کرتے کہ اس
 قوت میں کون کونسی واقعات شامل ہیں بلکہ جن واقعات کی توجیہ خفیف غور کے بعد
 تجربہ سے بیان نہ ہو سکے ان سب کو وہ عملیات اولیہ کی فہرست میں داخل کرتے ہیں
 کینٹ کی فہرست بھی باقاعدہ اور مکمل نہیں۔ ان عملیات اولیہ میں سب سے بڑے
 یہ ہیں۔ علم وجود۔ علم عینیت۔ وسعت۔ زمان نیکی۔ بدی۔ ریاضی کے
 علوم متعارفہ۔ اور منطق کے اصول متعارفہ۔

(۵) ہیملٹن کی رائے یہ ہے کہ ان علوم بدیہی میں جبکہ اصول ضروری اور علم تھا
 اور بدیہیات از قسم اولیہ وغیرہ بھی کہتے ہیں ضرورت کا خاصہ یا تو ذہن کی کسی طاقت
 سے پیدا ہوتا ہے یا مجبوری سے۔

(۱) جب ذہن وجود عینیت اور زمان و مکان کا تصور کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے
 کہ یہ عمل ذہن کی کسی طاقت کا نتیجہ ہے۔

(ب) ان کے علاوہ ایک اور قسم کے اولیات بھی ہیں جو ذہن کی مجبوری سے پیدا
 ہوتے ہیں جیسے یہ اصول کہ ایک چیز وقت واحد میں موجود اور غیر موجود دونوں نہیں ہوتی
 اور یہ اصول کہ ایک چیز یا موجود ہوگی یا غیر موجود نہیں اصول پر ہیملٹن کا مشہور مسئلہ نسبو
 قانون مشروط لہذا ہن بنی ہو اور وہ یہ ہے کہ ہر ایک چیز جو قابل تصور ہو دو متناقض حصوں
 کی درمیان ہوتی ہے جنہیں سے دو کو صحیح نہیں ہو سکتیں۔ لیکن ایک ضرور صحیح ہوگی مثلاً زبان
 کو تصور میں زمان یا تو محدود ہو یا غیر محدود۔ لیکن ہم ان میں سے دونوں کو مکان کا تصور نہیں کر سکتے
 پہر ہی انہیں سے ایک ضرور صحیح ہو جانا چاہئے ہر طرح وسعت کی بابت بھی کہہ سکتے ہیں وسعت محدود ہو یا غیر محدود
 اسی قسم کی دلیل سے ہیملٹن خدا کو وجود کو ثابت کرتا ہے اور علیت کے مسئلہ کو بھی اسی اصول پر قائم کرتا ہے

لکچر انتالیسوان

قانون مشروط - اسکا استعمال - اصول علیت

(۱) قانون مشروط نہ صرف مسئلہ وجود مطلق کی توضیح ہو سکتی ہے بلکہ علت و معلول اور جوہر و عرض کو دو بڑے اصولوں کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے فلسفہ کو تمام مسائل میں علیت کا مسئلہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔

(۲) علیت کا عام بیان - جبکہ کوئی شے وجود میں آتی ہے تو ہم مجبوراً یہہ یقین کرتے ہیں کہ اسکا کوئی سبب ہو یعنی ہم کسی چیز کا مطلقاً وجود میں آنا یا معدوم ہو جانا یا نیست کا ہست ہونا یا ہست کو نیست ہونا تصور نہیں کر سکتے پس جب یہہ کہا جاتا ہے کہ خدا نیستی سے ہستی میں آتا ہے تو ہم فرض کر لیتے ہیں کہ وہ وجود کو اپنی ذات سے نکالتا ہے (ب) ہم تصور نہیں کر سکتے کہ وجود کا تکمید بڑایا یا گھٹایا جاسکتا ہو مثلاً بارود میں ہم تھیل نہیں کر سکتے کہ تین اجزاء کو گندہک کو یکہ شورہ کے علاوہ اور کچھ اور بھی ہے اور نہ یہہ کہ جب اسو آگ لگائی جاوے تو یہہ معدوم ہو جاتا ہے اور نہ یہہ ضرور ہے کہ ہم خاص معدول کی خاص علل دریافت کریں فقط اسل اصول کلیتہ سے واقف ہونا کافی ہے کہ ہر ایک واقعہ کا سبب یا سیباب لابد ہے

(ج) تمام فلسفی بیان مذکورہ بالا کے مترہین الا براؤن جسکی رائے میں علت فقط ایک پیشرو ہی اور معدول پیرو۔ براؤن کی رائے میں یہہ ایک بڑا نقص ہے کیونکہ اس سے ضرورت کا خیال بالکل اڑا دیا گیا ہے۔ ولسن صاحب نے جو کلام گو کے یونیورسٹی میں

حاشیہ - بعضوں نے اس خیال سے یہہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہیملٹن کو مسئلہ علیت میں مذہب و خدا وجود یعنی یہہین تہی اذم کی طرف میدان پایا جاتا ہے۔

ہواؤن کی جگہ پر فلسفہ اخلاق کا پروفیسر مقرر ہوا تھا ہواؤن کی اس رائے پر جرح کی ہے اور اسکی رائے یہ ہے کہ طاقت اور قابلیت تغیر بھی تصور علت کی ضروری اجزا ہیں (۲) مسئلہ علیت کے باب میں آج تک اٹھ آرائے قائم ہو چکی ہیں۔ ہیملٹن انکی عجاۓ بندی اس طرح کرتا ہے۔ ان آرائے کی دو شاخیں ہیں۔

پہلی شاخ (۱) میں وہ آرائے شامل ہیں جنکو بموجب اصول علیت تجربی ہے دوسری شاخ (ب) میں وہ آرائے ہیں جنکو بموجب یہ اصول جبلی یعنی ذہن کی شرط ہے۔

ان دونوں آرائے میں مختلف حکماء نے مختلف انواع رکھیں ہیں شاخ (۱) میں دو عجائز ہیں۔

اول وہ جماعت جو اس اصول کو علم اصلی یعنی اور اک استحضار وغیرہ پر مبنی کرتی ہو دوم جو اس علم نقلی پر قائم کرتی ہے۔ انہیں سے ہر ایک کو ہر دو قسم ہیں۔

اول قسم میں اس اصول کا ماخذ خارجی ہوتا ہے۔

دویم میں باطنی۔

علم اصلی کی صورت میں ماخذ کو اسوقت خارجی کہا جاتا ہے جبکہ ہمیں عالم خارجی اور باطنی میں طاقت عامل کا بلا واسطہ اور اک ہو اور باطنی اسوقت جبکہ ہم اس اصول کو اپنے ارادوں کی طاقت میں وجدان کے ذریعے دیکھ لیں۔

علم نقلی کی صورت میں ماخذ کو خارجی اسوقت کہا جاتا ہے جبکہ ہم اصول استقراء یا تعلیم کا نتیجہ ہو باطنی اسوقت جبکہ ہم ایٹلاف خیالات یا عادت کا نتیجہ ہو

اسی طرح دوسری شاخ (ب) جبکہ اس اصول علیت تجربہ کا نتیجہ نہیں بلکہ تجربہ کی شرط مختلف طرح سے تقسیم کی گئی ہے اس شاخ کی دو جماعتیں ہیں۔

اول یہ کہ اصول علیت ذہن کا قانون اول ہے۔

دو کم یہ کہ ذہن کا قانون ثانی ہے۔

اول جماعت میں دو رائیں ہیں۔

اول رائے یہ ہے کہ اصول علیت ضروری ہے کیونکہ ہر ایک شے جو وجود میں آتی ہے اس کا سبب لابد ہے۔

دوم رائے کے بموجب اصول علیت کا یقین استقلال قدرت کی اسید کو ہمراہ پیدا ہوتا ہے دوئم جماعت بھی دو قسم میں تقسیم کی گئی ہے ایک قسم اصول علیت کو قانون تناقص میں تحویل کرتی ہے دوسری اس کو قانون مشروط میں۔

ارامہ مذکورہ بالا کا شجرہ

اصول علیت

تجربہ لکھی				جبلی			
مبنی بر علم اصلی		مبنی بر علم نقلی		مبنی بر علم اصلی		مبنی بر علم نقلی	
خارجی	باطنی	خارجی	باطنی	قانون تناقص	قانون تفریق	قانون تفریق	قانون مشروط
جیکہ عالم خارجی و باطنی میں علیت کا بلا واسطہ درک ہو۔ (۱)	جیکہ عامہ و جزو دونوں میں علیت کا بلا واسطہ درک ہو۔ (۲)	اسلام و تعلیم و غیرہ۔ (۳)	تکالیف و تکرار عادت و غیرہ۔ (۴)	ذہن کا ایک خاص اصول۔ (۱)	استقلال قدرت کی خاص اسید۔ (۲)	معرض ہے۔ (۳)	معرض ہے۔ (۴)

(۱) آراءے تجربی

اول سان آراءے مین سو بعض فلسفون نے اول دوم دونو کو مانا ہے اور بعض نے دوم کو مانا اور اول کو انکار کیا ہے۔ لیکن دونو فرقے غلطی پر ہیں کیونکہ۔

(۱) عالم خارجی مین جو ربط علت و معلول کے درمیان ہوتی ہے اسکا بہین ادراک نہیں ہوتا پہلے پہل اس رائے کو امام غزالی نے جو بارہویں صدی کا اسلامی فلسفی گذرا ہے قایم کیا اسکی رائے مین فقط خدا اکل عالم مین معلولات کا سبب حقیقی ہے اور دیگر اسباب فقط معلول کی شرائط ہیں پس رائے کو سکول میں نے اختیار کیا اور بعدہ سال برانش اور بیوم نے تسلیم کیا۔

(۲) چونکہ اب ادراک فقط تجربہ پر مبنی ہو ہم اسی ضرورت اور کلیت کی توجیہ نہیں کر سکتے دوم۔ مک۔ مین ڈی بای دان وغیرہ کی یہ رائے تھی کہ علت کا تصور ارادہ سے حاصل ہوتا ہے اور اس تصور سے ہم کل عالم کے تغیر و تبدلات کی توجیہ کرتے ہیں لیکن ارادہ اور فعل ظاہری کے درمیان جو متعدد و کارروائیاں ہوتی ہیں انکا بہین تغیر نہیں ہوتا اور نہ ہمیں ضرورت اور عمومیت کا تصور ہوتا ہے۔

سوم ہم ظہورات کے متعدد مستقل سلسلوں کا مشاہدہ کر کر کلیت کا تصور حاصل کرتے ہیں چونکہ اس رائے کو بموجب تجربہ محدود اس یقین کلی کی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ”نتیجہ کی علت ہونی چاہئے“ اسلئے یہ رائے غلط ہے۔

چہارم جس رائے کو بموجب ایٹما ف اور عادت اصول علیت کے بنا ہیں اس سے علت کی ضروری ہونے کی پوری پوری توجیہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اگرچہ عادت مدت تک قائم ہو کر رابطہ علت کے یقین کو مضبوط کرے تو بھی یقین عادت سے ضروری نہیں بن سکتا۔ بیوم نے اپنی ایک کتاب مین اس رائے کی طرف میلان ظاہر کیا ہے کیونکہ وہ یہ کہتا ہے کہ علت کا تصور ایسے تجربہ کی پیداوار ہے جو نہ ارادہ اور عادت سے پیدا ہوتا ہے۔

اور ہیوم کے اس تجربی فلسفہ کے باعث ہوس یڈ اور کینٹ نے اسکو برخلاف اپنا فلسفہ لکھنا شروع کیا۔

(ب) آرائے جبیتی۔

اول۔ ڈی کارٹ۔ لایب نٹز۔ سٹوارٹ۔ کینٹ۔ فکلی۔ گسیں۔ اس رائے کو مانتے ہیں کہ ہر ایک شے جو وجود میں آتی ہے اسکی علت کی طرف مائل ہونا ان کے اصول اولیہ میں سے ہے بہ راہی بموجب قانون کفایت غیر ضروری ہے کیونکہ جب ہم کسی ظہور کو کافی توجہ نہ اور ڈھنگ سے کر سکتے ہیں تو اسکو لئے نیا اصول پیدا کرنا درست نہیں۔

دوم۔ اس راہی کا معاون ڈاکٹر براؤن ہے اور یہ استقلال قدرت کو یقین پر نہیں ہے اور چونکہ یہ یقین وہی ہے اسلئے اس راہی اور پہلی راہی میں کچھ فرق نہیں۔ سوم۔ لایب نٹز کو متقلدین ولف۔ بام۔ کارٹن وغیرہ علت کو قانون تناقص پر مبنی کرتے ہیں لیکن جو دلائل وہ پیش کرتے ہیں انہیں میں سوال حل طلب غتیہ فرض کر لیا گیا ہے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ جو چیز بے سبب پیدا ہوتی ہے وہ نیتی سے پیدا ہوتی ہے یعنی نیتی اسکی علت ہوتی ہے لیکن نیتی علت نہیں ہو سکتی اسلئے ہر ایک شے کی حقیقی علت ہونی چاہئے اسلئے علت کا تصور جسوقت ثابت کرنا چاہئے غتیہ شے وہ میں ہی فرض کر لیا گیا ہے کیونکہ پہلو میں تمام علل کو اڑا دینا نیز نیتی کو بحیثیت علل ناممکن سمجھنا پھر اسی کو علت فرض کرنا اور اس فرضیت کی بیہودگی سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ تمام علل کا اڑا دینا ہی بیہودہ ہے خلاف عقل و منطق ہے اس رائے کو اب سب نے چھوڑ دیا ہے

چہارم۔ اس راہی کو بموجب اصول علت قانون مشروط کا نتیجہ ہے۔ جبکہ ڈی کارٹ نے یہ کہا کہ ”میں فکر کرتا ہوں اسلئے میں ہوں“ تو اُس میں وجود زمانی کا خیال شامل تھا اسلئے جو محمد و الدمان خیال کی تین شرائط ظاہر کرتا ہے جس سے ہم اصول علت اخذ کرتے ہیں مثلاً جب میں خیال کرتا ہوں کہ ایک شے موجود ہے تو میں خیال میں اُسے معدوم تصور

نہیں کر سکتا اور اسکو وجود کو تصور کر سکتا زمانہ کا خیال ہی پیدا ہو جاتا ہے لیکن جب
 میں وجود کا تصور کرتا ہوں تو میں نہ تو اسکی آغاز مطلق اور نہ اسکی انجام مطلق کا تصور
 کر سکتا ہوں۔ یہی قانون مشروط ہے اور اسی سے اصول علت پیدا ہوتا ہے یعنی
 یہ کہ جب ہم کسی معلول کو دیکھتے ہیں تو ہمیں خیال پیدا ہوتا ہے کہ چہ چیز اسباب کا نتیجہ
 ہے یعنی اسکا وجود حال اسکی علل سابقین شامل ہوگا اگرچہ ہمیں اسکی خاص خاص
 علل کا علم نہیں ہو سکتا۔

لکچر چالیسواں

قانون مشروطہ مسئلہ علیت

(۱) قانون مشروطہ ذہن کا وہ قانون ہے جس کے رد سے ہم فقط دو ناقابل تصور حدود کے درمیان شرائط وقت و سمت کے ساتھ اشیاء کا علم رکھ سکتے ہیں مثلاً ہمیں کسی شے کے وجود کا خارج از زمان یا مکان تصور نہیں ہو سکتا ہے۔ وجود۔ زمان۔ و سمت۔ ہر فعل ذہن کو اجزاء ہیں یعنی ذہن کو فکر کے لچر بہتینوں لازم و ملزوم ہیں اور تصور ذہن محدود ہو گیا نہ ہم زمانہ کے آغاز مطلق اور نہ اسکے سلسلہ وغیرہ تنہا ہی کا تصور کر سکتے ہیں تو یہی ایک اُنہیں سی سچ ہے اسے ثابت ہوا کہ جس چیز کا امکان ہم سمجھ نہیں سکتے ممکن ہو کہ وہ حقیقتاً ناممکن نہ ہو اور یہ کہ فکر کی ضروریات ہمیشہ تو انہی علیہ ہی ہیں جو تین بلکہ اکثر ذہن کی ناقابل یقین ہوتی ہیں۔

(۲) علیت کا تصور ہی قانون کی استعمال سے پیدا ہوتا ہے ہم مخلوق کا تصور کر سکتے ہیں لیکن ہم اسکے آغاز مطلق کا تصور نہیں کر سکتے اگر ہم یہ تصور کریں کہ مخلوقات خدا سے نکلی ہیں تو ہم یہ یقین نہیں کر سکتے کہ اب وجود کی مقدار بالثبت اس حالت کو کہ یہ خالق میں بھی کچھ زیادہ ہے نہ ہمیں اس مخلوقات کے سراسر معدوم ہونے کا تصور ہو سکتا ہو اسلئے تمام اشیاء جو اب حقیقتہً دنیا میں موجود ہیں۔ ان کی بابت ہمیں یہ تصور پیدا ہوتا ہے کہ وہ اس حالت سے پہلے ہی موجودات میں ضرور ہونگی اور دنیا کے معدوم ہونے سے اگر کچھ مراد ہو تو یہی ہو سکتی ہے کہ امداد الہی اس سے کچھ بچاؤ گی چونکہ ہم وجود زمانہ گذشتہ کو خیال میں معدوم تصور نہیں کر سکتے اسلئے ہم ہر شے کی علت کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ جب ہم کسی شے کو آغاز ہوتے ہوئے دیکھ لیتے ہیں تو ہمیں یہ تصور نہیں

ہوتا کہ زمانہ گزشتہ میں اسکا کوئی وجود نہ تھا کیونکہ اگر ایسا تصور ہو سکتا تو گویا ہم ایک شے کو ایک دفعہ موجود خیال کر کے پھر اسکو خارج از وجود خیال کر سکتے ہیں اور یہ ناممکن ہے اسلئے ایسا تصور کرنا ضروری ہے کہ زمانہ سابقہ میں ہر شے کی صورت میں موجود ہوگی۔

(۳) یہ کہنا کہ علت کا خیال ہمیں اسوقت پیدا ہوتا ہے کہ جب ہم ظہورات کو ایک مستقل سلسلہ میں دیکھتے ہیں غلط معلوم ہوتا ہے شاید ہر شے خاص نتیجے کے خاص اسباب بتا سکتے ہیں لیکن ان خاص اسباب پر قانون علیت کا کچھ تعلق نہیں اس قانون پر فقط یہ اصول شامل ہے کہ ”ہر معلول کی علت ضروری ہے“۔

(۴) علیت کا مسئلہ (۱) سادہ ہو کیونکہ ہمیں کوئی نیا اصول وضع نہیں کیا گیا۔

(۲) اس سے ہم شک سے بچ سکتے ہیں کیونکہ بجائے اسکی کہ ایک اصول اسباب میں وضع کیا جائے کہ وجود کا آغاز مطلق اور سلسلہ غیر متناہی دو نونا ممکن ہیں اس میں ہم ان دو متناہی اشیاء کو تصور کرنے کی قابلیت کو اپنی قوائے محدودہ یا ضعیف ہونیکا نتیجہ ظاہر کر سکتے ہیں ہم اس شک سے بچ جاتے ہیں کہ ہم فقط وہو کہے میں ہیں اور حقیقت اشیاء ہمیں معلوم نہیں ہو سکتے۔

(۳) اسکے ذریعہ ہم مذہب دہریہ سے بھی بچ سکتے ہیں کیونکہ اگر وجود فقط پیشہ طور پر و ظہورات کا سلسلہ ہو تو ہمیں سبب اول کا خیال زایل ہو جاتا ہے مسئلہ علیت میں یہ نتیجہ ظاہر نہیں آ سکتا کیونکہ ہمیں یہ فرض نہیں کیا گیا کہ جو کچھ تفکر میں ضروری ہے وہ عالم وجود میں ہی ضروری ہے اسلئے فقط ہاتھ لگا کر اظہار ہے کہ تصدیق علت و متناقص اشیاء کی قابلیت تصور پر مبنی ہے جنہیں ہم کوئی ایک ضرورہ درست ہوگی مگر یہ کہ ہمارا ارادہ کا ارادہ ہونا ہماری سمجھ میں آسکتا تو یہی ہم سمجھتے ہیں کہ اگر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے کہ اس شے کا امکان ضروری ہو جس شے کا ذہن بالکل تصور نہیں کر سکتا اور چونکہ ہماری فطرت میں یہ خیال ہے کہ ہر چند فرائض میں جنکا ادا کرنا ہم کو واجبہ ہوگی اور اس کو واجبہ ہی میں آزادی پہنچنا شامل ہے اسلئے آغاز مطلق اور آزادی کا سمجھنا یہی حقیقت آزادی کا مانع نہیں ہو سکتا۔

لکچر اکتالیسیون

کیفیات ذہنی کی دوسری جماعت یعنی تاثرات اور انکا علاقہ تمثیلات

اور علمیات سے

اس مضمون پر بحث کرنے کیوقت سوالات مندرجہ ذیل پر غور کرنا پڑتا ہے۔

اول۔ کیا خوشی اور سوچ کی کیفیت کیفیات باطنی کی ایک علیحدہ قسم ہے۔؟

دو۔ کیفیات باطنی میں بتقابلہ علمیات اور تمثیلات کو تاثرات کی جگہ کونسی ہونی چاہیے اور آیا پہلے تاثرات پر بحث کرنی چاہئے یا تمثیلات پر۔؟

سوم۔ تاثرات کی تفسیر کھ طرح ہونی چاہئے؟

(۱) لفظ تاثرات کا مفہوم کسی ایسے لفظ کو معنی متصور کرنا جو اشیاء خارجی کو تعبیر کرکے آسان ہے مثلاً کہوڑا کہر بیل وغیرہ لیکن کیفیات ذہنی میں جبکام مشاہد نہیں کر سکتے ایسا کرنا مشکل ہے اسی لئے غلطیاں پیدا ہوتی ہیں کیونکہ کوئی شخص کچھ سمجھنے کرتا ہے کوئی کچھ یہی غلطی بالخصوص لفظ فی لنگ کے استعمال میں ہوئی ہے جبکہ ترجمہ ہم نے تاثر کیا ہے پہلے پہل اس لفظ کا استعمال جس لاسہ کے احساسات پر ہوا لیکن آخر کار اس سے وہ کیفیات ذہنی مراد لی گئیں جو خوشی اور سوچ کا نتیجہ ہیں۔

(۲) کیفیت تاثر کی تاریخ۔ قدیم فلسفی اور خاصکر مشائین یعنی شاگردان ارسطو تاثرات کو کیفیات ذہنی میں علیحدہ جگہ نہ دینی تھی اور قواسی ذہنی کی تقسیم فقط علمیات اور تمثیلات میں کرتی تھی اور زمانہ حال میں کینٹ سے پہلے تو اسے علمی کی تقسیم فقط قواسی علمی اور نظری میں کیجاتی تھی لیکن یہ تقسیم ناکافی اور غلط ہے کینٹ نے اول ہی اول میں یہ سہ گانہ تقسیم اختراع کی بہت سے جرمن فلسفیوں نے

اس تقسیم کو پسند کیا لیکن بعض نامی شخص اس تقسیم پر اعتراض کئے ذہن میں سرسری
توجہ کرنے سے کیفیت ذہنی کو اس جماعت کو وجود میں کچھ شک نہیں رہتا بلکہ فرض کر دو
کہ تم لی اینڈ اس اور اسکے تین سو سپارٹن سپاہیوں کا قصہ پڑھو ہو جو تہہ موچی
کے درہ پر حب وطنی کو جوش میں لڑ کر یکے بعد دیگرے مارے گئے اس کہانی کے پڑھنے
سے جو کیفیات ذہنی پیدا ہوتی ہیں کیا ان سب کو ہم فقط علیات اور تمنیات ہی میں
تحويل کر سکتے ہیں ؟ بیشک ہماری قوا علیہ بھی عمل میں آتی ہیں کیونکہ علم ہر دیگر حالت
ذہنی کی مشروط ہے لیکن کیا ہم اس خوشی کو جس سے ہم اس نظارہ فیضیت اسانی اور اس
معدود کامیابی کو دیکھ کر متاثر ہوتے ہیں اور اس غم و اندوہ کو جو اس جماعت
گرامی کے تباہ ہونے سے لاحق ہوتا ہے کیفیات علیہ یا تمنیات میں تحويل کر سکتے
ہیں کیا یہ خوشی اور بے گشت اثرات نہیں ہیں جب ہم ایسے تاثرات کی حقیقت سے انکار
نہیں کر سکتے تو ہم مجبوراً انکو ایسے سلسلہ مظہورات میں شامل کرتے ہیں جو دیگر ہر وجہ
سے متمیز ہوں کہ باعث خود بخود ایک تیسری جماعت کی بننا ہو۔ یہ ماننا کہ کیفیات باطنی ہماری توجہ کو
استدرا نہیں کھینچتیں جبکہ افعال خارجی کیونکہ افعال خارجی میں شے خارجی فعل کو پیدا کرتی ہو اور کیفیات
باطنی میں حالت ذہنی کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا لیکن ایک قسم کی کیفیات کا غلبہ دوسری قسم
کی عدم موجودگی کا ثبوت نہیں ہو سکتا گینٹ کی تقسیم کو معترضین میں سے گراگ کا
اعتراض نہایت مشہور ہے وہ کہتا ہے کہ علیات اور تاثرات اور تمنیات میں تمیز
کرنا بالکل لغو ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ علیات ذہنی کی سمت یا تو اندر کی طرف ہوگی یا خارج کی طرف
یعنی عمل ذہنی یا تو باطنی ہوگا یا خارجی۔ باطنی کو وہ علیات کہتا ہے اور خارجی کو تمنیات
اگر تیسری قسم کا عمل اسکے درمیان داخل ہو تو ضرور ہے کہ یا تو اسکی سمت باطنی ہو یا
حالت میں یہ قوائے علیہ سے علیحدہ نہیں ہو سکتا یا خارجی ہو یا حالت میں یہ تمنیات
کے مساوی ہو گا یا کہی حالت میں اسکی دو سمتیں ہوں تب علیات اور تمنیات دو نو

سے مرکب ہو گا یا اسکی کوئی بھی سمت نہ ہو اس آخری صورت میں عمل مفروضی ہے
حقیقی نہیں کیونکہ خارجی اور باطنی سمت کے علاوہ اور کوئی سمت قابل تصور نہیں ہے۔
اس اعتراض کا جواب ہیملٹن صاحب اس طرح بیان کرتے ہیں۔

(ا) ہم علمہائے ذہنی کی تقسیم تین قسموں میں کر سکتے ہیں۔
اول وہ عمل ذہنی جسکے سمت اشیاء خارجی کی طرف ہو اس غرض سے کہ ذہن انکا علم حاصل کرے
دوم ایک ذہنی تبدیلی جو کسی شے خارجی سے پیدا ہوئی ہو اور بچ یا خوشی اسکا نتیجہ ہو
سوم ایک عمل ذہنی جسکی سمت کسی شے کی طرف اس غرض سے ہو کہ اس شے تک پہنچا جائے
(ب) نیز کوگ علمہائے ذہنی کی دو سمتیں فرض کرتا ہے حالانکہ ذہن کے لئے سمت کا
لفظ لانا غلط ہے۔

(ج) کوگ کا اعتراض اس دعویٰ مفروضی پر مبنی ہے کہ جو بات ملوہ پر صادق آسکتی ہو وہ ذہن
پر بھی صادق آسکتی ہو، مثلاً جیسا کہ عالم خارجی میں عمل اور مزاحمت ہو ویسا ہی ذہن میں
بھی عمل اور اسکی مزاحمت ہو یعنی اشیاء خارجی ذہن پر عمل کیتے ہیں اور ذہن اشیاء خارجی
پر۔ پہلا عمل علمی ہے اور دوسرا تمنا ہے لیکن حقیقت میں اس تقسیم کو ارادہ اور خواہش کے
لئے بھی کوئی جگہ نہیں رہتی کیونکہ اس عمل کو جو ذہن اشیاء خارجی پر کرتا ہو عمل علمی میں
داخل کر سکتے ہیں۔

(د) دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ بعض فلسفیوں نے تاثرات کا ذکر کیا ہے اور بعض نے سب سے
بچے لیکن حقیقت میں انکا محل علیات اور تمنیات کے درمیان ہے مثلاً ایک شخص نے
چند اشخاص کو ناش کھاتے ہوئے دیکھا اب وہ انہیں شام ہونے کی خواہش کرتا ہے تو
ضرور ہے کہ یہ خواہش اس خوشی سے پیدا ہوئی ہو جو اس میں اور دکھناش کھاتے ہوئے
دیکھ کر پیدا ہوئی ہو گی نیز رابطہ درمیانی کے ہم کوئی کام اپنی مرضی سے نہیں کر سکتے۔
نقطہ علم ہمارے تمنیات کو براہ کچھ نہ کر نیکے لئے کافی نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو ہر ایک چیز

جس کا علم ایک ہی طرح اور ایک ہی حد تک ہمیں حاصل ہوتا وہ ہماری ارادہ اور خواہش پر کچھ تاخیر ضرور رکھتی لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا ہم ایک چیز کی نہایت خواہش کرتے ہیں اور دوسرے سے نفرت کرتے ہیں اور تیسری سے بالکل لاپرواہ ہوتے ہیں اور بعض وقت اسی چیز کو جس سے پہلے نفرت کرتے تھے اب پسند کرنے لگتے ہیں اسی طرح سے ایک شخص کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور دوسرا اس سے نفرت کرتا ہے اور اس اختلاف کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ ہم ایک چیز سے دوسری کی نسبت زیادہ خوش ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ وہی شے ہمیں مختلف اوقات پر کبھی خوش کرے اور کبھی ناخوش کرے اگر ایسا نہ ہو تو وہ تبدیل بیان جو ہمارے خواہشوں اور ارادوں میں ہوتا ہے اور اصول نفسانی اور اصول روحانی کے باہمی جنگ اس پر ہوتا ہے جس کو کسی علی نہ کر سکیگا (۷) تیسرے سوال کا جواب مہملٹن کہتا ہے کہ تاثرات کی دو بڑی جماعتیں ہیں۔ اول میں تاثرات اعلیٰ اور دوم میں تاثرات اذلیٰ شامل ہیں۔

اول کا نام تاثرات حقیقیہ و دوم کا نام تاثرات حسّیہ ہے لیکن اور فلسفیوں نے تاثرات کی مختلف تقسیم اختیار کی ہیں کینڈٹ تاثرات کی تقسیم خوشگوار۔ خوبصورت اور افضل میں کرتا ہے اور ایک جگہ حسّی اور عقلی میں بھی کرتا ہے

شئلر تاثرات کی تقسیم روحانی جسمانی اور مخلوط میں کرتا ہے کیوس یا شدہ پیرگ عقلی حسّی اخلاقی اور مذہبی میں کرتا ہے۔

لیکچر بیالسیوان

رنج اور خوشی

(۱) کیفیات ذہنی میں ہر ایک میں کوئی ایسا خاصہ ہوتا ہے جو اسکو اور کیفیتوں سے تمیز کر سکے مثلاً علمیات میں ذہن کسی ایسی شے کی واقفیت رکھنے کی قابلیت رکھتا ہے جو آراء مد رک سے متغایر یا مختلف ہو اور آنا اور غیر آنا میں اسطرح سے تمیز کرنا کیفیت علمی کا خاصہ ہے لیکن تاثرات میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو آراء مد رک سے غیر ہر تمینیات میں علمیات کی مانند ایک شے معمول علیہ ہوتی ہو۔ فقط فرق یہ ہوتا ہے کہ کیفیت علمی میں کوئی خوشی معلوم نہیں ہوتی اور کیفیت تمنائی میں انسان میں یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ شے معمول علیہ سے دور رہے یا اسکو حاصل کرے۔

کیفیت تمنائی اور کیفیت تاثر میں یہ فرق ہے کہ تاثر میں بہو کہہ کا اثر معلوم ہوتا ہے اور کیفیت تمنائی میں بہو کہہ کو دفع کرنے کی خواہش یا ارادہ کیا جاتا ہے بہو کہہ کا دفع کرنا اور بات ہے اور دفع کرنے میں خوشی سے متاثر ہونا اور بات ہے۔

تاثرات رنج و خوشی کا تعلق زمانہ حال سے ہوتا ہے اور تمنیات کا مستقبل سے لیکن گو کہ وہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں تاہم وہ تمام کیفیات ذہنی کی شرط ہونے کی باعث ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں علمیات کیفیات ذہنی کا حصہ نظری ہیں اور تاثرات اور تمنیات انکا حصہ عملی۔

(ب) تاثرات رنج و خوشی مفصلہ ذیل قوانین کے محکوم ہیں

(۱) چونکہ انسان عقل اور قوائے حسیہ رکھتا ہے اسلئے ہر وقت تک موجود و مستحیا جاتا ہے جب تک کہ وہ اپنی زندہ ہونے اور اپنے قوائے سے کام لینے کا تعقل رکھتا ہے یا یہ کہنا چاہیے

کہ انسان کی زندگی اسکا اپنے تو اے سو کام لیا ہے۔

(۲) انسان کی زندگی میں وجود اور عمل تو اے محمد و دہین اور چند کیفیات یا طاقتوں کے ذریعہ عمل کرتے ہیں جنہیں مختلف صورتوں میں مختلف ناموں قوت۔ قابلیت۔ طبیعت۔ وغیرہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(۳) جن طاقتوں کے ذریعہ انسان زندہ رہتا اور عمل کرتا ہے انہیں کے ذریعہ اسکو رنج اور خوشی پونجی سے۔

(۴) رنج اور خوشی ایک دوسرے کے مقضاد ہیں نقیض نہیں کیونکہ ایک کائنات دو سرے کی نفی پر دلالت کرتا ہے لیکن ایک کی نفی دوسرے کائنات پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ تیسری حالت ان دونوں کے درمیان ہو سکتی ہے جس میں نہ رنج ہو نہ خوشی۔

(۵) رنج اور خوشی کا کمال اس عمل کے کمال پر منحصر ہے جسکے ذریعہ یہ تاثرات ہوتے ہیں (۶) عمل کا کمال دو گانہ ہوتا ہے۔ بلحاظ اس طاقت کو جنکا وہ عمل ہے ہم اس کمال باطنی کہتے ہیں اور بلحاظ اس شے کو جو اس عمل کی معمول علیہ ہے اس کمال خارجی کہتے ہیں۔

(۷) عمل کو کامل اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ وہ کمیت اور مدت وجود میں اس کو کم یا زیادہ نہ ہو جسقدر کہ وہ بغیر کسی دوسری شے کی تحریک یا تائید کو خود بخود ہو سکتا ہے اور جبکہ اسکو برعکس ہو تو ناقص کہلاتا ہے اور کامل ہو تو وقت خوشی اور ناقص ہونے کی وقت رنج ہوتا ہے کسی طاقت واحد کی تیزی وہ طرہ کی ہوتی ہے۔

اول بلحاظ کمی و بیشی مقدار جسکو تیزی محقق کہتے ہیں۔

دوم بلحاظ کمی و بیشی مدت اسکو تیزی طوالت کہتے ہیں پیچیدہ طاقتوں میں ایک تیسرے قسم بھی ہوتا ہے جسکو تیزی وسعت کہتے ہیں جسقدر ایسی طاقتوں کی تعداد زیادہ ہو اسقدر تیزی وسعت زیادہ ہوتی ہے لیکن تیزی محقق دیگر اقسام تیزی سے نسبت معلوم رکھتی ہے جسقدر کوئی تیزی شدید ہوگی اسقدر اسکی وسعت اور مدت وجود کم ہوگی۔

(۸) تیزی کو بلحاظ اسکی معمول علیحدہ یعنی اس سبب کہ جو اسے پیدا کرے اسوقت کامل کہا جاتا ہے جبکہ معمول علیحدہ ایسا ہو کہ اسکو باعث وہ تیزی خود بخود بدرجہ کمال ورزش میں آئی۔ ناقص اسوقت کہا جاتا ہے جبکہ اسقدر سعی طلب ہو کہ کوشش آزاد کی زیادہ سے زیادہ مقدار بھی براگھٹنکی کے لئے نا کافی خیال کیجائے یا کوشش کو اس حد تک نہ پہنچو دی جس حد تک وہ خود بخود پہنچ سکتی ہے۔

صورت اول میں خوشی پیدا ہوتی ہے اور ثانی میں رنج۔ ایسا ہی ہوتا ہے جبکہ ایک یا زیادہ اشیاء متعدد قوائے کو ورزش میں لاتی ہیں

(۹) اسدہ رنج و خوشی کے قانون کو ہم اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں کہ خوشی کسی قوت کی طبعی اور آزاد تیزی کا نتیجہ ہے جبکہ ہمیں فعل ہو اور رنج اسوقت پیدا ہوتا ہے جبکہ یہ تیزی رک جائے یا بھورے براگھٹنہ کیجئے اس تعریف سے معلوم ہوا کہ خوشی تیزی نہیں بلکہ تیزی کا نتیجہ ہے اور لفظ طبعی یہ یہ مراد ہے کہ تیزی ذہن میں بغیر کسی کوشش کو پیدا ہو سکتا ہے یہ کہا گیا ہے کہ تیزی کی ہوئی ہو یعنی تمام خارجی رکاوٹیں ہٹا دی گئی ہوں لیکن لازم ہے کہ ہمیں اس تیزی کا نقل ہو کیونکہ تاثرات رنج و خوشی تا وقتیکہ ہماری نقل میں نہ ہوں وجود نہیں رکھ سکتے

(ج) رنج اور خوشی دونوں دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول مثبت اور مطلق۔ دوم منفی اور اضافی کیفیت کے۔ دہن سے جو خوشی پیدا ہوتی ہے وہ منفی اور اضافی کہلاتی ہے اور جو خوشی خود بخود پیدا ہوتی ہے وہ مطلق ہے یہی حال رنج کا ہے۔

(د) بیان مذکورہ بالا سہم و نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں۔

اول یہ کہ ہم ان قوانین ذہنی کو ورزش میں لاتے ہیں جو بہ نسبت اور دن کی زیادہ مضبوط ہوتے ہیں اور آہستہ بدرجہ غایت خوشی پیدا کرتے ہیں۔

دوم ہم یہ کہ وہی قوانین جو کم ورزش میں لا کر ترقی دینا لازمی ہوتا ہے زیادہ سعی طلب ہو کر باعث چھوڑ جائے ہیں روہ جو اگر کسی مضبوط ہوئی ہوئی میں ورزش میں آکر زیادہ مضبوط ہوتی جاتی ہیں۔

لکچر تثنا لیسوان رنج اور خوشی کو مسئلہ کی تاریخ

اس مسئلہ کے متعلق جو مختلف مذاہب پیدا ہوئے ہیں وہ دو قسموں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔
اول افلاطونی دوم ارسطونی اول ہی اول افلاطون نے اس مسئلہ کو متعلق ایک
عام قانون بذریعہ متفقہ قائم کیا لیکن ارسطو نے اسکو مذہب کی بہت لکچر تصدیق کر کے
اس مسئلہ کی تکمیل کر دی ہے۔

(۱) افلاطون کا یہ مذہب تھا کہ رنج اور خوشی اس طرح ملی جلی ہیں کہ ایک دوسرے
کے بعد ضرور آتا ہے اور دونوں وقت واحد میں موجود نہیں ہوتے خوشی مطلق نہیں
ہو سکتی بلکہ اضافی اور منفی حالت ہے۔ رنج اصل شے ہے اور خوشی فقط اسکی عدم ہو جو
کو کہتے ہیں ہر ایک خوشی سے پہلے رنج کا ہونا ضروری۔ خوشی حقیقی شے نہیں ہوتی اور نہ موجود
ہوتی ہے بلکہ موجود ہونے کی طرف اسکا میلان پایا جاتا ہے۔

(۲) ارسطو نے افلاطون کی اس ناقص رائے کی تصحیح کی تجویز کی اسکو خیال میں
افلاطون کی رائے جہانی رنج اور خوشی پر صادق آ سکتی ہے لیکن رنج اور خوشی کا تاثر
ایک روحانی کیفیت ہے کیونکہ جو خوشی ہر کو کسی کتاب کی پڑھنے یا کسی چیز کے دیکھنے یا سونگھنے
وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے اس سے پہلے کوئی رنج بطور مقدمہ موجود نہیں ہوتا اور اسلئے
ان خوشیوں کو رنج کی نفی نہیں کہہ سکتے ارسطو کے نزدیک خوشی کسی قدرتی طاقت
یا قابلیت یا استعداد یا عادت کی ایسی قوت عاملہ کی رفیق ہے جسے کوئی روک نہ سکا
ہے سو کہ یہ طاقت یا قابلیت جو اس سے متعلق ہو یا ذہن سے۔

خوشی جو اس وہم اور تفکر وغیرہ کی درزش سے پیدا ہوتی ہے اسکا اثر طاقت پر

پر بھی ہو جاتا ہے کیونکہ اسکو ذریعہ وہ طاقت مضبوط ہو جاتی ہے اور بدرجہ کمال ترقی پذیر ہوتی ہے۔ اسکا باعث یہ ہو کہ ہم کسی علم میں ترقی نہیں کر سکتے الا جب ہمیں ہمیں مدد و فہم ہو تو خوشی حاصل ہو۔ نئی اشیاء کے دیکھنے سے ہمیں خوشی ہوتی ہے اسکا باعث یہ ہو کہ چونکہ معمول علیہ نیا ہوتا ہے اسلئے تو اسے علیہ کی تیزی بدرجہ کمال ہوتی ہو کہ چونکہ جو شے مدت تک ذہن کے سامنے رہی ہو اسکی طرف شوق کم ہو جاتا ہے۔ نیز خوشی رفتہ رفتہ حاصل نہیں ہوتی بلکہ یکے بیکے پیدا ہو جاتی ہے اسرسطوں کی رائے نے افلاطون کی رائے کو لوگوں کو دلون سے مٹا دیا اگرچہ متاخرین افلاطونیوں نے اسکی رائے کو موافق کرنے کی کوشش کی یعنی یہ کہا کہ افلاطون کی مراد خوشی عام نہ تھی بلکہ وہ حقیقت جو اس سے پیدا ہوتا ہے اسرسطوں کی بات کا انکار کرنے سے کہ رنج خوشی کی شرط ہے افلاطون کی رائے کو جھوٹا ثابت نہیں کیا کیونکہ ہر حالت خوشی بیشک حالت رنج سے بخیر سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہم اس سے یہ نتیجہ بھی اخذ نہیں کر سکتے کہ کل خوشی جو ہمارے قوائے کی ورزش سے پیدا ہو فقط رنج کی نفی ہے

(۴) افلاطون کی رائے کی طرف سے کیونکہ ہمیں صرف وہ خوشی شامل ہے جو اس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے بلکہ اس رائے سے ایسی خوشیوں کی کافی توجیہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے ہم تحقیق نہیں کر سکتے کہ بہوک کو ایک قسم کی خوراک سے دفع کر نہیں دے سکی خوراک سے دفع کر نیکی نسبت زیادہ خوشی کیون حاصل ہوتی ہے۔ ان افلاطون کی رائے اس لحاظ سے صادق آ سکتی ہے کہ چونکہ طاقت کا میلان ہمیشہ ورزش کی طرف ہوتا ہے لیکن آدمی بعض اوقات حالت ورزش میں نہیں ہوتا اور طاقت کی قدرتی میلان کو روکنا بچ پیدا کرتا ہے اسلئے رنج پیدا کر نیوالی رکاوٹ کو دور کرنا خوشی پیدا کرتا ہے ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ رنج کا دور کرنا خوشی کو اضافہ شدید کرتا ہے مثلاً جیسا کہ گرم ہاتھ کو برف میں ڈالنے سے برف کی ٹھکی پنبت اسکو کہ ہاتھ پہلے پہل سرد پانی میں ہوتا اور

پر برف میں ڈال دیا جتنا زیادہ معلوم ہوتی ہے اسطرح جسو جب آدمی پہلے پہل حالت رنج میں ہو اور ناگاہ کسی خوشنمایا دلچسپ چیز کو دیکھو تو وہ بنسبت اسکو کہ پہلے پہل حالت رنج میں ہوتا اور پھر اس خوشنماشیے کو دیکھتا زیادہ متاثر ہوتا ہے لیکن اس ازدیاد کو خوشی کے برخلاف پیش کرنا اور رنج کے برخلاف پیش کر نیسو احترام کرنا درست معلوم نہیں صحیح رائے یہ ہے کہ رنج اور خوشی دونو مطلق اور اضافی ہو سکتے ہیں۔

مطلق اسلو کہ انہیں سے ہر ایک حقیقت میں موجود ہوتی ہے اور بغیر دوسرے کو تعلق کو باجائگی اضافی اسلو کہ ہر ایک دوسرے کو مقابلہ میں کم یا زیادہ معلوم ہو سکتی ہے۔ اسطرح سو افلاطون اور ارسطو کے مذاہب کی تطبیق ہو سکتی ہے۔

(۴) فلسفیان زمانہ حال میں کارٹن (۱۵۷۱ء سے ۱۶۳۳ء تک) نے اپنی سوانح عمری میں ہمضمون کی طرف پہلے پہل توجہ کی اور ایک ایسی رائے قائم کی جو افلاطون کی رائے سے مطابق ہو لیکن کارٹن کی برائیں حد مناسب سمجھا وزین اور اسکے مقدت سے استنباط کر سکتے ہیں کہ خوشی کا درجہ آہستہ آہستہ بے روک شدت میں صعود نہیں کر سکتا

کیونکہ اسکی رائے میں خوشی کے ہر نئے درجہ کے پہلے اعلیٰ درجہ کا رنج موجود ہونا ضروری ہے (۵) ڈی مون ٹین (۱۵۳۳ء سے ۱۵۹۲ء تک) نے بھی یہی رائے اختیار کی

(۶) ڈی کارٹ نے اپنے مذہب کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ خوشی ہماری کمالات میں سے کسی ایک کا ہمیں تعقل ہوتا ہے لیکن اس بیان میں سو فقط ارسطو کی تعریف کو مبہم الفاظ میں ادا کیا ہے۔

(۷) کلائیٹ نٹرنے بھی ڈی کارٹ کی رائے کو اختیار کر کر افلاطون کی رائے سے خلط کیا (۸) ولف ڈی کارٹ کی رائے کو اور خراب کر کر یہ رائے قائم کی کہ خوشی کسی ایک

کمال کا وہی علم ہے

(۹) دو فرانسسی فلسفیان ڈیوبوس اور پوآلی کا مذہب ارسطو کے مذہب کی طرح تھا۔

(۱۰) فرانسیسی فلسفیوں کے بعد ٹولڈین نے ارسطو کو مذہب کی تائید میں ایک رائے قائم کی گو کہ وہ کہتا ہے کہ میں اس رائے کا موحد ہوں لیکن یہ رائے فقط مذہب ارسطو کی ایک خاص صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ ”ہم قسم کی خوشی کو قوتِ علمیہ کے عمل کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں اور یہ ان اشیاء سے پیدا ہوتی ہے جو ذہن کو بغیر کسی رکاوٹ یا تکلیف کے مصروف رکھتے ہیں۔“

(۱۱) جینوویزی اور ویری نے افلاطون کی رائے کو اختیار کیا کہ خوشی رنج سے بچنا ہے۔

(۱۲) اسیطر جسے کینٹ بھی افلاطون کے مذہب کو اختیار کرتا ہے اور اس کے نزدیک خوشی وہ تاثیر ہے جو قوائے عالمہ کے خود بخود ورزش میں آنی سے پیدا ہو اور رنج وہ تاثیر ہے جو ابتر نگوار اور زور کاوٹ ڈالنے سے پیدا ہو

اس رائے سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ کینٹ ارسطو کا پیرو ہے اس کا یہ خیال ہے کہ جب تک حالت سابقہ میں رکاوٹ نہ ہو تب تک زندگی میں ترقی محال ہے اور چونکہ زندگی یعنی عمل قوائے کی رکاوٹ رنج ہے اس لئے ہر خوشی کے پہلے رنج ضروری ہے اور خوشی کے صریحاً ظاہر ہونے کے لئے ضرور ہے کہ سلسلہ خوشی متواتر نہ ہو بلکہ رنج بھی کسی ساتھ ساتھ ہونا ضروری ہے اس کی حالت رنج بغیر کسی روک کے جاری رہ سکتی ہے اس لئے جب آدمی اپنے تئیں رنجوں میں مبتلا پاتے ہیں وہ زندگی سے تھک کر رنجوں سے بچنے کے لئے خود کشی کر لیتے ہیں۔ خدا ہمیں رنج میں اہل کر رہتا ہے کہ ہم قوائے کو عمل میں لانے کی طرف مائل ہوں کیونکہ اگر ہماری خوشیاں مستقل ہوتیں ہم کبھی اپنی حالت بدلنے کی کوشش نہ کرتے اور تمام ترقی زندگی محال ہو جاتی۔

لکچر چوالیسواں

ہیملٹن کے مسئلہ رنج و خوشی کا اطلاق ظہورات سموتات
کی جماعت بندی

(۱) بلحاظ علل

چونکہ تاثرات ذہنی حالتیں ہیں پس ہم انکی جماعت بندی بلحاظ ایسی شے کے جو ان سے خارج ہو نہیں کر سکتی اسو اسلئے انکی اجناس و انواع کے فرق باطنی ہونے چاہئے ہم انکی جماعت بندی بلحاظ انکی علل اور معلومات ہونیکے کریں گے۔ بلحاظ ان کے علل ہونیکو ہم انہیں دو جماعتوں میں منقسم کر سکتے ہیں یعنی رنج و تپید الم اور خوشی و مینو لے تاثرات۔

(۱) خاص علل بموجب اصول مذکورہ بالا خوشی ہماری قواسی کی آزادانہ ورزش سے پیدا ہوتی ہے اور رنج انکو مجبوراً رکھنے سے واقعات اسکی تکذیب نہیں کرتی ہیں کیونکہ ورزش سے احتراز کرنا سستی کو مانوس رکھنا یہ ثابت نہیں کرتا کہ کام سو تو نہیں بلکہ بیکاری سو خوشی پیدا ہوتی ہے۔ اس سو اگر کچھ مراد ہو سکتی تو یہی ہو سکتی ہے کہ خوشی آرام اور سستی مطلق کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ آزادانہ طور پر حسب مشا و کام کر نیسہ پیدا ہوتی ہے۔ بیکاری کی تھکاوٹ کے باعث ہی لوگ کہیلون اور دیگر مشاغل میں مصروف ہوتی ہیں اور مصروفیت کی خوشی ہی لوگوں کو محنت کی طرف مائل کرتی ہے تمام تیزی و طبع کی ہوتی ہے بطور کہیل یا بطور مزدوری۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ کہیل میں ہم آزاد ہوتے ہیں اور مزدوری میں مجبور لیکن کئی حالتوں میں کہیل مزدوری ہو جاتی ہے اور مزدوری کہیل چونکہ آدمی خوشی کے لعاب میں بہتا ہے اسلئے قدرتا عمل کی طرف اسکا میلان

ہے اور جب گذارہ کو لئے اسی مزدوری کی ضرورت نہ تو وہ کہیلون سے مسرور ہوتا
جو ادنیٰ جانور بھی اپنی قدرتی قوائے کو کامیابی میں خوش رہتے ہیں اور آدمی کا بچہ بھی اپنے ماتہ
پانوہانے اور نگہ دو دو کرنیسی خوشی حاصل کرتا ہے لیکن بوڑھے آرام طلبی پسند کرد
ہیں کیونکہ بوڑھا بچہ میں خوشی مطلوب نہیں ہوتی بلکہ رنج سے جھکا رہا پانا
تاثرات رنج بھی اس اصول کی تصدیق کرتے ہیں ہر زمانوں کو شعر ثابت کر سکتے ہیں
کہ غم خطرہ وغیرہ کے ساتھ ہی خوشی آمیختہ ہوتی ہے اسی اصول پر آدمی تکالیف کے
نظاروں میں خوشی سے متاثر ہوتے ہیں۔ اگر تم کسی تھکی ایٹھ میں جاؤ اور وہاں
کسی درد انگیز ماجرہ کی نقل دیکھو تو اس بات کو مان لو گے کہ جب تو نسو تاثیرات رنج پیدا
ہوتی ہیں وہی باتیں ساتھ ساتھ خوشی بھی پیدا کرتی ہیں۔

(ب) عام علل۔ عام اسباب جو ہماری قوائے کی تیزی کو گھٹاتے بڑھاتے ہیں چار ہیں
اول اشیاء کا بیاہونا۔

دوم انکافاد۔

سوم انکی مطابقت اور مخالفت۔

چہارم ایتلاف۔

اول۔ ہومر سے لیکر آج تک شعرا اختلاف اور تبدل کی خوشیوں کے شاہد ہیں تمام
تبدلات خواہ باطنی ہوں خواہ خارجی خوشی پیدا کرتے ہیں۔

دوم۔ تضاد۔ تضاد دو طرح سے عمل کرتا ہے اس سے کہیں تو تاثر مطلق اور کہیں تاثر اضافی پیدا ہوتا ہے
اسی باعث سے زمانہ گذشتہ کی تکالیف یاد کر کے ہمیں خوشی حاصل ہوتی ہے اور جب
ہم اپنے آپ کو بمقابلہ دیگر اشخاص کے جو تکالیف پہوگ رہے ہوں اچھی حالت میں دیکھتے ہیں تو
ہم خوش ہوتے ہیں۔ تمام شعراء زمانہ قدیم و حال اس سے کی تائید کرتے ہیں

سوم۔ مطابقت اور اختلاف۔ سبھی خوشی یا رنج پیدا ہوتا ہے مثلاً سنجیدگی کی وقت ہر

شے وجود تک مطابق ہو جیسا گویا تیر کہ نکلام یا سنجیدہ راگ خوشگوار معلوم ہوتا ہے
 لیکن ایسے موقع پر خوشی کا گیت یا ہنسی ہنس کی کلام رنج پیدا کرتی ہے۔
 چہارم۔ ایتلاف سے بھی خوشی یا رنج پیدا ہوتا ہے ممکن ہے کہ اشیاء بسبب ان خوشیاں
 یا ناگوار خیالات کے جنکا وہ ایما کرتی ہیں خوشی یا رنج پیدا کریں لیکن فقط ایتلاف کے
 ذریعہ ہی ہم اپنی تمام خوشیوں اور رنجوں کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ یہ کہنا کہ ہر عمل کی
 خوشی اور رنج فقط بوساطت ایتلاف پیدا ہو سکتی ہو دو طرح سے قابل اعتراض ہو۔
 اول۔ ایسا کرنا گویا ایک جزوی قانون کو کلی قانون میں منتقل کرنا ہے
 دوم۔ اصول منیرہ کو اصول افضل قرار دینا ہے۔ مسئلہ ایلی سن اور لاد دے
 جے فری جنکی رامین ایتلاف سے ہی کل رنج اور خوشیوں کی توجیہ ہو سکتی ہو غلطی پرین
 لیکن مچی سن نے ایتلاف اور رنج و خوشی کے تعلق باہمی کو اچھی طرح سے سمجھا ہے

لکچر پیشا لبسوان

تاثرات

(۲) تاثرات کی جماعت بندی بلحاظ انکی معلول ہونے کے
نے تاثرات پر بلحاظ انکو رنج اور خوشے کے ملل ہونے کے غور کیا ہے اب ہم ان پر بلحاظ ہم
اس امر کے غور کریں گے کہ دس مختلف طاقتوں کو معلول ہیں۔ انکی دو بڑی جماعتیں ہیں
اول کا نام احساسات یعنی تاثرات خارجی دوم ذہنیات یعنی تاثرات باطنی۔
اول احساسات و خصوصاً پر منقسم ہیں۔

(۱) احساسات آلاتی جنہیں لمس۔ ذائقہ۔ شامہ۔ سامعہ۔ باصرہ شامل ہیں
(۲) احساسات حیوانی جیسو سردی گرمی۔ بہوک۔ پیاس اور لذت کو تاثرات
جو خوشی جو اس سے بغیر وہ ہم یا ذہن کو حاصل ہوتی ہے اسکو آلاتی کہا جاتا ہے
اس قسم کی خوشی منفرد احساسات سے پیدا ہوتی ہے مثلاً جب لگون یا آواز نکا قرداً قرداً
ادراک کیا جائے۔ جو اس بقدر ذہن کے قریب قریب مربوط ہوتی ہیں اسقدر آلاتی
خوشی انکو کم ہوتی ہے جیسو سامعہ اور باصرہ میں۔

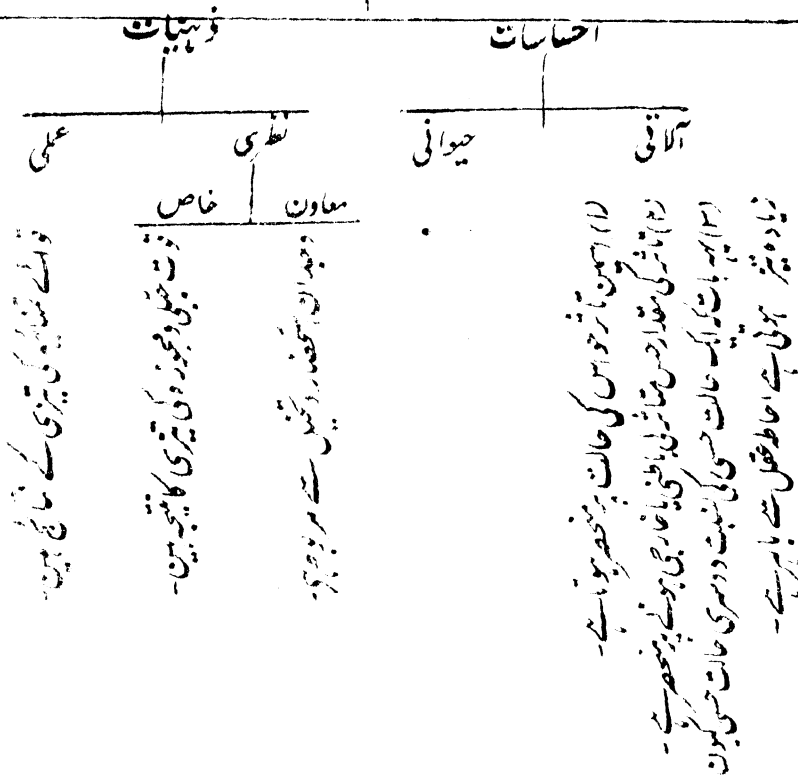
دوم ذہنیات۔ انکو دو قسم میں نظری اور عملی۔ پہلی قسم ہماری قوای علمیتہ سے مربوط
ہے دوسری ہماری قوای تمنائیہ سے نظری کی دو جماعتیں ہیں۔

(۱) معاون

(۲) خاص

معاون ادراک باطنی یعنی وجدان اور قوا کو مستحضرہ و تمحیضہ کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں اور
خاص قوا کے جتنی مجوزہ کی تیزی کا تہی ہیں۔

تاثرات کا شجرہ تاثرات



و جدران اسکو ذریعہ میں اپنی زندگی کا متعلق ہوتا ہے آدمی میں جس قدر طاقت و جدران اور ایک حالت ذہنی ہو دوسری حالت میں جانور کی حالت زیادہ ہوتی ہے اسی قدر سو زیادہ خوشی ہوتی ہے اگر اس تیزی پر رکاوٹیں ڈالی جاویں تو نہ صرف خوشی ہی رک جاتی ہے بلکہ برعکس حالت رنج پیدا ہوتی ہے جو حالت رنج اور خوشی کے وسط میں ہے تھکاوٹ پیدا کرتی ہے یعنی جب ذہنی تیزی کے استعمال کے لئے اشیاء موجود نہ ہوں جن پر وہ عمل کرے تو انسان تھک جاتا ہے اور یہ تھکاوٹ حفظ ان اشیاء کے مہیا کرنے سے دور ہو سکتی ہے یہی باعث

ہے کہ لوگ مختلف کہیوں اور شعلوں میں پڑ جاتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ جب ذہن بہت سرور ہو تو وقت جانا معلوم نہیں ہوتا ہے۔

شغل و طرح کا ہوتا ہے۔ جس شغل میں ذہنی تیزی کسی غایت کا فقط ذریعہ ہو اسی مزہ دہی کہا جاتا ہے اور حسین تیزی خود غایت ہو اسکا نام کہل ہے لیکن اگر ایک ذہنی تیزی سے دوسری تیزی کی طرف نہایت سرعت سے اشتغال کیا جاوے تو اس حالت میں ہی تھکاوٹ پیدا ہوگی۔

دوسرا (۲) اگر ہم پنج خوشی کے قانون پر بلحاظ اس تعلق کے جو اسی عمل و ہم سے جو غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ خوشی قوت و اہم کو آسانی سے ورزش میں لاسکتی ہے اور عمل و ہم کے متعلق ہوتی ہے اس سے وہیں خوشی حاصل ہوتی ہے جسقدر کسی تصویر تیزی کو سمجھ سکے روک اور سہولت پیدا کرے وہ بقدر وہ تصویر زیادہ خوش کرتی ہے مثلاً کسی بہت کم تصویر اگر اسکی جہن مناسب ہو تو ذہن کو اسکی کل شکل رنگت وغیرہ سے آسانی آگاہ کر سکتی ہے اگر تصویر بڑی ہو تو تیزی روک کر پنج پیدا کرتی ہے اگر قوت و اہم پر اسکی خلاقہ ہونے کی لحاظ سے غور کیا جاوے تو اس میں عمل مجبورہ اور مقابلہ کا بھی خیال کرنا پڑیگا اس صورت میں خوشی دو نوعوں کے عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔

قوت مجبورہ۔ اس قوت کے ذریعہ ہم اشیاء کو ہمیز کر کے ایک باقاعدہ ترتیب میں رکھ کر انہیں ذہن کے ساتھ عباد صاف ظاہر کرتے ہیں جو ظہورات ذہن کے سامنے حاضر ہوتے ہیں وہ پیچیدہ اور خلط ملط ہوتی ہیں اور جب تک انکی واقفیت مبہم رہتی ہے ہم حالت گنجین میں ہوتی ہیں لیکن اگر ہم ان کو علم کو ابہام سے نکال کر ذہن کے سامنے روشن کر دیں تو خوشی پیدا ہوتی

علم دو قسم کا ہوتا ہے۔ واقعی اور عقلی یعنی اول ہم یہ جانتے ہیں کہ واقعات موجود ہیں دویم یہ کہ کیوں موجود ہیں دو نوعوں میں غرض ایک ہی نہیں ہوتی لیکن اگر دونوں صورتوں

میں دو نوعین پوری کیا ہیں تو خوشی حاصل ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جب ہم کسی بات کو قابل ہو جاتے ہیں تو خوشی ہوتی ہے اور جب اسکی بات شک رہتا ہے تو رنج پیدا ہوتا ہے اس تاثر کو ہمیں اس قوت سے تمیز کرنا چاہیے جس کو ہم صحیح اور غلط میں تمیز کرتے ہیں یہ تاثر فقط باطنی ہے اس کو ہم صحیح و غلط معلوم نہیں کر سکتے لہذا معلوم کرنا کسی ایسی قوت کا کام ہے جسکا عمل خارجی ہے بہت سی دفعہ دیکھو میں آیا ہوں کہ آدمیوں نے مرتے وقت ان غلطیوں کا اقرار کیا ہے جو انہیں پہلے پس سچ کی صورت میں دکھائی دین انگریزی میں مثل ہے کہ ہر ایک رائے ایسی مانوس ہوتی ہے کہ لوگ اسکے لئے جان بھی دیتے ہیں۔

خوشی کا ایک اور مخرج اجناس و انواع کی بنا و طے میں پایا جاتا ہے۔ ہماری محدود قابلیتیں بغیر عمل تعلیم کے ان بہت سی اشیاء پر عادی نہیں ہو سکتے جو اکثر اوقات ہمارے ذہن کو سامنوں کی جاتی ہیں اس عمل کے ذریعہ ہم مشاہدوں کو معلوم کر کے کثرت کو وحدت میں منتقل کرتے ہیں اور ایک قسم کی خوشی پیدا ہوتی ہے۔ عمل تخصیص سے بھی خوشی پیدا ہوتی ہے کیونکہ اسکے ذریعہ ہم بجائے عام مشاہدوں کو باریک فرق معلوم کر کے اشیاء کو ایسا ممبر کر دیتے ہیں کہ انہیں کچھ بہام نہیں رہتا۔

علوم میں بھی جب مختلف امور ایک نظام میں تحویل کیے جاتے ہیں تو خوشی پیدا ہوتی ہے اگر کوئی ذریعہ غایت کی طرف پہنچانے کو قابل ہو تو یہی ہم خوش ہو رہے ہیں غرضیکہ جب تیزی آزاد ہو اور اسپر کوئی روک نہ ہو تو ہم خوش ہونے لگے ورنہ رنجیدہ۔

لکچر چہالیسواں - حُسن اور عظمت

(۱) ہم اپنی تائثرات قوت و اہم پر تائثرات قوت مجوزہ سے عاجز و غور کرتے رہیں
اب ہم اُن تائثرات کا بیان کریں گے جو تو اسے و اہم و مجوزہ کے متحد عمل سے پیدا ہوئے ہیں
(۲) بعض فلسفیوں نے جنین سے کینٹ بھی ہے حُسن کو وہ قسموں میں تقسیم کیا ہے
اول - آزاد یا مطلق - دوم - مفید یا اضافی - تیسری صورت میں ہم بغیر
کسی شے کے فائید و صنعت یا پُر زور سے دیکھنے کے کہہ سکتے ہیں کہ وہ شے حسین ہے یعنی
اسکی خوبصورتی کا خیال مطلق ہے - دوسری صورت میں ہم کسی شے کے مفید یا کسی
غایت کا ذریعہ ہونے کے باعث کہہ سکتے ہیں کہ وہ شے خوبصورت ہے اس صورت میں اسکی
خوبصورتی اضافی ہوگی -

یہ تقسیم درست نہیں کیونکہ اس میں مفید اور حسین یکساں خیال کیا گیا ہے لیکن ایسا ہونا چاہیے
کیونکہ جو خوشی کسی شے کے مفید ہونے سے حاصل ہوتی ہے وہ کسی شے کے حسین ہونے کی
خوشی سے مختلف ہوتی ہے ممکن ہے کہ کئی اشیاء مفید اور حسین دونوں ہیں لیکن ہم
دونوں میں تمیز کرنی چاہیے سینٹ اگسٹن کہتا ہے کہ وہ شے خوبصورت ہے جو
خود بخود ہمیں خوش کرے " اضافی خوبصورتی حقیقی خوبصورتی نہیں بلکہ کسی شے کے مفید
ہونے کا نتیجہ ہے -

(ب) حُسن مطلق ذہن کی تیزی آزاد اور مکمل ہوتی ہے بیشمار تائثرات قوت و اہم کے ذریعہ
ذہن کے سامنے حاضر کیجاتی ہیں اور وہ ایک دوسرے سے اسطرح مربوط ہوتی ہیں کہ قوت مجوزہ
بے روک اور نکور ترتیب دیکر وحدت میں منتقل کرتی ہے یہ عمل متعذر و جلدی کیا جاتا ہے اُسی
قدر زیادہ خوشی پیدا ہوتی ہے اسی باعث حُسن کی بابت مختلف خیال ہیں قوت مجوزہ کا مکمل
سبب ادھونین کیساں تو ہے فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ مختلف اشخاص میں اُسی تیزی کم و بیش ہوتی ہے

جو شخص اُن شیاء کثیرہ کو جو ذہن کے ساتھ گھڑیوں بحیثیت مجموعی طبعی خیال میں لاسکتے ہیں انکو اس عمل میں خوشی ہوتی ہے لیکن جس میں یہ قوت بہت آہستہ آہستہ عمل کرتی ہے۔
 جن کو جان نہیں سکتی اسلئے انہیں کچھ خوشی نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ لڑکے یا گناہگار جو کسی عمارت کے ایک خرد میں خوبصورتی کا ادراک کر لیں لیکن انکو بحیثیت مجموعی اسکی خوبصورتی کا ادراک نہیں ہو سکتا نیز یہی باعث ہے کہ اگر ہم کسی شے کے پُر زری پُر زری کردین تو اسکی خوبصورتی و اہل ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی شے اسقدر پیچیدہ ہو کہ بحیثیت مجموعی ہم اسے سمجھ نہ سکیں تو ہم خیال میں اسے تقسیم کر سکتے ہیں اور ان حصوں کو جنہیں ہم سمجھ سکتے ہیں ترتیب دیکر ہم کل کے حسن کا کم و بیش ادراک کر سکتے ہیں۔

(۲) عظمت اس میں ہی تو اُمی و ہم - و مجوزہ - دو نواں کرتے ہیں۔ بعض فلسفیوں نے حسن اور عظمت میں یوں تمیز کی ہے کہ اول کا تعلق شے کی صورت سے ہے۔ دوسری کا تعلق اسکی وسعت سے۔ یہ تمیز پوری پوری درست نہیں۔
 اول کا خاصہ یہ ہے کہ اجزاء کثیرہ کو ذہن آزادانہ طور سے وحدت میں منتقل کر سکے لیکن دوسری میں ذہن شے معمول غلبہ کو بحیثیت مجموعی پوری پوری طور سے سمجھ نہیں سکتا۔ دہم کی ورزش کے لئے کافی واقعات ہوتے ہیں لیکن اسقدر کہ دہم انہیں ذہن کے ساتھ مافر نہیں کر سکتا اور نہ ذہن انہیں سمجھ سکتا ہے اس شے کی وسعت سے خوشی ہوتی ہے لیکن وحدت میں منتقل کرنے کی ناقابلیت سے بے یار و مددگار ہے۔

عظیم کے تین قسم ہیں عظیم وسعت۔ عظیم زمان۔ عظیم طاقت
 عظیم وسعت اور زمان میں اسقدر اجزاء شامل ہوتے ہیں کہ تو اسے دہم و مجوزہ بحیثیت نبوی انکو سمجھ نہیں سکتے۔ مثلاً وسعت مطلق اور زمان میں۔ عظیم طاقت یہ ہے کہ ذہن اسقدر وسیع طاقت کا طور دیکھ لے کہ جسکی حد یا مقدار نہ دہم کو معلوم ہو
 ذہن کو۔

(۳) نصرت۔ یہ حسن اور عظمت دونوں سے الگ بلکہ قدر و مخالفت ہے۔ جب کسی شے کے اجزاء کو ہم وحدت میں تحویل نہ کر سکیں تو ہمیں رنج و پیدامہوتا ہو اور اس غلطی کو ہم قبیح کہتے ہیں لیکن جب اجزاء بے شمار و مختلف ہوں تو ہمیں اسے خوشی ہوتی ہے۔ ہم دونوں وحدت میں تحویل کرنے کی کوشش نہیں کرتے یہی حال نصرت کا ہے جیسا کہ حسن میں اجزاء شمار ہوتے ہیں ویسا ہی نصرت میں ہی ہوتے ہیں لیکن ذہن ان اجزاء کی تطبیق نہیں کر سکتا اور گو کہ قوت و اہمہ مختلف اجزاء میں پوری پوری مشہور ہوتی ہے لیکن قوت مجبورہ انکار اس طرح ترتیب نہیں دے سکتی کہ وہ بطور شے واحد خیال نہ کر جا سکیں۔

(۴) تاثرات علی۔ جبکی بنیاد تو اسی متناہیہ پر ہے۔ ان کی جماعت بندی مفصل اور طور پر ہو سکتی ہے۔

اول۔ صیانت نفس۔ مثلاً۔ بھوکہ پیاس۔ نصرت۔ غم۔ تکلیف جاتی۔ آرام۔ خوف۔ فکر۔ آرزو۔ چٹک۔ تکی۔ حفاظت وغیرہ۔

دوم۔ خوشی سے زندگی بسر کرنا۔ آدمی زندگی بسر کرتا ہے۔ لیکن ہمیشہ یہ خواہش ہوتی ہے کہ اپنی طرح ہی اور زندگی کو حتی الوسع خوش گوار بنا دے۔

سوم۔ حفاظت نوع۔ اسکے باعث انسان میں محبت و زوجیت اور محبت الدین پیدا ہوتی ہے۔ یہ محبت اس عام محبت کی جڑ ہے جس کے باعث ہم اور دن کی صحت کے خزانہ ہوتے ہیں۔ آدمی چونکہ نیٹوں اور شہد کو مکیوں سے ہی زیادہ تمدن کی طرف مائل ہے اور وہ اکیلا رہتا ہے اس کا رتبہ یا توانائیت سے بالاتر یا پست ہو گا نیز یا تودہ ولی ہو گا یا حیوان و شے اسی علت سے انسان میں مدد دی اور رحم پایا جاتا ہے۔ اور بہت سے تاثرات ہیں ہاری مٹی رشتہ کی متعلق میں مثلاً۔ غور و رشہم غضب۔ عمارت وغیرہ۔

ہیام۔ تکمیل کی طرف میلان۔ آدمی ہمیشہ کمال پہنچنے کی کوشش کرتا ہے اس لیے

اس میں شریک اور خواہش ترقی ہوتی ہے اور جیسے یہ بیان ہے کہ میں اور سب کے ساتھ جاؤں اور نیز مدد یعنی خواہش کہ میں سب کو اپنے ماتحت کر لوں۔

پہلے - قانون اخلاق - آدمی میں قانون اخلاق بھی ہے اس کے کو اپنے مراد میں کرنے کی طرف غور و انگریز کیے جاتے ہیں اس میدان کی بنیاد عزت نفسی ہے۔ کیونکہ جب ہم جانتے ہیں کہ ہم اپنے خواہش پوری نہیں کرتے تو خود بخود ہمارے دل میں اپنی دولت کا خیال پیدا ہوتا ہے پس آدمی میں ایک اخلاقی ہے جو اس کے تنگ کا ہون کو پسند کرتا ہے اور مردوں کو پسند پہلی صورت میں ہمیں خوشی پیدا ہوتی ہے دوسری میں تا سبقت لاحق ہوتا ہے۔

پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ جو تاخیرات علیہا سے پیدا ہوتے ہیں وہ خالص فطری ہوتے ہیں۔ تاہم چنانچہ ہی ذکر ہوا نظریہ نہیں ہیں بلکہ معمول علیہ کے حقیقی تصرف کی خواہش یا مسرت سے پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ ہوگ کے رخ کرنے میں خوشی اس چیز کے تصرف سے حاصل ہوتا ہے جو ہوگ کو رخ کرنے اور خواہش کو پورا کرے۔ خوف یا سرور میں اس چیز کا وجود یا غیاب میں ہونا ضروری ہے جس سے زندگی ناگوار یا خوش گوار ہو۔ ایسا ہی اور صورتوں میں -

لکچر سینا لیبسون - تمینات یعنی خواہشات اور ارادہ

(۱) قدیم زمانہ نے ہمیں ظہورات کی اس جماعت کو سب مانتے آئے ہیں علم کی تقسیم علمی اور نظری میں اس بات کی شاہد ہر غرض ان قوای کی بابت کہیں اعتراض نہیں کیا گیا ان کیفیات کو عملی کہنا کافی نہیں محو مگر کیونکہ عمل باطنی تو قوای نظری ہیں پکایا جاتا ہے مسلمان کے نزدیک تمینات کے دو قسم ہیں اول کو خواہشات - دوم کو ارادات کہتے ہیں ظہورات ذہنی میں ان کا مقام سب سے آخر ہے کیونکہ جیسا کہ عملیات تاثرات کے لئے ضروری ہیں ویسا ہی تاثرات تمینات کے لئے ضروری ہیں

(۲) خواہشات اور ارادات کا فرق

انکو ظہورات استقبالی کہا جاتا ہے کیونکہ انکا تعلق زمانہ آئندہ سے ہے جس میں وہ لوگوں کی چال و روش کو اپنا محکوم کر رہے ہیں یہی کچھ بات کے باعث ہی قواسم ذہنی میں سے تمینات کی جماعت کو خاص غفلت حاصل ہے۔ اگر خواہشات اور ارادات میں کچھ فرق ہو تو آدمی فقط ایک کل ہے۔ اگر خواہش اور ارادہ ایک ہی شئی ہو تو آدمی کی آزادی ایک خواب ہے اسلئے انسان کے واسطے کوئی تفریق کوئی جواب دہی - کوئی سچ - کوئی جھوٹ نہیں ہو سکتا پس لابد ہے کہ ان دو ظہورات میں پوری طرح سے تمیز کی جاوے اس تمیز پر ہی اخلاق آزاد اور اخلاق متغیر کا فرق منحصر ہے۔

خواہش ایک مقبض اور مجبوری میلان ہے مثلاً اگر کوئی شئی تمہارا خوش آئے اور تمہیں معلوم ہو کہ وہ شئی تمہارے موافق ہے خواہ یہ موافقت حقیقی ہو یا فرضی تو تمہارا وہ مجبوراً اسکی طرف رغبت کرتا ہے۔ خوف میں بھی حال ہے۔ کسی شئی کی موافقت کا ادراک کیا جاتا ہے اور ذہن اس کیفیت ایک روئی مجبور کے ذریعہ

اس سے احتراز کرتا ہے کسی شہر کی طاقت میں نہیں کہ ایسی شئی کی طرف رغبت کرنی یا اس سے احتراز کرنے سے اپنا آپ کو روکے۔ اسلئے یہ ظہورات آزاد نہیں بلکہ معین اور مقید رہیں۔

جس قدر ان ظہورات کی تحلیل عمدہ طور سے کی ہے وہ کہتا ہے کہ جس شئی کی موافقت کا اور اس ذہن کو خوشگوار معلوم ہوتا ہے اس سے خوشی پیدا ہوتی ہے اور اس خوشی کے باعث ذہن اس شئی پر ترقی کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ کسی ناموافق شئی کا اور اس ناگوار معلوم ہوتا ہے اس سے خوف پیدا ہوتا ہے اور ذہن اس شئی سے احتراز کرتا ہے۔ عکس اسکے ارادہ آزاد ہے مقید نہیں خواہش میں معمول علیہ صرف واحد ہوتا ہے جبکہ طرف رغبت کرنے کے لئے مجبور کیا جاتا ہے لیکن ارادہ میں کم سے کم دو معمول علیہ ہوتے ہیں اور ذہن کو اختیار ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک پسند کرے ارادہ وہ عمل ہے جس میں ہم دو یا زیادہ باتوں میں سے کسی ایک کو آزادی سے چن کر اختیار کر لیں۔

(۳) خواہش کا منبع۔ ہم نے پہلے کہا ہے کہ جب کوئی شئی ذہن کو سامنے حاضر ہوتی ہے تو ذہن اس کی طرف رغبت کرنے یا اس سے احتراز کرنے میں مجبور ہوتا ہے بتاؤ ذہن کو مجبور کر نیوالی کونسی شئی ہے؟

جواب۔ ہم خواہش کرتے ہیں کیونکہ ہم ویسے نہیں ہیں جیسے ہمیں ہونا چاہیئے۔ یہی اصول ابتدائی ہے۔ خواہش میں حاجت پائی جاتی ہے حاجت و زندگی کی ایک ضروری شرط ہے پس آدمی خواہش کرتے جائیں گے تا وقتیکہ اُن کا مدعا آخری پورا نہ ہو جائے تا وقتیکہ وہ خدا کی مثل مکمل نہ ہو جائیں۔ اس سہل کے جواب میں۔ کہ خواہش کس طرح پیدا ہوتی ہے؟ دو مذہب قائم ہو چکے ہیں۔

اول ہم کسی شئی کی خواہش اسلئے کرتے ہیں کہ ہمیں اسکے ماہتہ آنے سے خوشی حاصل ہوتی ہے یہ مذہب بتجربہ ہے لیکن بہت آدمیوں میں کئی خواہشیں ایسی بھی ہوتی ہیں جنکی

توجیہ ہم تجربہ سے نہیں کر سکتے علاوہ برہن ہمارا رزمہ کا تجربہ اس مذہب کی تکریب کرنا ہے تاریخ اور خواہشات اولیہ کی تحلیل ہی اس مذہب کو مضبوطی دیتی ہے مثلاً زندگی کی مثال کو کیا دنیا میں ایسی آدمی دیکھنے میں نہیں آئے جنہوں نے زندگی کو مانوس رکھا ہو اور اسے چھوڑنا نہ چاہا ہو یا جو دیکھ ان کو یہ علم ہو کہ ہمیں اس سے کوئی خوشی حاصل نہ ہوگی جنہوں نے موت کو ایسی حالت میں رو کر نا چاہا ہو کہ جب موت کا آنا بخیر شد کا لہت کے اختتام کا موجب ہوتا ان وجوہات پر ہم اس مذہب کو باطل قرار دے سکتے ہیں *

دوم - ہم کسی شے کی خواہش اس خاصیت کے باعث کرتے ہیں جو اسکی ذات میں ہو اس سے علیحدہ نہ ہو یعنی استیاء کے باعث کہ وہ ہماری قواسم بشری کے موافق ہے ہم ویسے نہیں جیسے ہیں ہونا چاہیئے جبکہ اشیاء موجودہ ہمارے نقص کو پورا کر کے ہم سے موافقت کریں تو ذہن اپنی یکتیل کے لئے انکی طرف مایل ہوتا ہے انکی موافقت کا ادراک ہم میں خوشی پیدا کرتا ہے اسلئے ذہن انکی خواہش کرنے کی طرف مجبوراً براہِ انگیزتہ کیا جاتا ہے (سم) آگے ہم بیان کر چکے ہیں کہ ارادہ وہ عمل ہے جسکے ذریعہ ہم آزادانہ طور سے یا زیادہ امور میں سے کوئی ایک اختیار کر لیتے ہیں ارادہ کا مسئلہ یہ ہے کہ آیا آدمی آزاد ہے یا مقید؟ بہت سے مصنفوں نے جنہیں سے براؤن ہی ہے یہ کہا ہے کہ پسند کرنے کی آزادی کو علاوہ اور کئی واقعات ہیں جنہیں ہم آدمی کا آزاد ہونا ثابت کر سکتے ہیں۔ مثلاً بعض کی رائی یہ ہے کہ آزادی اس طاقت میں شامل ہے جو انسان کو اپنی حرکات جسمی کے عمل میں لائے برصے میں اپنے بازو کو اٹھانا چاہتا ہو اور اس ارادہ کے بعد فوراً وہ عمل پیدا ہوتا ہے بیشک عموماً ایسا ہوتا ہے کہ ارادہ کے بعد مناسب جسمی حرکات فطوریہ میں آتی ہیں لیکن فرض کرو کہ میں اپنے بازو کو حرکت میں لایا کہ ارادہ کرتا ہوں جبکہ اسی اثناء میں اس عضو کی طاقت حرکت

یہاں کسی بیماری کے ذریعہ ہو گئی ہے۔ ممکن ہے کہ اس صورت میں ارادہ مضبوط
 ہو رہا ہو پھر اس سے اور زیادہ شدید ہو گیا ہو لیکن غصہ کی حرکت ایسی حالت میں
 نامکن ہے اس سے ظاہر ہو کر ارادہ کی آزادی اس طاقت میں شامل نہیں ہو سکتی
 جسم کو متحرک کرنے میں۔ پہلے بشری آزادی کے مسئلہ پر غور فرمائیے
 بحث کی جاتی ہے :- وہ مطلق آزادی کے ساتھ بغیر کسی غرض کے ارادہ کرتا
 یہ دعویٰ قدیمی آزاد فلسفیوں کا تھا اس دعویٰ کو مسئلہ تقید کے برخلاف جبکہ
 بموجب ارادہ اغراض کا محکوم ہے اور اغراض کے بغیر پسند کرنے کی رجحان نامکن ہے
 بنایا گیا تھا حال میں اس مسئلہ کو سمجھتے ہیں لکھنا تاہم کہ آزادی اور تاثیر اغراض کی تطبیق
 کیونکر ہو سکتی ہے بلکہ کوئی شخص ارادہ کرتا ہے تو اس کا ارادہ سب سے قوی غرض
 کے موافق ہوتا ہے وہی وہ آزاد ہے آدمیوں کے اعمال میں تقید ہے۔ کیونکہ تاثیر
 ہے۔ وہ دہ دیا زیادہ امور میں سے کسی ایک کو پسند کرے تو یہی ثابت ہو سکتا ہے
 کردہ آزاد ہے بغیر کسی اشیا، میں سے جس ایک کو چاہے اسے پسند کر سکتا ہے
ڈیوک آف آرگائیبل نے اپنی ایک کتاب میں اس دقیق مسئلہ پر
 خوب بحث کی ہے۔ خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ آدمی قوی سے قوی غرض کے بموجب
 کسی شے کو اختیار کرتا ہے۔ لیکن عمل ارادہ سے پہلے ذہن پر اس غرض کی کچھ
 تاثیر نہیں ہوتی بلکہ عمل ارادہ ہی خود بخود اس غرض کو پیدا کرتا ہے۔ مثلاً
 فرض کرو کہ ہمارے سنگتہ دون کی ایک ٹوکری بھری ہوئے مکھڑے میٹاں ہو جو عام کوئی شخص
 سونایا مکھڑے چکر لگا اور عوام اگر کسی شخص کو اختیار دیا جاوے کہ وہ اس ٹوکری میں سے ایک سنگتہ کو
 ہم پہلے چل ہی کہہ سکتے ہیں کہ شخص وہ یا دوسرا مکھڑے اوٹھا دے گا۔ لیکن چونکہ اپنی آزادی کو ثابت کرنا چاہتا
 وہ غرض حال کے برخلاف ایسا سنگتہ اٹھا سکتا ہو کہ جو سنا ہو تو ہم اس کو عمل کو آزاد کہہ سکتے ہیں بغیر اسباب
 جو محو رہیں ہرگز ہر وقت کی سب سے زیادہ قوی موجودہ غرض کے عین موافق ہے۔

سوالات فلسفہ

تمہید

- (۱) فلسفہ کیا ہے؟ مادہ اور ذہن میں کیونکر تمیز ہو سکتی ہے؟
- (۲) فلسفہ کی تقسیم اور تقسیم در تقسیم کی طرح کینٹ نے کی ہے؟ ہمیشہ و میریہ ندیکے
پہنڈے سے کیونکر بچتا ہے؟
- (۳) خدا قیاد مطلق ہے اور اسنے سب آئندہ واقعات کو پہلے ہی اپنی قدرت
کاملہ سے مقرر کر چھوڑا ہے۔ اس عقیدہ اور واقعہ آزادی انسان کی کیونکر
تطبیق ہو سکتی ہے؟ فلسفہ ہمیشہ کس بات میں فلسفہ گسین کے مخالف ہو؟
مطلق اور اضافی کی توضیحا تعریف کرو
- (۴) کی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ عالم النفس تمام ذہنی علوم کا زہیہ ہے؟

لکچر پہلا

(۱) عالم فلسفہ کی وسعت اور اسنے فوائد کا ظاہر کرنا کیوں بالخصوص ضروری ہے؟

تعلیم از او اور کسی میں تمیز کرو

(۲) فائدہ مطلق اور فائدہ اضافی میں کیا فرق ہے؟ نیز فائدہ مطلق

کے اقسام کا فرق بتاؤ۔ کسی علم کی فضیلت اور اسکے فوائد میں کیا فرق ہے؟

(۳) پیمائش علم النفس کا قدر کس بات پر مبنی کرتا ہے؟ ذریعہ اور غایت میں فرق بتاؤ

(۴) غایتوں کی فضیلتوں کے باب میں جو اختلاف ہے اسکا سبب بتاؤ۔ جن غلطیوں سے

یہ اختلاف پیدا ہوا انکی تکذیب کرو۔

(۵) کیا صداقت یا تلاش صداقت افضل غایت ہے؟ اسباب میں فلسفیوں

کی جو رائے میں انہیں بیان کرو۔ علم النفس کیوں خصوصاً فضیلت رکھتا ہے؟

(۶) پیمائش صاحب معلم اور معلم فلسفہ کے فرائض کے بارہ میں کیا رائے ظاہر فرمائی ہیں

لیکچر دوسرا

(۱) کیا ذہنی تھکیل اور بشری خوشی سے مراد ایک ہی ہے؟ علم کی قدر کس طرح پرکھی جاتی تھی

اور اب پرکھی جاتی ہے؟ کس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم النفس کا مطلق فائدہ خارجی اور

باطنی ہوتا ہے؟

(۲) خدا قابل ثبوت سے کیا مراد ہے؟ کیا عالم میں عقل کا درجہ پہلے ہے؟

کیا دنیا اخلاقی قوانین کی محکوم ہے؟ اس عالم میں جو عقل اور اخلاقی پایا جاتا ہے اس

بہم کیا نتیجہ نکال سکتے ہیں

(۳) ان دلائل کا مختصر بیان کرو جس سے ہم خدا قابل ثبوت کا وجود استنباط کر سکتے ہیں

چونکہ عمل از او نامفہوم اسلئے ایسا عمل ناممکن ہے، اس پر جرح کرو۔

(۴) کس طرح علم صبی کا میدان مذہب و دہریہ کی طرف ہے۔ پیمائش کی نائید میں

افلاطون۔ آئین۔ جگہ کی کیا کہتے ہیں۔ کیا کتب الہامی علم النفس کے خارجی فائدہ کی

دلیل کو زائل نہیں کرتیں ؟

لیکچر تیسرا

- (۱) فلسفہ کے اصلی معنی کیا ہیں؟۔ لفظ فلسفہ کے افعال کی مختصر تاریخ بیان کریں؟
- (۲) اُزرد سے قانون منطق فلسفہ کی تعریف کرنی کیوں مشکل ہے؟ فلسفہ کی صحیح مشہور یونانی تعریفات لکھو۔
- (۳) سیکلن صاحب فلسفہ سے کیا مراد لیتے ہیں؟ ہم فلسفہ کو تلاش وحدت کی طرح کہہ سکتے ہیں؟
- (۴) ثابت کر دو کہ علم النفس کیوں بالخصوص فلسفہ کہلانیکا مستحق ہے؟ کیا لفظ فلسفہ حقیر ہو گیا ہے؟

لیکچر چوتھا

- (۱) فلسفہ کی طرف بہین کیوں میلان ہوتا ہے؟۔ فلسفہ کے خاص اسباب بتاؤ اور انکی تشریح کرو۔
- (۲) تجربہ کی شہادت سے ثابت کر دو کہ محبت وحدت سے کئی غلطیاں اور غلط استفسارات پیدا ہوتے ہیں۔ فلسفہ میں اسباب معاون کیا ہیں اور انکا عمل کیا ہے؟

لیکچر پانچواں

- (۱) طالب علم النفس کو کن عادات سے پرہیز کرنا چاہیے؟۔ تعصبات کی طرح پیدا ہونے ہیں؟۔ رواج کو تعصبات کی بناوٹ میں کیا دخل ہے؟
- (۲) تاثیر رواج سے کیا نتیجہ نکلتا ہے؟۔ تاثیر رواج کے باب میں جو شہادتیں

ہیں انکا اقتباس کرو۔ فلسفہ میں شک کو کیا دخل ہے؟
(۳) جوش۔ غرور۔ اور سستی سے کیون احتراز کرنا چاہیے؟

لیکچر چھٹا

(۱) طریقہ سے کیا مراد ہے؟ تحقیقات فلسفی میں جو طریق اختیار کئے گئے ہیں انکا کچھ بیان کرو۔

(۲) بتاؤ کہ آیا استقرار عمل تحلیل میں یہ یا ترکیب میں حال تک جو مختلف مذاہب فلسفی گذرے ہیں انہوں نے طریقہ فلسفی کے شرائط کو پورا کیا ہے یا نہیں؟

لیکچر ساتواں

(۱) علوم میں تقسیم سے کیا فائدہ حاصل ہوتا ہے؟ قدیم زمانہ میں فلسفہ کو عملی اور نظری میں تقسیم کیا جاتا تھا تقسیم پر جرح کرو۔ فلسفہ کو ذہنی اور عملی بھی کہا گیا ہے ان الفاظ پر جرح کرو۔

(۲) مختلف زمانوں میں منطق کو فلسفہ کے کس حصہ میں رکھا گیا ہے؟ بعض شاخائے فلسفہ فنون اور بعض علوم کہلاتی ہے۔ اسکا کیا باعث ہے؟

(۳) لیکن علم یعنی واقفیت کو کس طرح تقسیم کرنا ہے۔ ذہنی کارٹ اور اس کے متغیرین گزیندی لاک۔ کیٹ رفتے اور ہمیں فلسفہ کی تقسیم طرح کریں؟ ہمیں نے فلسفہ کی تقسیم در تقسیم کس طرح کی ہے؟

لیکچر آٹھواں

(۱) علم النفس کی تعریف کرو۔ ذہن۔ موضوع۔ آلہ تعقل۔ روح

ذات۔ اور ان کی تعریف کرو؟

(۲) ظہورات ذہنی سے کیا مراد ہے؟ بشری علم کے اضافی ہونیکے مسئلہ کا تشریحاً بیان کرو۔

(۳) بشری علم کے اضافی ہونے سے جو دو نتائج نکلتے ہیں انہیں بیان کرو۔ کیونکہ ثابت ہو سکتا ہے کہ بشری علم اضافی ہے؟

(۴) جوہر سے کیا مراد ہے؟ عمل۔ کیفیت۔ صفت اور خاصیت کی تعریف کرو۔

لیکچر نو ان و دسواں

(۱) جوہر یا محل کے باب میں کونسی تین غلطیاں کی گئی ہیں۔ محل کی تعریف اس طرح ہو سکتی ہے روح حیوانی۔ عقلی اور جسمی میں تمیز کرو۔

(۲) الفاظ باطنی اور خارجی میں تمیز کرو۔ کیا یہ تمیز ضروری ہے؟ کیا انما اور ذہن میں کچھ فرق ہے؟

(۳) دعوے مفروضہ کی تعریف کرو۔ صحیح دعوے مفروضہ کی کیا شرائط ہیں؟ کسی دعوے مفروضہ کی صحت کا معیار کیا ہے؟ نظر سے کیا مراد ہے؟

(۴) قوت۔ عمل۔ قابلیت۔ حالت۔ عادت۔ طبیعت۔ وجود بالنعوہ اور وجود بالفعل میں تمیز کرو۔

لیکچر گیارہواں

(۱) ظہوران ذہنی کی تقسیم عموماً اس طرح کی گئی ہے؟ انکی جامعیت کو ایک دوسری سے تمیز کرو۔ کینٹ صاحب کی جامعیت مندی پر جو اعتراض کئے گئے ہیں انکا جواب دو۔

(۲) رتیبہ اور استوارت کے تعقل سے کیا مراد لی ہے؟ تعقل کی تحلیل و تشریح کی طرح

ہو سکتی ہے؟۔ تفعل سے کیا مراد ہے اور اس کے اجزا کیا ہیں؟
(۳) لفظ تفعل کے مفہوم کی تاریخ بتاؤ۔ تفعل کی وہ شرطیں بتاؤ جنہیں بالعموم نسیم
کیا گیا ہے؟

لکچر بارہوان و تیرہوان

- (۱) کیا تفعل ایک عام قوت ہے یا خاص؟۔ جو جواب اس سوال کے برآؤں۔ ریڈ
اور سٹوارٹ نے دیئے ہیں ان پر جرح کرو
- (۲) ریڈ کے مسئلہ اور ال کو ہم کس طرح تناقض سے بچا سکتے ہیں؟۔ برآؤں۔ ریڈ کے
مسلکہ کو نہیں سمجھا۔ اس کا کیا باعث ہے؟
- (۳) توجہ اور مراقبہ کی مختلف تعریفات اور میزان غلطیوں کو جو ریڈ اور سٹوارٹ نے ان کی باب
میں کی ہیں بیان کرو۔
- (۴) توجہ کے باب میں ہیملٹن کی کیا رائے ہے؟۔ توجہ کے تین درجے بتاؤ۔

لکچر تیرہوان اور چودہوان

- (۱) کیا ذہن ایک ہی وقت میں دو یا دو سے زیادہ اشیاء کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے؟ سٹوارٹ
اور برآؤں نے اس سوال کا جواب دیا ہے وہ بتاؤ اور اس پر جرح کرو
- (۲) ایک ہی وقت میں ذہن کتنی اشیاء کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے؟۔ توجہ کی قدر بیان
کرو۔ مال برنش کی رائے میں توجہ کیا ہے؟۔ ہیملٹن نے مال برنش کی چال و لیاقت پر
کیا رائے دی ہے؟

لکچر پندرہوان

(۱) کیا کرے لی آکو جی یعنی مسئلہ صحیحہ کو فلسفین کچھ دغل ہے؟ تجربہ کی شہادتوں سے ثابت کرو کہ اعضائے جسمی کی بناوت پر قوائے ذہنی کی تکمیل منحصر نہیں ہے۔
 کیا تعقل کی شہادت قابل اعتبار ہے؟ شکی مزاج آدمی کس طرح سے تعقل کی شہادت پر اعتراض کرتا ہے؟ مذاہب فلسفی کے اختلافات کا کیا باعث ہے؟
 (۲) کرن قواعد پر عمل کرنے سے تعقل کی شہادت بین غلطی کا وارد ہونا ناممکن ہو جاتا ہے؟ واقعہ تعقل سے کیا مراد ہے؟ براؤن کے مسئلہ اور اک پر جرح کرو۔
 ظہوران تعقل کے انتخاب سے کیا مراد ہے؟

لکچر سولہواں

(۱) تعقل کی ایشیت سے کیا مراد ہے؟ مذہب حقیقی طبعی کا بیان کرو اور اسکے معاونوں کا نام دو۔
 (۲) حدیثیں اور حقیقی فلسفیوں کا بیان کرو۔ حقیقی فلسفیوں کے مختلف فرقے بتاؤ اور انکے معاونوں کے نام دو۔ ایک ایسی مثال دو جس میں دو مخالف غلطیوں نے صداقت کو قائم رکھا ہو۔

(۳) فلسفیوں نے ذہن اور مادہ کے باہمی ارتباط کے متعلق کیا کیا دعویٰ مفروضہ بنائے ہیں۔ سنٹ آسٹن۔ پیس کل اور جے سی سکی لیچر نے ذہن اور مادہ کو باہم کیا کیا ہے

لکچر سترہواں

(۱) ہلیٹن ذہن کی حالت فعلی اور انفعالی کے باب میں کیا کہتا ہے؟ کیا ہمیں ہر فعلی عمل کا تعقل ہوتا ہے یا نہیں؟ اس سوال پر بحث کرو اور اسکے متعلق جو آرا ہیں ویکی میں ان پر جرح کرو۔

(۲) اس سوال پر لاک کی کیا رائے ہے؟ لایب۔ تنزیکیت پمپٹن نے اُسکے بڑا کیا رائے دی ہے؟

(۳) تجربہ کس طرح پمپٹن کی رائے کو تصدیق کرتا ہے؟ جو ف را اور رائے ارکلا رڈ کی آرائی بیان کرو۔ لوجہ اور قضا میں کیا رشتہ ہے؟

(۴) جو ف را کو نئے پانچ نتائج اخذ کرتا ہے۔ جھکر اور ایورسی تیس کی کہانی بیان کرو

لکچر اٹھارہواں

(۱) مسئلہ خفا و دہنی کا فیصلہ عموماً کس طرح کیا گیا ہے؟ خفا و دہنی کے تین درجوں میں تمیز کرو اور مثالوں سے انکی تشریح کرو۔

(۲) بتاؤ کس طرح جہالت سے پیدا ہوتا ہے؟ کسی مشتاق شعبہ باز کے تہہ ناکوں کے باب میں ٹیڈ۔ سٹوارٹ۔ اور پمپٹن کی کیا آرا سی ہیں؟

(۳) انکی آرا سی پر جرح کرو اور مسئلہ خفا و دہنی کی تاریخ بتاؤ

لکچر انیسواں

(۱) دائمہ وجودیت۔ واقفہ شخصیت اور واقعہ حیثیت سے کیا مراد ہے؟ ان کے مابین جو آرای قائلیم ہو چکی ہیں انہیں بیان کرو اور ان پر جرح کرو۔

(۲) علم النفس کے پیشرو میں جو مشکلات اور سہولتیں پیش آتی ہیں انہیں بیان کرو

لکچر بیسواں

(۱) ذہن کی قوائمی اور قائلیتوں سے کیا مراد ہے؟ کیا مختلف قوائمی اور قائلیتوں سے مختلف وجود مراد ہیں؟

(۲) عالم النفس میں ظہورات کی جماعت بندی سے کیا مراد ہے؟ تعلیم کی تقسیم ظہور و ذہنی کا بیان کرو۔

(۳) قوت علمیہ کے خاص قوا سے اور انکی شاخوں کا بیان کرو۔ اور مسئلہ سوانکی توضیح کرو

لکچر اکیسواں و ربایسواں

(۱) مسئلہ اوراک خاص کے باب میں جو مذہب قائم ہو چکے ہیں انکا کچھ بیان کرو۔ کیا ہیں اوراک بلا واسطہ ہوتا ہے یا بالواسطہ؟ اس سوال کے جواب دینے میں ریڈ اور براؤن نے کیا غلطی کھائی ہے؟

(۲) افلاطون - ارسطاطلیس - ڈی ماکریٹس - اسپینی کیورس - ڈی کارٹ - مالانشز اینٹنی آرنلڈ - لاک - اورلی کلرک اوراک کے باب میں کیا رائے رکھتے تھے - انکی آرا سی کو صاف صاف بیان کرو۔

(۳) ریڈ اور براؤن نے ان آرائی کو جس طرح بیان کیا ہے اس پر صرح کرو؟

لکچر تیسواں

(۱) اوراک خاص کے باب میں ریڈ کی اپنی رائے کیا ہے - علم بلا واسطہ اور علم بالواسطہ میں تمیز کرو۔ اور مثالیں دیکر اس تمیز کی توضیح کرو۔

(۲) براؤن کی رائے میں ریڈ خیالی فلسفیوں کے سادہ مذہب کا پیرو تھا اس رائے کے لئے جو اسنے دلیل دی ہے اسپر صرح کرو۔ کیا باعث ہے کہ ریڈ کی آرا سی کو ٹھیک ٹھیک سمجھا نہیں گیا۔

(۳) ریڈ کے حقیقی طبعی ہونیکے کیا دلائل ہیں۔

لکچر چوبیسواں

(۱) آریہ نے اجناس خاص اور اکوڑاک خاص میں کس طرح تمیز کی ہے؟
 کسی ظہور ذہنی کو کلب باطنی اور کلب خارجی کہا جاتا ہے؟
 (۲) اور اک میں اجزاء باطنی اور اجزاء خارجی کی نسبت کا قانون کیا ہے؟۔ گوئیے جو اس
 خارجی اور گوئیے باطنی ہیں؟
 (۳) مذہب حقیقی اور مذہب خیالی کے جزو خارجی میں تمیز کرو۔ براؤن کہتا ہے کہ اوراک
 میں ایک نیا جزو ہوتا ہے۔ اس پر جمع کرو۔
 (۴) مادہ کے خواص اولیہ و خواص ثانیہ کی تمیز کی تاریخ بتاؤ۔ اور خواص اولیہ
 و ثانیہ کے نام بتاؤ۔ خواص اولیہ کی پلا واسطہ علم سے کیا مراد ہے؟

لکچر پچیسواں

(۱) مذہب حقیقی طبعی کے برخلاف جو دلائل پیش کی جاتی ہیں انہیں بیان کرو اور ان پر جمع کرو
 اوراک کے مسئلہ مثالہ کی مختلف صورتوں کے نام لو۔
 (۲) ذہن اور مادہ متناقض ہیں انہیں ارتباظ دینا اگر لے کے لیے جو قیاسات مفروضی وضع
 کئے گئے ہیں ان کا مختصر بیان کرو۔ ہیوم اور فکسے اوراک مثالہ کے حق میں کیا دلائل
 پیش کرتے ہیں

لکچر چہیسواں

(۱) اوراک مثالہ کا دعوے مفروضی وضع کرنا کیوں غیر ضروری ہے؟۔
 اوراک مثالہ کے خاص نقص مختصر بیان کرو

لکچر جسوان بنائیسوان اور اٹھامیسوان

(۱) کیا علم اجزاء سے شرفِ عروج ہوتا ہے یا کل سے اس سوال پر جو آرا سی قائم ہو چکی ہیں انہیں بیان کر کے ان پر جرح کرو۔

(۲) کیا تمام حواسِ لامسین تجل ہو سکتے ہیں؟ کیا تاثرِ لامسہ مختلف احساسات کا مجموعہ ہے؟

(۳) حواسِ حیوانی اور آلاتی سے کیا مراد ہے؟ کیا لمس کے ذریعہ سے ہم وزن کا ادراک کر سکتے ہیں؟

(۴) کیا وسعت کا علم بلا واسطہ قوتِ باصرہ کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے یا فقط قوتِ لامسہ کے ذریعہ؟ اسپین براؤن کی کیا رائے ہے اور ہملٹن اسکے برخلاف کیا کہتا ہے؟

(۵) کیا وسعت کا ادراک بلا واسطہ لمس کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا فقط باصرہ کے ذریعہ پٹیز نے اپنی رائے کی تائید میں کیا دلائل پیش کی ہیں۔ نیز ہملٹن کی کیا رائے ہے

(۶) کیا فاصلہ کا ادراک بلا واسطہ ہے یا بالواسطہ؟ اگر بالواسطہ ہے تو اسکے لئے کیا دلائل ہیں؟ ہمیں دو البعاد کی تصویر عینی سے تین البعاد کی شکل کا ادراک کیونکر ہو سکتا ہے؟

(۷) ہمیں دو انگڑوں سے ایک شے نظر آتی ہے اور اسی تصویروں کے ذریعہ اشیاء سیبی نظر آتی ہیں اسکا کیا باعث ہے؟ ادراک کے معمول علیہ کے باب میں ہملٹن اور ریڈ

کی آرا سی میں کیا اختلاف ہے؟ کیا عملِ ادراک کے اجزاء ایک ہی وقت میں موجود ہوتے ہیں یا علے التواتر پیدا ہوتے ہیں۔

لکچر اٹیسوان

(۱) وجدان سے کیا مراد ہے؟ اسپین اور ادراک خارجی میں کیا فرق ہے؟

(۲) وجدان کے متعلق کونسا طریقہ تحلیل دریافت کیا گیا ہے؟ اس طریقہ کی تاریخ بتاؤ

کیا فلسفہ لاک تجربی تھا۔

(۳) لاک اور گزینیٹی کے فلسفہ میں تمیز کرو۔ تجربی فلسفی اور احساسی فلسفی میں کیا فرق ہے؟

لکچر تیسواں

(۱) قوت حافظہ کا کیا عمل ہے؟ اس کا بیان کرو۔ کیا حقیقتاً ہم اسے قوت کہہ سکتے ہیں؟ مختلف فلسفیوں نے اسکی توضیح استعاراً کس طرح کی ہے؟

(۲) ہمیلٹن اس ظہور کا بیان کس طرح کرتا ہے؟ حافظہ کے متعلق کیا دعاوی مفروضہ قائم ہو چکے ہیں زمانہ سلف کے لوگوں میں سے ان اشخاص کی مثالیں دو زمین قوت حافظہ نہایت قوی تھی۔ کیا عموماً ایسا ہوتا ہے کہ جبکہ حافظہ اچھا ہو اس کا ذہن پیچیدہ نہیں ہوتا۔

لکچر اکیسواں

(۱) قوت مستحضہ سے کیا مراد ہے؟ ظہورات ایک دوسرے کا کیوں ایسا کرتے ہیں؟ اس قوت کی تشریح کر نہیں کیوں مشکلات پیش آتی ہیں؟ فلسفیوں نے قوانین ایما (ایتلاف) کو کس طرح سے تجویز کیا ہے؟

(۲) قوانین ایما (ایتلاف) میں ہمیلٹن کی جو رائے ہے اسے مفصلاً بیان کرو۔ دو خیال زمین ظاہر کچھ تعلق نہ ہو کس طرح ایک دوسرے کا ایما کرتے ہیں؟

لکچر تیسواں

(۱) عمل ایما اور عمل مثلاً اگرہ میں تمیز کرو۔ عمل مثلاً اگرہ میں ارادہ کو کس قدر

وہ ص ہے؟۔ قوت متذکرہ کو عموماً کس طرح تعبیر کیا گیا ہے؟
 (۲) بموجب آئے کار ڈال لی ایک عمل متذکرہ کے اجزاء کیا ہیں؟ مثالوں سے توضیح کرو۔
 ظہورات متذکرہ کو کس سے تشبیہ دیکتے ہیں؟

لیچر تیتیسوان

- (۱) قوت متخیلہ کی تعریف کرو۔ واسمہ علاقہ اور واسمہ مستحضہ کا بیان کرو۔
 کونسے ظہورات قوت متخیلہ کے معمول علیہ ہو سکتے ہیں؟
 (۲) کن تین طریقوں میں ہم قوت متخیلہ کے ذریعہ خیالات کو تعبیر کر سکتے ہیں؟ منظم۔
 شاعر۔ مدرس وغیرہ میں کونسے خواص بہت ضروری ہیں؟
 (۳) خواب۔ سوئم نیم بیولزم اور ریورسی کے ظہورات کی توضیح بیان کرو۔ ظہورات
 واسمہ کن وسائل کے ذریعہ مستحضر ہوتے ہیں؟۔ عمل واسمہ کا زندگی پر کیا اثر ہے؟

لیچر حوتیسوان پتیسوان اور چتیسوان

- (۱) قوت مجوزہ کا بیان کرو اور اسکو دیگر قواسم ذہنی سے جن پر آگے بحث ہو چکی ہے
 تیز کرو۔
 (۲) فلسفون نے اس قوت کی تحلیل کس طرح کی ہے؟۔ ثابت کرو کہ اصطفا ف بلکہ
 ذہن کے سادہ سے سادہ عمل میں مقابلہ پایا جاتا ہے۔
 (۳) ہم کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ تفکر الفاظ زبان پر منحصر ہے؟ تحلیل شاعرانہ تحلیل علمی
 میں تیز کرو۔ عمل تجرید سے کیا مراد ہے؟۔ کیا الفاظ تجرید حواس قابل جرح ہیں؟
 (۴) خواص مجرد۔ خواص مجرد عام۔ عمق اور وسعت کی تعریف کرو اور اشارت
 سے توضیح کرو۔ کیا تقسیم میں مقابلہ پایا جاتا ہے؟

(۵) کیا ہم اطراف جنسی یعنی کلی متواطی کا تصور بلا لحاظ ان افراد کے کر سکتے ہیں جن پر وہ عمل ہیں؟۔ اس مسئلہ پر جو مختلف مذاہب قائم ہوئے انہیں بیان کرو اور ان پر حرج کرو۔
 (۶) اس مسئلہ میں جو رائے بارکلی اور لاک نے دی ہے اس پر حرج کرو۔ براؤن نے فرقہ اسماعیلی پر جو الزام لگایا ہے کیا وہ درست ہے؟۔ کیا تصور مشابہت ایک عام تصور ہے؟
 (۷) اس مسئلہ میں علیٹن نے جو رائے دی ہے اسے مفصلاً بیان کرو۔ کیا کسی زبان میں ازل جنسی نام پیدا ہوتے ہیں یا افراد کے نام؟۔ اس مسئلہ میں جو مختلف رائے دی گئی ہیں انہیں بیان کرو اور جو دلائل انکے مخالف یا موافق ہوں انہیں پیش کرو۔

کلیسیائیوں

(۱) عمل تصور کی تعریف اور تشریح کرو؟۔ تصدیق کیا ہے؟۔ اسکو تصور اور قضیہ سے تمیز کرو۔ تصدیق کے شمولات بتاؤ۔
 (۲) مسئلہ کجمن محمول کے حق میں کیا دلائل ہو سکتے ہیں؟ اور اس سے کیا مراد ہے؟ یہہ مسئلہ کس اصول پر مبنی ہے؟
 (۳) تصدیق بالوسعت اور تصدیق بالعمق میں تمیز کرو۔ برٹان سے کیا مراد ہے؟ کل طبعی اور کل ریاضی میں تمیز کرو۔
 (۴) قیاس کے شمولات بتاؤ۔ برٹان قیاسی (۱) بالعمق (۱) طبعی (ب) ریاضی (۲) بالوسعت نیز برٹان استقرامی (۱) بالعمق (۱) طبعی (ب) ریاضی (۲) بالوسعت کی تعریف اور بذریعہ استدلال توضیح کرو۔

(۵) کیا یہ بات ضروری ہے کہ جو نتیجہ از رو سے قواعد منطق اخذ کیا گیا ہو وہ حقیقتاً درست ہے؟ استدلال استقرامی کو کس طرح تعبیر کیا گیا ہے اور اسے کس طرح تعبیر کرنا چاہیے؟
 (۶) ہم کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ حال کی تحلیل اور زمانہ قدیم کی ترکیب سے ایک ہی مراد ہے؟

لکچر اٹھیسوان

- (۱) قوت جبلی کا عمل بیان کرو۔ اس قوت کے مشمولات کیا ہیں؟
- (۲) فلسفیان تجربی و فلسفیان ذہنی میں کیا کیا اختلافات ہیں؟ اصول جبلی کا کیا خاصہ ہے؟
- (۳) قوت جبلی کی تاریخ بتاؤ۔ اصول ولیمہ کی فہرست بتاؤ۔ ان کے متعلق سہلین کا مذہب کیا ہے؟

لکچر اٹھالیسوان اور چالیسوان

- (۱) علیت میں کیا بات ضمناً شامل ہے؟ علیت کے متعلق جو رائے براؤن اور ولس کی ہے اسے بیان کرو۔
- (۲) علیت کے باب میں جو مختلف رائے ہیں ان کا شجرہ لکھو اور ہر ایک رائے کا مختصر بیان کرو۔ تجربی آرائی پر کیا اعتراضات خصوصاً ہو سکتے ہیں؟
- (۳) علیت کے باب میں جو مذہب سہلین کا ہے اسے مفصل بیان کرو اور اسکے فوائد بتاؤ۔

لکچر اکتالیسوان اور بیالیسوان

- (۱) ظہوران ذہنی کی دوسری جماعت کب سے قائم ہوئی اسکی تاریخ بتاؤ۔ تاثرات کو کین پہلے پہل نظر انداز کیا گیا تھا۔ گوگ کی دلیل پر چرچ کرو۔
- (۲) ظہوران ذہنی میں تاثرات کا کونسا مقام ہے؟ سہلین۔ کینٹ۔ شلنر۔ گریس نے تاثرات کی جماعت بندی کس طرح کی ہے۔ تاثرات رنج و خوشی کن قوانین کے محکوم ہیں؟
- (۳) تاثرات تیزی میں کیا نسبت ہوتی ہے؟ کسی تیزی کی تکمیل کس بات پر منحصر ہوتی ہے؟ تیزی کو کب مکمل اور کب ناقص کہا جاتا ہے؟
- (۴) تیزی عمیق۔ تیزی طویل۔ تیزی وسعت میں تیز کردہ رنج و خوشی کا

قانون عظیم کیا ہے؟۔ اور جو نیا رخ اس سے اخذ کئے جاسکتے ہیں انہیں بیان کرو۔

لکچر تینا لیسوان

(۱) مسئلہ برنج و خوشی میں افلاطون اور ارسطو کی کیا آرا می تھیں۔ ان آرا می پر جرح کرو اور بطون کی رائے بیان کرو۔

(۲) مسئلہ سرخ و خوشی میں مفصلہ ذیل فلسفیوں کی کیا آرا سی ہیں۔ کارٹن۔ ڈی کائن۔ ڈی کارٹ۔ لائیبنٹز۔ ولف۔ ہام۔ گارٹن۔ ڈی بو۔ کینٹ۔

لکچر جو الیون سنٹالیون اور جمالیون

(۱) ہم سنی کو کیوں مانوس رکھتے ہیں؟۔ بتاؤ افغان کس طرح پہاڑ کی رائے کی تصدیق کرتے

ہن۔ کونسے عام علل چار سے رخ و خوشی کو گھٹانے پڑتے ہیں؟

(۲) ماضیات کی تقسیم و تقسیم بلحاظ ان کے معلول ہونے کے۔ و جان - تحفہ - تحفہ قون مجوزہ

سطح بشری خوشی کو پیدا کر سکتے ہیں؟

(۳) حسن کی کونسی دوسم من حسن عظیمت اور نصرت میں تمیز کرو۔

(د) تماشرات عملی کی جامع بندی کرو۔ تماشرات عملی و نظری میں مفصلاً تمیز کرو۔

لکچر سینتھالیسوان

(۱) کیا تمہیں پر عروا غول کیا ہے؟ کیا باغیچہ کے پھول اتنے دھنی میں تمہیں ات کو فضل شہ کیا گیا ہے؟

(۲) خواہش کی تعریف و توضیح کرو جو رائے اسکی تحلیل کے طرح کی ہے۔ اس میں اور ارادہ میں تمیز کرو۔

(۳) خواہش کا منبع کیا ہے؟ خواہش کے باب میں کونسی تجربی رائے قائم ہوئی ہے، اس پر بحث کر دو۔ کیا آدمی

آزاد ہر بامقید۔ اگر آزاد ہے تو اسکی آزادی کس بان پر منحصر ہے؟

۴ (دہم) بشری آزادی کے مسئلہ پر دو اصل حقائق اور دو نکاتی کا تسلسلہ آزادی اور غیر انحراف کی یکجہ ترقی کی ہے؛

Suggestion	...	ایما
Supernatural	...	خارج العادت - روحانی
Synthesis	...	ترکیب
Taste	...	ذائقہ
Tautological	...	تکرار المعنی
Tertium quid	...	شے ثالث
Theology	...	علم الہی
Theoretical	...	نظری
Touch	...	لامسہ
Transcendental	...	مہیبی
Transeunt	...	
True	...	حق - وثوق
Ultimate	...	آخری - غائی
Understanding	...	قوت مجوزہ
Unity	...	وحدت
Universal	...	کلی - عام
University	...	ہیئت العلوم
Utilitarian	...	مشتفی
Vernunft	...	قوت مجوزہ
Vice Versa	...	بالعکس
Vicinity	...	قرب
Vital sense	...	حس حیوانی
Vivacity	...	وضاحت
Will	...	ارادہ
Wonder	...	تعجب

Sense	...	حس
Sensible forms or species	...	صور محسوسه
Sensus Fixus	...	حس آلاتی
„ Vagus	...	حس حیوانی
Session	...	جلسه
Sight	...	باصره
Simple	...	ساده سافج
Simultaneity	...	اتحاد
Smell	...	شامه
Smoothness	...	مرداری
Softness	...	نرمی
Solid	...	مردست
Soul	...	روح
Space	...	وسعت غیر محدود
Species	...	الوان
Specification	...	تخصیص
Speculative	...	نظری
States	...	حالتین
Stoics	...	استوئی
Subject	...	مضمون - موضوع
Subjective	...	باطنی
„ Object	...	باطنی معمولی علیه
Sublime	...	عظیم
Substance	...	جوهر محمل
Substantiality	...	شخصیت
Subsidiary	...	معاون

Reasoning	...	برہان
Reason	...	قوت جبلی - دلیل
Reduce	...	تخویل
Reflection	...	مراقبہ
Relative	...	اضافی - نسبتی
Regulative Faculty	...	قوت جبلی
Relativity of knowledge	...	علم کا اضافی ہونا
Reminiscence	...	قوت متذکرہ
Representative Faculty	...	قوت منجیلہ
„ Perception	...	ادراک مثالیہ
Reproductive Faculty	...	قوت مستغفرہ
Resemblance	...	مشابہت
Retentive Faculty	...	قوت حافظہ
Revelation	...	مکاشفات
Reverie	...	ہوائی قلعے بنانا - شیخ چلی کے منصب کو کہنا
Rhetoric	...	علم القصاصات
Roughness	...	غیر ہمواری
Scepticism	...	شک
School	...	جماعت - فرقہ
Scholastic Philosophy	...	فلسفہ سکول مین
Science	...	علم
Secondary qualities	...	خواص ثانیہ
Self	...	ذات
Self-consciousness	...	وجدان
Self-existence	...	واقعہ وجودیت
Sensation	...	احساس

Picturesque	...	نقشہ
Pleasure and Pain	...	خوشی و رنج
Platonists	...	افلاطونی
Plastic Medium	...	وسیطہ برزخی
Politics	...	سیاست ملک
Power	...	طاقت
Postulated	...	موضوعہ
Practical	...	عملی
Predicate	...	محمول
Pre-established Harmony	...	تطابق سابقہ
Prejudices	...	تقصبات
Presentative	...	مدرک
Primary qualities	...	خواص اولیہ
Primum cognitum	...	علم اول
Principle	...	اصول
Problematic	...	شرطی
Productive	...	خلاقہ
Professional Education	...	تعلیم التسلیمی
Property	...	خاصیت
Proposition	...	قضیہ معقولہ
Prospective	...	استقبالی
Protensive	...	بالطوالت
Psychology	...	علم نفس نامطقہ - علم النفس والقوا
Quality	...	صفت - خاصیت - کیفیت
Quantity	...	کمیت
Rational	...	عقلی

Nous	...	(۸) قوت جبلی
Object	...	معمول علیہ
Objective	...	خارجی
„ Object	...	شے خارجی
„ Utility	...	فائدہ خارجی
Observation	...	مشاہدہ
Occasional causes	...	علل اتفاقیہ
Ontology	...	علم بالمابعد الطبیعیات
Operation	...	عمل
Opposites	...	متضادین
Organs	...	اعضا
Organic sense	...	حس آلاتی
Original	...	جلی - اصلی
Passivity	...	قابلیت
Perception	...	ادراک
Peripetities	...	مشائین - شاگردان ارسطو
Personal Identity	...	واقعہ - بحیثیت
Personality	...	شخصیت
Petitio Principii	...	مصلوہہ
Philosophy	...	فلسفہ - حکمت
Phenomena	...	ظہورات
Physics	...	علم جمعی
Physical	...	طبعی
„ Influence	...	تاثیر طبعی
Phantasy	...	وہم

Matter

Mathematical

Maximum

Mechanical Theory

Mediate

Memory

Mental Identity

Mental Unity

Metaphysics

Method

Mind

Minimum Audibile

Minimum Visibile

Minor Premise

Mode, Modification

Motive

Natural Realism

Necessity

Necessary

Negative

Necessitarianism

Nihilists

Nomology

Nominalism

Notion

Impressions	...	تاثرات
Individuality	...	شخصیت
Induction	...	استقرا
Intellectual	...	عقلی - ذہنی
Intelligence	...	عقل
Intensive	...	عمقی
Internal	...	باطنی - اندرونی
Introduction	...	تہذیب - دیباچہ
Intuitive	...	وہبی
Inverse ratio	...	نسبت معکوس نسبت مستکانی
Judgment	...	تصدیق
„ in comprehension	...	تصدیق بالعمق
„ in extension	...	تصدیق بالوسعت
Latent	...	خفی
Law of the conditioned	...	قانون مشروط
„ of Harmony	...	قانون سلا بقت
„ of Integrity	...	قانون کلیت
„ of Parcimony	...	قانون کفایت
Lecture	...	لکچر
Legitimate	...	صحیح
Liberal education	...	تعلیم آزاد
Libertarian morality	...	اخلاق آزاد
Logic	...	منطق
Major premise	...	مقدمہ کبرے
Materialism	...	بنہرب مادوی

Facilities	آسانیاں - سہولتیں
Fact	واقعہ
Faculty	قوت
Feeling	تأثر
Figure	شکل
Fine Arts	فنون لطیفہ
Free-will	ارادہ آزاد
Function	عمل
Fundamental	اولیہ
Genera	اجناس
Generalisation	تعمیم
God	خدا
Habit	عادت
Hardness	سختی
Hearing	سبح
Historical	تاریخی
Hypothesis	دعوئے مفروضی - قیاس مفروضی
Hypothetical Dualist	شنائی شرطی
Idealism	مذہب خیالی
Identity	عینیت
Imagination	وہم
Immanent	باطنی
Immediate	بلا واسطہ
Immortality	دوام
Impotence	ضعف

Disagreeable	...	ناگوار
Discrimination	...	تمیز
Discursive Faculty	...	قوت مجوزه
Disposition	...	طبیعت
Distraction	...	انتشار
Divine Assistance	...	تائیدی الهی
Division	...	تقسیم
Doctrine	...	مسئله
Dreams	...	خواب
Duality	...	اشتبہ
Ecclecticisim	...	انتخاب
Economics	...	علم سیاست
Effect	...	نتیجه معلول -
Efficient causes	...	علت فاعلی -
Ego	...	انا
Elaborative Faculty	...	قوت مجوزه
Empirical	...	تجربیه
Energy	...	عمل - تیزی -
Epicureans	...	فلسفیان فرقه افقوری
Essential cause	...	سبب ضروری - علت ضروری
Ethics	...	علم اخلاق
Existence	...	وجود
Extension	...	وسعت
Extensive	...	وسعتی
External	...	خارجی

Conception	...	تصوّر
Conceptualism	...	مذهب تصویری
Conditions	...	حالتین - شرایط
Consequent	...	تالی
Conscious-subject	...	آنکه تفکر
Consciousness	...	تفکر
Conservative faculty	...	قوت حافظه
Contemplative	...	نظری
Contiguity	...	اتصال
Contingent	...	اتفاقی
Contradictory	...	متناقض
Contrariety	...	تضاد
Contrary	...	متضاد
Co-operation	...	اتحاد
Copula	...	حرف ربط
Cosmothetical Idealism	...	مذهب خیالی - شرطی
Creative	...	خلاقه
Curiosity	...	جیرت - تعجب
Datum	...	موضوع
Deductive	...	قیاسی
Derivative	...	نقلی
Desire	...	خواهش
Difficulties	...	مشکلات
Dimension	...	بعد
Direct	...	ملا واسطه

Argument in a circle	...	ویل بال دور
Art	...	فن
Assertory	...	موجہ
Association of Ideas	...	ابتداف - خیالات
Atheism	...	مذہب دہریہ
Attribute	...	صفت
Auxiliary cause	...	سبب معاون - علت معاون
Axiom	...	اصول متعارف
Beautiful	...	خوبصورت
Belief	...	ایقین
Brain	...	دماغ
Capacity	...	قابلیت
Categories	...	اجناس - شرائط
Cause	...	سبب - علت
Causality	...	مسئله علیت
Centaur	...	قنطورس
Circumstances	...	عوارض
Classification	...	جماعت بندی - سطفا
Co-existence	...	وجود بالاشتراك - اتحاد زمانی و مکانی
Cognitive	...	علمیہ
Common sense	...	حسن مشترک فہم معمولی
Complex	...	پیچیدہ - ملطف
Comprehension	...	تفہیم
Conations	...	تمنیات
Concentrated	...	مجموع

فرہنگ اصطلاحات

GLOSSARY OF TECHNICAL TERMS.

مطلق -

Absolute ...

آغاز مطلق

„ Commencement ...

عینیت مطلق

„ Identity ...

سلسلہ غیر متناہی

„ Non-Commencement ...

فائدہ مطلق

„ Utility ...

عمل تجرید

Abstraction ...

افلاطونی

Academic ...

عرض

Accident ...

بہرہائے مکسوبہ

Acquired dexterities ...

محصد

Acquisitive ...

فعل متعل

Act ...

حقیقی

Actual ...

علم حسن یا علم اشیاء غیر خوبصورت

Æsthetics ...

موجبہ

Affirmative ...

خوشگوار

Agreeable ...

ابہام

Ambiguity ...

تشبیل

Analogy ...

تحلیل

Analysis ...

محدوم کرنا

Annihilate ...

مقدم

Antecedent ...

تجربی

A Posteriori ...

جہتی

A priori ...

establish them. I have thus given to the technical Terminology a distinctive character, so that it may stand out prominently from the rest of the book. At the same time, I have taken care that the Terminology adopted should not be foreign and adverse to the spirit of the Urdu language, as the retention of English Terminology would have been.

I do not claim that I have written this treatise in the best Urdu style, or that I have given the most perfect equivalents for the English technical terms, yet I hope that the style and language will be found plain and intelligible to students as well as to general readers, who have a taste for the study of subjects requiring acute reasoning. I, therefore, in presenting this book to the public, ask for indulgence and hope that my critics will bear in mind that it is my first attempt of the kind, that the subject is specially difficult to understand and to express plainly in a new language, that it is full of technical terms, that I had no beaten track to follow, there being no book in Urdu from which I could derive help in translating the substance of Hamilton's Lectures, that the work is an epitome containing in 200 pages the substance of a book of 1000 pages, and that the work has, on account of peculiar circumstances, been executed and carried through the press with great rapidity.

It only remains for me to express my grateful acknowledgments to J. Sime, Esquire, B.A., late Officiating Principal, Government College, Lahore, under whose tuition I studied the subject, while attending the Course of Lectures delivered by him to the Senior Classes during the years 1882-84, and from whose notes I have obtained great help in writing this treatise.

INAM ALI.

LAHORE. 6th July 1885.

P R E F A C E.

—101—

ONE of the chief aims of the Punjab University being to spread among the natives of India the modern sciences of Europe, through the medium of their own vernaculars, I undertook the work of preparing in Urdu a treatise on Psychology which was much needed in our fast rising vernacular literature, as no book on this subject had as yet been published for the use of B. O. L. students.

This treatise is an epitome of Hamilton's Lectures, Volumes I and II; and it is hoped that, although not so full as the lectures of the above-named distinguished philosopher, yet nothing of any importance or interest will be found to be omitted, there being no point treated of in the original which has not been discussed succinctly, and I hope, clearly in this small work.

The plan followed in this series of lectures is that of Mr. Fink from whose analysis of Hamilton's Lectures the greater part of this treatise has been derived.

The original book contains 46 lectures, the discussion of Conations, the third class of mental phenomena, being omitted. I have, however, added a 47th lecture on Conations, in order to complete the particular branch of Philosophy with which the lectures are concerned.

I have also, in order to facilitate the study of this science and at the same time to enable the students to make themselves sure of having mastered the subject, appended numerous questions on all the lectures of the book.

I have taken special care that the names of philosophers and other learned men mentioned in this treatise should be written correctly in the Arabic style, so as to render it impossible for vernacular students and other readers to pronounce them improperly.

A glossary of difficult and technical terms, with their English equivalents, has also been appended for easy reference, and with the hope that others who, having passed their University Examinations, intend to co-operate with the Punjab University in the praiseworthy attempt to diffuse western sciences through the medium of the Vernaculars, will not be disheartened in their task by finding themselves altogether on trackless ground.

In making this treatise I have not generally followed the theory which holds that "the language in which men habitually think must be the fittest medium for analysing their thoughts." I have, therefore, freely adopted Arabic technical terms, and coined many new words, hoping that time and use will gradually

TO

Dr. G. W. LEITNER, M.A., PH.D. LL.D., D.O.L.,

BARRISTER-AT-LAW,

**Principal, Oriental and Government
Colleges, Lahore,**

AND

Registrar, Punjab University,

THIS WORK IS

Respectfully dedicated

by

THE AUTHOR

AN EPITOME
OF
Hamilton's Lectures,
ON
Psychology
IN
URDU,

BY

MAULVI INAM ALI, B.A.,

*McLeod Arabic Reader of the Punjab University,
Assistant Secretary Anjuman-i-Punjab and
Assistant Professor of Mathematics,
and Philosophy.*

AT THE

ORIENTAL COLLEGE, LAHORE.



Lahore :

Printed at the Anjuman-i-Punjab Press, Lahore.

1885.

