تاریخ فلسفہ جدید

جلد دوم

بابِ دُوم

اگست کونت

سوانح حیات اور خصوصیات

گذشتہ صدی میں تجربی علوم کی ترقی، خاص کر فرانسیسی سائنس دانوں کا کیمیا اور عضویات میں غیر معمولی کام، جدید ایجابیت کے ابھرنے میں ممد ہوا۔ فطرت کے تمام شعبے رفتہ رفتہ ان اصول و اسالیب کے تحت میں آ رہے تھے جن کو کیپلر گیلیلی اور نیوٹن نے قائم کیا تھا۔ جدید فطری سائنس کے بانیوں نے جو کام ہیئت اور طبیعیات میں کیا تھا اس کا اطلاق لاوازے (Lavoisier) اور بشا (Bichat) نے کیمیا اور عضویات میں کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ نظریۂ حیات و کائنات کے لئے اس تمام ترقی کی اہمیت کیا ہے۔ ایجابیت اس کا یہ جواب دیتی ہے کہ کیا سائنس کے اختصاصی عالم اور بڑے بڑے صنعتی کاروبار کے لوگ ہی سائنس کی ترقی سے فائدہ اٹھائیں؟ کیا یہ ضروری نہیں ہے کہ فطرت کے تمام شعبوں کے فطری سائنس کے ماتحت ہونے سے یہ لازمی نتیجہ نکلے کہ انسان کی تمام روحانی زندگی اور اس کے دین و کردار میں تبدیلی پیدا ہو۔ انسانی نفس کا یہ فطری تقاضا ہے کہ ایک ہی اصولِ تحقیق و صداقت کو ہر جگہ عائد کرے۔ جب ہم نے

تجربے سے مظاہر قدرت کے قوانین کا علم حاصل کر لیا ہے تو کیا اب ہم ایمان اور کردار کو نئی بنیادوں پر قایم نہیں کر سکتے حقیقت امر یہ ہے کہ اب بھی تجربی علوم کا مذہبی اور فلسفیانہ افکار پر کافی اثر نمایاں ہے خواہ کوئی کتنا ہی دعویٰ کرے کہ ان کا ماخذ بالکل الگ ہے۔ ہر نظریۂ حیات میں ایک حد تک ایجابیت پائی جاتی ہے۔ اب جب کہ فطرت کے تمام شعبے ایجابی علم کے زیر نگیں ہو گئے ہیں جو واقعات اور ان قوانینِ واقعات پر مبنی ہے جو تجربے سے دریافت ہوئے ہیں وہ وقت آگیا ہے کہ اس کا اثر پنہاں نہیں بلکہ کھلم کھلا ہو۔ اب شعوری اور ارادی طور پر نظریۂ حیات و کائنات کے لئے ان تصورات کو منتخب کر لینا چاہیئے جن کی تصدیق ایجابی سائنس کر سکتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ابھی تک انسان کی باطنی زندگی کی کوئی ایجابی سائنس نہیں ہے ایجابیت کا کام یہ ہے کہ اس قسم کی سائنس کی بنا ڈالے اگر ایجابیت اس میں کامیاب ہو جائے تو اس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہتی۔ جو کام اگسٹ کونت نے اپنے ذمہ لیا وہ دو قسم کا تھا اول یہ کہ ذہنی سائنس کو ایجابی سائنس بنایا جائے اور دوسرے یہ تمام ایجابی علوم کے امور و قوانین و اسالیب کو منظم طور پر پیش کیا جائے اس طرح سے مستقبل کے نظریۂ کائنات کی تاسیس ہو گی۔ دینیات اور تخیلی فلسفے کا زمانہ گذر چکا ہے اب انسان کی نجات ایجابی فلسفے ہی میں ہے۔ انسان رفتہ رفتہ اس قسم کے سوالات کرنا چھوڑ دیگا جن کا ایجابی سائنس کوئی جواب نہیں دے سکتی۔

لیکن ایجابی سائنس اور ایجابی فلسفے میں ایک فرق ہے جزئی اور منفرد واقعات سے مخصوص قوانین کی طرح نظریۂ کائنات قائم نہیں ہو سکتا۔ نفس انسانی اسلوب و تعلیم میں وحدت کا متقاضی ہے۔ ایجابی فلسفہ اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب کہ جزئی ایجابی علوم ایک کلیت کے اندر آ جائیں یعنی ایجابیت عمومیت یا کلیت کے ساتھ متحد ہو جائے۔ ایجابیت موادِ پیش نظر پر اکتفا نہیں کر سکتی یہ ضروری ہے کہ اس مواد کی تکمیل ایک کلیت میں کی جائے یہاں پر ایجابیت کو ایک مشکل کا سامنا ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کی تکمیل فقط مفروضات کی مدد سے ہو سکتی ہے۔ لیکن ہم کو ایجابیت کے اندر مفروضات قایم کرنے کا کیا حق حاصل ہے؟

اگسٹ کونٹ کا فلسفیانہ شجرۂ نسب اٹھارھویں صدی کے فلاسفہ سے جا ملتا ہے۔ وہ خاص طور پر دیدرو، ہیوم، کانٹ اور اسکوچ اسکول کا ذکر کرتا ہے لیکن وہ والٹیر کا بھی مداح ہے اور ازمنۂ متوسطہ کو تہذیب مغربی کا آخری تنظیمی دور سمجھتا ہے۔ اس کو پورا یقین ہے کہ ایمان اور کردار کے شعبوں میں ایجابیت کا اطلاق کرنے سے ہی ہم روحانی و عمرانی زندگی کی اس وحدت اور توافق کو دوبارہ حاصل کر سکتے ہیں جس کو انتقاد اور انقلاب نے فنا کر دیا ہے۔

فکر ایجابی کے ذوق و شوق کے ساتھ ساتھ کونٹ کی طبیعت میں نوع انسان کا نہایت گہرا بلکہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ متصوفانہ عشق موجود تھا۔ یہ جذبہ اس کے اندر اس زور سے تسکین طلب تھا کہ اکثر اوقات اس کے ذہنی توازن کے بگڑ جانے کا اندیشہ ہوتا تھا۔ ایجابیت کا بانی اپنے تئیں ازمنۂ متوسطہ کے صوفیہ کے مماثل محسوس کرتا تھا۔ اپنی زندگی کے آخر میں وہ ایک نئے دین کی بنیاد ڈالنا چاہتا تھا جو ایجابی ہو لیکن ان معنوں میں نہیں جو عام طور پر ایجابی مذہب سے لئے جاتے ہیں۔

اگسٹ کونٹ کی زندگی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح ان مختلف محرکات نے جو اس کی تصانیف میں پائے جاتے ہیں اس کے ذہن میں ترقی پائی۔ وہ ۱۹ جنوری ۱۷۹۸ء کو ایک راسخ الاعتقاد کیتھولک خاندان میں مون پیلئے کے مقام پر پیدا ہوا۔ وہ کہتا ہے کہ "ابھی میری عمر مشکل چودہ برس کی تھی جب کہ میں انقلابی میلان کے تمام ضروری منازل میں سے گذر گیا اور ایک عام سیاسی اور مذہبی احیا کی ضرورت کو محسوس کرنے لگا۔" شاید اس پیشیں از وقت فشو و نما کے باعث سے تھا جس نے اس کو بچپن کے تخیلات سے بہت جلدی گذار دیا کہ جب آخر میں وہ فلسفیانہ کام میں اپنی تمام قوت خرچ کر چکا تو اس کو نہایت معین معتقدات اور علامات کی شدید ضرورت محسوس ہونے لگی۔ اس کی زندگی میں تلاش و طلب کا زمانہ بہت مختصر رہا اور جو تجربہ اس نے حاصل کیا وہ شخصی زندگی کی آزادی گہرائی اور ثروت حیات کی قدر و قیمت کے پہچاننے کے لئے کافی نہیں تھا۔ اپنے اکثر معاصرین کی طرح وہ دور انتقاد سے متنفر تھا۔ اگرچہ اس کی طبیعت ہر قسم کے جبر و حکومت سے بغاوت کرتی تھی لیکن وہ عقلی اور اخلاقی تفوق کا بڑا احترام کرتا تھا۔ ۱۸۱۴ء میں وہ پیرس کے جامعۃ الفنون میں داخل ہوا۔ بعد کی زندگی میں

وہ اتقانی علوم کے اس مدرسے کو صحیح سائنٹفک تعلیم کی بنا قرار دیتا تھا یہاں پر وہ تمام علوم پڑھائے جاتے تھے جو ایجابی درجے تک پہنچ چکے تھے اسی لیئے کونت اس کو تمام اعلےٰ تعلیم کی اساس سمجھتا تھا۔ علاوہ ازیں یہاں کے طلبا میں جمہوریت اور اخوت کا احساس پایا جاتا تھا اور سب اپنے مطالعہ کے لازمی نتیجے یعنی ترقی تہذیب کے جوش میں متحد تھے اسی روح کی وجہ سے اس درسگاہ نے سیمون کے افکار کی اس قدر حمایت کی۔ ایجابیت کے تصور نے انسانیت کے تصور کے ساتھ ساتھ نشوونما پائی۔ جب طلبا نے ایک معلم کے خلاف مظاہرہ کیا تو رجعت پسند حکومت نے موقع پا کر مدرسے کو بند کر دیا اور طلبا اپنے گھروں کو واپس ہو گئے لیکن اگست کونت کے لئے مرکز تحریک سے بہت دور رہنا ناممکن تھا والدین کے حکم کے خلاف اپنی تعلیم کو جاری رکھنے کے لئے وہ اسی سال پیرس واپس آ گیا۔ جامعۃ الفنون کی تعلیم کی تکمیل کے لئے اس نے حیاتیات اور تاریخ کا مطالعہ کیا اور تمام علوم کی بنیادیں استوار کریں روزی کمانے کے لئے وہ ریاضیات کی تعلیم دیتا تھا اس کے بعد کے ارتقا کے لئے سین سیمون سے اس کی دوستی بہت اہم ثابت ہوئی اسی زمانے کے اپنے ایک خط میں وہ کہتا ہے:" ایک ایسے شخص کی دوستی اور تعاون سے جس کی نگاہ فلسفیانہ سیاسیات میں بڑی دوربین ہے میں نے کثرت سے ایسی باتیں سیکھی ہیں جو مجھے کتابوں میں کبھی نہ ملتیں اور میرے ذہن نے چھ مہینے اس کے ساتھ بسر کر کے اتنی ترقی کی ہے کہ میں اکیلا تین برس میں بھی اتنی ترقی نہ کر سکتا اس عرصے میں سیاسی علوم کی نسبت میری نظر بلند ہو گئی ہے اور بالواسطہ میرے ذہن میں دیگر علوم کے تصورات میں بھی ترقی ہوئی ہے اور اب میں کہ سکتا ہوں کہ میں پہلے سے زیادہ فلسفہ جانتا ہوں اور اشیا کی نسبت میرے خیالات زیادہ وسیع اور مرتفع ہو گئے ہیں"۔ یہ خیال کونت نے سین سیمون سے حاصل کیا کہ ازمنۂ متوسطہ کے کلیسائی نظام کی جگہ جس کے اپنے زمانہ میں ایک اعلےٰ نظام ہونے کے دونوں قائل تھے، ایک جدید روحانی قوت قایم کی جائے۔ اجتماعی مسائل میں دلچسپی لینا بھی اس نے سیمون ہی سے سیکھا اور اسی دلچسپی کی بدولت اس نے عسکریت اور صنعتیت کے تخالف کو اس قدر نمایاں طور پر پیش کیا ۱۸۲۰ء کے ایک رسالے

(Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne) میں وہ کہتا ہے کہ قدیم نظامِ جماعت بارھویں صدی ہی میں ٹوٹ گیا تھا اس کے نزدیک شہروں کی آزادی اور عربوں کے ذریعے سے ایجابی علوم کا یورپ میں داخل ہونا اس اختلال کے پہلے علامات تھے۔ انھیں اثرات کا یہ نتیجہ ہوا ہے کہ صنعتی نظام نے جس کی بنا محنت پر ہے اس زمینی نظام کی جگہ لے لی ہے جس کی بنا فتح پر تھی اور ایجابی سائنس دینیات کی جگہ قائم ہو گئی ہے۔ کونت اپنے راستے پر چل کر بھی اسی قسم کے خیالات تک پہنچا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ سین سیمون کے اختلاط سے اس کا نشو و نما جلدی ہوا اس لیئے یہ نہایت درجہ ناانصافی تھی کہ بعد میں اس نے یہ کہا کہ سین سیمون کی دوستی اس کے لئے مضر ثابت ہوئی۔ ان دونوں کی افتادِ طبیعت اور اندازِ خیال اس قدر مختلف تھے کہ وہ آخر تک ایک دوسرے کے ساتھ ملکر کام نہیں کر سکتے تھے۔ یہ تعلق اس وقت ٹوٹا جب کہ کونت نے اپنے آپ کو سین سیمون سے آزاد محسوس کرنا شروع کیا۔ اس امر میں کہ سائنس کا کام کاج سے کیا تعلق ہونا چاہیئے اور سین سیمون کی تجویز کردہ نئی جماعتِ خادمینِ دین، کے بارے میں ان دونوں میں سخت اختلاف ہو گیا۔ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ سین سیمون نے اپنی زندگی کے آخری حصے میں علمی اصلاح کو برطرف کر کے عملی مقاصد میں انہماک پیدا کر لیا تھا۔ اس میں کونت اس سے اختلاف رائے رکھتا تھا۔ کونت کی آخری تصنیف جس میں اس نے اپنے آپ کو سیمون کا شاگرد ظاہر کیا اس شکستِ تعلق کا باعث ہوئی۔ سین سیمون نے اس کتاب کے خلاف احتجاج کیا اور کونت نے اس کو بعد میں فقط اپنے نام سے شایع کیا یہ کتاب جو ۱۸۲۴ء میں دوسری دفعہ (Politique Positive) (سیاسیات ایجابی) کے نام سے شائع ہوئی آزاد مفکر کی حیثیت سے کونت کی پہلی تصنیف ہے۔ اس کے نزدیک ترقی تہذیب میں سب سے بڑی رکاوٹ انقلابی میلان کا مسلسل غلبہ ہے جس کا اظہار خاص طور پر حریتِ ضمیر اور اقتدارِ جمہور کے اصولوں میں ہوتا ہے۔ کونت کی رائے میں یہ اصول انتقادی ہیں تنظیمی نہیں۔ لوگ اپنے ذہنوں میں سے تصورات کا کوئی مربوط نظام پیدا کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے اور کسی ایسی قوت کو تسلیم

نہیں کر سکتے جو عقل پر مبنی ہو۔ کوئی جدید عمرانی نظام یکدم پیدا نہیں ہو سکتا اور فقط بتدریج صورت پذیر ہو سکتا ہے یہ بات جدید فرانس کے کئی ناکام دستور ہائے حکومت سے ثابت ہوتی ہے۔ کسی مقصد مشترک میں تعاون کے لیئے یہ شرط مقدم ہے کہ جذبات اور اندازِ نگاہ میں اشتراک ہو۔ قدیم نظام جماعت میں دینیات اسی اساسِ مشترک کا کام دیتی تھی نیا عمرانی نظام کبھی استوار نہیں ہو سکتا جب تک کہ ایک جامع نظام افکار قایم نہ ہو جس کو جزئی علوم کے نتائج سے کم مستند خیال نہ کیا جائے۔ یہ امر نہایت اہم ہے کہ سیاسیات ایک ایجابی سائنس بن جائے۔

یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ریاضیات طبیعیات اور حیاتیات میں تمام مظاہر معین قوانین کے ماتحت واقع ہوتے ہیں لیکن لوگ ابھی تک یہی سمجھتے ہیں کہ جماعت کو وہ جس طرح چاہیں ڈھال سکتے ہیں اور اپنا تجویز کیا ہوا عمرانی نظام قایم کر سکتے ہیں یہ غلط اعتقاد اس وقت جاتا رہیگا جب یہ امر عام طور پر تسلیم کر لیا جائیگا کہ انسانی تعلقات بھی قانون کے ماتحت ہیں۔ کونت اس کے ثبوت میں یہ تاریخی حقیقت پیش کرتا ہے کہ ہر زمانے میں ہر قوم کے اندر عمرانی تنظیم کا اس کے عام تمدن اور تہذیب سے بہت قریبی تعلق ہوتا ہے یعنی نظام جماعت اس کی عام عقلی ترقی سے جو علم و فن اور صنعت سے ظاہر ہوتی ہے، خاص نسبت رکھتا ہے تہذیب کا ماخذ انسان کی جبلی سعیٔ کمال ہے۔ کونت ارتقائے تہذیب کی تین منزلیں قرار دیتا ہے، دینیاتی مابعد الطبیعیاتی اور ایجابی، اور پھر بتاتا ہے کہ ان مختلف دوروں کے ساتھ مختلف عمرانی نظامات وابستہ ہوتے ہیں۔ قانونِ منازلِ ثلاثہ کونت کے فلسفے کا ایک اساسی مسئلہ ہے اس لئے اس کی تشریح ہم اس کے فلسفے کے بیان میں کرینگے۔

کونت کی یہ تصنیف سیاسوں مورخوں اور عام طور پر سائنس والوں میں بہت جاذب توجہ ہوئی۔ گیزو، ریاضی داں پوالنسو، الگزانڈر فون، ہمبولٹ اور ڈیوک دابروگلی نے اس کی اہمیت کو تسلیم کیا اب تک مجادل فرقے جن باتوں پر جھگڑتے تھے ان کو چھوڑ کر کونت نے اساسی امور پر بحث کی لیکن جس گروہ میں

جو کوئی کام کی بات تھی اس کو تسلیم کر لیا لیکن کونت کی جو دلی آرزو تھی وہ ابھی پوری نہیں ہوئی اس کے بعد وہ اپنی زندگی کے خاص مقصد کے پورا کرنے میں مصروف ہوا اور وہ یہ تھا کہ ایجابی سائنس کے اسالیب و مواد کی ایک محیط العلوم تیار کی جائے ۱۸۲۴ء کے ایک خط میں وہ اپنے دوست والا (Valat) کو لکھتا ہے۔ "میں اپنی تمام زندگی اور تمام قوتیں ایجابی فلسفے کی تاسیس کے لیئے وقف کر دونگا"۔ اسی زمانے میں وہ اپنے ایک دوسرے دوست کو لکھتا ہے کہ میرا مقصد تمام ایجابی علوم کی ہیئت کو تبدیل کر دینا ہے جو ایجابی علم کی ایک واحد کلیت کے اجزا ہیں اس کے چند سال بعد اس نے اپنا ایجابی فلسفہ عالموں کی ایک مختصر مگر منتخب جماعت کے سامنے پیش کیا۔

کونت کچھ اپنی تصانیف سے اور کچھ ریاضیات کا درس دیکر روزی کماتا تھا۔ اس نے پیرس کی ایک جوان اور قابل عورت سے شادی کر لی تھی۔ لیکن ان کے تعلقات شروع ہی سے ناگوار رہے جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ کونت کے والدین اس شادی کے خلاف تھے (جو قانونی شادی ہونے کی وجہ سے ان کی نظروں میں ایک گناہ تھا) اور کچھ اس کی وجہ یہ تھی جو والا کے نام ایک خط سے مترشح ہوتی ہے کہ اس کو اپنی بیوی میں وہ صفتیں نظر نہیں آتی تھیں جن سے اس کے نزدیک ایک عورت کو متصف ہونا چاہیئے "الفت و وفاداری اور نرمئ سیرت اور اس کے ساتھ وہ اطاعت جو خاوند کے ذہنی تفوق کے باعث اس میں لازماً پیدا ہونی چاہیئے"۔ جس انداز سے کونت اپنے دوست کی نسبت یہ امید ظاہر کرتا ہے کہ اس کی دلھن ان صفات سے مزین ہوگی اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات اس کو اپنی بیوی میں نظر نہیں آتے تھے۔ وہ اس کے لیئے بہت زیادہ آزاد مزاج تھی لیکن با ایں ہمہ جب غالباً ذہنی کام کی کثرت سے اس کو جنون ہو گیا تو اس کی بیوی نے بڑی ہمت اور جاں نثاری سے اس کی خدمت کی۔ اس کو پاگل خانے بھیج دیا گیا اور اس کے والدین نے لامینے کے مشورے کے مطابق اس موقع سے فائدہ اٹھا کر اس کو اپنے زیر اثر لا کر ایک خانقاہ میں داخل کر دیا۔ مادام کونت نے

جس کی شادی کو کونت کے والدین خفیہ رکھنا چاہتے تھے' تقاضا کیا کہ اس کے خاوند کو اس کے گھر واپس بھیجا جائے۔ زیادہ تر بیوی کی توجہ کی وجہ سے اس کا دماغ پھر صحیح ہوگیا اور اس نے دوبارہ اپنا کام شروع کر دیا۔ کونت کے والدین نے اسی بیماری کے دوران میں اس کی شادی کو مذہبی طور سے بھی پورا کر دیا اور اپنے ضمیر سے یہ خلش نکال دی)

اسکے بعد کونت نے کئی سال صحت و مسرت سے گذارے اور اپنی بڑی تصنیف مرتب اور شائع کی

-(Cours de philosophie positive, in six volumes 1830-1842)

ہر جلد کے مضامین وہ تنہا چہل قدمی کے دوران میں سوچتا تھا۔ مواد کے لئے وہ اپنے نہایت قوی حافظے پر اعتماد کر سکتا تھا جب اس کا تفکر کسی نتیجے پر پہنچ جاتا تو وہ بہت تھوڑے وقت میں اس کو سپرد قلم کر دیتا اس طرح سے انداز بیان پر وہ زیادہ زور نہیں دیتا تھا اس کا طرز بیان غیر سلیس ہے وہ مصطلحات کا بہت استعمال کرتا ہے اور بعض باتوں کو کئی کئی بار لکھ جاتا ہے لیکن وہ اپنے مطلب کو خوب واضح کر دیتا ہے اور شرح و بسط سے بیان کرتا ہے اور اس کے اسلوب تحریر میں قوت اور سنجیدگی پائی جاتی ہے خصوصاً آخری تین جلدوں میں جن میں اس نے اجتماعی امور پر بحث کی ہے اس کے فکر میں ایسی روانی پائی جاتی ہے کہ پڑھنے والا اس کے ساتھ بہا چلا جاتا ہے۔ کونت ایجابی فلسفے کو عوام میں لیکچر دے کر ہر دلعزیز بنانے کی کوشش کرتا تھا۔ ۱۸۲۰ء کے بعد سے جامعۃ الفنون کے قدیم طلباء تمام ملک میں سائنس پر عام فہم تقریریں کرتے تھے۔ ۱۸۳۰ء میں کونت اور اس کے بعض ساتھیوں نے ایجابی سائنس کے علم کی اشاعت کے لئے انجمن جامعۃ الفنون کی بنا ڈالی۔ مسلسل کئی سال تک ۱۸۵۱ء کے انقلاب سے پہلے کونت عام لوگوں کے سامنے پہلے ہیئت اور اس کے بعد عام ایجابی فلسفے پر مفت تقریریں کرتا رہا۔ ایک چھوٹی سی کتاب (Discours sur lésprit positif) میں اس نے اپنے ہیئت کے نصاب پر ایک عام تمہید لکھی ہے جو اس کے فلسفہ کے لئے بہترین دیباچہ ہے۔

کونت کو تخۃ طور پر کبھی کوئی عہدہ نہیں ملا۔ ۱۸۳۰ء کے بعد اس کو امید تھی کہ

اس کو ایجابی سائنس کی تاریخ کی پروفیسری مل جائیگی جس کے لیئے وہ بدرجۂ اولے موزوں تھا۔ اس نے گیزو سے درخواست کی جو اس وقت اقتدار کلی رکھتا تھا لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ گیزو اپنے سوانح میں اس واقعہ کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ وہ گویا پہلے اس شخص کو جانتا ہی نہ تھا حالانکہ ۱۸۳۲ء اور ۱۸۳۳ء کے درمیان وہ اس سے بارہا گفتگوئیں کر چکا تھا اور اس کا ہمخیال رہ چکا تھا۔ جامعۃ الفنون میں ریاضیات کی پروفیسری بھی اسکو نہ دی گئی حالانکہ جب اس نے عارضی طور پر ایک سال تک اس عہدے پر کام کیا تھا تو سب نے اس کے کمال کا اعتراف کیا تھا۔ اس کو اس ادنے سے کام پر قناعت کرنی پڑی کہ انٹرنس کے طلبا کو امتحان کے لیئے تیار کیا کرے اور ان کا امتحان لیا کرے۔ اس حیثیت سے اس کو اضلاع میں دورہ کرنا پڑتا تھا لیکن یہ کام بھی اس کے ہاتھ سے جاتا رہا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ جامعۃ الفنون کے اساتذہ سال بہ سال اس عہدے کے لیئے جس کو چاہتے تھے منتخب کرتے تھے جب اپنی تصنیف کی آخری جلد کے دیباچے میں کونت نے ماہرین ریاضی اور ان کے غرور پر سخت حملہ کیا تو وہ لوگ اس سے بگڑ گیئے۔ اس نے کہا کہ وقت آگیا ہے کہ ماہرین حیاتیات وعمرانیات علمی دنیا کی صف اول میں آجائیں۔ ریاضی دانوں کے تفوق کا زمانہ گذر گیا ہے کیونکہ اب اشیاء واجسام کی نسبت ایجابی تحقیق ہونی چاہیئے۔ اس قسم کے خیالات اور ان کے جارحانہ طرز بیان کی وجہ سے اس کو ممتحن منتخب نہ کیا گیا اس لیئے وہ پھر خانگی طور پر درس دے کر روزی کمانے پر مجبور رہا۔ اس کے انگریز اور فرانسیسی مدّاحوں اور دوستوں نے کچھ وظیفہ مقرر کر کے اس کی مدد کردی (انگریزوں میں جون اسٹورٹ مل اور مورخ گروٹ اور فرانسیسیوں میں مشہور عالم لترے)۔ ان کی خانگی مشکلات بھی نقطۂ انقلاب تک پہنچ گئیں ایک طویل اور روز افزوں بے تعلقی کے بعد میاں بیوی الگ الگ ہو گیئے لیکن اس کی بیوی اس کے خیالات وحالات میں فیاضانہ دلچسپی کا اظہار کرتی رہی۔

ان جھگڑوں کی باطنی کاوش اور اپنی بڑی تصنیف میں بارہ سال کی

اس کو ایجابی سائنس کی تاریخ کی پروفیسری مل جائیگی جس کے لیئے وہ بدرجۂ اولےٰ موزوں تھا۔ اس نے گیزو سے درخواست کی جو اس وقت اقتدار کلی رکھتا تھا لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ گیزو اپنے سوانح میں اس واقعہ کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ وہ گویا پہلے اس شخص کو جانتا ہی نہ تھا حالانکہ ۱۸۳۲ء اور ۱۸۳۳ء کے درمیان وہ اس سے بارہا گفتگوئیں کر چکا تھا اور اس کا ہمخیال رہ چکا تھا۔ جامعۃ الفنون میں ریاضیات کی پروفیسری بھی اسکو نہ دی گئی حالانکہ جب اس نے عارضی طور پر ایک سال تک اس عہدے پر کام کیا تھا تو سب نے اس کے کمال کا اعتراف کیا تھا۔ اس کو اس ادنےٰ سے کام پر قناعت کرنی پڑی کہ انٹرنس کے طلبا کو امتحان کے لیئے تیار کیا کرے اور ان کا امتحان لیا کرے۔ اس حیثیت سے اس کو اضلاع میں دورہ کرنا پڑتا تھا لیکن یہ کام بھی اس کے ہاتھ سے جاتا رہا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ جامعۃ الفنون کے اساتذہ سال بہ سال اس عہدے کے لیئے جس کو چاہتے تھے منتخب کرتے تھے جب اپنی تصنیف کی آخری جلد کے دیباچے میں کونت نے ماہرین ریاضی اور ان کے غرور پر سخت حملہ کیا تو وہ لوگ اس سے بگڑ گئے۔ اس نے کہا کہ وقت آگیا ہے کہ ماہرین حیاتیات وعمرانیات علمی دنیا کی صفِ اول میں آجائیں۔ ریاضی دانوں کے تفوق کا زمانہ گذر گیا ہے کیونکہ اب اشیاء واجسام کی نسبت ایجابی تحقیق ہونی چاہیئے۔ اس قسم کے خیالات اور ان کے جارحانہ طرز بیان کی وجہ سے اس کو ممتحن منتخب نہ کیا گیا اس لیئے وہ پھر خانگی طور پر درس دے کر روزی کمانے پر مجبور رہا۔ اس کے انگریزاور فرانسیسی مدّاحوں اور دوستوں نے کچھ وظیفہ مقرر کر کے اس کی مدد کر دی (انگریزوں میں جون اسٹورٹ مل اور مورخ گروٹ اور فرانسیسیوں میں مشہور عالم لترے)۔ ان کی خانگی مشکلات بھی نقطۂ انقلاب تک پہنچ گئیں ایک طویل اور روز افزوں بے تعلقی کے بعد میاں بیوی الگ الگ ہو گئے لیکن اس کی بیوی اس کے خیالات وحالات میں فیاضانہ دلچسپی کا اظہار کرتی رہی۔

ان جھگڑوں کی باطنی کاوش اور اپنی بڑی تصنیف میں بارہ سال کی

اس کو ایجابی سائنس کی تاریخ کی پروفیسری مل جائیگی جس کے لیئے وہ بدرجۂ اولے موزوں تھا۔ اس نے گیزو سے درخواست کی جو اس وقت اقتدار کلی رکھتا تھا لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ گیزو اپنے سوانح میں اس واقعہ کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ وہ گویا پہلے اس شخص کو جانتا ہی نہ تھا حالانکہ ۱۸۳۲ء اور ۱۸۳۳ء کے درمیان وہ اس سے بارہا گفتگوئیں کرچکا تھا اور اس کا ہمخیال رہ چکا تھا۔

جامعۃ الفنون میں ریاضیات کی پروفیسری بھی اسکو نہ دی گئی حالانکہ جب اس نے عارضی طور پر ایک سال تک اس عہدے پر کام کیا تھا تو سب نے اس کے کمال کا اعتراف کیا تھا۔ اس کو اس ادنے سے کام پر قناعت کرنی پڑی کہ انٹرنس کے طلبا کو امتحان کے لیئے تیار کیا کرے اور ان کا امتحان لیا کرے۔ اس حیثیت سے اس کو اضلاع میں دورہ کرنا پڑتا تھا لیکن یہ کام بھی اس کے ہاتھ سے جاتا رہا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ جامعۃ الفنون کے اساتذہ سال بہ سال اس عہدے کے لیئے جس کو چاہتے تھے منتخب کرتے تھے جب اپنی تصنیف کی آخری جلد کے دیباچے میں کونت نے ماہرین ریاضی اور ان کے غرور پر سخت حملہ کیا تو وہ لوگ اس سے بگڑ گئے۔ اس نے کہا کہ وقت آگیا ہے کہ ماہرین حیاتیات وعمرانیات علمی دنیا کی صفِ اول میں آجائیں۔ ریاضی دانوں کے تفوق کا زمانہ گذر گیا ہے کیونکہ اب اشیاء واجسام کی نسبت ایجابی تحقیق ہونی چاہیئے۔ اس قسم کے خیالات اور ان کے جارحانہ طرز بیان کی وجہ سے اس کو ممتحن منتخب نہ کیا گیا اس لیئے وہ پھر خانگی طور پر درس دے کر روزی کمانے پر مجبور رہا۔ اس کے انگریز اور فرانسیسی مدّاحوں اور دوستوں نے کچھ وظیفہ مقرر کر کے اس کی مدد کردی (انگریزوں میں جون اسٹورٹ مل اور مورخ گروٹ اور فرانسیسیوں میں مشہور عالم لترے)۔ ان کی خانگی مشکلات بھی نقطۂ انقلاب تک پہنچ گئیں ایک طویل اور روز افزوں بے تعلقی کے بعد میاں بیوی الگ الگ ہو گئے لیکن اس کی بیوی اس کے خیالات وحالات میں فیاضانہ دلچسپی کا اظہار کرتی رہی۔

ان جھگڑوں کی باطنی کاوش اور اپنی بڑی تصنیف میں بارہ سال کی

اس کو ایجابی سائنس کی تاریخ کی پروفیسری مل جائیگی جس کے لیئے وہ بدرجۂ اولےٰ موزوں تھا۔ اس نے گیزو سے درخواست کی جو اس وقت اقتدار کلی رکھتا تھا لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ گیزو اپنے سوانح میں اس واقعہ کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ وہ گویا پہلے اس شخص کو جانتا ہی نہ تھا حالانکہ ۱۸۳۲ء اور ۱۸۳۳ء کے درمیان وہ اس سے بارہا گفتگوئیں کرچکا تھا اور اس کا ہمخیال رہ چکا تھا۔ جامعۃ الفنون میں ریاضیات کی پروفیسری بھی اسکو نہ دی گئی حالانکہ جب اس نے عارضی طور پر ایک سال تک اس عہدے پر کام کیا تھا تو سب نے اس کے کمال کا اعتراف کیا تھا۔ اس کو اس ادنےٰ سے کام پر قناعت کرنی پڑی کہ انٹرنس کے طلبا کو امتحان کے لیئے تیار کیا کرے اور ان کا امتحان لیا کرے۔ اس حیثیت سے اس کو اضلاع میں دورہ کرنا پڑتا تھا لیکن یہ کام بھی اس کے ہاتھ سے جاتا رہا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ جامعۃ الفنون کے اساتذہ سال بہ سال اس عہدے کے لیئے جس کو چاہتے تھے منتخب کرتے تھے جب اپنی تصنیف کی آخری جلد کے دیباچے میں کونت نے ماہرین ریاضی اور ان کے غرور پر سخت حملہ کیا تو وہ لوگ اس سے بگڑ گیئے۔ اس نے کہا کہ وقت آگیا ہے کہ ماہرین حیاتیات وعمرانیات علمی دنیا کی صفِ اول میں آجائیں۔ ریاضی دانوں کے تفوق کا زمانہ گذر گیا ہے کیونکہ اب اشیاء واجسام کی نسبت ایجابی تحقیق ہونی چاہیئے۔ اس قسم کے خیالات اور ان کے جارحانہ طرز بیان کی وجہ سے اس کو ممتحن منتخب نہ کیا گیا اس لیئے وہ پھر خانگی طور پر درس دے کر روزی کمانے پر مجبور رہا۔ اس کے انگریز اور فرانسیسی مدّاحوں اور دوستوں نے کچھ وظیفہ مقرر کر کے اس کی مدد کر دی (انگریزوں میں جون اسٹورٹ مل اور مورخ گروٹ اور فرانسیسیوں میں مشہور عالم لترے)۔ ان کی خانگی مشکلات بھی نقطۂ انقلاب تک پہنچ گئیں ایک طویل اور روز افزوں بے تعلقی کے بعد میاں بیوی الگ الگ ہو گیئے لیکن اس کی بیوی اس کے خیالات وحالات میں فیاضانہ دلچسپی کا اظہار کرتی رہی۔

ان جھگڑوں کی باطنی کاوش اور اپنی بڑی تصنیف میں بارہ سال کی

اس کو ایجابی سائنس کی تاریخ کی پروفیسری مل جائیگی جس کے لیئے وہ بدرجۂ اولے موزوں تھا۔ اس نے گیزو سے درخواست کی جو اس وقت اقتدار کلی رکھتا تھا لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ گیزو اپنے سوانح میں اس واقعہ کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ وہ گویا پہلے اس شخص کو جانتا ہی نہ تھا حالانکہ ۱۸۳۲ء اور ۱۸۳۳ء کے درمیان وہ اس سے بارہا گفتگوئیں کر چکا تھا اور اس کا ہمخیال رہ چکا تھا۔ جامعۃ الفنون میں ریاضیات کی پروفیسری بھی اسکو نہ دی گئی حالانکہ جب اس نے عارضی طور پر ایک سال تک اس عہدے پر کام کیا تھا تو سب نے اس کے کمال کا اعتراف کیا تھا۔ اس کو اس ادنے سے کام پر قناعت کرنی پڑی کہ انٹرنس کے طلبا کو امتحان کے لیئے تیار کیا کرے اور ان کا امتحان لیا کرے۔ اس حیثیت سے اس کو اضلاع میں دورہ کرنا پڑتا تھا لیکن یہ کام بھی اس کے ہاتھ سے جاتا رہا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ جامعۃ الفنون کے اساتذہ سال بہ سال اس عہدے کے لیئے جس کو چاہتے تھے منتخب کرتے تھے جب اپنی تصنیف کی آخری جلد کے دیباچے میں کونت نے ماہرین ریاضی اور ان کے غرور پر سخت حملہ کیا تو وہ لوگ اس سے بگڑ گئے۔ اس نے کہا کہ وقت آگیا ہے کہ ماہرین حیاتیات وعمرانیات علمی دنیا کی صف اول میں آجائیں۔ ریاضی دانوں کے تفوق کا زمانہ گذر گیا ہے کیونکہ اب اشیاء واجسام کی نسبت ایجابی تحقیق ہونی چاہیئے۔ اس قسم کے خیالات اور ان کے جارحانہ طرز بیان کی وجہ سے اس کو ممتحن منتخب نہ کیا گیا اس لیئے وہ پھر خانگی طور پر درس دے کر روزی کمانے پر مجبور رہا۔ اس کے انگریز اور فرانسیسی مداحوں اور دوستوں نے کچھ وظیفہ مقرر کر کے اس کی مدد کردی (انگریزوں میں جون اسٹورٹ مل اور مورخ گروٹ اور فرانسیسیوں میں مشہور عالم لترے)۔ ان کی خانگی مشکلات بھی نقطۂ انقلاب تک پہنچ گئیں ایک طویل اور روز افزوں بے تعلقی کے بعد میاں بیوی الگ الگ ہو گئے لیکن اس کی بیوی اس کے خیالات وحالات میں فیاضانہ دلچسپی کا اظہار کرتی رہی۔

ان جھگڑوں کی باطنی کاوش اور اپنی بڑی تصنیف میں بارہ سال کی

اسی لیئے یہ مبہم ہوتی ہے اور تکثیر کی نسبت اس کے اندر اشیاء کے ساتھ روحانی ربط کم ہوتا ہے یہاں سے مابعد الطبیعیاتی منزل کی طرف عبور ہوتا ہے اس منزل میں شخصی ہستیوں سے نہیں بلکہ مجرد تصورات اصول اور قوتوں سے توجیہ کی جاتی ہے۔ اس کے اندر بھی وہی کوشش پائی جاتی ہے جس کا اظہار دینیاتی منزل میں بھی ہوا تھا اور جس کی وجہ سے فکر نے اشیاء پرستی سے تکثیر اور تکثیر سے توحید کی طرف ترقی کی تھی، کہ مختلف مظاہر کی ایک واحد اصل سے توجیہ کی جائے۔ مابعد الطبیعیاتی منزل میں بھی کوشش ترقی کر کے یہاں تک پہنچتی ہے کہ ہر مختلف گروہِ مظاہر کے لیئے ایک الگ قوت فرض کی جاتی ہے۔ مثلاً کیمیائی قوت حیاتی قوت وغیرہ۔ آخر میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ ان تمام مختلف قوتوں کو ایک اصل اور ابتدائی قوت میں تحویل کیا جائے یعنی فطرت جس کو ایک واحد اصلی وجود خیال کیا جاتا ہے اور یہ وحدت مذہبی توحید کے انداز کی ہوتی ہے جو دینیاتی ارتقا کی آخری منزل تھی۔ ان دونوں منازل میں یہ میلان مشترک ہوتا ہے کہ مسائل کے مطلق حل تلاش کیئے جاتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات بھی دینیات کی طرح ماہیت اشیا اور ان کے ماخذ و مقصد کی توجیہ کرتی ہے اور ان کے اندازِ تخلیق کا علم دیتی ہے فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ مجرد کو مقرون کی جگہ رکھ دیا جاتا ہے اور تخیل کی بجائے استدلال سے کام لیا جاتا ہے۔ جس طرح پہلی منزل میں تخیل مشاہدے پر غالب آگیا تھا اسی طرح اب استدلال مشاہدے پر غالب آجاتا ہے۔

کونت کے نزدیک مابعد الطبیعیاتی منزل ایک منزلِ عبور اور عملِ اختلال کی منزل ہے۔ استدلال دینیاتی تصورات کے حلقے میں داخل ہو جاتا ہے اور ان کے تناقضات کو واضح کرتا ہے اور ناقابلِ حسابِ مشیتوں کی جگہ مستقل تصورات یا قوتوں کو رکھ دیتا ہے اور اس طرح سے ان قوتوں کے اثرات کو کمزور کر دیتا ہے جو خارجی فطرت اور انسانی زندگی پر حکمران خیال کی جاتی تھیں۔ اس منزل میں پہلی قوتوں کے مساوی کوئی نئی قوتیں پیدا نہیں کی جاتیں اور کسی نئے نظریہ کی تعمیر نہیں ہوتی۔ عملی زندگی پر اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ ارتیاب اور انانیت

پھیل جاتی ہے۔ فرد کے جماعت کے ساتھ جو زندہ روابط ہیں وہ ٹوٹ جاتے ہیں اور تاثر کو نقصان پہنچا کر عقل کی تربیت ہوتی ہے۔ آخر عمر میں کونت دل کے خلاف عقل کی طویل بغاوت کا بھی ذکر کرتا ہے۔ سیاسیات میں یہ دورِ جمہور ہوتا ہے جس طرح کہ پہلی منزل میں دورِ ملوک تھا۔ اس دور میں سربرآوردہ لوگ متقنن ہوتے ہیں، جماعت کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ معاہدۂ افراد سے بنی ہے اور سلطنت کی بنا سلطانِ جمہور پر رکھی جاتی ہے۔

ایجابی منزل میں تخیل اور استدلال دونوں کو مشاہدے کے ماتحت کر دیا جاتا ہے ہر قضیہ کسی واقعے کی نسبت ہوتا ہے خواہ وہ جزئی واقعہ ہو خواہ کلی۔ واقعات سے تطابق ہی صداقت کا معیار ہوتا ہے لیکن اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہم منفرد واقعات سے آگے نہیں بڑھتے۔ ایجابیت خالی تجربیت سے بھی اتنی ہی دور ہے جتنی کہ تصوف سے۔ نہ وہ منفرد واقعات میں منتشر ہو جاتی ہے اور نہ واقعات کو چھوڑ کر فوق الفطرت ہستیوں اور مجرد اصولوں میں اپنے آپ کو گم کرتی ہے۔ علل مطلقہ اور ان کے معلولات کو تلاش کرنے کی بجائے وہ مظاہر مشہود کے مستقل اضافات یا قوانین کو تلاش کرتی ہے۔ خواہ ہم افکار وتاثرات کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہوں خواہ قوت ووزن کو سمجھنے کی ہمارا علم فقط ان کے اضافات کو دریافت کر سکتا ہے۔ سائنس کا مدار قوانینِ فطرت کے ناقابلِ تغیر ہونے پر ہے اور یہ حقیقت پہلی مرتبہ اسی وقت منکشف ہوئی جب کہ یونانیوں نے ریاضیاتی ہیئت کی بنا ڈالی لیکن عصرِ جدید میں زندگی کے تمام شعبوں کی نسبت اس کی صحت کا ثبوت ملتا گیا ہے۔ بیکن گیلیلی اور ڈیکارٹ سب نے یہی اصول قائم کیا اس لیے وہ ایجابی فلسفے کے بانی شمار ہونے چاہئیں۔ اگرچہ بعض امور کی نسبت ہمیں ابھی تک قوانین کا پتہ نہیں چلا لیکن ہم بربنائے مماثلت مجبور ہیں کہ تمام مظاہر و واقعات پر اس بڑے فلسفیانہ اصول کا اطلاق کریں۔

پہلی دو منزلوں میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ کائنات کی تمام اشیا کو ایک واحد اور مطلق اصول میں تحویل کیا جائے جسے دینیاتی منزل میں خدا کہتے ہیں اور مابعد الطبیعیاتی منزل میں فطرت۔ لیکن ایجابی فلسفے کی خصوصیت سے یہ لازم آتا ہے کہ

اس قسم کا مطلق نتیجہ اس کے لئے ناممکن ہے۔ تجربے سے تصدیق کرنے کا سخت تقاضا یہ ناممکن کر دیتا ہے کہ ہر شئے کو ایک واحد اصل میں تحویل کیا جائے۔ تجربے سے ہمیشہ محدود باہمی ربط کا پتہ چلتا ہے اور ہمارے لئے ہمیشہ بہت سے مظاہر و واقعات ایسے باقی رہینگے جن کا ربط ہم دوسرے مظاہر سے دریافت نہیں کر سکیں گے۔ مظاہر کے مختلف زمرے جن کی تعداد کم از کم اتنی ہے جتنی کہ علوم کی ہے، ایک دوسرے میں تحویل نہیں ہو سکتے مختلف قوانین ایک ہی قانون میں تحویل نہیں ہو سکتے۔ ہمارا علم صرف نفسی وحدت تک پہنچ سکتا ہے، معروضی وحدت تک نہیں پہنچ سکتا۔ نفسی وحدت اس پر مشتمل ہے کہ ایک ہی طریقے کو ہر جگہ استعمال کیا جائے اس سے مختلف نظریات ہم جنس اور ہم مرکز ہوتے جاتے ہیں اس لئے نفسی اعتبار سے ہمارے پاس صرف ایک ہی سائنس ہے اور یہ سائنس تمام انسانوں میں مشترک ہو سکتی ہے۔ ایجابی طریقے سے نہ صرف ایک فرد بلکہ مختلف افراد کے اندر وحدت شعور پیدا ہوتی ہے اور اس طرح سے ایجابی فلسفہ اخوتِ انسانی کے لئے عقلی اساس بن جاتا ہے۔ اب بھی ہم دیکھتے ہیں کہ انسان انھیں باتوں پر متفق ہیں جو ایجابی علم میں تحویل ہو چکی ہیں باقی تمام باتوں میں انکے خیالات میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ جب تک مذہب کی علم کے ساتھ کوئی رقابت نہیں تھی تو کاتولیت کی وجہ سے ایک ایسی روحانیت قایم تھی جو اس اخوت کی ایک مثال ہے جس کو ایجابی فلسفہ قائم کرنا چاہتا ہے۔ ایجابی فلسفہ کے نزدیک فقط وہ نفسی وحدت جو انسانیت کے تصور میں پائی جاتی ہے، دینیات کے تصورِ خدا اور مابعد الطبیعیات کے تصورِ فطرت کا بدل بن سکتی ہے۔

علم و عمل کا اتحاد اس منزل میں بمقابلہ منازلِ ماقبل کے بہت زیادہ ہوتا ہے کیونکہ قوانین مظاہر کے علم سے ہمارے لئے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ مظاہر کے آئندہ ارتقا کا تعین کر سکیں اور پہلی دو منزلوں سے تیسری منزل کی طرف عبور کرتے ہوئے یہ خواہش بھی معاون ہوتی ہے۔ مستقبل کی پیش بینی کے لئے حال پر نظر ڈالنا ایجابی سائنس کا اصولِ عمل ہے۔ اس تیسری منزل کے اندر وہ صنعت پائی جاتی ہے جس میں انسان تسخیرِ فطرت کرتا ہے لیکن ہمیں فقط خارجی فطرت

پر اکتفا نہیں کرنا چاہیئے اگر انسان کی کیفیات و اعمال کے قوانین دریافت ہو جائیں تو خالص مادی ارتقا کی طرح انسان کا انفرادی اور اجتماعی ارتقا بھی علم سے قابلِ تعین ہو جائے۔

کونت اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ Positive کا لفظ جتنے معنوں میں استعمال ہوتا ہے ان سب کا اطلاق اس فلسفے پر ہوتا ہے جس کو وہ Positive کہتا ہے۔ اس کے معنی موجود اور حقیقی ہو سکتے ہیں اور ایجابی فلسفہ اپنی تعمیر واقعات پر قایم کرنا چاہتا ہے۔ اس کے معنی مفید اور کارآمد بھی ہوتے ہیں اور ہمارے انفرادی و اجتماعی وجود کی صلاح و فلاح ایجابی فلسفے کا مقصد ہے محض ذوقِ تجسس کی تسکین اس کی غایت نہیں۔ یہ لفظ یقینی اور غیر مشکوک کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور ایجابی فلسفے کا یہ کام ہے کہ پہلے فلاسفہ کے دائمی شکوک و مباحث سے نجات ملے۔ اس کے معنی معین و مشخص بھی ہیں اور ایجابی فلسفہ پہلی منزلوں کے غیر معین اور متغیر تصورات کی جگہ معین اور مستقل قوانین و اضافات کو رکھنا چاہتا ہے۔ یہ لفظ منفی و سلبی کے مقابل میں بھی استعمال ہوتا ہے اور یہ بھی صحیح ہے کیونکہ ایجابی فلسفہ تعمیر و تنظیم کرنا چاہتا ہے درآنحالیکہ دوسری منزل کی خصوصیت محض اختلال و تخریب تھی۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ایجابی فلسفہ دینیاتی فلسفے کی توجیہات سے کام نہیں لے سکتا لیکن براہ راست اس سے کوئی پرخاش بھی نہیں اور ایجابی فلسفہ تو یہاں تک کہتا ہے کہ دینیات جن ہستیوں کی قائل تھی ان کے عدم کا ثبوت دینا بھی ایسا ہی مشکل ہے جیسا کہ ان کے وجود کا ثبوت دینا کسی شخص نے کبھی منروا یا اپولو کے عدم کا ثبوت نہیں دیا۔ یہ اعتقادات جب ہم عام عقلی زندگی کے مطابق نہ رہے تو خود بخود معدوم ہو گئے۔ صرف یہی نہیں ہے کہ ایجابی فلسفہ دینیاتی فلسفے پر کوئی حملہ نہیں کرتا بلکہ اس کے اسباب و مواخذ کی تاریخی تحقیقات سے اس کا حق ادا کرتا ہے اور انسانی ترقی پر اس کے اثر کا اندازہ کرتا ہے۔ اس قسم کی سمجھ پہلی منزلوں میں ممکن نہیں تھی جب ایک نظریۂ مطلق دوسرے نظریۂ مطلق کا مقابل تھا اور اس کو فنا کر دینا اپنا فرض سمجھتا تھا۔

ایجابی فلسفے کی فقط ایک خصوصیت ہے جو Positive کے لفظ کے اندر داخل نہیں اور وہ یہ ہے کہ ایجابی فلسفے میں ہر جگہ مطلق کی بجائے اضافی رکھنا چاہیئے۔ لیکن کونت کے نزدیک یہ اضافیت ایجابی فلسفے کی دیگر خصوصیتوں سے بالتبع لازم آتی ہے۔ یہ فلسفہ علت کی جگہ قانون کے تصور سے کام لیتا ہے اس لئے اضافات سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ مظاہر کی نسبت وہ یہ نہیں پوچھتا کہ یہ کیوں ہیں بلکہ کیسے ہیں۔ وہ نہ باطنی تخلیق کا قایل ہے نہ علل اوّلیہ کا۔ علاوہ ازیں مخصوص قوانین کو ایک واحد قانون میں تحویل نہیں کر سکتے اور ہر حالت میں یہ اضافیت تو باقی رہتی ہے کہ ہم ہمیشہ کائنات کو انسانی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ ہر قسم کے علم کے لئے فرد اور خارجی عالم کے مابین تخالف کا ہونا مقدم ہے اسی لئے کانٹ نے جو نفسی اور معروضی میں امتیاز قائم کیا ہے وہ بالکل صحیح ہے اور وہ اس خدمت کے لئے دائمی ستائش کا مستحق ہے کہ اس نے اس فرق و امتیاز سے فلسفۂ مطلق کا خاتمہ کر دیا اگرچہ اس کا فکر اس قدر بین طور پر ایجابی نہیں تھا کہ اپنے تابعین کو فلسفۂ مطلق کی طرف واپس آنے سے روکتا۔ گو کائنات کا علم انسان کے بغیر نہیں ہو سکتا لیکن کائنات انسان کے بغیر رہ سکتی ہے اور اگرچہ انسان اس مادی عالم کا محتاج ہے لیکن وہ اس عالم کی پیداوار نہیں۔ مادیت نے عضوی زندگی کی آزادی اور خودروی کو باطل قرار دینے کی لاحاصل کوشش کی ہے اور جمادی عالم کی اہمیت میں بہت مبالغہ کیا ہے لیکن درحقیقت یہ ثنویت باقی ہے۔

کونت منازل ثلاثہ کا قانون تاریخ علوم سے اخذ کرتا ہے۔ لیکن اس کو قائم کر چکنے کے بعد وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ قانون نفس انسانی کی فطرت سے بھی اخذ ہو سکتا ہے اور اس طرح سے اپنے استقرا کی استخراج سے تصدیق کرتا ہے۔ نفس انسانی انفرادی امور و واقعات کے ربط کی نسبت تصورات قایم کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ پہلی منزل میں خود مظاہر کے مطالعہ سے ان کا ربط دریافت کرنے سے پیشتر انسان یا خرافیاتی تصورات سے کام لیتا ہے جو غیر ارادی طور پر پیدا ہوتے ہیں یا مابعد الطبیعیاتی تصورات سے جو خرافیاتی تصورات کو زیادہ مجرد اور مستقل بنا دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں نفس انسانی کا یہ فطری

میلان ہے کہ وہ ہر شئے کو اپنی ذات پر قیاس کرتا ہے اور اپنے باطنی تاثرات کو اشیاء کی طرف منسوب کرتا ہے۔ توجیہ کا یہ طریقہ اس کے لئے بہت سہل ہوتا ہے لیکن اگر انسان کو یہ یقین نہ ہوتا کہ وہ آسانی سے وجہ دریافت کرسکتا ہے تو وہ کبھی تحقیق کے راستہ پہ نہ پڑتا۔

یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی اگر کونت کے منازل ثلاثہ کے قانون کا ان مماثل نظریات سے مقابلہ کیا جائے جن کو کانٹ فشٹے ہیگل سین سیموں کے علاوہ روسو اور لیسنگ نے بھی پیش کیا۔ ان نظریات میں جو فرق پائے جاتے ہیں ان کے باوجود ان سب میں یہ بات یکساں طور پر ملتی ہے کہ علم وعمل میں اقتدار و استناد کے دور کے بعد انسان کی روحانی زندگی ایک ایسے دور میں سے گذرتی ہے جس میں تنقید تفکر اور تشکیک تخریب وانہدام کا کام کرتی ہے اس دور کو عبور کر چکنے کے بعد زمانۂ حال کا کام یہ ہے کہ ایسا زاویۂ نگاہ قایم کرے جو ایمان وکردار کے لئے ایک ایجابی اور مشترک اساس بن سکے۔ مذکورۂ صدر مفکرین نے اس بڑے تاریخی تجربے کو قانونِ منازلِ ثلاثہ میں مرتب کیا ہے۔ کونت معین خصوصیات کو صرف پہلی اور تیسری منزلوں کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اس کے بیان سے ضرور یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ فکر وحیات کی جن تحریکات کو وہ ناپسند کرتا ہے ان کو مابعد الطبیعیاتی منزل میں ڈال دیتا ہے وہ قدیم کا تھولیکی نظام سے ہمدردی رکھتا ہے جس کو وہ نفس انسانی کی ایک نہایت عظیم الشان پیداوار خیال کرتا تھا اور وہ مستقبل کے اس نظام سے بھی ہمدردی رکھتا ہے جس کے اندر تجربی سائنس کی بنا پر روحانی اخوت قایم ہوگی لیکن وہ انتقاد وانقلاب کے درمیانی زمانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا اگرچہ وہ اس حقیقت کو تسلیم کرنے پہ مجبور تھا کہ اس دور نے بھی ایک ضروری خدمت انجام دی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی منزل کی جو مختلف علامتیں وہ بیان کرتا ہے ان کا آپس میں کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا مثلاً مخصوص قوتوں اور ملکات کے مفروضات سے مظاہر کی توجیہ کرنے کا میلان، مبالغۂ عقلیت اور غلبۂ انانیت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ مذکورۂ صدر میلان ہر علم کی تاریخ میں ایک خاص مقام پر پیدا ہو جاتا ہے اور اس کو عام انسانی ارتقا کی کوئی خصوصیت نہیں کہہ سکتے۔ بہرحال اس کے ساتھ حیاتِ تاثر کی

مرکزی اہمیت اور ہمدردانہ تاثرات کی حقیقت کو بھی شامل کرنا چاہیئے۔ عقلیت میں مبالغہ کرنے کا میلان بہ نسبت فلاسفہ غالباً ہم کو ان لوگوں میں زیادہ ملیگا جو کسی مخصوص علم میں منہمک ہیں۔ اپنی بڑی تصنیف کے اختتام پر کونت نے یہ محسوس کیا کہ اس کا نقطۂ نظر علمی اختصاصیت کے بالکل خلاف ہے اور اس مخالفت کا اظہار اس نے ایسے زور شور سے کیا جس سے اس کے لئے نہایت ناگوار نتائج پیدا ہوئے۔ لیکن مخصوص ایجابی علوم اور ایجابی فلسفے کا تخالف اس کے منازلِ ثلاثہ کے قانون میں اپنے لئے کوئی جگہ تلاش نہ کر سکا۔ عصر جدید کی یہ ایک اہم خصوصیت ہے کہ علوم کے اندر تقسیم کار اس قدر بڑھ گئی ہے کہ عقلی وحدت اور ایک مشترک نظریۂ حیات کا قایم کرنا روز بروز مشکل ہوتا جاتا ہے کونت کو مابعد الطبیعیاتی منزل میں جو نقائص نظر آتے تھے ان کے مقابلے میں تاریخ تہذیب و تمدن کے لئے یہ ایک دشوار تر عقدہ ہے۔ جوش اور امید مزاجی میں کونت نے اس کو محسوس نہیں کیا۔ ایجابیت اور عمومیت کے باہمی تعلق یعنی ایجابی اساس پر ایک عام نظریۂ حیات قایم کرنے کا مسئلہ اس کے ذہن میں کبھی واضح طور پر صورت پذیر نہیں ہوا۔ یہ نظر اندازی، جیسا کہ ہم آگے چل کر واضح کرینگے اس کے نظریۂ علم کے نقائص کے ساتھ وابستہ ہے اکثر مقامات کی نسبت سے اس نے ایجابی منزل کا خاص تعین نہیں کیا مثلاً اس کے متعلق اس نے کوئی وضاحت پیدا نہیں کی کہ ہمارے پیش نظر امور و واقعات سے ایجابی فلسفے کا تعلق ہے مفروضات کے ذریعے سے ہم ان واقعات سے کس قدر ماورے لے جا سکتے ہیں اور ایسے مفروضے کا کب جواز ہو سکتا ہے جو ہمارے تجربات سے بالتبع لازم آتا ہے لیکن جس کی تصدیق نہیں ہو سکتی یا ایسے اعتقاد کی کیا قیمت ہو سکتی ہے جس کو تجربے سے اخذ نہیں کر سکتے لیکن جو تجربے کے منافی بھی نہیں۔ ایسے سوالات کو جو سائنس اور نظریۂ حیات کے باہمی تعلق کے تعین کے لئے نہایت اہم ہیں، کونت نے نظر انداز کر دیا۔

کونت مختلف منازل کے درمیان کوئی مطلق حدود فاصلہ قایم نہیں کرتا لیکن وہ تمام منزلوں میں فکر انسانی کی یکسانیت کو بھی پوری طرح واضح نہیں کرتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ دینیاتی منزل میں ایجابیت مطلقاً نہیں تھی۔ تجربے اور

مشاہدے کا اثر انسان پر ہمیشہ رہا ہے لیکن جب تک تجربے کا دائرہ محدود تھا تب تک یہ بطورِ اصول قائم نہیں ہو سکا۔ بایں ہمہ مابعدالطبیعیاتی اصول میں تجربے ہی کی قوت کا اظہار ہوتا ہے۔ مابعدالطبیعیات نے تجربات کے مختلف زمروں کو خرافیاتی تلون کے حلقے سے باہر نکال لیا۔ کونت خود کہتا ہے کہ مابعدالطبیعیات نے طلوع ہوتی ہوئی سائنس سے قدیم دینیات کی مخالفت کو منظم کر دیا۔ اشیاء پرستی سے تکثیر اور تکثیر سے توحید کی طرف عبور کرنے میں بھی ایجابی عنصر معاون تھا۔ اپنے ارتقا کے ابتدائی منازل میں روحِ ایجابی اپنے میلانات کو متعین نہیں کر سکتی تھی اس لئے وہ مابعدالطبیعیات سے کام لیتی تھی۔ علم کی ترقی مسلسل عبورات کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ کونت اپنی زندگی میں روح ایجابی کی کامل فتح اور عام غلبے کی توقع نہیں رکھتا تھا۔ ۳۰ مارچ ۱۸۲۵ء کے ایک خط میں وہ والا کو لکھتا ہے اگرچہ میں اپنے مساعی سے کچھ نتائج کی توقع رکھتا ہوں لیکن میں اس سے واقف ہوں کہ میرے جیتے جی کوئی حیرت انگیز نتیجہ پیدا نہیں ہو سکتا اگرچہ اتنا ہو سکتا ہے کہ اس کارِ عظیم میں حصہ لینے والوں کے لئے میری کوششیں محرک کا کام دینگی مگر اس کا فیصلہ صرف مستقبل ہی کر سکتا ہے"۔ بعد ازاں اپنے حفظانِ صحت کے زیرِ اثر اور اپنے خیالات کے اندر متصوفانہ انہماک میں جب وہ اپنے گرد و پیش کے علمی اور سیاسی حالات سے بالکل منقطع ہو گیا تو اس کی یہ امید اور بھی قوی ہو تی گئی۔

خواہ کونت دوسری منزل کے سلبی ہونے پر زور دیتا ہو یا اس کو ارتقائی زنجیر کی لازمی کڑی قرار دیتا ہو لیکن ہر حالت میں اس کو کامل یقین تھا کہ روحانی دنیا کی فیصلہ کُن جنگ کاتھولیت اور ایجابیت کے مابین ہو گی۔ اسٹوارٹ مِل کے نام اس نے جو خطوط لکھے ہیں ان میں مکرّر اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ پروٹسٹنٹ ازم ڈِیِ اِزم یا دیگر بے اصول ثالثوں کی مداخلت کو برطرف کر کے ان دو میلانات کو دست و گریباں ہو جانا چاہیئے۔ وہ اس کو زمانے کی ایک معنی خیز علامت سمجھتا تھا کہ کاتھولیت حریتِ تعلیم کی حمایت کر رہی ہے اور مابعدالطبیعیاتی اسکول (کوزاں گیزو۔ ٹی اے وتریماں) سلطنت کے حقوقِ مطلقہ کا حامی تھا۔ یہ دونو اسکول

اپنے اصولوں کے منافی کام کر رہے تھے، قبل الذکر اصول استناد و اقتدار کے خلاف اور موخر الذکر اصول آزادی کے خلاف۔ کونٹ کو امید تھی کہ اگر آزادی تعلیم و تقریر تسلیم کر لی گئی تو ما بعد الطبیعیات کو جو خطرہ ہے وہ صحیح ثابت ہوگا اور کاتھولیت ایک ایسے دشمن سے دوچار ہوگی جس سے وہ پہلے آشنا نہ تھی اس کو فقط یہ افسوس تھا کہ دامیتر کے بعد کاتھولیت کے نمائندے سب کے سب اس قدر بے وزن اور غیر اہم لوگ ہیں وہ اس کو لازمی سمجھتا تھا کہ یہ مخالفت زیادہ زیادہ قطعی ہوتی جائے اور انقلابی تحریک کے اس میلان کے بعد کہ روحانی اور عمرانی ارتقا کی بنیاد اقتدار و استناد سے الگ قایم کی جائے، کاتھولیکی راسخ الاعتقادی اور زیادہ سخت اور منظم ہو جائے۔ اسی انتہائی میلان کے خلاف دامیتر نے یہ کہا تھا کہ پاپا کے اقتدار مطلق کو تسلیم کرنے سے ہی ایک بے تناقض نظام مذہب قایم ہو سکتا ہے۔ گیلیکنزم (Gallicanism) فنا ہو چکی ہے اور اس قسم کے دیگر وسطانی نقاط نظر کا بھی یہی حشر ہوگا۔ کونٹ اس سے خوش ہوا کہ اس کا دوست والا (Valat) مذہبی کشمکش سے گذر کر سیدھا کاتھولیکیت کی طرف واپس گیا۔ بجائے اس کے راستے میں کسی وسطانی نقطہ نظر پر ٹھہر جائے اگرچہ اس نفیس خط میں جو اس نے اس بارے میں والا کو لکھا (۲۵ اگست ۱۸۴۸ء) اس نے اپنے ان شکوک کو نہیں چھپایا کہ کیا کاتھولیکیت اس دور کی اعلےٰ ترین علمی و اخلاقی ترقی کے حامل شخص کو وہی طمانیت قلب عطا کر سکتی ہے جو اپنے ازمنۂ عالیہ میں وہ اپنے پیروؤں کو عطا کر سکتی تھی۔ مثال کے طور پر وہ اس اعتقاد کو پیش کرتا ہے کہ ان لوگوں کو ابدی جہنم میں ڈال دیا جائیگا جو مذہبی معتقدات نہ رکھنے کے باوجود بلند ترین اخلاق کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اس عقیدے کا تسلیم کرنا کاتھولیکی نظام کے لئے ناگزیر ہے۔

(ج) اصطفاف علوم

فلسفے سے کونٹ انسانی تصورات کا کلی نظام مراد لیتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے یہ تنظیم تین طریقوں سے ہو سکتی ہے اب تک دینیاتی اور ما بعد الطبیعیاتی

طریقے غالب رہے ہیں کونت کا خیال تھا کہ ایجابی طریقے کے مطابق علوم کی تنظیم سب سے پہلے اسی نے شروع کی ہے اور یہ وہی طریقہ ہے جس کے مطابق مخصوص علوم کے تصورات و قوانین حاصل ہوئے ہیں۔ ایجابی فلسفے کا کام یہ ہے کہ واقعات سے جو قوانین اخذ کئے گئے ہیں ان کو جمع اور مرتب کرے علم کے اندر تقسیم کار سے جو خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں وہ اس طرح سے رفع ہو جاتی ہیں اور مختلف علوم میں جو قوانین منتشر معلوم ہوتے ہیں وہ اس اسلوب سے متحد ہو جاتے ہیں۔ کونت کے نزدیک دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی فلسفے کی یہ کوشش کہ تمام مخصوص قوانین کو ایک عام قانون میں تحویل کر دیا جائے کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی اگر اس قسم کی تحویل ممکن ہو سکتی تو ایجابی فلسفہ یقیناً بہت زیادہ مکمل ہو جاتا لیکن تجربہ اس کے خلاف ہے کیونکہ موجودات کے اندر ناقابل تحویل فروق معلوم ہوتے ہیں اس لئے ایجابی فلسفے کی سعیٔ اتحاد اس پر مشتمل نہیں ہے کہ تمام جزئی قوانین کو ایک کلی قانون میں تحویل کرے بلکہ اس کا کام یہ ہے کہ تمام شعبوں میں ایک ہی اسلوب تحقیق کو استعمال کرے یہ طریقہ ہر جگہ قابل اطلاق ثابت ہوتا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ناقابل تحویل اختلافات کے باوجود مظاہر کی مختلف انواع میں ایک خاص قسم کی یکسانیت پائی جاتی ہے ہر صنفِ مظاہر کے ساتھ ایک خاص علم وابستہ ہے اس لئے اصطفاف علوم ایجابی فلسفے کا ایک نہایت اہم مقصد ہے۔

کونت کے اصطفاف علوم کی بنا یہ ہے کہ علوم تاریخی حیثیت سے کس ترتیب سے ایجابی منزل میں آتے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے سب سے پہلے ریاضی ہے اس کے بعد ہیئت طبیعیات کیمیا حیاتیات اور عمرانیات۔ اس توانزد توالی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مظاہر مشہودہ سادگی سے پیچیدگی کی طرف بڑھتے جاتے ہیں جس علم کا موضوع جتنا سادہ ہوگا اسی قدر سرعت کے ساتھ وہ مختلف منازل میں سے گذر جائیگا اور جس قدر کسی علم کے مظاہر پیچیدہ ہونگے اسی قدر طفولیت سے نکلنے میں اس کو زیادہ دیر لگیگی اسی لئے حیاتیات اور عمرانیات سب سے آخر میں آتے ہیں۔ جس قدر کوئی علم سادہ نسبتوں سے تعلق رکھتا ہے اسی قدر اس کی صحت میں کلیت ہوتی ہے کیونکہ زیادہ پیچیدہ نسبتوں میں بھی سادہ نسبتوں کا اعادہ ہوتا ہے

ریاضیات کے قوانین کا اطلاق تمام مظاہر پر ہوتا ہے اور سب سے زیادہ مقرون علوم حیاتیات اور عمرانیات کا دائرۂ اطلاق سب سے زیادہ تنگ ہے (کونت اس قانون کو منطق کے اس قانون سے بھی اخذ کر سکتا تھا کہ تصورات کے تضمن اور ان کی تعبیر میں نسبتِ معکوس ہوتی ہے) مختلف علوم کے اسالیب تحقیق میں بھی اسی قسم کا فرق پایا جاتا ہے۔ کسی علم کی بنیاد جس قدر بسیط اور کلی ہوتی ہے اسی قدر اس میں استخراجی طریقہ استقرائی طریقے کی نسبت زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ ریاضیات سب سے زیادہ اور عمرانیات سب سے کم استخراجی ہے۔ عمرانیات میں تاریخی ارتقا کا ثبوت نہایت اہم ہے جب استقرائی طریقے سے یہ ثابت ہو چکے تو استخراج کا محل ہوتا ہے کہ انسانی فطرت کے حقائق سے استقرائی نتائج کو اخذ کیا جائے جیسے کہ خود کونت نے منازلِ ثلاثہ کے قانون میں کوشش کی۔ ریاضیات کی استقرائی بنیاد اس قدر سادہ ہے کہ اس کو اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور اسے خالص عقلی علم خیال کیا جاتا ہے لیکن خالص عقلی علم کوئی نہیں۔ ریاضیات بھی دراصل ایک فطری علم ہے اور دیگر علوم کی طرح اس کے تصورات بھی تجربے سے حاصل ہوتے ہیں مگر امورِ ریاضیہ اس قدر سادہ ہوتے ہیں کہ اجسام کے تمام طبیعی اور کیمیاوی صفات سے قطع نظر کر کے بھی انسان مجرد طور پر تخیل میں ان کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ عدد، امتداد اور حرکت ایسے صفات ہیں جن کا تصور ہم ایک ایسے غیر متعین ظرف میں بھی، جو کائنات کے تمام اجسام پر محیط ہو، اسی طرح کر سکتے ہیں جس طرح کہ حقیقی اجسام میں۔ ریاضیات کی تجربے سے بظاہر بے نیازی کی یہی توجیہ ہے۔ متصورہ مکان و اعداد کی بدولت ریاضیات کے استخراجات تجربے سے الگ ہو کر بھی حاصل ہو سکتے ہیں۔ اگر ریاضیات کی کوئی تجربی اساس نہ ہوتی تو یہ سمجھنا بالکل ناممکن ہوتا کہ حقیقی فطرت پر ریاضیاتی نتائج کا اطلاق کیونکر ہوتا ہے۔ ریاضیات کے تقریباً خالص استخراجی اسلوب اور عمرانیات کے تقریباً خالص استقرائی اسلوب کے مابین دیگر خاص خاص اسالیب ہیں جن میں سے ہر ایک ایک مخصوص علم کے ساتھ وابستہ ہے۔ ہیئت استخراجاً مفروضات قایم کرتی ہے اور پھر مشاہدے سے ان کی تصدیق کرتی ہے اس سے گذر کر طبیعیات کا تجربی طریقہ ہے اس کے بعد کیمیا کے عقلی تجزیہ

کا طریقہ ہے اور آخر میں حیاتیات کا طریقِ تقابل۔ یہاں سے عمرانیات کے تاریخی طریقے کی طرف عبور ہوتا ہے۔

کونت تصورات یا قوانین کے ان چھ مختلف گروہوں کو، جن کو اس نے نصابِ فلسفۂ ایجابی میں بیان کیا ہے کسی دوسرے قانون میں ناقابلِ تحویل سمجھتا ہے۔ ایک سے دوسرے کی طرف کوئی پل نہیں اس لئے جست کرنا پڑتا ہے اور ایک طرف کے قانون سے دوسری طرف کا قانون اخذ نہیں ہوسکتا۔ اعلےٰ علوم (یعنی زیادہ پیچیدہ محدود و متعین اور استقرائی) کو ادنےٰ سے اخذ کرنے کی خواہش کا نام مادیت ہے۔ اسی طرح کسی ایک شعبے کو محیطِ کل بنانا بھی ناممکن ہے۔ کونت کہتا ہے کہ اساسی تصورات کے چھ گروہوں میں جو عدم تسلسل پایا جاتا ہے وہ ہر گروہ کے اندر بھی موجود ہے مثلاً طبیعیات کی مختلف شاخیں لازماً ایک دوسری سے الگ ہیں گی۔ طبیعی قوتوں کی طرح عضوی انواع کی نسبت بھی یہی بات صحیح ہے انواع کے تصور کی کوئی علمی اہمیت نہیں رہیگی اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ خارجی اسباب حیات سے ایسی تبدیلی ہیئت ہوسکتی ہے کہ ایک نوع دوسری نوع کی طرف عبور کر جائے۔ اس کے نزدیک نباتی اور حیوانی عالموں میں ایک ایسا گہرا عدمِ تسلسل ہے جس کا کسی عبور سے رفع ہونا ناممکن ہے۔

مذکورۂ بالا نظریہ اس امر کی ایک مثال ہے کہ کس طرح ایک میلانِ فکر اپنی ضد کی طرف عبور کر جاتا ہے۔ کونت نے مابعد الطبیعیاتی اور ایجابی فلسفے کا یہی فرق بتایا تھا کہ موخر الذکر میں تصورات یا قوتوں کی بجائے قوانین سے توجیہ کی جاتی ہے اور مطلق توجیہات کی جگہ اضافی توجیہات سے کام لیا جاتا ہے لیکن تصورات کے ناقابلِ تحویل گروہوں سے کونت نے ایک افلاطونی عالمِ مُثُل قائم کر دیا۔ عدم تسلسل کو اس نے ادعائی طور پر ایک اساسی واقعہ فرض کرلیا بجائے اس کے کہ یہ خیال کرے کہ شاید یہ بات ہمارے علم کے نقص سے پیدا ہوتی ہے۔ اس نے کائنات کے عدم تسلسل پر جو زور دیا ہے اس کی وجہ سے اس کی ایجابیت المانی تخلیلیت کی قطعی مخالف ہوجاتی ہے جو تمام اختلافات کو ایک تصوری تسلسل میں تحویل کرنا چاہتی ہے حالانکہ اس نے خود تسلیم کیا ہے کہ سائنس کا دائمی مقصد یہ ہے کہ جہاں تک ہوسکے

مظاہر کے اختلافات کو کم کیا جائے لہذا ہر عدمِ تسلسل علم کے لئے ایک عارضی رکاوٹ ہے۔ کونت کے بعد ہی سائنس کی ترقی نے ان مظاہر کے تسلسل کے ثبوت کا امکان پیدا کر دیا جن کو وہ ناقابل تحویل سمجھتا تھا۔ قانونِ بقائے قوت خصوصاً اس نظریہ نے کہ حرارت بھی حرکت کی ایک صورت ہے اور نور و برق ہم ذات ہیں، وحدتِ فطرت کا ایک ایسا نظریہ پیدا کر دیا ہے جس کا کونت کے نظام فکر میں کوئی مقام نہیں ہو سکتا۔ عالم عضویات میں نظریۂ ارتقا نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ انواع ایک مربوط و مسلسل عمل کی مختلف منزلیں یا شاخیں ہیں اور حیوانی و نباتی زندگی میں کوئی حد فاصل قائم کرنا روز بروز مشکل ہوتا جاتا ہے۔ کونت نے اپنے زمانے میں لیمارک کے پیش کردہ نظریۂ ارتقا کی مخالفت کی اور بعد میں اس کے شاگرد دول چارلس رو بن اور لِترے اس کے نہایت سرگرم مخالف ثابت ہوئے۔ اس مضمون پر قبل ہی سے کوئی تفصیلی رائے قایم کرنے کے بغیر ہم کہہ سکتے ہیں کہ تسلسل اور عدم تسلسل کا تعلق اس سے بہت زیادہ پیچیدہ ثابت ہوا ہے جتنا کہ کونت کے فلسفے میں فرض کیا گیا تھا۔

کونت کے نزدیک مختلف علوم کا تعلق یہ ہے کہ علم ماقبل زیادہ سادہ اور کلّی ہونے کی وجہ سے علم مابعد کی بنا بن جاتا ہے جو زیادہ پیچیدہ اور مخصوص ہوتا ہے۔ ریاضی سب سے زیادہ مجرد اور کلّی علم ہے اور ریاضی کے اندر عددی حساب جیومٹری اور میکانیات کی نسبت بہت زیادہ سادہ اور کلّی ہے اسلئے علمِ اعداد ہمارے تمام نظامِ علم ایجابی کی عقلی اساس ہے۔ کونت کی نظر اس حقیقت پر نہیں پڑی کہ ہمارے علم کے بعض اساسی تصورات تصورِ عدد سے بھی زیادہ سادہ اور کلّی ہیں مثلاً عینیت و اختلاف کے منطقی تصورات (Identity and difference) جن کا اطلاق نہ صرف مقداروں پر بلکہ صفات پر بھی ہوتا ہے اس لئے کونت کے سلسلۂ علوم میں سب سے پہلی کڑی غائب ہے علاوہ ازیں اس کے اس دعوے کو قبول کرنے میں بھی مشکل پیدا ہوتی ہے کہ جیومٹری اور میکانیات (جو تجرید اور کلیت میں بلا فصل علم عدد کے بعد آتے ہیں) تمام مظاہر پر قابل اطلاق ہیں، جیومٹری مظاہر ساکن کے لئے اور میکانیات مظاہر متحرک کے لئے۔ حقیقت یہ ہے کہ

امتداد اور حرکت فقط مادی مظاہر کی صورتیں ہیں اور ذہنی مظاہر پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ کونت خود مادیت کو اس بنا پر رد کرتا ہے کہ وہ ادنےٰ علوم کے نقطۂ نظر کو اعلےٰ علوم میں داخل کرنا چاہتی ہے اور انسان کا کائنات پر فقط انحصار بتانے کی بجائے اس کو کائنات کا نتیجہ ثابت کرنا چاہتی ہے۔ کونت کے نظام علوم میں ذہنی مظاہر کے علم کے لئے کوئی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے نظام میں ہر علم ماقبل علم مابعد کے لئے صحیح ہوتا ہے منطق اور عدد علم مظاہر ذہنی کے لئے بھی ایسے ہی صحیح ہیں جیسے کہ علم مظاہر مادی کے لئے لیکن ہم جیومٹری اور میکانیات کے لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ بھی ذہنی مظاہر کے لئے صحیح ہیں جب تک کہ ہم مادیت کا یہ نظریہ تسلیم نہ کریں (جس میں اپنی حد تک کوئی منطقی تناقض نہیں) کہ مظاہر شعور میں بھی مکانی امتداد پایا جاتا ہے۔ اصطفاف علوم اتنا سادہ کام نہیں جتنا کہ کونت نے فرض کر لیا تھا۔ اس کے نظام میں اسی قسم کی دشواری پیدا ہوتی ہے جس کا ذکر ہم ہابس کے نظام کے سلسلے میں کر چکے ہیں لیکن کونت اس کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ وہ نفسیات کو کوئی مخصوص علم نہیں سمجھتا تھا اس لئے اس کے نظام میں اس مضمون کو کوئی آزادانہ مقام حاصل نہیں ہوا۔ وہ مشاہدۂ باطن کو ناممکن قرار دیتا ہے وہ کہتا ہے "ہم تمام مظاہر کا مطالعہ اپنے نفوس سے کرتے ہیں اس لئے نفس خود اپنا مطالعہ کیسے کر سکتا ہے۔ کوئی شخص اپنے نفس کے دو حصے نہیں کر سکتا جن میں سے ایک حصہ اپنا کام کر رہا ہو اور دوسرا اس کا محققانہ مشاہدہ کر رہا ہو" لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ بہ نسبت فکر تاثرات کا مشاہدہ زیادہ آسانی سے ہو سکتا ہے کیونکہ ان کا آلہ الگ ہے۔ ذہنی اعمال کا مطالعہ لازماً ان کے نتائج میں کرنا پڑے گا یا ان اعضا کے ذریعے سے جن کے ساتھ وہ وابستہ ہیں۔ نفسیات کو ایک مخصوص علم قرار دینے کی بجائے کونت نفسیاتی تحقیقات کو حیاتیات اور عمرانیات میں تقسیم کر دیتا ہے فقط حیاتیات اس حقیقت کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتی کہ ایک فرد کی ذہنی زندگی تاریخ اور جماعت سے متعین ہوتی ہے۔ کونت شعور کا مطالعہ محض خارجی طور پر کرنا چاہتا تھا۔ کوزان اور ژفرائے کی خالص نفسی اور روحی نفسیات کے مقابلے میں معروضی طریقے پر زور دینے سے

اس نے ایک اہم خدمت انجام دی لیکن اس نے اس پر غور نہیں کیا کہ درحقیقت ہمیشہ معروضی طریقے کی تہ میں بھی نفسی طریقہ ہوتا ہے اس نے شعوری مظاہر کی مخصوص فطرت کا پورا اندازہ نہیں کیا۔ اور جگہ اس نے مظاہر کے عدم تسلسل پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے اور یہاں پر ضرورت سے بہت کم۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے شعوری مظاہر کی مخصوص فطرت پر زور دینے سے اس کی تقسیم علوم قایم نہیں رہتی۔ اس قسم کے مظاہر سے تسلسل ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ بجائے خود بسیط اور عنصری ہونے کے باوجود وہ نہایت ملتف مادی مظاہر کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو تقسیم علوم میں سب سے اول رکھنا چاہیئے یا سب سے آخر۔ کونت روحیت اور کونڈلک کی احساسیت دونوں کا مخالف تھا۔ موخرالذکر سے اس کی خاص پرخاش اس امر کی نسبت ہے کہ اس میں ایک فرد کو مطلقاً الگ خیال کر لیا جاتا ہے اور باطنی حالات کو نظر انداز کر کے فقط خارجی اثرات کو شمار کیا جاتا ہے۔ فرد کا تصور مدرسیتی تجرید کا نتیجہ ہے اصلی حقیقت صرف نوع کی ہے کونت گال (Gall) کی کتاب وعضویاتِ دماغ' کو حیاتیات کی اہم ترین تصنیف سمجھتا تھا۔ اسٹوارٹ مل کے نام خطوط میں وہ لکھتا ہے کہ گال کا نظریہ صحیح ہے لیکن ذہنی ملکات کی جو تعداد اس نے دی ہے اس کو کم کرنا پڑے گا ان کی تعداد دس سے کم نہیں ہو سکتی کونت خود دس یا پندرہ کی تعداد کو مرجح سمجھتا تھا۔ سب سے پہلے گال نے عقلی اور اخلاقی وظائف کو ایجابی منزل تک پہنچایا اور باطنی میلانات کی اہمیت پر زور دیا۔ کونت کی طرف سے گال کی مداحی اس کے اس نظریہ کے خلاف معلوم ہوتی ہے جو اس نے مابعدالطبیعیاتی اور ایجابی منازل کی نسبت قایم کیا تھا کیونکہ گال کے ملکاتِ ذہنیہ کے نظریہ میں مابعدالطبیعیات کی تمام علامتیں پائی جاتی ہیں۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ کونت دس یا پندرہ ملکاتِ ذہنیہ کو کس طرح وحدتِ شعور کے ساتھ رکھ سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وحدت اس کے نزدیک اصلی نہیں بلکہ مشتق اور ماخوذ ہے اور انسان کے مختلف میلانات اور اس کی قوتوں کی ہم آہنگی سے پیدا ہوتی ہے۔ تسلسل اور

عدم تسلسل کے باہمی تعلق کا مسئلہ عالم شعور کے اندر بھی پیدا ہو جاتا ہے جو خاص تحقیق کا متقاضی ہے۔ کونت نے کبھی اس تحقیق کی طرف قدم نہیں بڑھایا کیونکہ جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اس نے نفسیات کو حیاتیات اور عمرانیات میں تقسیم کر دیا اور نفسیات کے خاص مرکزی مسائل کے لیۓ اس نے کوئی جگہ نہیں چھوڑی۔ اس لحاظ سے کونت کے کام کی تکمیل جدید انگریزی اسکول نے کی جس نے نفسیات کو نہایت درجہ اہم قرار دیا۔

(د) عمرانیات اور اخلاقیات

کونت کی تصنیف عظیم کا بیشتر حصہ علم جماعت کے مسائل کے لئے وقف ہے جس کو وہ (Sociology) کہتا ہے یہ اس کی خود ساختہ اصطلاح ہے۔ اور لسانیات کے تمام قوانین کی خلاف ورزی کرنے کے باوجود سکۂ رائج بن گئی ہے۔ اس کے اندر نفسیات کا ایک اہم حصۂ تمام معاشیات و اخلاقیات اور فلسفۂ تاریخ داخل ہے جس طرح کونت نفسیاتِ فرد پر نوع کی ذہنی ترقی سے الگ بحث کرنے کے خلاف احتجاج کرتا ہے اسی طرح وہ سیاسیات و اخلاقیات کو عام نظریۂ جماعت سے الگ کرنے کے خلاف ہے۔ ان علوم کے بعد کے ارتقا نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس کا یہ خیال صحیح تھا۔ علاوہ ازیں نہ نفسیات پر اور نہ معاشیات و اخلاقیات پر اس انسانی ارتقا سے الگ ہو کر بحث ہو سکتی ہے جس کا پتہ ہم کو تاریخ سے چلتا ہے۔ کونت تمام علمی شعبوں میں سکونیات اور حرکیات کے تعلق کو مد نظر رکھتا ہے۔ کائنات کی نسبت جیومٹری کا نقطۂ نظر سکونیاتی ہے اور میکانیات کا حرکیاتی۔ طبعیات اور کیمیا میں قوتوں کو کچھ توازن کے نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے اور کچھ فعلیت کے نقطۂ نظر سے۔ عضویات میں علم تشریح اعضا سکونیاتی ہے اور علم وظائف اعضا حرکیاتی۔ عمرانیات کے اندر بھی عمرانی سکونیات ہے جو جماعت کے مستقل حالات کا مطالعہ کرتی ہے اور عمرانی حرکیات ہے جو جماعت کے قوانینِ ارتقا کی تحقیق کرتی ہے۔

قبل الذکر میں اساسی تصور نظم ہے اور موخر الذکر میں ترقی۔ سکونیات اور حرکیات کا باہم نہایت قریبی تعلق ہے کیونکہ نظم اور ترقی کا ایک دوسرے سے تعامل ہوتا ہے یہ وہ حقیقت ہے جس کو رجعت پسند اور انقلاب پسند دونوں گروہ سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔

(ا) عمرانی سکونیات۔ جماعت ایک ایسی کلیت ہے جس کے عناصر کا باہم ایسا قریبی تعلق ہوتا ہے کہ اگر ان میں سے کسی ایک میں تغیر ہو تو دوسروں میں بھی کم و بیش تغیر ہوتا ہے۔ سیاسی اور عمرانی تنظیم کا تمام تہذیب و تمدن سے ایک گہرا تعلق ہے۔ کسی جماعت کے خیالات اور رسوم و ادارات میں بھی بہت قریبی ربط ہوتا ہے اس لئے کوئی اقتدار خواہ وہ انقلابی ہو یا رجعتی کسی جماعت کے عمرانی ادارات میں ایسا تغیر پیدا نہیں کر سکتا جو اس جماعت کے رسم و رواج اور اس کے خیالات کے بالکل غیر مطابق ہو۔ یہ بھی صحیح ہے کہ ادارات کا افکار و رسوم پر اثر ہوتا ہے لیکن اس اثر کے لئے امن اور طویل مدت درکار ہے اور یہ امر نہایت واضح طور پر نوع انسان کی طفولیت میں نظر آتا ہے۔ افکار اور رسوم کا بھی ایک دوسرے پر اثر ہوتا ہے۔ سیاسی ادارات کا کام یہ ہے کہ جماعت کی اس زندگی کی تنظیم کریں جو انسان کی عقلی اخلاقی اور طبعی ترقی کے ساتھ پیدا ہوئی ہے۔ اس ارتقا میں جو عناصر نہایت اہم ثابت ہوئے ہیں وہی آخر میں جماعت کے حکمراں عناصر بن جائینگے۔ اقتدار کا مدار ارادی تعاون پر ہے لیکن اس کا معکوس صحیح نہیں۔

ایک اہم پہلو سے اخلاقیات عمرانی سکونیات کے اندر داخل ہے۔ اخلاقی قوانین سے نوع انسان کے باہمی ربط کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ ربط وہاں منکشف ہوتا ہے جہاں آدمی اپنی جماعتی جبلتوں پر عمل کرتا ہے۔ اجتماعی زندگی کا یہ ماخذ قرار دینا کہ افراد نے سوچ سمجھکر مل کر زندگی بسر کرنے میں فائدہ دیکھکر اس کی بنا ڈالی، ایک متناقض بات ہے کیونکہ اجتماعی فوائد کا احساس تبھی ہو سکتا ہے جب کہ جماعت کچھ عرصہ سے قائم ہو چکی ہو۔ اس لیئے یہ خیال اجتماعی زندگی کا مبدا و محرک نہیں ہو سکتا۔ کونت یہاں اس توجیہ کی مخالفت کر رہا ہے جو اکثر اٹھارھویں

صدی میں پیش کی جاتی تھی کہ افراد نے اپنا اپنا نفع سوچ کر جماعت قایم کر لی۔ اس کے نزدیک اجتماعی زندگی انسان کی جبلت میں داخل ہے زندگی کے باقی شعبوں کی طرح یہاں بھی تاثر علم سے مقدم ہے۔ اس خیال میں کونت اپنے تئیں ایک طرف ہیوم اور آدم سمتھ کا رہینِ منّت سمجھتا ہے جنھوں نے اس کو عام نظریۂ انانیت سے باہر نکالا اور دوسری طرف گال سے استفادہ کا اقرار کرتا ہے جس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دماغ کے اندر اجتماعی جبلت کا بھی ایک مخصوص آلہ ہے۔ عالم حیوانات میں اجتماعیت کا آغاز وہاں ہوتا ہے جہاں جنسوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے اور اولاد کی پرورش شروع ہوتی ہے لیکن انسانوں میں بھی پہلے انانیتی جبلتیں اجتماعی جبلتوں پر غالب ہوتی ہیں۔ ان کے بیّن تخالف کو ظاہر کرنے کے لیے کونت نے انانیت کے مقابلے میں Altruism (اجاریّت اخوانیت) کی اصطلاح وضع کی۔ لیکن شخصی اغراض کی بیخ کنی مقصد نہیں ہونا چاہیئے۔ اخوانیت ایک مبہم اور بے نتیجہ احساس محبت ہو گا اگر اس کو تسلیم نہ کیا جائے کہ دوسروں میں بھی ذاتی تسکین کا ایسا ہی میلان ہے جیسا کہ ہم میں ہے لیکن انانیتی جبلتوں کو مغلوب رکھنا چاہیئے اور ان پر غلبہ عقل اور ہمدردی کی ترقی سے حاصل ہوتا ہے۔ ہمدردی عقل کو خالص انانیتی میلانات سے بچاتی ہے اور عقل اجتماعی ربط کے احساس کو تیز کرتی ہے۔ جماعت کے اندر ہمدردی کے احساسات کی تربیت ہوتی ہے۔ تاثرات کی اتنی توسیع سے کہ تمام نوع انسان ان میں داخل ہو جائے ایک فرد کی خواہشِ بقا کی تسکین ہوتی ہے کیونکہ وہ نوع کی بقا کے مسلسل کو خود اپنی بقا سمجھتا ہے۔

بالکل منفرد ہو کر فرد کا وجود محض ایک تجرید ہے کنبہ اجتماعی اکائی ہے جس میں عضویہ جماعت کے طبیعی میلانات کے اولیں آثار ملتے ہیں۔ کنبے کے اندر فرد اپنی انفرادیت سے ماورے ہونا اور دوسروں کی ذات میں زندہ رہنا سیکھتا ہے درآنحالیکہ وہ اس میں اپنی نہایت قوی جبلتوں کی پیروی کرتا ہے۔ کنبہ جماعت کی نہایت مربوط صورت ہے یہ محض اجتماع نہیں بلکہ کامل اتحاد کا نمونہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کنبے کے اندر بھی تعاون کام کرتا ہے گو اس میں سب سے

بڑا حصہ تعاون کا نہیں جیسے کہ بڑی جماعتوں میں اشتراکِ کار اور تقسیم کار کی بنا پر ہوتا ہے۔ کسی فرد یا کنبے کا کوئی معین کام کرنا جماعت کا کام کرنا ہے۔ اس کام میں رہنما قوت جماعت ہی سے حاصل ہوتی ہے اور اس کا مدار اسی پر ہوتا ہے کہ اس کو جماعت کا اعتماد حاصل ہو اور جماعت خوشی سے اس کی معاون ہو۔ ہر جماعت کے لئے ایک حکومت کی ضرورت ہے۔ جس طرح انفرادی زندگی میں شخصی جبلّتیں اور کنبے میں ہمدردی غالب ہوتی ہے اسی طرح وسیع جماعتوں میں عقلی ملکات کا خاص غلبہ ہوتا ہے۔ ایک خاص قسم کا عقلی ربط جماعت کے لئے ضروری ہے محض تطابقِ اغراض اور ہمدردی کافی نہیں۔ ایجابی سائنس اخلاقیات کے لئے نہایت اہم ہے کیونکہ اس کا کام یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے یہ متعین کرے کہ ہر عمل ہر میلان اور ہر تاثر کا بالواسطہ یا بلاواسطہ انسانی زندگی پر کیا اثر ہوتا ہے۔

کونت کے نزدیک کاتھولیکیت کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے اخلاق کو سیاسیات کی غلامی سے نکالا جس کے اندر وہ دورِ تکثیر میں مبتلا تھی۔ اس حریت کا اظہار اس تعلیم میں ہوا کہ روحانی قوت دنیاوی قوت سے بالکل آزاد ہے لیکن کاتھولیکیت انسان کی عقلی ضرورتوں کے لئے ناکافی ثابت ہوئی اسی لئے مابعد الطبیعیات نے اپنا عمل تخریب شروع کر دیا۔ علاوہ ازیں کاتھولیکیت نے انانیت کی پرورش کی کیونکہ اس نے ہر شخص کو اپنی ہی نجات اور سعادت کے حصول میں مبتلا کر دیا اس انداز سے کلیسا کے ہاتھ میں بڑی قوت آ گئی لیکن ہمدردانہ اور فیاضانہ تاثرات کی آزادانہ ترقی رک گئی۔ ان تاثرات کی آزادانہ ترقی فقط ایجابی میلانِ فکر ہی سے ہو سکتی ہے کیونکہ ایجابیت یہ تعلیم دیتی ہے کہ انسان کی تمام ترقی جماعت کے اندر رہ کر ہو سکتی ہے اور جماعت نہیں بلکہ فرد محض ایک مجرد خیال ہے۔ اجتماعی زندگی میں انانیتی میلانات کو کسی طرح سے روکنا پڑتا ہے فقط اجتماعی جذبے کی آزادانہ ترقی ہونی چاہیے اس توسیع افق سے جو مزید فعلیت پیدا ہوتی ہے وہ خود ایک منبع سعادت و طمانیت ہے جو ہر قسم کے خارجی اثر سے بے نیاز ہے فرض کا تصور بھی اسی روح اجتماع

سے پیدا ہوتا ہے جس سے ایجابی فلسفہ کام لینا چاہتا ہے۔ اس اصول کی روشنی میں فرد کو نوع کا ایک رکن خیال کیا جاتا ہے اس لیے اس کے قواعدِ عمل ایک نظامِ کلی سے اخذ ہونے چاہئیں نہ کہ اس کے خالص انفرادی اغراض سے۔ اخلاقی زندگی کا اعلے ترین تصور نوع انسان کا تصور ہے اور نوع انسان کی ترقی تمام انفرادی اور اجتماعی آلات کے تعاون سے ہوتی ہے۔ کونت خانگی اور جمہوری امور میں حدِ فاصل قائم کرنے کا سخت مخالف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ امتیاز ایک خاص قسم کے حالات کا نتیجہ ہے اور ازمنۂ عبور میں پیدا ہوتا ہے جب کہ ایک نئی تہذیب طلوع ہو رہی ہو اور نئے عناصر کو اپنے صحیح مقامات پر قایم ہونے میں دقت محسوس ہو رہی ہو یہ امتیاز یونانیوں اور رومائیوں کے عہد میں نہیں تھا۔ اور نہ ہی ازمنۂ متوسط کی دینی سلطنت میں تھا یہ خیال پہلے ازمنۂ متوسط کے اختتام پر پیدا ہوا اور خاص کر اس دور خوشحالی میں جو کاشتکاری غلامی سے آزاد ہونے پر آیا۔ مزدوری پیشہ عوام الناس ابھی تک اجتماعی نظام کے پورے ارکان نہیں بنے۔ پوری شرکت کے ساتھ وہ وقار نفس پیدا ہوگا جو اس احساس پر مشتمل ہوگا کہ ہر کام کرنے والا اپنے آپ کو ایک بڑے مقصد میں معاون خیال کرے گا۔ جب یہ زمانہ آئیگا تو ادنے ترین پیشوں کا شرافت میں شمار ہوگا اور ایجابی تعلیم سے یہ شعور پیدا ہو جائیگا کہ ہر انفرادی کوشش جماعت کے لیے بحیثیتِ کل ایک اہمیت رکھتی ہے۔

کونت کو یہ پورا یقین تھا کہ اگر سیاسی امن ہو جائے تو اب فطری تدریج و ترقی سے خیالات و تاثرات و رسوم میں ایسی تبدیلی پیدا ہو جائیگی کہ انسان ایجابی منزل میں داخل ہو جائیگا۔ اس کے نزدیک نہایت اہم عمرانی مشکلات سیاسی نہیں بلکہ اخلاقی تھیں اور وہ فقط خیالات و رسوم کے اثر سے رفع ہو سکتی تھیں۔ اس کے نزدیک فرض کا تصور صواب کے تصور پر غالب ہے۔ قانون اور مملکت کی نسبت کوئی معین نظریہ اس کے فلسفے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کا خیال تھا کہ افکار و رسوم کی تبدیلی کے بعد جدید ادارات کا قایم ہونا مشکل نہیں رہیگا۔ ان خیالات میں اس کے اس متصوّرانہ نصب العینی میلان کا

اظہار ہوتا ہے جو اُس کی اولین و بہترین تصنیف میں نمایاں تھے جن میں ایک طرف زمانۂ ماقبل کے انفرادی حقوق پر زور دینے کے خلاف اور دوسری طرف اُس کے اپنے زمانے کی دستوری آویزشوں کے خلاف ردِّ عمل پایا جاتا ہے۔ اُس کا خیال تھا کہ تھوڑے عرصے کے لئے ایک ترقی کوش مطلق العنان حکومت کی ضرورت ہے تاکہ نئے افکار و تاثرات سکون و سکوت سے پختہ ہو جائیں۔ مغرب کے لئے مستقل عمرانی ادارات اور انقلاب عظیم سے کوئی ایجابی اور تعمیری نتیجہ حاصل کرنے کے لئے ایسی حکومت کا قایم ہونا ایک لازمی شرط ہے۔

۲۔ عمرانی حرکیات عمرانی حرکیات کے ایک اہم قانون سے ہم پہلے ہی واقف ہو چکے ہیں یعنی منازل ثلاثہ کا قانون۔ جیسا کہ کونیت نے بیان کیا ہے ترقی کا پتہ آسانی سے عقلی شعبے میں چلتا ہے۔ عقلی ترقی کی مختلف منزلوں کی مطابقت میں عمرانی اور سیاسی ترقی کی مختلف منزلیں ہیں۔ عسکریت دینیاتی منزل کے مطابق ہے۔ عسکریت کی اصل اہمیت یہ ہے کہ وہ مطابقت قواعد کی تربیت کرتی ہے جو سیاسی تنظیم کے لئے لازمی شرط ہے اس کے اندر اشد ضرورت سے مشترک مقاصد کے حصول میں قوتوں کا تعاون ہوتا ہے جس طرح یہ امر بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ اولیں روحانی اقتدار دینیاتی ہو اسی طرح یہ بھی بدیہی ہے کہ پہلی حکومتیں عسکری ہوں۔ اس منزل میں صرف خارجی قوت مرکزیت اور ربط قایم رکھ سکتی ہے علاوہ ازیں عمرانی ارتقا کی پہلی منزلوں میں جنگ بھی ایک ضروری چیز ہے جنگ سے غلامی پیدا ہوتی ہے تاکہ مبارزین اپنی قوتوں کو آزادی سے یکسو ہو کر استعمال کر سکیں تمام محنت و صنعت کا کام غلاموں کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔

مابعد الطبیعیاتی دور کے مطابق جو اجتماعی اور سیاسی نظام ہوتا ہے اس کو تشریعی یا قانونی کہ سکتے ہیں۔ مدافعانہ عسکری تنظیم جارحانہ عسکری تنظیم کی جگہ لے لیتی ہے اور روح مبارزت کی جگہ روح تخلیق کام کرنے لگتی ہے متوسط طبقے طالب حقوق ہو جاتے ہیں مقنن لوگ جن کو اس دور میں تفوق حاصل ہوتا ہے مختلف حقوق میں توازن قایم کرنے کی کوشش کرتے ہیں یہ منزل جس میں کہ ہم اب ہیں ایک مبہم اور مضطرب منزل عبور ہے۔ ایجابی منزل کے مطابق صنعتی دور ہے جس میں تقسیم قوت اور تنظیم ادارات تخلیقی قوتوں سے متعین ہوتی ہے اس میں معاشرتی مسائل سیاسی مسائل کی جگہ حاصل کر لیتے ہیں۔ مزدوری پیشہ طبقے رفتہ رفتہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ وہ معاشرتی مسائل جن کی وجہ سے وہ مصائب میں مبتلا ہیں سیاسی انقلابات سے حل نہیں ہو سکتے۔ ان کو قدرتی طور پر ایجابی فلسفے کی اس کوشش کے ساتھ ہمدردی ہوگی کہ فرائض کو حقوق پر مقدم رکھا جائے تاکہ اس اساسی مسئلۂ معاشرت کی طرف توجہ مبذول ہو سکے کہ کس طرح تمام افراد کو ذہنی ترقی کا موقع اور کام کرنے کا حق حاصل ہو۔ اس وجہ سے مزدور پیشہ طبقوں اور ایجابی فلسفے کے درمیان ایک قدرتی مفاہمت پیدا ہو جائیگی۔

انسانی ترقی کے ربط کا یہ ثبوت اخلاقیات پر ایک بہت اہم اثر ڈالتا ہے جو عمرانی حرکیات اور عمرانی سکونیات دونوں کے تحت میں آتی ہے اس وحدت و ربط ترقی کے ثبوت سے نہ صرف عمرانی احساس قوی ہوتا ہے بلکہ اخلاقیات کے ایک اہم جزو کا حرکیاتی بناء پر تعین ہوتا ہے۔ اخلاقیات کا کام یہ ہے کہ حیوانی اور نباتی صفات کے مقابلے میں مخصوص انسانی صفات کو ترقی دے۔ اخلاقیات کے مقدمات فقط عمرانی حرکیات (قانونِ منازلِ ثلاثہ) ہی سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ حیاتیاتِ تقابلی سے بھی حاصل ہوتے ہیں جس سے ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ سلسلۂ حیوانات میں ہم جس قدر اوپر چلے جائیں اسی قدر حیوانی وظائف نباتی وظائف پر غالب ہوتے جاتے ہیں۔ نوع انسان میں مخصوص انسانی صفات یعنی عقل اور معاشرت حیوانی صفات کے تعلق سے ترقی پاتے ہیں اس کے ثبوت میں کونت گال کے علمِ وضعِ سَر (Phrenology) کے حوالے سے یہ کہتا ہے کہ

دماغ کا سامنے کا حصہ زیادہ نشو و نما یافتہ ہے بہ نسبت اس حصے کے جو پشت کی طرف ہے نوع انسان کے اندر عقل اور ہمدردی کا تدریجی ارتقا پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے فرد رفتہ رفتہ نوع کا ہم مقصد ہو سکتا ہے۔ اگرچہ وہ لیمارک کے نظریۂ ارتقا کا مخالف تھا لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ مسلسل مشق سے ملکات وصفات میں بڑی تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے۔ ہماری فطرت کے اشرف میلانات معاشرتی زندگی میں ترقی پاتے ہیں ادنے جبلتیں کچھ تصرف ذات اور کچھ عدم مشق سے کمزور ہو جاتی ہیں یا معاشرتی نظام میں ان سے کوئی کام لیا جاتا ہے۔ کونت اس مسئلے کی بابت اپنے خیالات کو زیادہ معین صورت میں ادا نہ کر سکا جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ اس نے وہ نظریہ اختیار نہ کیا جس پر سپائنوزا اور ہابس نے اپنی تعلیم ارتقائے نفسیاتی کی بنا رکھی تھی اور جس کو انگریزی نفسیات نے بعد میں ترقی دی اور کچھ یہ کہ وہ ارتقائیین کے اس خیال کا حوالہ نہیں دے سکتا تھا کہ نوع اور فرد کے ارتقا میں کس قدر گہرا تعلق ہے۔

اپنی اخلاقیات کے آخر میں کونت کہتا ہے کہ ایجابی فلسفے کی اخلاقیات کا مذہب کی اخلاقیات سے مقابلہ کرتے ہوئے اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ قبل الذکر تو ابھی پوری طرح سوچا بھی نہیں گیا اور اس کے قیام اور ترقی کے لئے کوئی باقاعدہ ادارات بھی نہیں اس کے برعکس صدیوں کی روحانی محنت سے مذہبی اخلاق پوری نشو و نما حاصل کر چکا ہے اور بہت سی معاشرتی تنظیمات سے اس کو سہارا ملتا رہا ہے۔ اپنی زندگی کے آخری سالوں میں اس کو حالات زیادہ امید افزا معلوم ہونے لگے اور یہ خیال اس کے دل سے جاتا رہا کہ ابھی ایجابی فلسفے کی ابتدائی منزل ہے (یہ تبدیلی نظر اس میں ۱۸۴۴ء اور ۱۸۵۰ء کے درمیان کے اعصابی تغیر کے بعد واقع ہوئی)۔

۵۔ نظریۂ علم

اگرچہ کونت نے نظریۂ علم کی نسبت کوئی خاص تحقیق نہیں کی تاہم یہ امر بالکل

واضح ہے کہ اس کا تمام ایجابی فلسفہ مخصوص علمیاتی مفروضات پر قائم کیا گیا ہے اور بعض مقامات پر اس نے بیّن طور پر اس کو بیان بھی کیا ہے۔ کونت کے علمیاتی نقطۂ نظر کو متعین کرنے کی کوشش دلچسپی سے خالی نہیں ہوگی۔

کونت نے صاف طور پر اور مکرّر یہ بیان کیا ہے کہ ایجابی فلسفہ تجربیت نہیں ہے ۱۸۲۵ء ہی میں ایک کتاب کے اندر اس نے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تجربیتِ مطلق ممکن نہیں ہو سکتی۔ واقعات کے خالی اجتماع سے علم نہیں بنتا۔ اس کا اصل کام واقعات کی ترکیب و ترتیب ہے حکمت قوانین پر مشتمل ہے نہ کہ واقعات پر۔ کوئی منفرد واقعہ حکمت کا جزو نہیں ہوتا وہ جزو علم تب بنتا ہے جب کہ اس کا علٰحدہ پن منسوخ ہو جائے اور وہ دیگر واقعات کے ساتھ اگر ضرورت ہو تو کسی مفروضہ کے ذریعے سے منسلک ہو جائے۔ کونت تو یہاں تک کہتا ہے کہ کوئی منفرد اور خالص تجربی مشاہدہ یا بیان یقینی نہیں ہو سکتا۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ کونت کے نزدیک واقعات کو ترتیب دینے کی ضرورت ہی سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ انسانی علم کو ایجابی منزل تک پہنچنے سے پہلے کیوں دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی منازل میں سے گذرنا پڑتا ہے۔ ایجابی منزل میں قوانینِ مظاہر یعنی ان کے حقیقی تعلق کو دریافت کیا جاتا ہے۔ اس تعلق کا اظہار دو طرح سے ہو سکتا ہے۔ مظاہر یا بیک وقت واقع ہوتے ہیں یا یکے بعد دیگرے اگر بیک وقت واقع ہوں تو ہم ان کی یوں توجیہ کرتے ہیں کہ ان مختلف مظاہر کے اضافات و قوانین ایک قسم کے ہیں اور اگر یکے بعد دیگرے واقع ہوں تو ربطِ مسلسل سے ان کی توجیہ کی جاتی ہے۔ پہلی حالت میں سکونیاتی توجیہ ہوتی ہے اور دوسری حالت میں حرکیاتی۔ اگر ہم مظاہر کا تعلق اس طرح واضح کریں کہ ان کے وقوع کی نسبت پیش بینی ہو سکے تو ہماری توجیہ یا بر بنائے مشابہت ہو سکتی ہے یا بر بنائے ربط۔ دونوں حالتوں میں نفس انسانی کی یہ خواہش پوری ہو جاتی ہے کہ کثرت میں وحدت اور تغیر میں ثبات کو دریافت کرے۔

ان اشارات کے علاوہ جو فی نفسہ دلچسپ ہیں کونت کا نظریۂ علم اس مسئلے پر کوئی مزید روشنی نہیں ڈالتا۔ نفس کی فعلیت اتحاد کی نسبت وہ

کوئی خاص تحقیق نہیں کرتا گو وہ اس کو اساسی خیال کرتا ہے۔ مزید غور و خوض سے وہ ذاتی نفسیات میں وہاں تک جا پہنچتا جہاں تک پہنچنے کی نہ اس کو خواہش تھی اور نہ ہی وہ اس کو ممکن سمجھتا تھا۔ یکسانیت اور تسلسل کے قوانین کی صحت پر بھی وہ کوئی بحث نہیں کرتا۔ اس مسئلے کی بابت وہ کسی قدر متذبذب معلوم ہوتا ہے کبھی تو یہ کہتا ہے کہ سائنس کا اصول اولیہ سے کوئی تعلق نہیں یہ اصول نفسِ انسانی میں غیر ارادی طور پر پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان پر کوئی بحث نہیں ہو سکتی یہاں پر وہ ریڈ کی 'عقل سلیم' کی علمیات کے قریب ہو جاتا ہے۔ اور کبھی یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ قانونِ فطرت کی تغیر ناپذیری کا اصول جس پر ایجابی سائنس کا مدار ہے اولیاتی طور پر ثابت نہیں ہو سکتا اور اس کا مدار معمولی مشاہدہ اور استقرا پر ہے۔ اس نظریہ سے اگر وہ منطقی نتائج اخذ کرتا تو خالص تجربیت کی چٹانوں سے جا کر ٹکر کھاتا اور اصولِ تعلیل کی مشکلات سے دوچار ہوتا جن پر اسٹوارٹ ل کی اس جامع بحث سے روشنی پڑی جو اس نے ہیوم کے مسئلے کی نسبت کی۔ یہ بات بالکل صاف ہے کہ کونت کے یہ دو نظریات باہم بالکل متناقض ہیں کیونکہ اس اصول کی تاسیس جو بحث سے بالاتر ہے واقعات سے نہیں ہو سکتی کیونکہ ایسا کرنے میں لازماً بحث و استدلال سے کام لینا پڑے گا۔ کونت کی یہ توقع کہ استقلالِ قانونِ فطرت کا اصول رفتہ رفتہ تمام شعبوں میں داخل ہو جائے گا' اس یقین کی بنا پر تھی کہ ہم زندگی کے تمام شعبوں میں مماثلت کو فرض کرنے پر مجبور ہیں۔ وہ اپنی پہلی تصنیفوں میں ایک جگہ کہتا ہے کہ نفسِ انسانی کے لئے یہ ناممکن ہے کہ کائنات کے ایک شعبے میں اس کا تفکر ایجابی ہو اور دوسرے شعبوں میں مابعد الطبیعیاتی یا دینیاتی۔ نفسِ انسانی تحقیق و نظر کی وحدت کے لئے کوشش کرتا ہے۔ یہاں پر بھی جیسا کہ ہیوم کہہ چکا ہے عادت کی قوت کا اظہار ہوتا ہے مگر اس سے فقط اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس اصول کا نفسِ انسانی پر کس قدر اثر اور جبر ہے اور اس کی حقیقی صحت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی نظریۂ علم کے اصل مبحث کو کونت نے کبھی محسوس نہیں کیا وہ ایجابی علم کی تنظیم میں کوشاں رہا اور اس امر کی کبھی تحقیق نہیں کی کہ اس علم کی اولیں اساس کیا ہے۔

تاہم کونت ایک دوسرے پہلو سے نظریۂ علم کو دیکھتا ہے اور وہ یہ ہے کہ علم کی اضافیت کے پہلو کو نمایاں کرتا ہے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اس کے نزدیک ایجابی فلسفے کی ایک اساسی خصوصیت یہ تھی کہ اس مطلق کی بجائے جس کو پہلے فلسفے تلاش کرتے تھے یہ فلسفہ ہر جگہ اضافات کی جستجو کرتا ہے۔ علم کی اضافیت کو وہ دو طرح سے ثابت کرتا ہے اول یہ کہ ایجابی سائنس ہم کو ہر جگہ اشیاء کے مابین یکسانیت اور تواتر کے اضافات سے آگاہ کر سکتی ہے اور اشیاء کی عللِ مطلقہ اور ان کی ماہیت سے اس کا کوئی تعلق نہیں اضافات بھی ایسے امورِ حقیقی ہیں جن کے وجود کا اقرار کرنا پڑتا ہے لیکن ان کو کسی زیادہ اساسی اصول سے اخذ نہیں کر سکتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا تمام علم ہمارے جسم اور اس کے ماحول کے تعلق سے متعین ہوتا ہے۔ کونت یہاں تک کہتا ہے کہ ہمارے فہم اور اس کے مواد یا واسطے میں ایک اساسی ثنویت پائی جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارا فہم ماحول سے متاثر اور متعین ہوتا ہے اور اس کو اپنا مواد ماحول ہی سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کی صورت بندی اعمال انہضام کی طرح ہمارے نظمِ جسم کے قوانین کے مطابق واقع ہوئی ہے۔ ہمارے تمام علم کی اضافیت ایک طرف نفس سے ہے اور دوسری طرف معروض سے۔ اس حیاتیاتی نظریۂ علم کی وجہ سے کونت اپنے آپ کو ارسطو لائبنٹز اور کانٹ کے تابعین میں سے شمار کرتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ہمارا علم محض ایک حد تک حقیقت کے قریب جا سکتا ہے لیکن اپنے عملی نقطۂ نظر کی وجہ سے وہ اس مسئلے پر بحث نہ کر سکا کہ ہمارا علم کہاں تک حقیقت کا آئینہ ہو سکتا ہے۔ وہ اس کو کافی سمجھتا تھا کہ جو علم ہمیں حاصل ہے وہ ہمارے عملی اغراض میں کام آسکتا ہے اور دوسری طرف وہ اس نکتے پر بہت زور دیتا ہے کہ جس نفس سے علم کا تعلق ہے وہ خود بدلتا اور ترقی کرتا رہتا ہے۔ تمام علم فرد اور نوع کے درجۂ ترقی سے متعین ہوتا ہے اس لیے اس کی ایک تاریخی حیثیت ہے۔ عمرانیات بھی حیاتیات کی طرح علم کی اضافیت کی طرف لے جاتی ہے جب تک یہ علوم ایجابی منزل میں نہیں آئے تھے اور ریاضی کو سب سے اعلےٰ علم خیال کیا جاتا تھا تب تک علم کی اضافیت نظر سے اوجھل

رہ سکتی تھی لیکن اب علم میں عنانِ حکومت عمرانیات کے ہاتھ میں آگئی ہے اور علمی نقاطِ نظر کا تعین یہی علم کر سکتا ہے۔

علمیات میں حیاتیاتی اور عمرانیاتی نقطۂ نظر پر زور دینے اور اس دعوے سے کہ علم انسان کے حوائج اس کی فطرت اور درجۂ ارتقا سے متعین ہوتا ہے اس کی فلسفیانہ تعلیم میں ایک اہم تبدیلی پیدا ہوئی پہلے اس نے اس پر زور دیا تھا کہ عقلاً اور لازماً انسان کا تصور کائنات کے تصور کے ماتحت ہے لیکن اب اس نے علم کے نفسی پہلو پر زور دینا شروع کیا اب اس کو یہ خیال ہوا کہ علم سے فقط ایک نفسی ضرورت کی تسکین ہوتی ہے اور جو طریقہ بھی اس حصول تسکین کا ذریعہ بن سکے وہ جائز ہے۔ علم کی ضرورت ایک صناعانہ ضرورت ہے اب وہ کہتا ہے کہ مفروضات جہاں تک ہو سکے سادہ ہونے چاہئیں اور اس ضرورت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ تجربے سے ان کی تصدیق بھی ہو۔ وہ اس کی نسبت کچھ تحقیق نہیں کرتا کہ نظریۂ کائنات میں وحدت اور سادگی کا اصل حقیقت سے کیا تعلق ہے۔ وہ زیادہ زیادہ اس عالم تصوف میں مستغرق ہوتا گیا جو عصبی بیماری کے بعد اس پر منکشف ہوا تھا اس نے اب اپنے پہلے قایم کردہ معروض نظام کے ساتھ ایک نفسی نظام کے قایم کرنے کی کوشش کی اب تک اس نے انسان کی توجیہ کائنات سے کی تھی اب وہ کائنات کی توجیہ انسان سے کرنے لگا۔

و۔ کونت بحیثیتِ صوفی

بحیثیت مفکر کونت کا کارِ عظیم ایجابی فلسفے کی تشریح کے ساتھ ختم ہو گیا لیکن بعد میں وہ اس فلسفے کو اعلےٰ تر رموز کے لئے محض ایک تمہید قرار دینے لگا ہم اس تغیر کے نفسیاتی اسباب کی طرف اس سے پہلے اشارہ کر چکے ہیں اب ہم مختصراً ان افکار پر غور کریں گے جن میں وہ اپنی زندگی کے آخری سالوں میں منہمک رہا۔ علمی حیثیت سے خواہ ان کی کوئی اہمیت نہ ہو تاہم

ایک خاص تغیر کے علامات ہونے کے لحاظ سے وہ دلچسپی سے خالی نہیں۔

اپنے ایجابی فلسفے میں کونٹ کائنات سے انسان کی طرف آیا تھا اس نے مجرد اور کلی اضافات سے زیادہ مختلف اور پیچیدہ اضافات کی طرف عبور کیا تھا کیونکہ سب سے پیچیدہ اضافات انسان کی زندگی میں پائے جاتے ہیں۔ اب وہ انسان سے کائنات کی طرف جاتا ہے اور نوع انسان نے اپنی طفولیت میں جس نفسی نقطۂ نظر کو غیر شعوری طور پر اختیار کیا تھا وہ اب اس کو شعوری طور پر اختیار کرتا ہے اب وہ کائنات کو انسانی زندگی کے لیے فقط ایک محل اور حال قرار دیتا ہے اور پیچیدہ ترین یعنی اعلےٰ ترین نقطۂ نظر سے ہستی کے ادنےٰ منازل پر نظر ڈالتا ہے! ایجابی فلسفے کے بیان میں اس نے کہا تھا کہ عقل کو انسانی فطرت میں اولیت کا مرتبہ حاصل ہونا چاہیے اسی کے ذریعے سے ہم ہستی کے قوانین سے واقف ہوتے ہیں اور عقل کے تاثر پر عمل کرنے سے نئے رسوم وارادات قایم ہوتے ہیں۔

اب وہ عقل کو اولیت کا مرتبہ دیتا ہے اور عقل کو دل سے منور کرنا چاہتا ہے اور تحلیل وتخصیص کی جگہ ترکیب اور وحدتِ نظر کا طالب ہوتا ہے لیکن وحدتِ علم فقط نفسی طور پر ممکن ہوسکتی ہے۔ ایجابی فلسفہ یہ ثابت کرچکا ہے کہ کائنات کی قوتیں وحدتِ مطلقہ میں تحویل نہیں ہوسکتیں لیکن اگر ہم تمام کائنات کو جہاں تک کہ وہ ہم کو معلوم ہوسکتی ہے انسان کی نسبت سے دیکھیں تو وحدتِ نظر حاصل ہوسکتی ہے جہاں پر کونت اپنی پہلی تقسیم علوم کو بدلنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے اور اخلاقیات کو عمرانیات سے الگ کر کے ایک ساتواں اساسی علم قرار دیتا ہے کیونکہ اگر تمام افکار کا ماخذ اور مرکز وحدت انسانیت ہی ہے تو ہمیں فطرتِ انسانی پر بہت گہری اور وسیع نظر ڈالنی پڑے گی۔ عمرانیات میں فقط فکر اور عمل ہی اہم شمار ہوتے ہیں تاثرات صرف محرکات کا کام دیتے ہیں اور چونکہ انجام کار مختلف محرکات میں توازن قایم ہوجاتا ہے اس لیے عمرانیاتی نقطۂ نظر سے تاثرات کو اہم قرار دینے کی کوئی خاص وجہ نہیں ہوسکتی۔ ان وجوہ سے اب وہ اخلاقیات کو پیچیدہ ترین علم قرار دیتا ہے

کیونکہ عمرانیات میں جو ایک ماتحت عنصر تھا وہ اس کے اندر نمایاں اور غالب ہو جاتا ہے اخلاقیات علوم کے اسی قانونِ ارتقا کے مطابق ایک الگ علم بن جاتا ہے کہ علوم کی ترقی زیادہ مجرد سے زیادہ مقرون کی طرف ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے تمام علوم اخلاقیات کے حصے بن جاتے ہیں علوم کو اسی زاویۂ نگاہ سے حاصل کرنا چاہیئے کہ ان میں سے ہر ایک علم اپنے سے اوپر والے یعنی پیچیدہ تر علم کے لیے ایک ذریعہ ہے یہاں تک کہ ہم آخری علم یعنی اخلاقیات تک پہنچ جائیں جو منزلِ مقصود ہے۔ ہم کو یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ پھر تحلیل کو غلبہ حاصل نہ ہو جائے اور تمام وہ علوم جو نظمِ فطرت کے علم اور اس کے مطابق ہمارے عمل میں ممد نہ ہوں اور ہمارے اعمال کی کسی طرح رہنمائی نہ کر سکیں، ترک کر دینے چاہئیں جدید اور مستند علمی تصنیفیں تیار ہونی چاہئیں جن میں اساسی علوم کا لبِ لباب ضروری حدود میں بیان کیا جائے۔ کونت اب ایجابی فلسفے کے اساسی نظریات کو ایجابی معتقدات کہتا ہے جس سے اس کی تبدیلیٔ نظر کا پتہ چلتا ہے۔ اس کا فکر طالب سکون تھا اور وہ ہر اس تحقیق سے مضطرب ہو جاتا تھا جو اس کو اپنے مقصد سے دور تر کر دے۔ یہ مقصد مذہبِ انسانیت میں پوری طرح گم ہو جاتا تھا وہ تاثر کو علم اور عمل دونوں سے بلند تر سمجھتا ہے کیونکہ ان دونوں کی قدر و قیمت فقط ان کے نتائج کی وجہ سے ہے علاوہ ازیں یہ دونوں خارجی اضافات پر منحصر ہیں اور ان کے مقابلے میں تاثر سے براہِ راست باطنی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ فنِ لطیف کو علم پر فوقیت حاصل ہے۔ فنِ لطیف کی صبح بہار تاثر ہے فنِ لطیف نظری عالم کے مجرد تصورات کو نہایت نفاست سے حقیقت کی طرف واپس لے آتا ہے اور عملی لوگوں کے دلوں میں بڑے خیالات کے لئے شریفانہ جوش پیدا کرتا ہے عضویاتی حیثیت سے وہ ان غیر ارادی حرکات میں پیدا ہوتا ہے جو تاثر کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں اور جو ہماری نہایت باطنی کیفیات کو متاثر کرتے اور ان کو ظاہر کرتے ہیں۔ فنونِ لطیفہ سیرت کے ایسے نمونے ہمارے سامنے

پیش کرتے ہیں جن پر مسلسل غور کرنے سے ہماری جبلتیں اور ہمارے خیالات کمال پاتے ہیں۔ مذہب انسانیت کے پیشواؤں کا فرض ہے کہ وہ اپنے اندر فلسفے اور شاعری کو متحد کریں۔

مذہب انسانیت کونت اپنے آپ کو جس کا بانی خیال کرتا تھا نوع انسان کو ہستیٔ اعلےٰ سمجھ کر اس کی عبادت کرنے کا نام ہے اس کے اندر وہ تمام مردہ زندہ اور آئندہ پیدا ہونے والے انسان داخل ہیں جنھوں نے محدود یا وسیع حلقوں میں انسان کی سعادت اور ترقی کے لیے کوشش کی ہے۔ یہ ایک نصب العینی تصور ہے کیونکہ حافظۂ انسانی کے جریدے پر انھیں کا دوام ثبت ہو گا جنھوں نے اس کے لئے جانفشانی کی ہے۔ کونت نے ایک ایجابی تقویم بنائی جس میں ہر مہینہ اور ہر مہینے کا ہر دن کسی ایسے بطل کے ساتھ وابستہ ہے جس نے نوع انسان کی ترقی میں کچھ مدد دی ہو۔ یہ جمہوری مذہب کے قیام کی ایک پہلی کوشش تھی کہ نوع انسان پر عنایت کرنے والوں کو مقررہ اوقات پر جذبۂ تشکر کے ساتھ یاد کیا جائے۔ خانگی عبادت میں ایک شخص کے لیے نوع انسان کا نصب العین وہ اشخاص ہوں گے جن کے ساتھ اس کا زیادہ قریبی تعلق رہا ہے۔ جو لوگ اس ترقی میں مانع ہوئے ہیں مثلاً شاہنشاہ جیولین اور نپولین، ان کو ایجابی مذہب میں لعنت اور تبرّا کے لئے یاد کیا جائے گا۔ ایک فرد کا وقار اس امر پر مبنی ہے کہ تنگ یا وسیع حلقوں کنبے یا وطن کا رکن ہونے کی حیثیت سے وہ اس ہستیٔ برتر کا جزو بن جاتا ہے۔ تمام افکار اور اعمال اس ہستی کے تحفظ اور کمال کے لئے صرف ہونے چاہئیں۔ اخوانیت اعلےٰ ترین فرض بھی ہے اور اعلےٰ ترین سعادت بھی۔

اس مذہب کی تعلیم و تربیت ایسے پیشواؤں کے سپرد ہونی چاہیے جو فلسفے کے تمام شعبوں پر حاوی ہوں اور اس کے علاوہ شاعر اور طبیب بھی ہوں۔ ان کے اقتدار کو تمام لوگ خود بخود تسلیم کریں گے اس لئے عوام کی رائے پر ان کا اثر ہو گا۔ ایجابی مذہب کے خاکے میں کونت ہر جگہ پر

جہاں ممکن ہو سکتا ہے کوشش کرتا ہے کہ ازمنۂ متوسطہ کے کاتھولکی نظام میں جو باتیں نہایت گہری اور بلند تھیں ان کے ساتھ مماثلت پیدا کی جائے۔ کونت کے ذہن میں جو نظام جماعت تھا وہ درمیانی دورِ انفرادیت کی نسبت جس میں بے حساب ہیجان پایا جاتا ہے، کاتھولیکیت کے نظام دینی سے بہت زیادہ مشابہ تھا۔ کونت درحقیقت اس سے بھی اور پیچھے کی طرف جاتا ہے چونکہ ایجابیت قدیم تعصبات سے بالکل آزاد ہو گئی ہے اس لیے اس کو اس خیال کے قبول کرنے میں کوئی تامل نہیں ہونا چاہیے کہ فطرت کے اندر تمام اشیاء میں جان اور روح ہے (Fetichism)۔ اشیاء کی نسبت یہ زاویۂ نگاہ بیان میں قوت پیدا کرتا اور صناعی تخیل کی پرورش کرتا ہے۔ اس اندازِ نظر سے ہر اس شئے میں جو ہستی برتر کے تحفظ و ترقی میں ممد ہو سکتی ہے جان پڑ جاتی ہے ہر حیوانی نوع کو یوں سمجھنا چاہیے کہ یہ بھی ایک انسانی نوع ہے جس کی ترقی رک گئی ہے۔ طویل دورِ انتقاد کے بعد پھر ترکیب و تعمیر کا دور آیا ہے۔ یہ نیا دین مکان کو ایک واسطۂ عظیم سمجھتا ہے جس کے اندر ہماری زمین جو ایک عظیم الشان ہستی ہے صورت پذیر ہوئی ہے۔ زمین نے اپنی زبردست قوتوں کے استعمال سے احتراز کیا ہے اور اس ایفائے تمنا کے لیے ایثار کیا ہے تاکہ اعلےٰ ترین ہستی یعنی انسان کے جوہر کو ترقی ہو سکے (کونت اپنے نصابِ ایجابیت میں یہ بھی کہہ چکا ہے کہ اعلےٰ ترین ہستیاں محتاج ترین بھی ہوتی ہیں) مکان زمین اور انسان ایجابی تثلیث کے اقانیم ثلاثہ ہیں۔

کونت مستقبل کے نظامِ جماعت کے دستورِ حکومت کا خاکا بھی پیش کرتا ہے۔ حقوق کا خیال بالکل ناپید ہو جانا چاہیے کسی شخص کو اپنا فرض ادا کرنے کے علاوہ اور کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ افراد انسان الگ الگ ہستیاں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہستی کے مختلف اعضا ہیں۔ خارجی امور کی باگیں صنعت کے رہنماؤں کے ہاتھوں میں ہونی چاہئیں (صراف کارخانہ دار اور زمیندار) یہ لوگ اس قدر دولتمند ہونگے کہ ادنےٰ قسم کے لالچ کا شکار نہیں ہونگے۔

ان سے محنت کو شرف حاصل ہوگا کیونکہ یہ لوگ اپنی مرضی سے کسی محنت کو اختیار کرینگے اور اس انتخاب میں اعلےٰ ترین جذبات ان کے محرک ہونگے۔ ان کا فرض یہ ہوگا کہ صنعتی کاروبار کو اس طرح سے چلائیں کہ تمام انسان تاہل کی زندگی میں داخل ہوسکیں جو انسانی سعادت کی اساس ہے۔ مزدوری پیشہ لوگوں کا اس میں فائدہ ہے کہ سرمایہ چند دولتمندوں کے ہاتھوں میں رہے اس سے مرکزیت اور عقلمندانہ ہدایت کار حاصل ہوگی۔ متوسط طبقوں کا زمانہ گذر چکا ہے سرمایہ داروں کی کیفیت ایسی ہے جیسے کہ جسم میں اعضائے تغذیہ ہوتے ہیں اسی طرح فلاسفہ جسم اجتماعی کا دماغ ہیں عورتیں گہرے تاثرات کے آلات کے مماثل ہیں اور مزدوری پیشہ لوگ آلاتِ قوت کی طرح۔ سرمایہ دار نظامِ قایم کے نمائندے ہیں اور مزدوری پیشہ لوگ ترقی کے نمائندے۔ فلاسفہ کا یہ فرض ہے کہ وہ یہ دریافت کریں کہ کن باتوں سے نوع انسان کی فلاح وبہبود میں ترقی ہوگی اور عورتوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اس کام کے لیے صحیح تاثرات کو ابھاریں فلاسفہ اور عورتیں مزدوری پیشہ لوگوں کے ساتھ ہمدردی رکھینگے اور سرمایہ داروں کے مقابلے میں ان کے حقوق کی حفاظت کرینگے۔ روحانی اور دنیاوی اقتدار کے لوگ اگر اپنی طاقت کا صحیح استعمال نہ کریں تو رائے عامہ اور عدم تعاون کے زور سے مزدورپیشہ لوگ اس کا انسداد کرسکیں گے۔

کونت کی یہ جنتِ تخیل اسی وجہ سے دلچسپ ہے جس وجہ سے ایسے قوی دماغوں سے نکلی ہوئی تجویزیں دلچسپ ہوتی ہیں جن کے اندر اپنے زمانے کے تمام میلانات پائے جاتے ہیں۔ جس طرح جمہوریۂ افلاطون میں یونانی زندگی کی بہت سی خصوصیتیں نظر آتی ہیں اسی طرح کونت کے نظریات میں اس وقت کی تاریخی فضا کا پتہ چلتا ہے۔ اس کے دینِ مستقبل کے خاکے کی اہمیت کچھ اس وجہ سے ہے کہ یہ ایک سنجیدہ اور گہرے وجدان والے شخص کی شہادت ہے کہ زمانۂ ماقبل نے نظریاتِ حیات کی جو تنقید اور نفی کی ہے وہ اس امر میں آخری فیصلہ نہیں ہے اور کچھ اس وجہ سے کہ اس کا مرکزِ خیال

انسانیت اور محبت کا تصور ہے لیکن کونت نے کبھی یہ محسوس نہیں کیا کہ اگر اس خیال کو غلبہ حاصل ہو جائے تو ان لوگوں کے اندر جن کو مذہب کی ضرورت محسوس ہو گی مذہبی افکار نہایت آزادانہ طور پر پیدا ہونگے اور ان میں کثیر تنوع پایا جائیگا۔ کونت نے دین مستقبل کی تدوین میں جس ذوق کا اظہار کیا اس کی بہت کم لوگ داد دینگے ہاں چند باتیں اس کے اندر اس کو نہایت لطیف سوجھی ہیں مثلاً نامعلوم اولیاء کی جگہ اکابر تاریخی کے ناموں کی تقویم۔ اکثر لوگ یہی خیال کریں گے کہ کونت کا مذہب جہاں ختم ہو جاتا ہے وہیں حقیقت میں مذہبی مسئلہ شروع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسانی ترقی اور نصب العین کا ارتقائے کائنات سے کیا تعلق ہے۔ کونت کی جدید تثلیث اس کا کچھ جواب نہیں دیتی۔ جس طرح کونت مذہب کے معاملے میں انفرادی آزادی کی اجازت نہیں دیتا اسی طرح وہ سیاسی امور میں بھی اس کو روا نہیں رکھتا بلکہ وہ تو یہاں تک جاتا ہے کہ نظام حقوق اور نمائندوں کی حکومت کو بھی جائز نہیں سمجھتا۔ جمہوری اور خانگی زندگی میں اگر صاحبانِ اقتدار کے لیے قانونی طور پر حدود مقرر نہ ہوں تو رائے عامہ اور مقاطعۂ عز دوراں سے کافی انسداد نہیں ہو سکتا اس کی تعلیم کا نہایت مخصوص انداز اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایجابی معتقدات کی نسبت آزادانہ تحقیق کو ممنوع قرار دیتا ہے یہ ایک ہی مرتبہ ہمیشہ کے لئے قایم ہو گئے ہیں۔ ان باتوں کی وجہ وہی دماغی حفظانِ صحت، ہو سکتی ہے جس کو کونت نے دماغی محنت سے تھک کر مجبوراً اختیار کیا تھا لیکن اس قسم کا آزادانہ تحقیق کا امتناع اس کے بہترین کام کی روح کے خلاف ہے۔

جون اسٹوارٹ مِل

اور انیسویں صدی میں انگریزی فلسفے کا احیا

اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے افکار کی پیکار انگلستان میں اتنی شدید نہیں تھی جتنی کہ فرانس اور جرمنی میں تھی خود انگلستان کے اندر نہ کوئی انقلاب بپا ہوا اور نہ رومینٹیسزم اس سرزمین میں سے ابھری حالانکہ انقلابی اور رومینٹک خیالات وہاں بھی کام کر رہے تھے اور مختلف طریقوں سے نشوونما میں معاون ہو رہے تھے۔ انگریزی قوم کی یہ حیرت انگیز قابلیت کہ اپنی ترقی کے تسلسل کو توڑنے کے بغیر اساسی تبدیلیاں پیدا کرے فلسفے کے عالم میں بہت نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ ہیوم اور آدم سمتھ کے بعد انگریزی فلسفہ ٹھنڈا پڑ گیا تھا ہیوم نے اس تجربی فلسفے سے جو اس سے قبل انگلستان میں ترقی کر رہا تھا علمیات میں ایسے انتہائی نتائج اخذ کئے کہ کچھ عرصے تک آگے قدم اٹھانا ناممکن معلوم ہونے لگا۔ علاوہ ازیں عنانِ امور عملی سیاسی اور مذہبی اغراض کے ہاتھ میں تھی اسی لئے انیسویں صدی کے آغاز میں فلسفے سے تعلق رکھنے والے لوگ جری بنتھم اور جیمز مِل زیادہ تر عملی اغراض کے لوگ تھے۔ قدیم انگریزی اسکول کی اخلاقیات اور نفسیات سے انھوں نے نئے خیالات کی خدمت کا کام کیا۔ یہ ایک عجیب قابل غور بات ہے کہ کس طرح تقریباً ایک ہی

قسم کے خیالات نے فرانس اور انگلستان میں مختلف قسم کے نتائج پیدا کئے۔
فرانسیسی تنویر کے فلاسفہ کی طرح بنتھم اور جیمس مِل محشر انگیز لوگ نہیں لیکن متعین مقاصد
پر افکار کا تمرکز اور عام اصول کے عملی اطلاق کا احساس انقلابی فرانس کی لفاظی
اور خطابت کے مقابلے میں زیادہ مفید اور خوشگوار معلوم ہوتا ہے۔ انگریز اپنی
گولی ہوا میں نہیں چلاتا وہ اپنا نشانہ ٹھکانے پہ لگاتا ہے خواہ اس کی توپوں
کی گرج ہیبت انگیز نہ ہو۔ اپنے عملی احساس اور قدیم انگریزی اسکول کے
اصول پر ثابت قدمی سے قائم رہنے کی وجہ سے مذکورۂ صدر دو شخص تاریخ
فکر میں خاص اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ انھوں نے اٹھارھویں صدی کی تمام
کام کی باتوں کو عصر جدید میں منتقل کر دیا۔ انھوں نے نئی پود کو یہ سکھایا کہ
زمانۂ ماقبل کی دماغی محنت کی تضحیک کئے بغیر فکر جدید کو جزو دماغ بنائیں۔
انگریزی فلسفے کی تاریخ میں اسٹوارٹ مل کی شخصیت مرکزی حیثیت رکھتی ہے
کیونکہ اس میں یہ قابلیت تھی کہ قدیم اور جدید تمام افکار کو پوری طرح سمجھ سکے
اس کے ہاتھوں میں ان خیالات نے جو صورت اختیار کی اس سے انگریزی
فلسفے کا پورا احیا ہوا اس نے ہیوم کے سوال کو وسیع پیمانے پر دوبارہ اٹھایا
اور اس انداز سے کہ اس کی تحقیق میں داخلی موافقت زیادہ پائی جاتی ہے
اور بہت زیادہ پہلوؤں پر اس کی نگاہ پڑتی ہے۔ ویا نتدارانہ استقلال سے
جہاں تک اس سے ہو سکا وہ قدیم اسکول کے زاویۂ نگاہ پر قائم رہا اگرچہ
اس کے اندر جو مشکلات تھیں اس نے ان کو کبھی چھپایا نہیں اور جدید حالات
و مشاہدات کی اہمیت کو اس نے نظر انداز نہیں کیا۔ نظری اور عملی دونوں
مسائل کا اس نے اس انداز سے جائزہ لیا کہ وہ ہماری صدی کی روحانی
اور عمرانی ترقی کے لئے نہایت اہم ثابت ہوا ۱۸۴۳ء اور ۱۸۶۰ء کے درمیان
وہ یقیناً اپنے زمانے کا سب سے بڑا فلسفی تھا اس کے بعد نظریۂ ارتقا
پیدا ہوا اور جدید زوایائے نگاہ ظہور میں آئے۔
انتقادی فلسفہ اور رومینٹک تفکر بھی انگلستان کی ذہنی زندگی میں
داخل ہوا جس کی وجہ سے اس کے اندر ایک نئی زندگی کی لہر دوڑی اور

نظریں وہ گہرائی اور وسعت پیدا ہوئی جو قدیم انگریزی اسکول اپنے اندر سے پیدا نہ کر سکتا۔ اس میلان نے جس کو شیلر تصوری فلسفہ (Ideal Philosophic) کہتا ہے تجربیتِ مروّجہ کے مقابلے میں یہ دعویٰ قائم رکھا کہ ایسی روحانی قیمتوں کا بھی وجود ہے جن کی تجربی فلسفہ کوئی توجیہ نہیں کر سکتا اس میلان کے نمائندے انگلستان میں خاص طور پر کولرج اور کارلائل ہیں۔ کارلائل کے تفکر میں گوئٹے کی انسیت اور فشٹے کی تعلیم شخصیت ملکر ایک خاص تاریخی نظریہ حیات میں تبدیل ہوگئی جس نے بہت سے متفکرین کی عقلی ترقی میں اہم حصہ لیا اور اس زمانے کے مسائل کی بیکاریں شخصی زندگی کے جوہر کے تحفظ میں بہت معاونت کی لیکن ایک سوال ایسا تھا جس کو کارلائل نے کبھی اپنے نزدیک نہیں آنے دیا اور کبھی اس کی طرف متوجہ ہوا تو گرہ کو کھولنے کی بجائے اس کو کاٹ ڈالا اور وہ یہ ہے کہ شخصی زندگی کی قیمت کا عام قانونِ فطرت کی مطابقت کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ یہ ایک علمیاتی مسئلہ ہے جس پر وھیول (Whewell) اور ہملٹن جیسے متفکرین نے انتقادی انداز میں اور بعد ازاں اسٹوارٹ مل نے خالص تجربیت کے نقطۂ نظر سے بحث کی۔

۱۸۴۰ء سے قبل انگلستان کا فلسفہ

(۱) فلسفۂ اصلاح

جرمی بنتھم (Bentham) (سن پیدائش ۱۵ فروری ۱۷۴۸ء اور سن وفات ۱۸۳۲ء) اس کا زیادہ صحیح مقام تاریخ فلسفہ کی بجائے تاریخ نظریۂ حقوق اور تاریخ حبِّ انسانی میں ہے۔ اس اصول کی زبردست حمایت کا کہ ادارہ اور ہر عمل کے حسن و قبح کی نسبت فقط اس سے فیصلہ ہونا چاہیئے کہ وہ کہاں تک لذت میں اضافہ کر سکتا یا الم کو روک سکتا ہے فلسفیانہ اخلاقیات کی ترقی پر بہت اثر پڑا وہ تمام اخلاقیات اور نظریۂ حقوق کو فقط اسی اساسی اصول پر قائم کرنا چاہتا تھا کہ لذت کو الم پر ترجیح ہے اس کا خیال تھا کہ یہ محض تعصب کی وجہ سے ہے خصوصاً مذہبی تعصب اور حبِّ اقتدار کی وجہ سے کہ لوگ اس اصول کو کھلے طور پر تسلیم نہیں کرتے اور حقیقت یہ ہے کہ جب خارجی یا باطنی موانعات نہ ہوں اور لوگ عقلی طور پر فیصلہ کریں تو ہر حالت میں اسی اصول کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ تعداد کی بڑی سے بڑی ممکن فلاح کا اصول جسے وہ افادیت (Utility) کا اصول کہتا ہے اور اس سے افزائشِ لذت کا میلان مراد لیتا ہے اس کے نزدیک ایک بدیہی اصول ہے۔ عملی طور پر اشیاء و اعمال کی قدر و قیمت کا اندازہ اسی اصول کے مطابق کیا جاتا ہے۔

لیکن یہ اصول خود محتاج دلیل نہیں۔ کم از کم اپنی پہلی تصنیف میں جو ہیوم کے سالِ وفات میں شائع ہوئی اس نے اس اصول کو یوں ہی بیان کیا ہے (Fragment on Government 1776)

لیکن بنتھم سب سے پہلا شخص نہیں تھا جس کو یہ اصول سوجھا ہو۔ ہچیسن اور اس کے بعد کئی اور فلاسفہ اس اصول کو انھیں الفاظ میں بیان کر چکے تھے۔ بنتھم خود کہتا ہے کہ اس نے یہ اصول ہیوم سے حاصل کیا۔ خود اپنی ترقیٔ فکر کی نسبت اپنی کتاب کے ایک دلچسپ حصے میں وہ کہتا ہے کہ ہیوم کی کتاب کے حصۂ سوم کے مطالعہ کے بعد میری آنکھوں پر سے پردہ ہٹ گیا۔ اس نے ایک قدامت پسند خاندان میں پرورش پائی تھی وہ چارلس اول کو ایک شہید سمجھتا تھا اور اس کی نگاہوں میں انقلاب بے دینی کا مرادف تھا۔ اپنے قانونی مطالعہ نے اس کو اس نظریۂ حقِ فطری سے آشنا کیا تھا کہ قیام جماعت کے وقت افراد نے معاہدہ کیا تھا اور اگر کوئی بادشاہ اپنی رعیت کے ساتھ وہ معاہدہ پورا نہ کرے تو رعیت کا بھی فرض نہیں رہتا کہ وہ ایسے بادشاہ کی اطاعت کرے۔ یہ تعلیم بھی اس کے لئے تسلی بخش نہیں تھی اول تو یہ کہ اس قسم کے معاہدے کا کوئی تاریخی ثبوت ملنا ناممکن ہے اور دوم یہ ہے کہ اگر ہم فرض بھی کرلیں کہ کوئی ایسا معاہدہ ہوا تو یہ سوال باقی رہتا ہے کہ معاہدوں اور وعدوں کو پورا کرنا کہاں سے فرض ہو جاتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کا ایک ہی جواب ممکن ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جماعت کا اس میں فائدہ ہے کہ معاہدے پورے کئے جائیں اس لئے ہر شخص کو اپنا وعدہ پورا کرنا چاہیئے اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس کو سزا دی جائے کیونکہ جو تکلیف اس کو سزا سے ہوگی اس سے کہیں زیادہ فائدہ جماعت کو ایفائے وعدہ سے ہوتا ہے۔ وہ نظریۂ حقِ فطرت کی جگہ نظریۂ افادیت کو رکھتا ہے۔ اس کا بڑا فائدہ جیسا کہ خود بنتھم نے کہا یہ ہے کہ ہم من گھڑت افسانوں سے واقعات کی طرف آتے ہیں کیونکہ کسی قانون یا رواج کا مفید یا غیر مفید ہونا فقط تجربے ہی سے ثابت ہو سکتا ہے۔ اب سے بحث کا صحیح مقصد واقعات کا ثبوت دینا ہوگا اس لئے اعمال و ادارات کی آزادانہ

تنقید نہایت اہمیت رکھتی ہے بنتھم کا خیال تھا کہ اس آزادیٔ بیان میں کسی قسم کا خطرہ نہیں کیونکہ ہر حقیقتاً مفید طریقے کی وہ لوگ حمایت کرینگے جن کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے اور کوئی مفید طریقہ حمایت و حفاظت سے محروم نہیں رہیگا۔

اصولِ افادیت کی حمایت میں بنتھم کو دو طرف اپنا محاذ قائم کرنا پڑا۔ اس نے روایتی ادارات خصوصاً اپنے ملک کے بے اصول قوانین پر شدید تنقید کی اس کا خاص کام جس میں اس کو خاص ملکہ حاصل تھا موجودہ نظام حقوق اور جماعت کی تنقید تھی۔ وہ اس امر میں اطالوی مقنن بیکاریا (Beccaria) کو اپنا نہایت اہم پیشرو قرار دیتا ہے۔ بیکاریا اس اصولِ افادیت کو کہ قانون کا مقصد زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ فلاح ہونا چاہیئے بیان کر چکا تھا اور تعزیری عدالت کی تنقید میں اس کو استعمال کر چکا تھا۔ بنتھم نے اس کا اطلاق اور وسیع پیمانے پر کیا۔ ایسا کرنے سے قدامت پرستوں سے اس کی شدید مخالفت ہو گئی لیکن وہ فرانسیسی انقلابیوں کے حقِ فطرت اور انسان کے حقوق عامہ کو بھی تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک ایک فرد کے حقوق بس اسی حد تک ہیں جس حد تک کہ جماعت سے ان کو فائدہ پہنچے اس کا خیال تھا کہ حقوق انسان کے اعلان سے انانیت کی پرورش ہوتی ہے جو انسان کے اندر اس خاص حمایت کے بغیر بھی کافی مضبوط ہے دراصل کوشش اس امر کی ہونی چاہیئے کہ ایک فرد کو اس ایثار کے لئے تیار کیا جائے جو جماعت کی بھلائی کے لئے اسے کرنا پڑے۔

اپنی بڑی فلسفیانہ تصنیف 'اصولِ اخلاق و تشریع' (Principles of Morals and Legislation) میں وہ اصول افادیت کا تفصیلی اطلاق پیش کرتا ہے۔ وہ اس کی تحقیق کرتا ہے کہ کن تاثراتِ لذت کو کن دوسرے تاثراتِ لذت پر ترجیح دینی چاہیئے اور کہتا ہے کہ اس کا اندازہ کرنے میں لذت کی قوت اس کی مدت اس کا قرب اس کی پاکیزگی اور بارآوری، ان سب باتوں کا لحاظ کرنا چاہیئے۔ اس کے بعد وہ سوال کرتا ہے کہ وہ کس قسم کی سزائیں اور جزائیں ہیں جن سے انسانوں کو ایسے اعمال کے لئے آمادہ کیا جائے جو مسرتِ عامہ پیدا کر سکیں۔ عام طور پر انسانوں کے محرکاتِ عمل کس قسم کے

ہوتے ہیں اور ان کی اخلاقی قیمت کیا ہے۔ فرق و امتیاز اور تحدید و تقسیم کا ملکہ اس کی تمام تصنیف میں نمایاں ہے وہ ایک جدید شعبے میں مدرسیتی معلوم ہوتا ہے۔ اس کی تحقیق محرکات خاص طور پر قابل غور ہے کیونکہ وہ ان کی اہمیت کی تقلیل کی طرف مائل نہیں تھا۔ باطنی محرکات عمل کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے وہ افادیت کے معیار سے کام لیتا ہے۔ وہ محرکات صائب ہیں جو ایک فرد کے اغراض اور جماعت کے اغراض میں موافقت پیدا کریں اور جو ان اغراض میں تفریق پیدا کریں وہ خراب ہیں۔ اصول افادیت کی ترقی یقینی طور پر صرف ایک محرک سے ہو سکتی ہے اور وہ خیر طلبی یا فیاضی ہے " افادیت کا تقاضا وہی ہے جو نہایت وسیع اور عقلمندانہ فیاضی کا ہے "۔ فیاضی کے بعد دوسروں کی عزت کرنا اور دوسروں کی محبت حاصل کرنے کی خواہش، مذہب انفرادی تحفظِ ذات اور خواہشِ لذت و مفاد و قوت۔

بنتھم نے اپنے آپ کو زیادہ تر اس کے لئے وقف کر دیا تھا کہ قوانین انسانیت کے اصول کے مطابق وضع ہوں اور ان کو مرتب و مدون کیا جائے (Codification کا لفظ اسی نے وضع کیا) تاکہ ہر شخص ان سے واقف ہو سکے۔ اس آسانی کی وجہ سے اخراجات اور خرابیاں دونوں میں کمی ہو جائیگی۔ قید خانوں کی اصلاح اور تمام لوگوں کو رائے کا حق دے کر دستور حکومت کو جمہوریتی بنانا اس کا نصب العین تھا۔ اصلاحات کی کوشش میں وہ اصول افادیت کو ایک مسلّمہ سمجھتا تھا اور اس کو مسلّم سمجھنے کی وجہ سے بدیہی تصور کرتا تھا اس لئے اس کو صحیح سمجھنے کے وجوہ کی تحقیق کو ضروری خیال نہیں کرتا تھا۔ اس نے یہ نہیں دیکھا کہ جو سوال وہ حق فطرت کے حامیوں سے پوچھتا تھا وہی سوال خود اس کے نظریہ کی نسبت بھی اٹھایا جا سکتا ہے۔ جس طرح وہ یہ سوال کرتا تھا کہ لوگ اپنے معاہدات کیوں پورے کریں اسی طرح خود اس سے پوچھ سکتے تھے کہ ہم اکثریت کی فلاح کے لئے کیوں اپنے آپ کو تکلیف دیں کیونکہ منطقی لحاظ سے یہ بدیہی نہیں ہے۔ بنتھم کی کتابوں میں ہم کو اس سوال کا کوئی معیّن جواب نہیں ملتا۔ ہم اس کے اس دعوے کو بیان کر چکے ہیں کہ افادیت وہی چاہتی ہے جو وسیع اور

مقبول قیاسی کا تقاضا ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بنتھم کے نزدیک اصولِ افادیت کا ماخذ ہمدردی ہے۔ خود بنتھم کی یہی کیفیت تھی۔ وہ خود نہایت نرم دل اور ہمدرد شخص تھا اور اپنی ذات کے لیے درد و الم میں بہت حساس تھا لیکن دوسرے لوگوں کی کیفیتوں کا اندازہ کرنے کا ملکہ اس میں نہیں تھا۔ علاوہ ازیں انانیت سے پیدا شدہ جن تعصبات اور رکاوٹوں سے اس کو واسطہ پڑا ان کی وجہ سے اس کو بے غرضانہ ہمدردی پر زیادہ اعتبار نہ رہا۔ علمی اور عملی دونوں طریقوں سے وہ تمام عمر انسانی فلاح کے لیے جانفشانی کرتا رہا جس سے اس کو کوئی دنیاوی نفع حاصل نہیں تھا اس کو توی امید تھی کہ افادیت کے اصول کو عام طور پر تسلیم کر لیا جائیگا اس کی کوششوں اور امیدوں کا سہارا یہ یقین تھا کہ اگر ہر شخص دور اندیشی اور محنت سے اپنی ہی بھلائی کے لیے کوشش کرے تو مختلف لوگوں کے انانیتی اغراض ہی باہمی موافقت سے مسرت عام پیدا کر سکیں گے۔ اس کی کتاب (Deontology) میں جو اس کے ایک شاگرد نے درسوں کی یادداشتوں سے اس کی وفات کے بعد شائع کی یہ زاویۂ نگاہ خاص طور پر نمایاں ہے۔ اس نقطۂ نظر سے فرانسیسی مصنف ہلویٹیوس (Helvetius) کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جس کی بنتھم کے دل میں بڑی وقعت تھی بنتھم کے دوسرے شاگرد اس کتاب کے افکار کو اس کی طرف منسوب نہیں کرتے لیکن گمانِ غالب یہ ہے کہ یہ بھی بنتھم ہی کے خیالات کا ایک جزو ہے اگرچہ خود اس کے ذہن میں اس کی نسبت وضاحت نہیں تھی کہ ان خیالات کا اس کے دیگر عقائد سے کیا تعلق ہے۔ اس میں نیکی کا یہی مفہوم قرار دیا گیا ہے کہ ایک فرد دوسرے افراد کی مدد کرتا ہے تاکہ وہ اس کی مدد کریں۔ مستقبل کی نسبت اس کو یہ امید ہے کہ رائے عامہ ترقی کرتی جائیگی اور رائے عامہ عاقلانہ اغراضِ افراد کی موافقت سے متعین ہوگی۔ اس موافقت کا خیال بنتھم کے لیے سرچشمۂ امید تھا جس طرح کہ معیشتی موافقت کا خیال آدم سمتھ کے لیے۔ آدم سمتھ کے ہاں جو کچھ علم المعیشت تک محدود ہے وہ بنتھم کے ہاں وسعت پا کر تمام اخلاقیات پر حاوی ہو جاتا ہے۔ وہ اس خیال سے شروع کرتا ہے کہ نوعِ انسان ایسی منفرد

ہستیوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک اس کوشش میں لگی ہوئی ہے کہ کم سے کم خرچ پر اعلیٰ چیزوں کی زیادہ سے زیادہ مقدار حاصل کرے۔ اسٹوارٹ مل جیسے مداح بنتھم نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ بنتھم انسانی معاملات کے نقطۂ کاروباری حصے سے واقف تھا لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ خود اپنے عقائد اور مساعی کے ساتھ اس کا تعلق کاروباری نہیں تھا۔

بنتھم کے خیالات کا بہت جلد ان لوگوں پر اثر ہوا جو حیاتِ عامہ میں عملی حصہ لیتے تھے۔ لیکن کوئی خاص گروہ اس کے گرد جمع نہیں ہوا وہ بہت خلوت گزینی کی زندگی بسر کرتا تھا اور محض اپنی تحریر سے لوگوں پر اثر ڈالتا تھا۔ اپنی عمر کے آخری سالوں میں اس میلانِ فکر کا اظہار اس نے ایک خاص رسالے میں کرنا شروع کیا (The Westminister Review)، جس نے قدیم گروہ کے صحائف کے خلاف سخت مخالفانہ انداز اختیار کیا۔ اس کے نہایت کارکن معاون جیمز مل اور اس کا بیٹا اسٹوارٹ مل تھے۔ بنتھم کے اصولِ افادیت کے حامی عام طور پر افادیین (Utilitarians) کہلاتے تھے۔ اسٹوارٹ مل کا خیال تھا کہ اس نے خود یہ اصطلاح وضع کی ہے لیکن اس سے پہلے بنتھم اس کو استعمال کر چکا تھا۔ ایجابیت کی طرح افادیت کی اصطلاح بھی مختلف قسم کے نظریات کو شامل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ایک اخلاقیاتی نظام کی پوری خصوصیت اس کے معیارِ قیمت کے بیان میں ادا نہیں ہو جاتی۔ اخلاقیاتی مسئلہ اس کے علاوہ دیگر مسائل بھی اپنے اندر رکھتا ہے یہاں یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ ایک افادی (وسیع معنوں میں) کے لئے یہ لازمی نہیں کہ اخلاقیات کی نفسیاتی اساس کی نسبت وہ بنتھم کا ہم خیال ہو۔

بنتھم کے ہم کار مفکرین میں سے جیمز مل کو اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ اس کی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ اس نے وہ نفسیاتی اساس مہیا کرنے کی کوشش کی جو بنتھم کی اخلاقیات میں نہیں تھی۔ اس کی تعلیم جامعۂ اڈنبرا میں ہوئی جہاں وہ ریڈ کے ایک شاگرد ڈوگالڈ سٹوارٹ کے درسوں میں شریک تھا، مذکورہ صدر کام کے لئے یہ ایک نہایت مناسب تیاری تھی۔ وہ ۶ اپریل ۱۷۷۳ء کو جنوبی اسکاچستان میں پیدا ہوا اور ناداری کی حالت میں نشو و نما پائی۔ اس کا باپ گاؤں میں موچی تھا۔ اس کی

ہستیوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک اس کوشش میں لگی ہوئی ہے کہ کم سے کم خرچ پر اعلیٰ چیزوں کی زیادہ سے زیادہ مقدار حاصل کرے۔ اسٹوارٹ مل جیسے مداحِ بنتھم نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ بنتھم انسانی معاملات کے نقطۂ کاروباری حصے سے واقف تھا لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ خود اپنے عقائد اور مساعی کے ساتھ اس کا تعلق کاروباری نہیں تھا۔

بنتھم کے خیالات کا بہت جلد ان لوگوں پر اثر ہوا جو حیاتِ عامہ میں عملی حصہ لیتے تھے۔ لیکن کوئی خاص گروہ اس کے گرد جمع نہیں ہوا وہ بہت خلوت گزینی کی زندگی بسر کرتا تھا اور محض اپنی تحریر سے لوگوں پر اثر ڈالتا تھا۔ اپنی عمر کے آخری سالوں میں اس میلانِ فکر کا اظہار اس نے ایک خاص رسالے میں کرنا شروع کیا (The Westminister Review)، جس نے قدیم گروہ کے صحائف کے خلاف سخت مخالفانہ انداز اختیار کیا۔ اس کے نہایت کارکن معاون جیمز مل اور اس کا بیٹا اسٹوارٹ مل تھے۔ بنتھم کے اصولِ افادیت کے حامی عام طور پر افادیین (Utilitarians) کہلاتے تھے۔ اسٹوارٹ مل کا خیال تھا کہ اس نے خود یہ اصطلاح وضع کی ہے لیکن اس سے پہلے بنتھم اس کو استعمال کر چکا تھا۔ ایجابیت کی طرح افادیت کی اصطلاح بھی مختلف قسم کے نظریات کو شامل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ایک اخلاقیاتی نظام کی پوری خصوصیت اس کے معیارِ قیمت کے بیان میں ادا نہیں ہو جاتی۔ اخلاقیاتی مسئلہ اس کے علاوہ دیگر مسائل بھی اپنے اندر رکھتا ہے یہاں یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ ایک افادی (وسیع معنوں میں) کے لئے یہ لازمی نہیں کہ اخلاقیات کی نفسیاتی اساس کی نسبت وہ بنتھم کا ہم خیال ہو۔

بنتھم کے ہم کار مفکرین میں سے جیمز مل کو اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ اس کی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ اس نے وہ نفسیاتی اساس مہیا کرنے کی کوشش کی جو بنتھم کی اخلاقیات میں نہیں تھی۔ اس کی تعلیم جامعۂ اڈنبرا میں ہوئی جہاں وہ ریڈ کے ایک شاگرد ڈوگالڈ سٹوارٹ کے درسوں میں شریک تھا، مذکورہ صدر کام کے لئے یہ ایک نہایت مناسب تیاری تھی۔ وہ ۶؍ اپریل ۱۷۷۳ء کو جنوبی اسکاچستان میں پیدا ہوا اور ناداری کی حالت میں نشوونما پائی۔ اس کا باپ گاؤں میں موچی تھا۔ اس کی

ہستیوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک اس کوشش میں لگی ہوئی ہے کہ کم سے کم خرچ پر اعلیٰ چیزوں کی زیادہ سے زیادہ مقدار حاصل کرے۔ اسٹوارٹ مل جیسے مداح بنتھم نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ بنتھم انسانی معاملات کے نقطۂ کاروباری حصے سے واقف تھا لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ خود اپنے عقائد اور مساعی کے ساتھ اس کا تعلق کاروباری نہیں تھا۔

بنتھم کے خیالات کا بہت جلد ان لوگوں پر اثر ہوا جو حیاتِ عامہ میں عملی حصہ لیتے تھے۔ لیکن کوئی خاص گروہ اس کے گرد جمع نہیں ہوا وہ بہت خلوت گزینی کی زندگی بسر کرتا تھا اور محض اپنی تحریر سے لوگوں پر اثر ڈالتا تھا۔ اپنی عمر کے آخری سالوں میں اس میلانِ فکر کا اظہار اس نے ایک خاص رسالے میں کرنا شروع کیا (The Westminister Review)، جس نے قدیم گروہ کے صحائف کے خلاف سخت مخالفانہ انداز اختیار کیا۔ اس کے نہایت کارکن معاون جیمز مل اور اس کا بیٹا اسٹوارٹ مل تھے بنتھم کے اصولِ افادیت کے حامی عام طور پر افادیین (Utilitarians) کہلاتے تھے اسٹوارٹ مل کا خیال تھا کہ اس نے خود یہ اصطلاح وضع کی ہے لیکن اس سے پہلے بنتھم اس کو استعمال کر چکا تھا۔ ایجابیت کی طرح افادیت کی اصطلاح بھی مختلف قسم کے نظریات کو شامل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ایک اخلاقیاتی نظام کی پوری خصوصیت اس کے معیارِ قیمت کے بیان میں ادا نہیں ہو جاتی۔ اخلاقیاتی مسئلہ اس کے علاوہ دیگر مسائل بھی اپنے اندر رکھتا ہے یہاں یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ ایک افادی (وسیع معنوں میں) کے لئے یہ لازمی نہیں کہ اخلاقیات کی نفسیاتی اساس کی نسبت وہ بنتھم کا ہم خیال ہو۔

بنتھم کے ہم کار مفکرین میں سے جیمز مل کو اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ اس کی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ اس نے وہ نفسیاتی اساس مہیا کرنے کی کوشش کی جو بنتھم کی اخلاقیات میں نہیں تھی۔ اس کی تعلیم جامعۂ اڈنبرا میں ہوئی جہاں وہ ریڈ کے ایک شاگرد ڈگالڈ سٹوارٹ کے درسوں میں شریک تھا، مذکورہ صدر کام کے لئے یہ ایک نہایت مناسب تیاری تھی وہ ۶ اپریل ۱۷۷۳ء کو جنوبی اسکاٹستان میں پیدا ہوا اور ناداری کی حالت میں نشوونما پائی۔ اس کا باپ گاؤں میں موچی تھا۔ اس کی

ہستیوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک اس کوشش میں لگی ہوئی ہے کہ کم سے کم خرچ پر اعلےٰ چیزوں کی زیادہ سے زیادہ مقدار حاصل کرے۔ اسٹوارٹ مل جیسے مداحِ بنتھم نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ بنتھم انسانی معاملات کے نقطہ کاروباری حصے سے واقف تھا لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ خود اپنے عقائد اور مساعی کے ساتھ اس کا تعلق کاروباری نہیں تھا۔

بنتھم کے خیالات کا بہت جلد ان لوگوں پر اثر ہوا جو حیاتِ عامہ میں عملی حصہ لیتے تھے۔ لیکن کوئی خاص گروہ اس کے گرد جمع نہیں ہوا وہ بہت خلوت گزینی کی زندگی بسر کرتا تھا اور محض اپنی تحریر سے لوگوں پر اثر ڈالتا تھا۔ اپنی عمر کے آخری سالوں میں اس میلانِ فکر کا اظہار اس نے ایک خاص رسالے میں کرنا شروع کیا (The Westminister Review)، جس نے قدیم گروہ کے صحائف کے خلاف سخت مخالفانہ انداز اختیار کیا۔ اس کے نہایت کارکن معاون جیمز مل اور اس کا بیٹا اسٹوارٹ مل تھے۔ بنتھم کے اصولِ افادیت کے حامی عام طور پر افادیین (Utilitarians) کہلاتے تھے اسٹوارٹ مل کا خیال تھا کہ اس نے خود یہ اصطلاح وضع کی ہے لیکن اس سے پہلے بنتھم اس کو استعمال کر چکا تھا۔ ایجابیت کی طرح افادیت کی اصطلاح بھی مختلف قسم کے نظریات کو شامل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ایک اخلاقیاتی نظام کی پوری خصوصیت اس کے معیارِ قیمت کے بیان میں ادا نہیں ہو جاتی۔ اخلاقیاتی مسئلہ اس کے علاوہ دیگر مسائل بھی اپنے اندر رکھتا ہے یہاں یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ ایک افادی (وسیع معنوں میں) کے لئے یہ لازمی نہیں کہ اخلاقیات کی نفسیاتی اساس کی نسبت وہ بنتھم کا ہم خیال ہو۔

بنتھم کے ہم کار مفکرین میں سے جیمز مل کو اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ اس کی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ اس نے وہ نفسیاتی اساس مہیا کرنے کی کوشش کی جو بنتھم کی اخلاقیات میں نہیں تھی۔ اس کی تعلیم جامعۂ اڈنبرا میں ہوئی جہاں وہ ریڈ کے ایک شاگرد ڈوگالڈ سٹوارٹ کے درسوں میں شریک تھا، مذکورہ صدر کام کے لئے یہ ایک نہایت مناسب تیاری تھی وہ ۶؍ اپریل ۱۷۷۳ء کو جنوبی اسکاٹستان میں پیدا ہوا اور ناداری کی حالت میں نشوونما پائی۔ اس کا باپ گاؤں میں موچی تھا۔ اس کی

نسبتیں متعین ہو سکتی ہیں جن کے زیرِ نگیں انسان زندگی بسر کرتا ہے۔ اس طرح سے ائتلافی نفسیات فقط انسانی تصورات اور ان کے باہمی تعلقات کو سمجھنے ہی کا کام نہیں دیتی بلکہ آئندہ انسانوں کے تصورات بھی اس سے متعین ہو سکتے ہیں۔ ایک طرف اس سے تنقید ہو سکتی ہے اور دوسری طرف تعمیر۔ تعصبات کے خلاف بھی یہ ایک زبردست حربہ ہے کیونکہ اس سے ان کے ماخذ کا پتہ چل سکتا ہے اور صحیح و جدید ائتلافات قائم کرنے سے یہ نفسیات ترقی کا ذریعہ بھی بن سکتی ہے۔ ان خیالات میں ہارٹلے کے علاوہ ہلویٹیوس کا اثر بھی معلوم ہوتا ہے۔ مل کے حلقے میں De l'Esprit اور Observation on man دونوں کتابیں نہایت پسند کی جاتی تھیں۔

ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ اس قسم کی ائتلافی نفسیات سے اصولِ افادیت کی تاسیس مقصود تھی اس لئے ہارٹلے کی پیروی میں جیمز مل اس نکتے پر بہت زور دیتا ہے کہ ائتلاف میں ایک تصور یا تاثر دوسرے تصور یا تاثر کا صرف اجبا نہیں کرتا بلکہ یوں بھی ہوتا ہے کہ بہت سے تصورات یا تاثرات اس طرح متحد ہو جاتے ہیں کہ پھر ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے اور اس نئی کلیت میں ایسے صفات پیدا ہو جاتے ہیں جو اس کے کسی جزو میں موجود نہیں تھے۔ جیمز مل نے اس کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے کہ یہ نئی کلیت فطرتِ انسانی کا ایک مخصوص جزو بن جاتا ہے اس لئے ہم کسی تاثر کی ماہیت اور قیمت سے اس کے ماخذ کی نسبت کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ قیمت اور ماخذ کے خلطِ مبحث سے بہت سے جھگڑے اور غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں اکثر لوگوں نے یہ خیال کر لیا کہ کسی نفسی ملکہ کو یا تو بالکل اصلی ہونا چاہئے یا اس کے اجزا کی بھی وہی فطرت ہونی چاہئے جو اس مرکب کی ہے۔ نفسی واقعات کو میکانکی اجتماعات کی طرح سمجھ لیا جاتا ہے حالانکہ ان کے لئے اکثر زیادہ موزون تشبیہ کیمیاوی مرکبات سے ہو سکتی ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ یا تو صفائی اور سادگی کی خاطر تمام تاثرات کا ماخذ انانیت قرار دیا گیا (جیسا کہ خود غرضانہ نظام اخلاقیات میں ہوا) یا وہ خود غرضانہ اور بے غرضانہ تاثرات جو اصل سے

الگ معلوم ہوتے تھے ان کو اصلاً الگ الگ سمجھ لیا گیا۔ اتلافی نفسیات اس کے لیئے دلائل پیش کرتی ہے کہ انانیتی تاثرات کی طرح بے غرضانہ تاثرات بھی زیادہ عنصری تاثرات سے پیدا ہوئے ہیں۔ جیسا کہ بٹلر ثابت کر چکا ہے انانیت اصلی نہیں ہوسکتی کیونکہ شعوری طور پر حساب و اندازہ کرنا اس کے لیئے مقدم ہے اسی طرح بے غرضانہ فیاضی بھی اصلی نہیں ہوسکتی۔ یہ مفصلۂ ذیل طریقے سے پیدا ہوتی ہے لذت والم بہت جلد علل قریبہ سے علل بعیدہ کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں اور ان اسباب و ذرائع کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں جن سے وہ پیدا ہوتے ہیں۔ ذریعے کی طرف تاثر کا یوں منتقل ہونا اس کو مقصد بنا دیتا ہے اور جو محرکات پہلے محض اسباب عمل ہونے کی وجہ سے کچھ قیمت رکھتے تھے وہ آزادانہ قیمت حاصل کر لیتے ہیں اخلاقی تاثر یا ضمیر کی طرف ہم جو اخلاقی قیمت منسوب کرتے ہیں وہ اسی طرح پیدا ہوتی ہے۔ دوسروں کی فلاح جوئی جو پہلے ایک فرد کی اپنی ہی خواہی کا محض ایک ذریعہ تھی بعد میں خود اس پر بھی مقدم ہوسکتی ہے اور یہ ثانوی اور مشتق تاثرات ویسے ہی بلا واسطہ اور مستقل ہوسکتے ہیں جیسے کہ اولی اور اصلی تاثرات مل کہتا ہے کہ ان تصورات کے ماخذ کی تحلیل سے ان کی قیمت میں کوئی فرق نہیں آتا شکر گزاری شکر گزاری رہتی ہے ناراضگی ناراضگی اور فیاضی فیاضی بعد اس کے بھی کہ کوئی شخص ان کے ماخذ کی تحلیل کر چکا ہو یہ تاثرات انسانی فطرت میں داخل ہو جاتے ہیں یہ ہر شخص کو تجربے سے معلوم ہے کہ ہم ان کو کس طرح محسوس کرتے ہیں۔ خواہ وہ بسیط ہوں یا مرکب ان کا عمل جو کچھ ہے وہی رہتا ہے۔ کیا کسی محرک کا محرک ہونا باقی نہیں رہتا جب کہ معلوم ہو جائے کہ وہ مرکب ہے؟ (Fragment on Mackintosh P.51) — مل نے یہاں اس اعتراض کا جواب دیا ہے جو اس وقت بھی اور بعد ازاں بھی اخلاقی تاثرات کی نفسیاتی توجیہ کے خلاف اٹھایا گیا خواہ وہ توجیہ قدیم اتلافی نفسیات کے انداز کی ہو اور خواہ اس شکل کی جو اس نے نظریۂ ارتقا میں اختیار کی۔

لیکن مل کی کتاب کے مفصلۂ بالا اقتباس ہی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ائتلافی نفسیات کے استخراجی اطلاق میں خاص قسم کی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ نفسی کیفیات کے عناصر کا پتہ چلانے کے لئے ان کا تاریخی مطالعہ کرنا پڑیگا۔ بلا واسطہ تجربے کا حوالہ دینا اس بات کا اقبال کرنا ہے کہ یہ مسئلہ اس قدر سہل نہیں ہے جتنا کہ ائتلافی نفسیات کے اصولوں سے معلوم ہوتا ہے۔ مرکب نتیجے کے صفات اس کے عناصر سے اخذ نہیں ہو سکتے اور فرد کی شعوری زندگی کا تاریخی عنصر جو تحلیل میں مزاحم ہوتا ہے وہ معاشرتی اور سیاسی شعبوں میں جہاں اس کا زیادہ دخل ہے، اصولِ افادیت کے استخراجی اطلاق میں اور زیادہ مزاحم ہوگا۔

اسی ناقابل تحویل عنصر پر جس کی تحلیل نہیں ہو سکتی رومینٹک فلسفے نے زور دیا تھا۔ انگلستان کے رومینٹک اسکول کے نہایت مشہور نمائندے نے زندگی کے اس عنصر کی پر جوش حمایت کی جس کی کوئی میکانکی توجیہ نہیں ہو سکتی یعنی وہ اصلی اور یکتا عنصر جو ہر شخصی اور تاریخی ترقی میں ظاہر ہوتا ہے

(ب) رومینٹک فلسفۂ شخصیت

بنتھم اور جیمز مل انیسویں صدی میں دو مضبوط اور رفیع چٹانوں کی طرح معلوم ہوتے ہیں جن کے خلاف رومانیت کی موجیں ٹکرا ٹکرا کر پریشان ہوتی رہیں انگلستان کی عقلی زندگی کے لئے یہ ایک نہایت اہم بات تھی کہ نئے میلانات کو قدیم تفکر کے ایسے اعلےٰ اور متوافق نمائندوں سے واسطہ پڑا۔ اس طرح سے قدیم اور جدید میلانات کا عمل اور ردِّ عمل غیر معمولی طور پر معنی خیز ثابت ہوا ان دو میلانات کی پیکار نہایت شدید تھی اور بہت سے لوگوں کی شخصی زندگی پر اس کا گہرا اثر ہوا لیکن اس کشمکش کی وجہ سے نئے تصوراتِ حیات پیدا ہو گئے اور ایسی علمی کوششوں کو ترقی ہوئی جو یورپ کی تمام علمی زندگی میں دور آفریں ثابت ہوئیں۔

جدید المانی ادبیات اور رومینٹک فلسفے کا اثر انگلستان پر سیموئل ٹیلر کولرج (Coleridge) کے ذریعے سے ہوا (۱۸۳۴ - ۱۷۷۲ء) اس نے اپنے سوانح حیات میں بیان کیا ہے کہ وہ جوانی کے زمانے میں ہیوم اور ہارٹلے کا پیرو تھا لیکن وہ اٹھارھویں صدی کے فلاسفہ کی اس عام کوشش سے متنفر ہوگیا کہ تمام ذہنی مظاہر کو تحلیل کے ذریعے سے ان کے عناصر میں تحویل کیا جائے اور حیات شعوری کی میکانکی قوانین سے توجیہ کی جائے۔ کولرج کے نزدیک یہ کوشش نفس کی وحدت اور فعلیت کو فنا کر دینے کے مراوف ہے المانی فلسفے کا مطالعہ اس کو انگریزی اسکول سے بہت دور لے گیا۔ یکاّ رومانیتی ہونے کی حیثیت سے وہ ہستئ مطلق کے تصورات سے لطف اٹھاتا تھا جس میں محدود و متشخص عالم کے فروق و اختلافات باہم موافق ہو کر ناپید ہو جاتے ہیں۔ اس نے وجدان کی کلیت کو تجربیت کی اجزائیت کے مقابلے میں پیش کیا اور ترکیب کو تحلیل پر ترجیح دی۔ اس کا خیال تھا کہ شیلنگ کے بعض افکار شیلنگ سے بھی قبل اس کے ذہن میں آئے۔ اس نے اپنے آپ کو اس طرح تخیلی تفکر کی رو میں ڈال دیا تھا کہ وہ خود بخود اس سمت میں چلا جاتا تھا جس کی طرف اس کے بانیوں نے رخ کیا تھا۔ اپنی تصانیف کو شائع کرتے ہوئے بعض اوقات وہ شیلنگ سے ترجمہ کی ہوئی چیزوں کو اپنی طبع زاد تحریر میں خلط ملط کر دیتا تھا جس کی وجہ سے بعض لوگ اس پر سرقے کا الزام لگاتے تھے۔ یہ شاعرانہ طبیعت کا حساس شخص مفکر ہونے سے زیادہ شاعر اور واعظ تھا اس کے لئے اپنے ذاتی افکار اور دوسروں سے حاصل کردہ خیالات میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا تھا المانی فلسفے سے کولرج نے جو بات خاص طور پر سیکھی وہ عقلِ اطلاقی اور عقل مقولاتی کا امتیاز تھا جو کانٹ کے فلسفے میں پایا جاتا ہے۔ اس امتیاز سے اس نے دین اور دانش میں موافقت پیدا کرنے میں کام لیا۔ مذہبی تصورات پر زمانہ ماقبل نے جو اعتراضات قطعی قرار دئیے تھے ان کا ماخذ عقل مقولاتی قرار دیا گیا اور عقل اطلاقی کی عمیق تر بصیرت سے ان کو رد کیا گیا۔ عقل اطلاقی سے اس مرافعہ کی تہ میں تاریخ اور حیات کے ان عناصر کا روز افزوں

احساس تھا جن کی علمی توجیہ نہیں ہو سکتی یا ابھی تک نہیں ہو سکی - یہ درحقیقت اس وقت تک کی سائنس کو تمام مسائل کے حل کے لئے کافی سمجھ لینے کے خلاف ایک احتجاج تھا۔ اسی احتجاج ہی کو ایک حل کے طور پر پیش کیا گیا۔ کولرج وجدان اور بصیرت سے کبھی آگے نہیں بڑھا۔ کولرج اپنا اثر زیادہ تر گفتگوؤں کے ذریعے سے ڈالتا تھا اس کو گفتگو بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ یک طرفہ ہی تقریر ہوتی تھی جس میں مخاطب کا کام بس سنتے رہنا تھا۔ اس کی وہ بڑی تصنیف جس میں وہ عیسائیت اور فلسفے میں موافقت پیدا کرنا چاہتا تھا اس مقصد میں کامیاب نہ ہوئی۔ اس تصنیف میں تمام مشکل نکات کو وہ قارئین کی عقل پر چھوڑ دیتا ہے وہ ہیوم اور والٹیر وغیرہ کے اٹھارھویں صدی کے فلسفے کا بھی ایسا ہی مخالف تھا جیسا کہ عقائد و قواعد میں منضبط کلیسائی دینیات کا۔ رومانیت کے مدوّن کرنے والے المانیوں کی طرح اس نے بھی ایسی اعلیٰ وحدت کو تلاش کرنے کی کوشش کی جس کے اندر عقل اور مذہبی عقائد میں موافقت پیدا ہو جائے۔ اس کے اساسی افکار سے ہیگل کے اسکول کے فریق یمین (Right wing) کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ مثلاً کولرج تثلیث کی توجیہ اثبات نفی اور ترکیب سے کرتا ہے جس کا نشٹے کے بعد سے المانی تفکر میں بڑا حصہ معلوم ہوتا ہے۔ شلنگ کی بعد کی تعلیم کے اثر سے وہ تثلیث کی بجائے چار اقانیم کا قائل ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے کیونکہ خدا کو عینیت مطلق یا ارادۂ مطلق قرار دے کر ایک ایسا وجود تصور کرتا ہے جو اثبات نفی اور ترکیب کے سہ گونہ عمل سے ماوراء ہے یا ان تینوں کی وحدت اور اساس ہے (Table Talk July 8, 1827) لیکن مربوط و مسلسل تفکر کولرج کی خاص صفت نہیں تھی اس کو نہایت موزوں طور پر مذہبی ابیقوری کہا گیا ہے وہ مذہبی افکار و تاثرات سے لذت اندوز ہوتا ہے اور ان تشبیہوں اور تمثیلوں سے لطف اٹھاتا ہے جو بطور اشارات ان کو ظاہر کر سکیں۔ لیکن وہ ایک کمزور سیرت کا شخص تھا اس کو نہ اپنے کردار پر تصرف حاصل تھا اور نہ اپنے تفکر پر۔ جیسا کہ کارلائل نے کہا ہے وہ زندگی

سے متصوفانہ خوابوں میں پناہ لیتا تھا۔ (کارلائل نے حیاتِ اسٹرلنگ باب ہشتم میں کولرج کا نہایت دلچسپ خاکا کھینچا ہے) اُس کے خیالات میں متصوفانہ پرداز تھی جس سے نوجوان متشککوں اور مثلا شیوں کو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس سے قدیم مسائل پر نئی روشنی پڑتی ہے لیکن ان کے اندر کوئی نئی زندگی نہیں تھی۔ جون اسٹرلنگ نے جو کارلائل اور اسٹوارٹ مل کا دوست تھا اور جو خود ایک زمانے میں کولرج سے بہت متاثر ہوا تھا اس کی نسبت کہا ہے "اس کی بدقسمتی یہ تھی کہ وہ ایسے وقت میں پیدا ہوا جب کہ مردانہ وار کام کرنے کی ضرورت تھی اور وہ ایسا کام نہ کرسکا۔ اس کی سیرت میں پختگی اور استحکام نہیں تھا وہ ایسے عقائد کو بھی تسلیم کرلیتا تھا جن پر اس کو یقین نہیں ہوتا تھا محض اس لئے کہ جھگڑے کی مصیبت سے بچا رہے" معلوم نہیں کہ کس وجہ سے اس کو یہ الزام دینا پڑا جس کو اُس نے کارلائل کے نام ایک خط میں بھی دُہرایا ہے لیکن جب مذہبی خیالات کو محض تفکر اور تخیل ہی کے ذریعے سے ادا کیا جائے تو بآسانی یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے کہ ایسے عقائد کو بھی تسلیم کرلینا پڑتا ہے جن کا انسان کو ذاتی طور پر کوئی تحقق نہیں ہوتا۔

ان سب کمزوریوں کے باوجود اس میں کوئی شک نہیں کہ کولرج نے بہت سے نوجوانوں میں نئے خیالات اور نئے احساسات پیدا کردئے۔ اسٹوارٹ مل جیسے مفکر نے بھی جو عام طور پر المانی تخیلی فلسفے کو پسند نہیں کرتا تھا، اس کا مرتبہ بنتھم کے بعد قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ دونوں اپنے زمانے کے نہایت خیال آفریں مفکر تھے۔ مل کی ان دونوں سے دیانتدارانہ سعی تحصیل کی نسبت ہم بعد میں ذکر کرینگے۔ جن لوگوں پر اس کا عارضی اثر تھا وہ بنتھم سے کچھ نہ کہہ سکتے لیکن وہ عرفان بافی، سے راسخ مذہبی راسخ الاعتقادی کی طرف آنے پر مائل تھے اور یہ قدیم الاعتقادی پہلے سے بھی زیادہ قوی ہوتی تھی۔ شاید کارلائل کا یہ کہنا صحیح ہے کہ اگر کولرج نہ ہوتا تو انگریزی کا تو لیکی تحریک کا وجود بھی نہ ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ بہت سے لوگ جو اس تحریک میں شریک ہوئے وہ کلیسائی عقائد

کو قبول کرنے سے پہلے شاعرانہ اور متخیلانہ افکار سے دلچسپی رکھنے والے تھے۔ لیکن ان نظریاتِ حیات کا تخالف انیسویں صدی میں کم از کم ان کے لفظی اظہار میں بہت زیادہ بیّن ہو گیا ہے۔ اور اس کی شہادت تمام ملکوں کی ذہنی زندگی میں مل سکتی ہے۔

طامس کارلائل (۱۸۸۱-۱۷۹۵ء) نے المانی فلسفے کے ایک بالکل دوسرے حصے سے غذائے روح حاصل کی المانی شاعری اور المانی فکر سے اس کو کوئی اعلیٰ تر فلسفہ نہیں بلکہ شخصیت کی قیمت کا واضح تر تحقق اور ایک نیا ایمان حاصل ہوا۔ وہ المانی شاعری سے المانی فلسفے کی جانب یعنی شلر اور گوئٹے سے کانٹ اور فشٹے کی طرف آیا اس کی اندوہگیں امکاجی فطرت، جہاں پر خورشید تاب ایام میں بھی بادل ناپید نہیں ہوتے، گوئٹے کی زندہ دلانہ انسیت سے بہت مختلف تھی لیکن وہ گوئٹے کو ایک اسوۂ حسنہ سمجھتا تھا اور اس کا مذہب فویٹ کا مذہب تھا۔ کانٹ سے اس نے خاص طور پر عینِ ذات اور مظہر کی تقسیم کا نظریہ حاصل کیا۔ کارلائل کے نزدیک فطرت ہمارے سامنے جو کچھ پیش کرتی ہے وہ مظہری ہوتا ہے۔ 'فلسفۂ دلبوساتؔ' جسے اس نے اپنی نہایت عمیق اور ظریفانہ تصنیف Sartor Resartus میں پیش کیا ہے اس خیال کا اظہار ہے کہ جس طرح ہم کپڑوں سے ان کے پہننے والوں کی سیرت اور فطرت کی نسبت کچھ نہیں کہہ سکتے اسی طرح مظاہر ہمیں کنہ وجود کی نسبت کچھ نہیں بتاتے ہستی ایک حیرت زا سر بمہر ہے۔ کائنات خدا کا لباس ہے فطری سائنس ہمیں خارجی میکانیت سے آشنا کرتی ہے جو ہر وجود تک اس کی رسائی نہیں ہوتی فطرت ایک عظیم الشان علامت یا رمز ہے اور ایسے تصورات کا انکشاف ہے جن کو سائنس کے طریقے سے نہیں سمجھ سکتے کائنات ایسی بے جان مشین نہیں ہے جیسی کہ سائنس نے خیال کر لی ہے۔ اشیا کا محض خارجی ربط بھی ہمارے محدود زاویۂ نگاہ کے لیے لا انتہا ہی اور لا احصا ہے ہمارا تجربہ اور ہمارے افکار اپنی انتہائی رسائی میں بھی زمان و مکان سے ماوری نہیں جا سکتے اور

زمان و مکان محض ہمارے صُورِ علمیہ ہیں۔ یہ بھی لباسِ الٰہی ہیں جس کا تار و پود ہر وقت نئی طرح سے بُنا جاتا ہے۔ اعجازِ حیات ہماری نگاہوں سے اس لئے پنہاں رہتا ہے کہ عادت کی وجہ سے ہماری آنکھوں پر پٹی بندھ جاتی ہے اور ہم صورت کو حقیقت سمجھ لیتے ہیں اور روایتی عقائد کو بدیہی سمجھ کر اصول اولیہ قرار دیتے ہیں۔ فلسفہ رسم و عادت کے خلاف ایک پیکارِ مسلسل کا نام ہے اس کو ماورائی (Trascendental) اس لئے کہتے ہیں کہ وہ کورانہ عادت کے دائرے سے باہر ہوتا ہے۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ جب میکانکی طریقِ نظر سے رازِ ہستی کا احساس خفتہ ہو جائے تو وہ اس کو بیدار کرے "جو شخص حیرت نہیں کرسکتا جس کو حیرت اور اس سے پیدا ہونے والی عبادت کی عادت نہیں خواہ وہ بے شمار رائل سوسائٹیوں کا صدر ہو اور تمام میکانیاتِ فلکی اور فلسفۂ ہیگل اور تمام معملوں اور رصدگاہوں کا خلاصہ اس کے مغز میں ہو، تو بھی وہ اس عینک کی طرح ہے جس کے پیچھے کوئی آنکھ نہیں۔ اس شخص کا علم تبھی کام آسکتا ہے کہ جو آنکھوں والے ہیں وہ اس کے علم میں سے اپنی نگاہ گذاریں "

یہ ظاہر ہے کہ کارلائل عینِ ذات اور مظاہر کے امتیاز کا اطلاق کانٹ کی طرح نہیں بلکہ رومانٹک فلسفے کی طرح کرتا ہے۔ کانٹ کا خیال تھا کہ علم کا کام یہ ہے کہ مظاہر کے باہمی روابط یعنی ان کے قوانین کو دریافت کرے اور اس کوشش کی رسائی عین شے تک نہیں ہوسکتی۔ رومانیت اس علمی کوشش کو کہ مظاہر کے سلسلے کی کڑیاں مرتب کی جائیں اور ان سے معین قوانین اخذ کئے جائیں نفرت کی نگاہ سے دیکھتی ہے کیونکہ یہ ایک لامتناہی کام ہے جو ہمیں روحِ اشیا کے قریب نہیں لاتا۔ Sartor Resartus کے تمثیلی داستان کارلائل بھی اپنی جوانی میں اس منزل سے گذر چکا تھا جب کہ کائنات اس کو ایک مردہ مشین معلوم ہوتی تھی۔ ہیوم اور گبن وغیرہ کے مطالعہ سے وہ اپنا بچپن کا ایمان کھو چکا تھا۔ کچھ عرصے تک وہ بالکل ریاضیات میں منہمک رہا تھا اور اس کا پہلا علمی کارنامہ لیژندرے کی جیومٹری کا ترجمہ تھا لیکن مادام داستال

کی وجہ سے اس کی توجہ المانی ادبیات کی طرف منعطف ہوئی اور گوئٹے کا عالم کبیر اس پر منکشف ہوا۔ ۱۸۲۷ء میں اس نے گوئٹے کو لکھا "چار سال ہوئے جب میں نے اپنے وطن اسکاچستان کے پہاڑوں میں آپ کا فوسٹ پڑھا تو مجھے خیال ہوا کہ کسی نہ کسی روز میں ضرور آپ سے شرفِ ملاقات حاصل کرونگا اور اپنے دل کے اضطراب و آلام کو آپ کے سامنے نکال کر رکھ دوں گا جیسے کوئی بچہ اپنے باپ کے سامنے اپنے مصائب پیش کرے کیونکہ دل کے اسرارِ نہانی سے آپ خوب واقف معلوم ہوتے ہیں اور ان کو نہایت خوبصورتی سے بیان کرنے پر قادر ہیں۔"

فوسٹ کی طرح کارلائل بھی سائنس سے بیزار تھا۔ جب لاتناہی وجود باقی رہے تو چند بالشت اور کھو دینے سے کیا فائدہ۔ یا جیسا کہ ڈارون سے ایک مرتبہ دورانِ گفتگو میں اس نے کہا اس بات کی تحقیق کس قدر لاحاصل معلوم ہوتی ہے کہ کہسار میں ایک تودہ برف جلدی سرکتا ہے کہ آہستہ یا یہ کہ وہ سرکتا بھی ہے یا نہیں۔ پورے رومانیتی ہونے کی حیثیت سے اس نے گوئٹے کے نظریۂ مناظر و مرایا کو تسلیم کر لیا اور کہا کہ ماہرینِ طبیعیات کو اس پر نقد و جرح کا کوئی حق حاصل نہیں۔ نظریہ فطرت کی نسبت اس کے اشارات سے ہمیں شیلنگ کا نظریۂ فطرت یاد آ جاتا ہے خصوصاً مدرسی تعلیم کے طریق پر اس کا گیارھواں خطبہ جہاں پر اور باتوں کے علاوہ یہ کہا گیا ہے کہ تصورات بطورِ علامات اشیا میں صورت پذیر ہوتے ہیں اور تجربیت حقیقت پر اس کے اصلی معنی سے الگ کر کے غور کرتی ہے کیونکہ علامات کی فطرت ہے کہ وہ الگ بھی اپنی زندگی رکھتے ہیں۔ فطری سائنس علامات کو حقیقتِ مطلقہ سمجھ لیتی ہے۔

لیکن خارجی فطرت کارلائل کے لئے جاذب توجہ نہیں۔ انسان کو وہ ہستی کا اعلےٰ ترین انکشاف اور مظہر خیال کرتا ہے۔ انسان کے جوہر کی کوئی جامع تحلیل نہیں ہو سکتی۔ لوگ اور اس کے پیرووں نے تحلیل اور میکانیت سے روح کو غائب کر دیا۔ تمام انسانی کردار کو میکانکی بنانے کی کوشش کی گئی

ہے لذت والم کی کشمکش سے اس کی توجیہ کی جاتی ہے اصول افادیت کو قاعدہ بنایا جاتا ہے اور ہر اعلیٰ طبع زاد اور آزادانہ عمل کو خارج کیا جاتا ہے۔ کارلائل نے بنتھم اور افادیت کا سخت مضحکہ اڑایا۔ اس کے نزدیک اصولِ افادیت کی اہمیت محض سلبی اور تخریبی ہونے میں ہے یہ اصول نظام کہنہ کی تنقید میں مفید ہو سکتا ہے لیکن کوئی نیا نظام پیدا نہیں کر سکتا اس ذاتی اخلاق کی جگہ جو روح کی باطنی سعی تکمیل سے پیدا ہوتا ہے اغراض کی مُردہ میکانیت کو رکھ دیا گیا ہے۔ کارلائل نے ایک طرف علت و معلول کے فلسفے، پر حملہ کیا اور دوسری طرف نفع و نقصان کی اخلاقیات، کی بڑی شدید مخالفت کی اور کہا کہ بنتھم کا نظریہ اس سوال کا حل ہے کہ بدمعاشوں کی دنیا میں کس طرح ان کے اتحادِ عمل سے دیانتداری پیدا کی جائے۔"

کارلائل نے تحلیلی نفسیات اور افادیت پر جو اعتراضات کئے ہیں ان میں سے ایک اہم اعتراض یہ ہے کہ ان میں شعوری تفکر پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے انسانی زندگی کی تمام عظیم الشان باتیں روح کی ساکت گہرائیوں سے ابھرتی اور نشو و نما پاتی ہیں۔ بڑا آدمی وہی ہو سکتا ہے جو خاموش رہ سکے اور جب کسی کام کی عظمت کو شعوری طور پر مدنظر رکھ کر اسے کیا جائے تو وہ اکثر معمولی نکلتا ہے۔ شاعروں کا رات کی تعریف میں ترانہ نوازی کرنا بالکل بجا ہے۔ پورا واضح شعور ہر شئے کو ادنیٰ اور میکانیکی بنا دیتا ہے۔ انسان کے لئے اعلےٰ ترین صداقت ایک اشارہ سے ہی کی صورت میں ہو سکتی ہے رمز گویا بھی ہوتا ہے اور خاموش بھی اس میں اظہار بھی ہوتا ہے اور اخفا بھی۔

تجربی فلسفے اور فطری سائنس کی طرح کارلائل دنیاوی معتقدات کو بھی پسند نہیں کرتا۔ انسانوں کو صداقت صرف علاماتی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے لیکن کپڑوں کی طرح علامات بھی پرانے ہو کر فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ نئے علامات کی ضرورت پیش آتی ہے۔ فلسفے کو جو رسم و

عادت کے خلاف ایک پیکار ہے خاص طور پر ایسے مذہبی خیالات کے خلاف جنگ کرنی پڑتی ہے جو عادت سے میکانکی ہو گئے ہیں۔ کارلائل اپنے نقطۂ نظر کو فطری فوق الفطریت کہتا ہے الٰہی قوتیں ہمارے باطن میں اور ہمارے خارج میں عمل کرتی ہیں لیکن ان کا عمل ہمارے اندر فطری طور پر ہوتا ہے جس طرح خارجی فطرت میں ملبوسِ الٰہی کے تار و پود اور نقش و نگار کی تجدید ہوتی رہتی ہے اسی طرح حسِ باطن میں روحانی زندگی کی نئی شکلیں بنتی رہتی ہیں۔ ہر شخص کو اپنی علامت اور اپنا مذہب خود تلاش کرنا چاہیئے اور اپنے کام کو زمانے کی سرمدی رَو میں ڈال دینا چاہیئے۔ کارلائل کہتا ہے "مذہب سے میری مراد وہ کلیسائی دین نہیں جس کا ایک شخص اقرار کرتا ہے یا وہ عقائد نہیں جن پر وہ دستخط کرتا ہے۔ مذہب سے میری مراد وہ شئے ہے جس پر ایک شخص عملاً اعتقاد رکھتا ہے خواہ وہ واضح طور پر اس کا اقرار اپنے سامنے بھی نہ کرے۔ اس پر اسرار کائنات کے ساتھ انسان کا دل جو رشتہ محسوس کرتا ہے وہی اس کا اصلی مذہب ہے۔ خدا کی ذات کی نسبت مزید غور و فکر بے کار ہے۔ جو کام ہمارے احاطۂ قدرت میں ہے وہی ہمارے لئے کافی ہے"۔ مذہب کی نسبت کارلائل کا وہی خیال ہے جو گوئٹے کا تھا یا اپنی آخری تصانیف میں فشٹے کا۔ اس نے کھلے طور پر موخرالذکر کا حوالہ بھی دیا ہے۔ تمام المانی فلاسفہ میں سے کارلائل فشٹے سے نہایت درجہ متاثر تھا۔ مادی اور روحانی دونوں عالموں میں تصورِ خدا ہر شئے میں داخل ہے۔ ہر ذی روح اُسی آفتاب کی ایک کرن ہے۔ وہ اس کا فیصلہ کرنا نہیں چاہتا کہ وہ توحید کا قائل ہے یا ہمہ اوست کا۔ ایک خط میں Sartor Resartus پر تنقید کرتے ہوئے اسٹرلنگ دیگر اعتراضات کے علاوہ ایک یہ اعتراض کرتا ہے کہ اس کتاب میں جس خدا کا ذکر ہے وہ شخصی خدا نہیں۔ کارلائل اس کے جواب میں کہتا ہے کہ یہ ایک مجرّد سوال ہے جس پر نہ میں بحث کر سکتا ہوں نہ کرنا چاہتا ہوں۔ (حیاتِ اسٹرلنگ حصہ دوم۔ باب دوم)۔

وہ کولرج اور ہیگل کی طرح قیمتوں کی بقا پر اپنے اعتقاد کو مذہبی

معتقدات اور رسومات کی علامتی توجیہ سے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ لیکن گذشتہ زمانے کے ایمان کے ساتھ جو تعظیم و تکریم اور حیرت وجانفشانی وابستہ تھی، وہ مستقبل کی زندگی میں بھی اس کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ علمی انتقاد اور دینیاتی عقائد دونوں سے اس کی مخالفت اسی وجہ سے تھی۔ یہ بقائے قیم کی بنیاد کو وہ علمی تحلیل یا مذہبی روایت سے عمیق تر مقام یعنی مرکزِ شخصیت میں تلاش کرتا ہے۔ سرمدی الٰہی قوت اپنی قبا کا تار و پود جوہر ذات کے اندر سے بنتی ہے۔ لیکن اس اختلال کے بعد جو واقع ہو چکا ہے کیا ان باطنی قوتوں کا پھر احیا ہو سکتا ہے۔ کارلائل کو ان اندرونی قوتوں یا قیمتوں کی بقا پر ایمان بھی تھا اور اپنے زمانے کی حالت نہایت یاس انگیز بھی معلوم ہوتی تھی) وہ اسی امید و بیم کی کشمکش میں مبتلا رہا۔ وہ اپنے زمانے کی ظلمت کو زیادہ زیادہ محسوس کرنے لگا۔ جوانی میں وہ بنتھم کی رفاہِ عام کی کوششوں پر حرز بز ہوتا تھا اور بڑھاپے میں انگلستان کی سیاسی اور مادی ترقی کے لئے گلیڈ سٹون کی سرگرمی کو برا جانتا تھا ایک روز دورانِ گفتگو میں اس نے کہا" یہ ملک بڑی سرعت سے جہنم کی طرف جارہا ہے میرا خیال ہے کہ پچاس برس میں اس کا تہس نہس ہو جائیگا" (مارچ ۱۸۶۷ء کیرولین فوکس کے روزنامچے) وہ تمام عمر نوحہ گری کرتا رہا اور اس ظلمت میں اس کو اُمید کی کوئی کرن نظر نہ آئی۔

کارلائل نے جو اپنے زمانے کو اس قدر تاریک محسوس کیا تو اس کی وجہ اس کی افسردہ دلی اور حساسی ہی نہیں تھی۔ اس کا زمانہ ارتیاب و اضطراب کا زمانہ تھا اور روحانی زندگی میں متخاصم قوتوں کی بے حد کشاکش تھی قدیم اور جدید قوانین و اصول کے مابین ہر وقت موازنہ کرنا پڑتا تھا اور حق و ناحق کی تفریق مشکل ہو گئی تھی۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ روسو لیسنگ اور کانٹ اور ان کے بعد کئی مفکرین اسی مسئلے سے دو چار رہے لیکن اس اسکاچ کسان کے فرزند نے جس نے بہترین فرقے میں نشو و نما پائی تھی اور جس کی طبیعت اپنے زمانے کی تمام روحانی قوتوں کا میدان ستیز تھی اس

نیش کو پوری طرح محسوس کیا۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو نوع انسان کے ساتھ ساتھ چلا جائیگا جب تک کہ وہ منزل مقصود پر نہ پہنچ جائے جو خود ایک مشکوک امر ہے۔ کارلائل کو اپنے گرد اس لئے اس قدر ظلمت نظر آتی تھی کہ اس نے اس مسئلے کے ساتھ نہایت بلند توقعات وابستہ کر رکھی تھیں۔ اس کو اپنی باطنی روشنی اور تصوریت کی وجہ سے گرد و پیش کی ظلمت بہت گہری معلوم ہوتی تھی۔ اس نے کسی جگہ پر یہ کہا ہے کہ ہر نوجوان اور سرگرم شخص کو جو اس دنیا میں بلند مقاصد لے کر آتا ہے یہ دنیا لازماً بری معلوم ہونی چاہیئے اس کے بغیر اس کی قوت اور شجاعت کیسے بہ سرکار آسکتی ہیں۔ اگر دنیا ہر طرح اچھی ہو تو ایسے شخص کی زندگی بیکار ہوگی۔ انسانی قوت اور کمالِ نظر کی وجہ سے دنیا بُری معلوم ہوتی ہے۔ نقص و بدی خود ہمارا سایہ ہے جو ہم سے باہر باہر ہی نہیں رہتا بلکہ ہمارے دلوں تک پہنچ جاتا ہے۔ انسان کا الم اس کی اپنی عظمت اور اس باطنی لامحدودیت کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے اس کو ہر محدود صورت میں تنگی محسوس ہوتی ہے (Sartor Resartus II, 9 Life of Sterling I)

لیکن کارلائل کی کٹر رومانیت بھی اس تاریک بینی کی ایک علت تھی۔ رومانیت بھی اس میں ایک مبالغے کی صورت میں پائی جاتی ہے اس کو اس ان تھک دیانتدارانہ محنت میں جو اینٹ پر اینٹ رکھکر سر بفلک تعمیر کھڑی کرتی ہے اور اوپر اسے اعلیٰ کی طرف لے جاتی ہے کوئی سعیٔ کمال نظر نہیں آتی تھی۔ سائنس کی نظری اور عملی کوششوں کو وہ نظر حقارت سے دیکھتا تھا۔ جس شخص نے سکوت اور خاموش تیاری کی شان میں ایسے بلند الفاظ استعمال کئے اگر وہ یہ سبق پتھروں سے حاصل کرتا تو اس کو نظر آجاتا کہ ناچیز سنگ و خشت سے کیسی شاندار عمارت بن جاتی ہے۔ شبہتم اور گلبد ستون کا یہی ایمان تھا یہی ایمان سائنس کی تفصیلی تحقیقات کی اساس ہے۔ کارلائل کی نسبت چارلس ڈارون کا یہ کہنا صحیح تھا کہ وہ ایک تنگ دل شخص ہے۔ اس کی تصوریت بے ہمت اور بزدلانہ تھی جس کے اندر علمی اور عملی کام کی اہمیت کی کچھ سمجھ نہیں تھی۔ شخصی زندگی پر اس کا ایمان ایسا قوی نہیں تھا کہ وہ یہ یقین

کر سکتا کہ تنقید و تحلیل کے باوجود اس کا مستقل وجود قائم رہ سکتا ہے۔ اصل ہستی کے زر خالص کو کوئی آگ سوخت نہیں کر سکتی۔ کارلائل کا یہ خیال صحیح تھا کہ کوئی شخص محض تنقید پہ زندہ نہیں رہ سکتا لیکن اس نے یہ نہیں دیکھا کہ تنقید کے پس پشت نصب العینی قوتیں ہو سکتی ہیں اس مقام پہ یہ رومانیتی ایک کم علم فلسفی کی طرح معلوم ہوتا ہے۔

مستقبل کی روحانی اور اجتماعی زندگی کے لئے کارلائل اس چیز سے مدد کی توقع رکھتا ہے جو اس کے نزدیک ماضی میں بھی انسانی تعلیم و تربیت کی اساس تھی یعنی پرستشِ ابطال یا سورما پوجا۔ وہ لامتناہی قوت جو تمام اشیاء میں عمل کرتی اور صورت پذیر ہوتی ہے انسانوں میں اس کا ظہور اعلےٰ تر ہوتا ہے اور اس نوع کے گرامی افراد اس کا اعلےٰ ترین مظہر ہوتے ہیں۔ ارواحِ منتخب کی اہمیت اور ان کے ظہور کی نسبت کارلائل کا اعتقاد بھی فشتے کی طرح اس اعتقاد کے ساتھ قریبی تعلق رکھتا ہے کہ خدا تمام محدود ہستیوں میں عمل کرتا ہے۔ کارلایل کی مراد ابطال سے ایسے اشخاص ہیں جو دوسروں کی رہنمائی کرتے ہیں اور جن کو دوسرے اُسوۂ حسنہ سمجھتے ہیں۔ عام لوگ جن اصول پر عمل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جو کچھ حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ انھیں عظیم الشان انسانوں کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ عالم انسانی میں جتنے بڑے کام ہیں وہ سب بڑے انسانوں کے دلوں میں پیدا ہوئے۔ غیر مرئی قوتیں ان کے قلوب پر عمل کرتی ہیں اور جب وہ لوگ خاموشی سے ان قوتوں کو قبول کر چکتے ہیں تو وہ ظاہری عالم میں ظہور پذیر ہوتی ہیں اکابرِ رجال کی تاریخ تاریخ عالم کی روح ہے۔ بڑا انسان کبھی نبی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کبھی شاعر یا سیاست دان وغیرہ کی صورت میں۔ خواہ وہ کسی لباس میں آئے زندگی کی قوتیں اس کی ذات میں متمرکز ہوتی ہیں اور ان میں ظاہریت انتشار اور محدودیت نہیں ہوتی۔ ایسے انسانوں کے روبرو لوگوں کے دلوں میں احترام پیدا ہوتا ہے اور روح کے اندر الٰہی چنگاری چمک اٹھتی ہے۔ اس امر میں بھی کارلائل کا خیال فشتے سے بہت

مماثل ہے خصوصاً خطاب بہ قومِ المانی ہیں)۔ زمانے کے پوشیدہ افکار اور ہستی کے اسرارِ پنہاں اس پر منکشف ہوتے ہیں وہ اپنے قول اور فعل سے ان کا اعلان کر کے نوعِ انسان کی ترقی کا باعث ہوتا ہے۔ ایسے روشن ضمیر روحانی سرداروں کی ضرورت سب سے زیادہ اس زمانے کو ہے۔ تمام تاریخ عالم کے دوران میں اعلےٰ اور ادنےٰ انسانوں کے درمیان جو خلیج پائی جاتی ہے وہ ہمارے زمانے میں اور وسیع ہوتی جاتی ہے۔ کارلائل اس کو سارٹس ریسارٹس میں بیان کر چکا تھا بیشتر اس کے کہ اس کی بیّن طور پر عمرانی تصانیف شائع ہوں جن میں وہ عوام الناس کی جسمانی اور روحانی بھوک پر اظہارِ تاسف کرتا ہے۔ وہ اس کے لئے دو علاج پیش کرتا ہے ایک قومی تعلیم اور دوسرے وطن سے نکل کر کسی دوسرے ملک میں وطن اختیار کرنا لیکن اس کو اپنے گرد و پیش نئے پیغمبر اس قسم کے نئے طریقے جاری کرنے والے نظر نہیں آتے مسئلہ جماعت پر گہری نظر ڈالنا اور عملی طور پر اس کا حل تلاش کرنا اس کا مقصد نہیں تھا وہ علم معیشت اور علم سیاست اور رفاہِ عام میں کوشاں اشخاص کو نفرت کی نظر سے دیکھتا تھا اور اعلےٰ انسانوں کے نمونے تاریخ میں سے ڈھونڈتا تھا جن کی مثال سے شاید یہ سست عناصر قوم بیدار اور متحد ہو جائے۔ زیادہ تر کارلائل کی تاریخی تصنیفوں سے بہت سے وسیع حلقے متاثر ہوئے انھیں تصانیف کے ذریعے سے موجودہ زمانے میں بھی اس سے متاثر ہونے والوں کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک وہ خود بھی انھیں ابطال میں سے تھا جن کے نمونے اس نے پیش کئے اور اپنے زمانے کے افکار اور حوائج کو محسوس کرنے اور بیان کرنے کی اس میں غیر معمولی قابلیت تھی۔ بحیثیتِ مورخ اس کے نقص و کمال کو بیان کرنا ہمارا کام نہیں یہ فیصلہ کسی دوسری عدالت میں ہو سکتا ہے لیکن عظیم شخصیتوں کے طبع زاد اور ناقابل توجیہ عنصر پر زور دینے میں اس کی رومانیت کا غلبہ نظر آتا ہے۔ وہ اس کی توجیہ کی کچھ کوشش نہیں کرتا کہ ان بڑے انسانوں کا نوعِ انسان سے کیا تعلق ہے

حالانکہ بڑے انسانوں میں یہ مسئلہ خاص طور پر نمایاں ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کے لئے کچھ کرنا اپنا فرض سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے روحانی حواس و حوائج عام انسانوں سے بلند تر ہوتے ہیں۔ کارلائل کی مردِ کبیر کی توجیہ محض متصوفانہ ہے وہ اس کو اس لاانتہا ہی قوت کی تجسیم خیال کرتا ہے جو تمام اشیاء میں عمل کرتی ہے اس سے بھی فلسفہ علت و معلول اور تحلیل سے اس کی رومانیتی نفرت کا اظہار ہوتا ہے۔

تاہم کارلائل اس خیال کی حد تک نہیں جاتا جو بعد میں پیدا ہوا جس کی رو سے رجالِ کبیر غایتِ تاریخ ہیں۔ وہ ان کو عللِ عظیمہ یعنی خدامِ خاص تصور کرتا ہے۔ وہ شجاعت کے مذہب کی تلقین کرتا ہے لیکن شجاع لوگوں کا یہ کام نہیں کہ وہ اپنی پرستش کرائیں یا ابلہوں کے گروہ پر حکمرانی کریں۔ "ہاں میرے دوستو اگر تم چاہو تو اسے پرستشِ ابطال کہو لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلے ہم خود اپنے نفوس میں عظمت پیدا کریں۔ رستگانِ یزدانی کی ضرورت ہے پست نجیبوں اور جی حضوروں کی دنیا درکار نہیں جن پر کوئی شجاع انسان حکومت نہیں کر سکتا۔ ایسا ہی عالم ہمارا نصب العین ہے۔"

انتقادی فلسفہ

۱۸۲۹ء کا سال اس لحاظ سے ایک خاص اہمیت رکھتا ہے کہ اس میں جیمز مل کی کتاب "تحلیل" (Analysis) اور ولیم ہملٹن کی کتاب "فلسفۂ اطلاق" (The Philosophy of the Unconditioned) شائع ہوئی۔ مل کی کتاب میں انگریزی تجربی فلسفے کو بڑے قوت کے ساتھ پیش کیا گیا۔ ہملٹن ۱۷۸۸ء میں گلاسکو میں پیدا ہوا اس کی تعلیم کچھ وہیں پر اور کچھ آکسفورڈ میں ہوئی۔ جس وقت اس کی عہد آفرین تصنیف شائع ہوئی وہ جامعۂ اڈنبرا میں تاریخ کا پروفیسر تھا اس سے پہلے وہ کئی سال وکالت میں صرف کر چکا تھا۔ فلسفے میں اسکوچ اسکول کا نظریہ اس کا نقطۂ آغاز تھا۔ یہ اسکول جس کا بانی ریڈ تھا ہیوم کے سلبی اور ارتیابی نتائج کے خلاف ایک ردِ عمل تھا۔ ریڈ اور اس کے پیرو زیادہ یقینی نفسیاتی مشاہدات سے اس کی تردید کرنا چاہتے تھے لیکن وہ اپنے جوش میں غلط راستے پر پڑ گئے اور انھوں نے ذہن کے اندر بہت سی جبلتوں اور اصلی ملکات کو فرض کر لیا۔ انھوں نے بھی بہت سے ایسے نتائج کو رد کر دیا جو تحلیل اور تنقید سے حاصل ہوئے تھے اور ان کی بجائے "عقل سلیم" سے مرافعہ کیا جس پر غصہ کھا کر کانٹ کو یہ کہنا پڑا کہ عقل سلیم کا اظہار اس کے استعمال سے ہوتا ہے نہ کہ اس سے مرافعہ کرنے سے اور ہیوم میں بھی ایسی ہی عقل سلیم ہو سکتی تھی جیسی کہ ریڈ میں تھی۔ یہاں پر کانٹ نے ہیوم کی حمایت کی جس کا بہت سی باتوں میں وہ رہین منت تھا۔

لیکن اپنے طریقے سے کانٹ نے بھی ہیوم کی تردید کی کوشش کی اس لئے کانٹ کو بھی ریڈ اور اس کے پیروؤں کی طرح اس کے مخالفین ہی میں شمار کرنا چاہیئے۔ ولیم ہیملٹن نے ریڈ اور کانٹ کی تعلیم کو متحد کرنے کی کوشش کی۔ مذکورۂ صدر کتاب اور اس کے بعد بہت سی اور تصانیف ہیں اور اس کے علاوہ اڈنبرا ریویو میں شائع کردہ مضامین ہیں جن میں فلسفۂ ادراک (Philosophy of Perception) خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ ہیملٹن نے اپنے مخصوص خیالات کو ظاہر کیا۔ یہ چیزیں فلسفۂ علم اور فلسفۂ مذہب دونوں حیثیتوں سے خاص طور پر قابل لحاظ ہیں۔ اس کا مجموعہ مضامین بعد میں 'مباحث فلسفہ' کے زیر عنوان شائع ہوا۔ ۱۸۳۶ء میں وہ جامعۂ اڈنبرا میں فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا اور یہیں یہ وہ کثیر سامعین کے سامنے آخر عمر تک لیکچر دیتا رہا (۱۸۵۶) اسکاچستان کے فلسفیانہ ارتقا میں ان خطبات کا ایک اہم حصہ ہے۔ یہ خطبات بعد میں (Lectures on Metaphysics) کی دو جلدوں اور (Lectures on Logic) کی دو جلدوں میں شائع ہوئے۔ ہیملٹن ایک نکتہ رس مفکر اور سرگرم طالب صداقت تھا اور اپنی اسکاچی فطرت کے باوجود لیسنگ سے روحانی مماثلت رکھتا تھا اور تاریخ فلسفہ میں اس کو بہت تبحر حاصل تھا۔

اپنی کتاب 'فلسفۂ اطلاق' میں جو شیلنگ اور کونت کے فلسفے اور کسی حد تک کانٹ کے فلسفے پر تنقید ہے ہیملٹن یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ صرف متعین اور محدود شئے معروض علم بن سکتی ہے اور ہستی مطلق کا فلسفہ کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا لیکن وہ فقط سلبی تنقید پر اکتفا نہیں کرتا۔ وہ ایک مکمل نظریہ علم کا خاکہ پیش کرتا ہے جس کے بعض نکات پر بعد کی تصانیف میں بھی اس نے کہیں کہیں بحث کی ہے اس کا خاص دعویٰ یہ ہے کہ "سوچنا متعین کرنا ہے"۔ اس کی مراد یہ ہے کہ جس شئے کو ہم سوچتے یا سمجھتے ہیں اس کی تحدید یا اس کا تعین ہم دوسری اشیا کی اضافت سے کرتے ہیں۔ کسی مطلق کلیت کا ہم تصور نہیں کر سکتے ہمارے لئے ہر کلیت کسی وسیع تر کلیت کا جزو ہوتی ہے۔ اسی طرح ہم جزو مطلق کا تصور بھی نہیں کر سکتے کیونکہ ہمارے ذہن کے لئے ہر جزو قابل تقسیم

ہوتا ہے اور اس لحاظ سے خود ایک کل ہوتا ہے ہم ایک لامتناہی کل کا بھی تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اس کے تمام اجزا پر نظر ڈالنے کے لئے لامتناہی زمانہ چاہیے نہ مطلقاً محدود علم کا معروض بن سکتا ہے نہ مطلقاً لامحدود۔ ہمارے علم کا تعلق فقط متعین محدود سے ہو سکتا ہے ایسا فلسفۂ اطلاق جو ایسی ہستی محدود کا علمی تصور قائم کرنا چاہتا ہے جو مطلق کلیت بھی ہے اور مطلق لامحدودیت بھی ہمارے علم کی ماہیت کے خلاف ہے اس کتاب کے بعد کے ایک ملحق جز میں ہیملٹن یہ استدلال کرتا ہے کہ چونکہ ہر تصدیق دو ارکان کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے اس لئے فکر لازماً اضافی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں تمام علم کا مدار نفس اور معروض کی اضافت پر ہے ہم اس مخالفت سے ماوراء نہیں جا سکتے جب تک کہ ہم شیلنگ کی پیروی کرنے پر تیار نہ ہوں اور علم کو چھوڑ کر تصوف کے اندر وحدت مطلقہ میں محو نہ ہو جائیں۔

ہمارے علم کے اندر ایک دوسری اہم نسبت پائی جاتی ہے اور وہ شئے اور صفت کی نسبت ہے شئے اور صفت کا علم یقیناً ان کی باہمی اضافت سے ہوتا ہے اشیاء کا تعین ہم زمان و مکان کے لحاظ سے کرتے ہیں یا ان کے درجۂ صفات کے لحاظ سے لیکن یہ تمام تعینات اضافی ہیں کیونکہ زمانی مکانی اور کمیتی تعینات ایک دوسرے کی اضافت سے متعین ہوتے ہیں۔ ہیملٹن قانون تعلیل کو بھی ایک زیادہ اساسی قانون کے ماتحت خیال کرتا ہے جس کو علمیاتی اضافت کا قانون یا قانون اضافیت کہ سکتے ہیں وہ کہتا ہے کہ یہ ہمارے علم کی ایک کمزوری ہے کہ ہم اشیاء کو اسی وقت سمجھ سکتے ہیں جب کہ ہم ان کی علتوں کو دریافت کریں۔ آغاز بے سبب ہمارے خیال میں نہیں آ سکتا کسی مظہر کا آغاز محض ایک ظاہری آغاز ہوتا ہے۔ آغاز مطلق کی طرح انجام مطلق کا تصور بھی ہم قائم نہیں کر سکتے کسی مظہر کا معدوم ہو جانا بھی محض ظاہری ہوتا ہے۔ کسی مظہر کے اسباب و شرائط کو تلاش کرنے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس کو دوسرے مظاہر کے ساتھ متحد کیا جائے اور اس کو کسی اضافت کا ایک رکن خیال کیا جائے کیونکہ ہستئ بے مضاف ہمارے ذہن میں نہیں آ سکتی۔

ہمارے علم میں ہر ہستی اضافی ہو کر ظاہر ہوتی ہے اور اس کا کسی ہستی ماقبل سے ربط ہوتا ہے۔ جہاں ہستیٔ موجود پر کوئی ایسا حقیقی اضافہ معلوم ہوتا ہے جو محض تبدیلی ہیئت نہیں ہے اور جہاں کسی چیز کا ایسا حقیقی فقدان معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی دوسری صورت میں بھی ظاہر نہیں ہوئی وہاں یہ ہمارے فہم کے لئے ایک لاینحل معما پایا جاتا ہے۔ علت اور معلول مطلقاً مرادف ہوتے ہیں اور ایک سے دوسرے کا انکشاف ہو سکتا ہے۔ تصور تعلیل کوئی الگ اور آزادانہ تصور نہیں جیسا کہ ریڈ اور کانٹ کا خیال تھا۔ وہ ہمارے شعور کے عام طرز عمل کی ایک مخصوص مثال ہے اور ہمارے علم کے اس اساسی قانون کی ایک مخصوص صورت ہے کہ محدود اور مشروط ہونا علم کی ماہیت ہے۔

اضافیت کے اس علمیاتی قانون سے ہیملٹن نے ہمارے علم کے ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔ ریڈ کے نظریۂ عقل سلیم اور کانٹ کی مدرسیتی فہرست مقولات کی بجائے ہیملٹن وقوفی شعور کی اساسی صورتوں کی تحلیل کرتا ہے اور ایک ایسی خصوصیت کا پتہ دیتا ہے جو ان سب میں مشترک ہے۔ اس کے نزدیک نفسیات فلسفے کی بنیاد ہے۔ فلسفی کے لئے شعور کا علم ایسا ہی ہے جیسے کہ دینیاتی کے لئے توریت اور انجیل کا علم۔ شعور کی اصلی شہادات کو صحیح سمجھنا چاہیے کیونکہ وہ ہمارے تمام علم کی بنیاد ہے۔ اس مسئلے کی نسبت ہیملٹن کا بیان بعض اوقات ریڈ کے انداز کا ہوتا ہے۔ "ہماری فطرت کی اصل جھوٹ نہیں ہو سکتی" اسی لئے شعور اور اس کے معروض کے تخالف کو جس کا بلا واسطہ شعور شاہد ہے، لازماً صحیح سمجھنا پڑتا ہے۔ ہیملٹن نے شعور سے الگ وجودِ کائنات کے مسئلے کا یہی حل پیش کیا ہے۔ اس نے اس مسئلے کو پوری طرح ابھرنے ہی نہیں دیا۔ اس کے نزدیک فطری موجودیت حق بجانب ہے۔

ہم یہاں نفسیات اور منطق کے ان جزئی مسائل کو بیان نہیں کر سکتے جن پر ہیملٹن نے بڑی نکتہ رسی سے بحث کی ہے۔ لیکن ہمیں مختصراً ان نتائج پر غور کرنا چاہیے جن کو وہ علم کے محدود ہونے سے اخذ کرتا ہے۔ اس کے

نزدیک فلسفے کی قیمت کا مدار حقیقت مطلقہ کے انکشاف پر نہیں۔ اس کا کام مکمل نتائج اخذ کرنا نہیں بلکہ ذہنی فعلیت کے لئے مسلسل محرکات کا پیدا کرنا ہے۔ تفکر ذہن کے لئے ایک مشق ہے۔ لینگ کا خیال صحیح ہے کہ طلب صداقت حصول صداقت سے افضل ہے۔ بیدار غلطی خفتہ صداقت سے بہتر ہے اسباب علم کی بصیرت کی بنا پر اگر فلسفہ اسی نتیجے پر پہنچے کہ ہمیں حقیقت کا علم نہیں ہو سکتا اور اس سے یہی معلوم ہو کہ حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی تو اس کی قدر و قیمت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ (کوزاں کی پیروی میں ہیملٹن بھی اسے علم جہالت کہتا ہے) کیونکہ اس تک پہنچنے میں ہماری اعلیٰ ترین عقلی قوتیں ورزش سے ترقی کر جاتی ہیں۔

ہستی کی ماہیت مطلقہ کی نسبت یہ عدم تیقن اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا فکر ایک محتمل الضدین پر آٹھیرتا ہے جس کے دونوں قضیے ناقابل فہم ہیں اگر ہم ہستی غیر متعین کو جاننا چاہیں تو وہ ہمارے سامنے ایک غیر متعین محدود یعنی ایک کلیت مطلقہ کی صورت میں آئیگی یا ایک لا غیر متعین لا محدود کی شکل یعنی زمان و مکان اور صنعت میں لا محدود ہستی کی صورت میں۔ لیکن ہمارے لئے نہ پہلی صورت قابل فہم ہے نہ دوسری کیونکہ دونوں صورتیں قانون اضافیت کے منافی ہیں ہیملٹن کی یہ رائے نہیں کہ ہم اسی محتمل الضدین میں رہ جائیں۔ قانون ارتفاع نقیضین کے مطابق دو متناقض امکانات میں سے ایک ضرور صحیح ہو گا۔ یہاں پر فقط ایمان کی گنجائش ہی نہیں بلکہ اسکی ضرورت پیش آتی ہے۔ ہمیں معلوم ہو گیا ہے کہ ہمارا علم ہستی کا معیار نہیں ہو سکتا اور ہمیں دو متناقض پہلوؤں میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑیگا۔ جیسا کہ کانٹ کا خیال تھا ہستی غیر متعین کا تصور کوئی ایجابی تصور نہیں جو ہمارے علم سے حاصل ہو سکے۔ اس کے برعکس وہ ہمارے تمام علم کی نفی ہے۔ کولرج نے کانٹ کے اس خیال کو صحیح تسلیم کر لیا لیکن ہیملٹن نے اس امر میں اس سے اختلاف کیا۔ اس کے نزدیک ایمان کا امکان اور اس کی ضرورت دونوں ثابت ہیں کیونکہ ہستی مطلق کی نسبت دو ناقابل فہم متبادل قضایا ہیں اور منطقی ضرورت ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو منتخب کیا جائے۔

ہیملٹن کی رائے میں یہ انتخاب عملی اخلاقی محرکات سے متعین ہوتا ہے۔ ہم کو ایک ہستیٔ مطلق کی حاجت ہے جو ہماری روحوں کی حفاظت کرے اور ان کے بقا کی کفیل ہو۔ ہم اس ہستی کا تصور اپنی مماثلت سے قائم کرتے ہیں۔ کانٹ نے جو روحانی نفسیات پر تنقید کی ہے ہیملٹن اس سے متفق نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ شعور ہمارے تمام باطنی مظاہر کے لئے لازمی شرط ہے لیکن وہ خود ایک مظہر ہے۔ اس کے پس پشت وہ ذات ہوگی جس کی یہ صفت ہے اور یہ ذات اس ذات سے مختلف ہوگی جو مادّی مظاہر کی تہ میں ہے۔ ہمارے نفس اور بدن میں جو رشتہ ہے اس کی مماثلت سے ہم یہ قیاس کرتے ہیں کہ ہستیٔ مطلق اور عالمِ اضافات میں بھی وہی رشتہ ہوگا۔ اس تمثیل کے ذریعہ سے ہیملٹن فلسفے سے دینیات کی طرف عبور کرتا ہے۔ جہاں فلسفہ ختم ہوتا ہے وہاں دینیات شروع ہوتی ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ دینیات میں کوئی ایسی مشکل پیش نہیں آتی جو فلسفے میں پیش نہ آچکی ہو۔ اس کا ثبوت خود اس کے اپنے نظریہ سے ملتا ہے اس ہستیٔ مطلق کا ثبوت جو ایمان کا معروض ہے تمثیل سے ملتا ہے۔ اس کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے کہ کائنات سے اس کی نسبت ویسی ہی ہے جیسی کہ ہماری روح سے ہمارے جسم کی نسبت، لیکن ایسی حالت میں وہ ہستی متعین اور اضافی رہتی ہے۔ ہیملٹن نے کہیں یہ نہیں بتایا کہ ایمان کی جانب آنے سے وہ علمیاتی مشکلات کس طرح حل ہو جاتی ہیں جن کو اس نے خود اس زور سے پیش کیا ہے۔ وہ اس امر میں فشٹے کا ہم خیال ہے کہ جو خدا فہم میں آسکے وہ ایک محدود ہستی ہوگا۔ مگر ایک خدا جو کائنات سے نسبت رکھتا ہے اگر وہ ناقابل فہم بھی ہو تو بھی وہ متعین ہستی ہوگا ایسی حالت میں بھی اس کو غیر متعین اور مطلق کہنا ایک تناقض ہوگا۔ ایمان و عقائد کے موضوع کی نسبت ہیملٹن کا بھی وہی خیال ہے جو لائبنٹز اور اس کے بعد کئی ایک مفکرین کا خیال تھا کہ کائنات کا ہر مذہبی تصور شعوری یا غیر شعوری طور پر تمثیل پر مبنی ہوتا ہے۔ ہیملٹن اپنے نفسیاتی نقطۂ نظر میں، اور زمرۂ اغلاط و حدودِ علم کی انتقادی تحلیل میں، جس میں وہ جہاں کانٹ کی اصلاح نہیں کرتا اس کی پیروی کرتا ہے اور تمثیل پر مبنی فلسفۂ مذہب میں فریس اور بینکے جیسے المانی مفکرین کے مشابہ معلوم ہوتا ہے۔

ہیملٹن کی وفات کے دو سال بعد اس کے شاگرد ہنری مینسل (Mansel) نے مسلسل لیکچر دیئے جو "حدودِ فکرِ مذہبی" (Limits of Religious Thought) کے عنوان سے شائع ہوئے۔ وہ ان خطبات میں ہیملٹن کی تعلیم سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ علمی دینیات ناممکن ہے کیونکہ ہستیٔ مطلق تک ہمارے علم کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس کے ساتھ ہی دعویٰ بھی ہے کہ سائنس دینیات پر حملہ نہیں کر سکتی۔ ہم وحی کی تردید ایسی حالت میں کر سکتے جب ہمارے پاس علمِ مطلق ہوتا۔ جوزف بٹلر کی (Analogy) کی موافقت میں (جس کا انیسویں صدی میں انگلستان کے اندر مذہبی مباحث پر گہرا اثر معلوم ہوتا ہے) مانسل کا خیال ہے کہ دینیات میں جن مشکلات اور تناقضات کا سامنا ہوتا ہے وہ ہر مکمل نظریۂ حیات کی کوشش میں نمودار ہوں گے خواہ اس کی اساس فطرت اور عقل پر قائم کی جائے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ مشکلات وحی سے نہیں بلکہ عقل کے حدود سے پیدا ہوتی ہیں۔ جو کچھ ہماری عقل میں نہیں آسکتا اس پہ ہم کو یقین کر لینا چاہئے ہمارا فرض ہے کہ خدا کی شخصیت پہ اعتقاد رکھیں۔ اگرچہ ہمیں اس میں تناقض معلوم ہوتا ہے کہ ہستیٔ مطلق میں شخصیت ہو کیونکہ شخصیت کے لئے تخالف اور تحدید ضروری ہے ہمیں کفارے اور سزائے ابدی پہ ایمان لانا چاہئے خواہ یہ معتقدات ہمارے عدل اور محبت کے تصورات کے منافی ہوں۔ جو کچھ ہمیں محبت اور عدل معلوم ہوتا ہے شاید خدا کو وہ کچھ اور معلوم ہوتا ہو۔ ہم ایک جز کو دیکھتے ہیں کل پہ ہماری نظر نہیں۔ اگر ہمارا افقِ نظر وسیع ہو تو ہمیں ہر شے دوسری طرح نظر آئے۔ جس طرح ہیملٹن نے یہ کہا تھا کہ ہمیں اپنی فطرت کے نقص کی وجہ سے اشیا علل اور معلولات کی صورت میں متصور ہوتی ہیں اسی طرح مانسل یہ کہتا ہے کہ انسانی اخلاق انسانی فطرت کے حدود کا نتیجہ ہیں۔ اسی لئے ہم انسانی اخلاق سے الٰہی اخلاق کی نسبت کچھ اخذ نہیں کر سکتے۔ مثلاً عفو انسان کا فرض ہے کیونکہ اس کی خودی کو سرکوبی کی ضرورت ہے مگر عفو کی اس ضرورت کا خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مذہبی خیالات کی قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے انسانی عقل اور انسانی ضمیر دونوں بیکار ہیں۔ مانسل کے نزدیک یہی صحیح ہے کہ انسان اپنے سفینۂ حیات کو پتوار اور قطب نما کے بغیر مذہب کے

سمندر میں ڈال دے۔ لیکن جب تک وہ فوق الانسانی عقل اور فوق الانسانی ضمیر جو منطقی اور اخلاقی مشکلات سے ماورا ہے ظاہر نہ ہوتب تک دینیات کے جہاز کا کامیاب سفر مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔ شروع میں مانسل کے فلسفۂ مذہب کو عقلیت کے خلاف ایک مفید حربہ تصور کر کے اس کا خیر مقدم کیا گیا لیکن اس کا شوق اب کسقدر ٹھنڈا ہو گیا ہے کیونکہ معلوم ہوا کہ یہ حربہ استعمال کرنے والے پر بھی چل سکتا ہے۔ یہ امر واضح ہے کہ فکر اور ضمیر سے ایمان کی طرف جست کرنے کی ضرورت اور امکان پر کتنا ہی زور دیا جائے انسان اپنے سایہ پر سے نہیں کود سکتا خواہ وہ کیسی ہی استادانہ قلابازی لگائے۔ ہیملٹن اور اس کے پیروؤں کے علاوہ ایک اور مفکر بھی تھا جس کے ذریعے سے انگلستان میں کانٹ کا نظریۂ علم بار آور ہوا اس کا نام ولیم وہیول (Whewell) ہے (۱۷۹۵-۱۸۶۶) اس کا تعلق جامعۂ کیمبرج سے تھا پہلے اس کا مضمون فطری سائنس میں فلزیات تھا اس کے بعد وہ فلسفے کی طرف آ گیا۔ ۱۸۳۷ء میں اس نے ایک کتاب تاریخ علوم استقرائیہ (History of the Inductive Sciences) شائع کی اور اس کے کچھ عرصہ بعد ۱۸۴۰ء میں ایک اور کتاب بعنوان "فلسفۂ علوم استقرائیہ ان کی تاریخ کی بنا پر" شائع کی۔ ان کتابوں میں وہ اس امر کا تاریخی ثبوت دینے کی کوشش کرتا ہے کہ کانٹ کے اساسی نظریات صحیح ہیں، جن کو وہ خود بعض اوقات واضح طور پر نہیں سمجھتا۔ وہیول انگریزی اسکول کی سرزمین پر قائم رہنا چاہتا ہے کیونکہ اس کا دعویٰ ہے کہ تمام علم کی تعمیر تجربے کی بنا پر قائم ہے۔ ذہنی علم اور فطری علم دونوں برابر استقرائی ہیں۔ لیکن اس کے نزدیک استقرا واقعات کے فقط اجتماع اور مقابلے ہی کا نام نہیں ہے۔ استقرا کسی موزوں تصور کے تحت میں واقعات کو یکجا کرنے اور ان کو ایک عام قانون میں تحویل کرنے سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ استقرائی علوم کی تاریخ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ اجتماع اور تحویل اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب کہ محقق کے ذہن میں ایسے تصورات اور نقاطِ نظر پہلے سے موجود ہوں جن کے ذریعے سے وہ واقعات کے ربط کا قانون دریافت کر سکے۔ واقعات کو ایسے نفسی فعل سے مربوط کرنا پڑتا ہے جس کا امکان خود نفس کی فطرت میں داخل ہے۔

ہر محقق ایسے واقعات سے آغاز کرتا ہے جو جزئی واقعات سے اخذ نہیں ہو سکتے۔ اگر اس طریقے کو بغور دیکھیں جس سے نیوٹن اور کیپلر جیسے کشاف اپنے نتائج پر پہنچے تو طریق استقرا کا یہ نظریہ واضح ہو سکتا ہے۔ کیپلر تشکل اہلیجی اور نیوٹن تجاذب سے پہلے سے واقف تھا اور ان کے انکشافات اسی واقفیت کی بنا پر ممکن تھے۔ وہیول کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ایسے تصورات پہلے ہی سے ذہن میں مکمل صورت میں موجود ہوتے ہیں بلکہ یہ کہ کوئی انکشاف ذہن کی اپنی مخصوص فعلیت کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ بھی مان لیں کہ اہلیلج اور تجاذب جیسے مخصوص تصورات تجربے کے ماتحت پیدا ہوئے ہیں تو بھی انجام کار ہم ایسے تصورات پر پہنچ جاتے ہیں جو صرف ملکۂ علم کے قوانین کے مظہر ہوتے ہیں اور جن کا عمل سادہ ترین حسی ادراک سے لیکر وسیع ترین استقرا تک ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنے علم کے انداز عمل کا بغور مطالعہ کریں تو اس میں متعدد تصورِ اساسیہ معلوم ہوتے ہیں جن کی نہ اور زیادہ بسیط صورتوں میں تحلیل ہو سکتی ہے اور نہ ان کو ادراک سے اخذ کر سکتے ہیں۔ ریاضیات میں زمان و مکان کے تصورات، میکانکی علوم میں تصورِ تعلیل عضویاتی علوم میں تصورِ غایت اور اخلاقیات میں تصورِ فرض اسی قسم کے بسیط اور اساسی تصورات ہیں۔ وہیول فقط ان تصورات کو مرتب کر دیتا ہے بغیر اس کے کہ ان پر کوئی گہری نظر ڈالے اس حیثیت سے اس کا نظریہ ریڈ کے نظریہ سے کسیقدر مشابہ معلوم ہوتا ہے۔ ہیملٹن نے اس کے علاوہ یہ کوشش کی تھی کہ ان تمام اساسی تصورات کو اطلاقی قانون اضافیت کے تحت میں لے آئے۔ دینیات اور فلسفے کے باہمی تعلق کی نسبت بھی وہیول کے ہاں وہ دقتِ نظر موجود نہیں جو ہیملٹن کے ہاں پائی جاتی ہے۔ اس کا کام نظریۂ استقرا کے لحاظ سے اہمیت رکھتا ہے اس نے اس پر بہت روشنی ڈالی ہے کہ استقرا کس طرح باعثِ انکشاف ہوتا ہے لیکن جیسا کہ اسٹوارٹ مل نے جو اس کا بڑا مخالف تھا اعتراض کیا، اس نے استقرا کو بحیثیت طریق ثبوت نظرانداز کیا ہے۔ لیکن جس شخص کو زیادہ تر استقرائی علوم کی تاریخ میں انہماک تھا اس کے لئے قدرتی بات تھی کہ وہ طریق انکشاف ہی پر زیادہ زور دے۔

جون اسٹوارٹ مل

سوانح حیات اور خصوصیات

جیمز مل کا بیٹا جون اسٹوارٹ مل ۲۰ مئی ۱۸۰۶ء کو لندن میں پیدا ہوا۔ اس کی زندگی قبل از وقت ذہنی ترقی کی ایک مثال ہے لیکن اس سے اس کے دماغ پر ایسا بوجھ پڑا کہ کوئی معمولی شخص اس کو ہرگز برداشت نہ کر سکتا۔ مل کی جسمانی اور دماغی صحت پر بھی اس نے ایسے اثرات چھوڑے جو رفتہ رفتہ بہت دیر میں زائل ہوئے۔ اس کا باپ ہی اس کا معلم اور اتالیق تھا۔ تین برس کی عمر میں اس نے یونانی زبان سیکھنا شروع کی اور اس کے بہت جلد بعد حساب کا بھی اس پر اضافہ ہوا۔ انگریزی زبان اور اس کی صرف و نحو کی تعلیم بھی اس کے ساتھ ساتھ تھی۔ جب وہ آٹھ برس کا ہوا تو لاطینی زبان بھی اس کے درس میں شامل ہوگئی۔ تاریخ عالم کی بڑی بڑی کتابیں اس کو مطالعہ کے لیئے دی جاتی تھیں اور اس سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ خود ان کو پڑھ کر باپ کے ساتھ چہل قدمی کے دوران میں ان کا ملخص بیان کرے۔ یونانی اور لاطینی ادبیات کے بہت سے حصے پر عبور حاصل کرنے کے بعد اس نے منطق شروع کی جسے وہ خود پڑھتا اور بعد میں باپ کے ساتھ ٹہلتے ہوئے اس کے مسائل پر بحث کرتا۔ اس کے بعد اس نے معاشیات کا مطالعہ شروع کیا اور ڈیموستھینیز اور افلاطون کو بغور پڑھا اور اس مطالعہ میں استدلال اور اسلوب پر خاص توجہ کی۔ کم عمری ہی میں اس کو اپنے چھوٹے بھائیوں اور بہنوں کو درس دینا پڑا جس سے اس کا اپنا پڑھا ہوا اور پختہ ہوگیا۔ لیکن اس کی تعلیم میں محض رٹ لینے کو دخل نہیں تھا۔ اس کا باپ اس کا خیال رکھتا تھا کہ سمجھ بھی معلومات کے ساتھ ساتھ چلے بلکہ اس سے آگے رہے جون اسٹوارٹ مل اپنے خود نوشتہ سوانح میں بیان کرتا ہے کہ میرا

باپ مجھے کوئی ایسی بات جو خود سوچنے سے دریافت ہو سکے تب تک نہیں بتاتا تھا جب تک کہ میں سوچنے سے عاجز نہ ہو جاؤں۔ جس طریقے سے مل نے تعلیم حاصل کی وہ اس کو دوسروں کے لئے بھی نمونے کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ معمولی قابلیت اور اچھی صحت کا ہر لڑکا اور لڑکی وہی کچھ حاصل کر سکتا ہے جو اپنے باپ سے تعلیم پاکر اس نے حاصل کیا اور بچے سے جو کچھ تقاضا کیا جاتا ہے وہ اس کی قابلیتوں سے زیادہ بھی ہو تو جائز ہے۔ جس طالبعلم سے کبھی مالا یطاق کام طلب نہ کیا جائے وہ کبھی اپنی قوتوں کو پوری طرح صرف نہیں کرتا۔ وہ ایک لمحہ کے لئے بھی اس کو تسلیم نہیں کرتا کہ اس تعلیم نے جس نے بقولِ خود اس کو اپنے معاصرین سے ربع صدی آگے کر دیا، اس کی ذہنی ترقی اور جسمانی صحت پر کوئی مضر اثر کیا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ جو عصبی بیماری اس کو ہوئی اور بیس برس کی عمر سے جس عصبی کمزوری میں وہ مبتلا رہا وہ بچپن کی اسی زود کوشی کا نتیجہ تھی۔ بہرحال اس کے دوستوں کی اس کی نسبت یہی رائے تھی۔ نہ ہی مل اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ زیادہ کام کرنے سے کچھ نقصان ہو سکتا ہے۔ سرگرم تجربیئی ہونے کے باوجود وہ اس امر میں اتقدر روحیئی تھا کہ اس بات سے انکار کرتا تھا کہ عضویاتی کیفیتوں کا ذہنی کوششوں پر کچھ زیادہ اثر ہوتا ہے۔ اس کا صرف یہی اعتقاد نہیں تھا کہ صحت کو نقصان پہنچائے بغیر ذہنی ترقی کی رفتار کو تیز کر سکتے ہیں، اس کے ساتھ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ افراد کے جوہر طبع میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہوتا۔ نوعِ انسان کی نسبت اس کی امیدوں کی بنیاد یہی اعتقاد تھا کہ سیرت کے تمام صفات تعلیم اور معاشرتی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں اور تمام انسانوں میں تعلیم اور معاشرتی اصلاح سے ایک خاص سمت میں لامحدود تغیّر ہو سکتا ہے۔ اس امر میں وہ ہلویٹیس کی تعلیم پر متواتر زور دیتا ہے جس کے جیمز مل اور بنتھم نہایت سرگرم پیرو تھے۔ اس قسم کی شدید ابتدائی تعلیم سے جسمانی نقائص کے علاوہ ایک یہ خلل بھی واقع ہوتا ہے کہ تاثر اور تخیل کو دباکر فقط عقل ترقی کرتی ہے۔ خالص عقلی تعلیم کی وجہ سے غیر ارادی کیفیاتِ قلبی اور تخیلات اس کی طبیعت میں نشوونما

نہ پاسکے۔ بڑھاپے میں اپنے سوانح حیات لکھتے ہوئے وہ اس طریقے کو نمونے کے طور پر پیش کرتا ہے جس سے اس کی اپنی تعلیم ہوئی تھی لیکن عالمِ شباب میں وہ اس کے نقائص کو محسوس کرتا تھا۔ کیرولین فوکس نے اپنے روزنامچے میں ۱۸۴۰ء میں اسٹوارٹ مل سے ایک گفتگو کا ذکر کیا ہے جس میں وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ میں اس امر کی سفارش کرتے ہوئے تامل کرتا ہوں کہ تمام بچوں کو کم عمری میں بہت زیادہ دماغی محنت کرائی جائے کیونکہ اس سے بچپن کی شوخی کے فنا ہو جانے کا احتمال ہوتا ہے اور کچھ کرنے کی بجائے زیادہ سوچنے کی عادت ہو جاتی ہے۔ وہ اپنی نسبت کہتا ہے میں کبھی بچہ نہیں تھا میں نے کبھی کرکٹ نہیں کھیلا۔ یہ زیادہ مناسب ہے کہ فطرت کو اپنے راستے پر چلنے دیا جائے۔

دوسرے لوگوں کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ مل نے اپنے سوانح حیات میں اور امور میں بھی غلطیاں کی ہیں ان میں ایک بات اس کے بچپن کے مذہبی خیالات کے بارے میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے کوئی مذہبی تعلیم نہیں دی گئی کیونکہ میرا باپ ایک عرصے سے تمام مذہبی اعتقادات کو ترک کرچکا تھا۔ بین (Bain) حیات جیمز مل میں اس کے خاندان کے بہت سے اراکین کی یادداشت کی بنا پر یہ لکھا ہے کہ اپنے باپ کے مذہبی خیالات کی تبدیلی کی نسبت اسٹوارٹ مل کو حافظے نے دھوکا دیا ہے۔ کیونکہ اس کے بچپن میں اس کا باپ ابھی گرجے جایا کرتا تھا اور بیٹے کو ساتھ لے جاتا تھا۔ اس کے خاندان کے لوگ اس کے بعد بھی برابر گرجے کو جایا کرتے تھے۔ اسٹوارٹ مل کے بچپن کی بعض باتیں بیان کی گئی ہیں

جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بچپن میں شوق سے انجیل پڑھتا تھا۔ لیکن اس کے باپ نے بہت جلدی اس سے مذہبی بحث شروع کر دی۔ اس نے بیٹے کو یہ تعلیم دی کہ مذہبی تعظیم کے خیال سے اپنے سلسلۂ فکر کو کبھی نہیں روکنا چاہیئے اور کبھی کسی مسئلے کو یونہی چھوڑ نہیں دینا چاہیئے جب تک کہ تجربے سے یہ معلوم نہ ہو جائے کہ یہ حل ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس نے ایک ایسی مشکل کو بیٹے کے ذہن نشین کرایا جو اس کے نزدیک لاینحل تھی اور جو نہ صرف راسخ الاعتقادی میں بلکہ ایک رحیم و عادل قادر مطلق پر ایمان لانے میں بھی حائل تھی وہ کہتا تھا کہ اگر ایسا خدا ہوتا تو دنیا میں اتنا نقص اور شر نہ ہوتا۔ بٹلر کی (Analogy) (تمثیل) سے جیمز مل نے ایک خالص سلبی نقطۂ نظر اختیار کر لیا جس پر وہ اپنی پختہ عمری کے زمانے میں بھی قائم رہا۔ فقط یہی ایک واحد مثال نہیں ہے جس میں اعتذار، نے بالکل الٹا اثر کیا۔ بٹلر کی کتاب کے معاملے میں یہ اثر اس کی گہرائی اور منطقی عدم تناقص سے پیدا ہوا اسٹوارٹ مل کو اوائل عمری میں جس سمتِ فکر میں ڈال دیا گیا تھا اپنی بعد کی زندگی میں بھی مذہب کی نسبت اس کے خیالات اسی سے متعین ہوئے اگرچہ ایک روحانی نقطۂ انقلاب کے بعد اس نے مذہب کی نسبت ایک زیادہ ایجابی نظریہ اختیار کر لیا۔ فلسفۂ مذہب پر اس کی جو تحریریں اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک باپ کی گفتگوؤں کا اثر بیٹے پر ہے۔

جون اسٹوارٹ مل نے اوائل عمر میں ایک سال جنوبی فرانس میں بنتھم کے بھائی کے ساتھ گزارا جس کی وہاں کچھ جائداد تھی۔ اس کا خیال تھا کہ اس نے جو وقت وہاں صرف کیا اس کا اس کی طبیعت پر بہت دیرپا اثر ہوا فرانس فرانسیسی ادبیات اور سیاسیات سے اس کو گہری دلچسپی پیدا ہوگئی اور یہ دلچسپی آخر عمر تک باقی رہی۔ بعد ازاں اپنی ترقی کے ایک اہم دور میں وہ فرانسیسی مورخوں سے بہت متاثر ہوا اس کا خیال تھا کہ فرانسیسیوں میں گرم جوشی اور تجدید کی ایک ایسی قابلیت ہے جو اس کے اپنے ہموطنوں میں مفقود ہے۔ گھر واپس آ کر اس نے قانون کا مطالعہ شروع کیا اور بنتھم کی تصانیف میں منہمک ہو گیا ان

تصانیف میں اس کو ایک ایسا خیال ہاتھ لگا جو اس کے افکار و مساعی میں اتحاد پیدا کر سکتا تھا۔ بنتھم کے اصول افادیت کو پوری طرح سمجھ جانے کے بعد اس نے محسوس کیا کہ گیری کا پالیٹ گئی ہے۔ اس کی نسبت وہ اپنے سوانح حیات میں لکھتا ہے۔ "اس اصول نے میرے خیالات میں ایک وحدت پیدا کر دی اب میں ایک فلسفہ اور بہترین معنوں میں ایک مذہب رکھتا تھا جس کی تلقین اور تبلیغ میری زندگی کا مقصد بن گیا۔ اس تعلیم سے نوع انسان کی اصلاحات کا ایک عظیم الشان خاکا میرے سامنے آگیا۔ بنتھم نے جو عالم اصلاح میرے سامنے پیش کیا اس سے میری زندگی متنیر ہو گئی اور میری تمناؤں نے ایک معیّن صورت اختیار کر لی"۔

مل بڑے ذوق و شوق سے نوجوانوں کے اس زمرے میں شامل ہو گیا جو بنتھم اور جیمز مل کے فلسفیانہ اور سیاسی اصولوں کو ترقی دینے میں کوشاں تھے۔ ہارٹلے کی نفسیات مالتھس کی معاشیات اور بنتھم کی اخلاقیات ان کے کام کی اساس تھی۔ ویسٹمنسٹر ریویو جس میں اسٹوارٹ مل کی ابتدائی بڑی تصانیف شائع ہوئیں ان کا صحیفہ تھا اور آزادی بیان اور توسیع حق رائے دہی کے لیے کوشش کرنا ان کا خاص مقصد تھا ان کو یقین تھا کہ جب علم کی روشنی عام طور پر پھیل جائیگی تو معاشرتی مسائل حل ہو جائینگے۔ وہ ایک ایسے زمانے کے منتظر تھے جب کہ کام کرنے والی جماعتیں تصرف نفس سے آبادی میں غیر ضروری اضافہ کرنا بند کر دینگی جس کو وہ قلت مزدی کی ایک بڑی وجہ سمجھتے تھے۔ حق رائے دہی کی توسیع سے مقتدر طبقوں کی قوت فنا ہو جائیگی۔ لوگوں کے خیالات بدل جائینگے اور ہارٹلے کی نفسیات ائتلاف کے مطابق خیالات کی تبدیلی سے ان کی سیرتیں بھی بدل جائینگی۔

باوجود اس سرگرمی کے جس سے ان نصب العینوں اور مستقبل کی نسبت امیدوں کا اعلان کیا گیا مل کہتا ہے کہ بنتھم کے پیرووں کی نسبت یہ غیر منصفانہ الزام کہ وہ محض سوچنے کی مشینیں ہیں، اس کی عمر کے اس دور میں خود اس کی نسبت کسیقدر صحیح تھا۔ اس کو انسان کی اصلاح کی نسبت یہ توقع نہیں تھی کہ وہ بے غرضانہ

عدل کی محبت سے ہو سکیگی۔ اس کا خیال تھا کہ علم اور عقل کی ترقی سے انسانوں کی خود غرضیاں بھی زیادہ معقول ہو جائینگی۔ خود اس کی اپنی ذات میں بھی تمام فیصلے عقل ہی سے سرزد ہوتے تھے۔ وہ اپنی سوانح حیات میں لکھتا ہے کہ "زندگی کے اس دور میں مجھ کو فقط معقولات سے دلچسپی تھی اور ذوقِ تفکر مجھ پر غالب تھا نوعِ انسان سے ہمدردی یا فیاضی کو اس میں دخل نہیں تھا اگرچہ میرے اخلاقی معیار میں ان صفات کو بھی مناسب مقام حاصل تھا۔ میرے تفکرات نصب العینی شرف کے خیال سے بھی متعین نہیں ہوتے تھے اپنے تخیل میں میں اس قسم کی چیز سے بہت اثر پذیر تھا اس کی فطری غذا یعنی میری شاعرانہ تربیت رکی ہوئی تھی اور اس کی مخالف شئے یعنی استدلال اور تحلیل کا مجھ پر غلبہ تھا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ میرے باپ کی تعلیم میں تاثر ایک کم عیار شئے تھی۔" سٹوارٹ مل کی تعلیم و تربیت کی وجہ سے اٹھارویں صدی کی عقلیت نے انیسویں صدی میں اپنا نقش گہرا کر دیا اور تاثری خطابت اور تعصبات کے خلاف اپنی پیکار جاری رکھی۔

بیس برس کی عمر میں مل کے اندر ایک عقلی تغیر واقع ہوا جس کی وجہ سے اس کے نظریہ حیات میں بہت تبدیلی ہوئی۔ اس کی عقلی زندگی کی تعمیر جس بنیاد پر قائم ہوئی تھی وہ یک بیک سرک گئی۔ وہ افسردہ اور دلگیر ہو گیا اور اپنے آپ سے یہ سوال کرنے لگا کہ عقلی اور سیاسی ترقی سے جو کچھ توقع ہے وہ اگر پوری بھی ہو جائے تو کیا مجھ کو اس سے حقیقی مسرت اور سعادت حاصل ہو گی۔ اس سوال کا جواب اس کی طبیعت نے نفی میں دیا۔ اس سے اس پر اداسی طاری ہوئی اور زندگی بوجھ معلوم ہونے لگی وہ اپنا روز کا کام کاج محض مشین کی طرح کرتا رہا لیکن وہ محسوس کرتا تھا کہ روحانی زندگی کا چشمہ اس کے اندر خشک ہو گیا ہے۔ تحلیل کی عادت کی وجہ سے اس کے لئے ہر شئے کی شگفتگی اور رونق غائب ہو گئی۔ یہ صحیح ہے کہ جس نفسیات کی اس نے تعلیم حاصل کی تھی وہ اس امر کو تسلیم کرتی تھی کہ افکار کی ترقی سے تاثرات میں بھی تغیر واقع ہوتا ہے لیکن اس نے یہ اندازہ نہیں کیا تھا کہ عمیق اور قوی تاثرات اس طریقے سے ایسی حالت میں

پیدا ہو سکتے اور محفوظ رہ سکتے ہیں جب کہ غیر اراوی تجربات اور تازہ بلا واسطہ اثرات سے ان کو متواتر غذا ملتی رہے۔ تجربات میں اپنا جہاز ڈانتے ہوئے اس نے دیکھا کہ جہاز کا کیل کانٹا سب درست ہے اور پتوار بھی موجود ہے لیکن بادبان نہیں۔ یہ قدرتی بات تھی کہ بچپن میں طبیعت پر اس قدر بار ڈالنے کے بعد اس میں ردِ عمل واقع ہو خاصکر اس لئے کہ اس کی عقلی ترقی بالکل یک طرفہ ہوئی تھی۔ لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ ردعمل اٹھارویں صدی کے تمام میلانِ فکر کے خلاف تھا اور ایسے نوجوان کی حالت میں یہ بالکل ناگزیر تھا جس نے اپنے سے پہلی پشت کے خیالات میں تعلیم پائی تھی اور اب وہ نئی پود کے خیالات سے دوچار ہوا تھا بغیر اس کے کہ وہ ان میں پوری طرح داخل ہو۔ بل اس تغیر میں سے نئے تجربات نئے خیالات اور نئے انسانی تعلقات کی مدد سے گزر گیا۔ وہ کسی سوانح عمری کی ایک عبارت سے بے حد متاثر ہوا اور اس پر منکشف ہوا کہ تاثر کا سرچشمہ اس کے اندر خشک نہیں ہوا۔ "میری مایوسی رفع ہو گئی اور میں نے محسوس کیا کہ میں محض ایک کندہ یا پتھر نہیں ہوں"۔ اس سے اس کے اندر تازہ ہمت پیدا ہو گئی اس نے بڑے انہماک سے شعرا کا مطالعہ شروع کیا جن میں سے ورڈزورتھ کا اس پر خاص اثر تھا۔ اس نے محسوس کیا کہ شعر سے جو روحانی غذا حاصل ہوتی ہے وہ انسان کے لئے کس قدر ضروری ہے۔ اس سے پہلے بنتھم کی طرح اس کو یہی کھٹکا لگا ہوا تھا کہ شاعری غلط خیالات کی تعلیم دیتی ہے۔ اس کو اب معلوم ہوا کہ زندگی کے غیر شعوری اور غیر ارادی عناصر بھی خاص اہمیت رکھتے ہیں اور انسان کے لئے یہ کسقدر ضروری ہے کہ وہ اپنی سعادت کو غایتِ حیات نہ بنائے بلکہ کوئی اور اعلےٰ مقصد پیش نظر رکھے۔ اس مقصد کی سعی حصول میں مسرت خود بخود حاصل ہو جائیگی۔ "وہی لوگ حقیقی معنی میں خوش ہیں جنہوں نے اپنی خوشی کو اپنا نصب العین نہیں بنایا جب کوئی شخص اپنے آپ سے سوال کرنے لگتا ہے کہ مجھے خوشی حاصل ہے یا نہیں تو اس کی خوشی غائب ہو جاتی ہے۔" شاعری کے علاوہ اس نے فرانسیسی مورخوں کا بھی مطالعہ شروع کیا (Guizot, Michelet, Tocqueville)۔

اس نے ان مصنفوں سے یہ سیکھا کہ ادارات و قوانین فطری قوانین کے مطابق پیدا ہوتے ہیں اور وہ جماعت کے مدارج ترقی کے مطابق ہوتے ہیں اور ان کی خوبی کو اس درجہ کے حوالے سے جانچنا چاہئے۔ علاوہ ازیں ان مورخوں سے اس کو اس حقیقت کا بھی پتہ چلا کہ سمتِ ترقی کو ارادی مداخلت سے بہت کم بدل سکتے ہیں۔ کونت اور سین سیموئی مصنفین سے وہ خاص طور پر متاثر ہوا۔ ان سے اس نے تنقیدی اور تنظیمی دوروں میں فرق کرنا سیکھا۔ کارلائل کی تصانیف کو بھی اس نے ایک عظیم شخصیت کی شاعری کے طور پر محسوس کیا۔ اسے اب معلوم ہوا کہ انسانی تعلقات کو خالص استخراجی طریقے سے اخذ نہیں کر سکتے جیسا کہ اپنے والد اور بنتھم کی مطابقت میں اب تک اس کا خیال تھا، اور سب سے زیادہ اہمیت خارجی اثرات کو حاصل نہیں ہے۔ اب وہ تجربے کے حقوق کو پوری طرح تسلیم کرنے پر آمادہ ہو گیا جو ایک تجربی فلسفی کے لئے مناسب طریقہ تھا۔ اس تغیر سے اس کے مذہبی خیالات پر بھی اثر پڑا۔ لیکن اس کی نسبت اس نے اپنے سوانح حیات میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا کہ اب اس کو ایک فرد کی باطنی ترقی کی اہمیت کا احساس ہو گیا۔ اس کی بعدِ وفات شائع شدہ کتابوں میں جو مذہبی خیالات ملتے ہیں ان کی تاسیس اسی زمانہ میں ہوئی جیسا کہ ہم بعد میں ثابت کریں گے۔ بنتھم کے پیرووں کے نزدیک وہ خارجی ہو گیا لیکن بعض دوسرے حلقوں میں اس کی نسبت یہ خیال کیا گیا کہ تلاشِ حقیقت میں اس نے فرقہ وارانہ اصول کو ترک کر دیا ہے۔ کیرولین فوکس نے ایک گفتگو کا ذکر کیا ہے جس میں مل کے دوست جون اسٹرلنگ نے اس کی نسبت کہا کہ اس نے ایک زبردست فرقہ کی مسلّم قیادت کو ترک کر دیا تاکہ سپاہ صداقت میں معمولی سپاہی بن جائے۔ اسٹرلنگ کو امید تھی کہ مل کی کتابوں سے احساسِ احترام کو وہ مقام حاصل ہو جائیگا جو اکثر لوگوں نے اس کو نہیں دیا تھا۔ لیکن مل کی باطنی زندگی کا احیا جو جذبے اور ترکِ خودی سے شروع ہوا اور جس نے تاریخی نظر اور مذہبی احساس سے ترقی پائی، اس عورت سے ملاقات میں اس کی تکمیل ہوئی جس سے بعد میں اس نے شادی کر لی اور جس کی طرف وہ اپنی ذہنی ترقی میں اثر غالب کو منسوب کرتا تھا۔ وہ اس کو کسی نوعِ برتر

کی ہستی خیال کرتا تھا۔ اس بیگم کی تعریف میں اس کی مبالغہ آمیز قصیدہ خوانی اس کے دوستوں کے لیئے ایک معمہ تھی اور اس کے سوانح کو پڑھنے والے کے لیئے اب بھی ایک معمہ ہے کیونکہ وہ اپنے تمام افکار و اعمال کو اس کی طرف منسوب کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس کا راز بھی وہی تھا جیسا کہ اکثر ہوتا ہے، عشق نے اس کی آنکھیں بلند تمناؤں اور گہری شخصی صفات کے لیئے کھول دیں اور اس طرح سے جو تاثر پیدا ہوا وہ شئے محرک تک محدود نہیں رہا۔ لہٰذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ مِل کے اعزاو احباب کو اس بیگم کی ذات میں کوئی غیر معمولی بات نظر نہیں آتی تھی جس کو مِل نہایت اعلےٰ درجہ کی نابغہ سمجھا تھا۔ مِل کا ایک بھائی جو اس کو اچھی طرح جانتا تھا اس کی نسبت کہا کرتا تھا کہ وہ ایک قابل اور اعلےٰ درجے کی عورت ہے لیکن ایسی نہیں جیسی کہ جون اسے سمجھتا ہے۔ مِل جہاں بالتفصیل بیان کرتا ہے کہ وہ کن چیزوں کے لیئے اس کا منت کش ہے وہاں وہ اس کو صاف طور پر کہتا ہے کہ اس کی خالص علمی تصانیف پر اس کی بیوی کا کوئی اثر نہیں مثلاً منطق اور علم المعیشت کا خالص نظری حصہ۔ لیکن وہ اس کی سیرت کے بارے میں یہ بیان کرتا ہے کہ وہ مستقبل کی نسبت بڑی بلند امیدیں رکھتی تھی اور اس کی نظر ہمیشہ نصب العینوں پر جمی رہتی تھی لیکن اس کے باوجود حقیقی واقعات کا بھی اس کو پورا احساس تھا اور دوسروں میں اس احساس کے پیدا کرنے کی اس میں غیر معمولی قابلیت تھی۔ مِل کہتا ہے کہ اس میں یہ قابلیت بھی تھی کہ مختلف زاویائے نگاہ اور ان کے باہمی تعلق کو اچھی طرح سمجھ سکے۔ اصل بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ مِل کو اس عورت میں وہ کچھ مل گیا جو اب تک اس کی زندگی میں نایاب تھا اور جس کے لیئے اس کی تعلیم نے اس کو اثر پذیر بھی نہیں بنایا تھا۔ جس طرح کونٹ کو اپنی بیطرس (بیلیلے) مل گئی تھی اسی طرح اس کو بھی مل گئی۔

مِل نے عملی زندگی میں بہت جلد قدم رکھا۔ سترہ برس کی عمر میں اس نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت کرلی جس میں رفتہ رفتہ وہ اس اعلےٰ عہدے پر پہنچ گیا جس پر کہ اس کا باپ متمکن رہ چکا تھا۔ وہ کچھ عرصہ محکمۂ تعلیم کا صدر رہا۔

اس کے بعد وہ ہندوستانی حکمران رؤسا اور دولِ خارجہ سے برٹش انڈین حکومت کی طرف سے مراسلت کا کام کرتا رہا اور رفتہ رفتہ ہندوستانی مراسلت کا صدر ناظر ہونے کی حیثیت سے وہ تمام حکومت کا منتظم اعلیٰ ہو گیا۔ جس خوبی سے اس نے یہ فرائض انجام دیئے اس کو اربابِ حل و عقد نے تسلیم کیا اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے انحلال پر اس کو ہی کونسل میں ایک عہدہ پیش کیا گیا جس کو اس نے اپنی صحت کے خیال سے قبول نہ کیا۔ وہ اپنی فرصت کے اوقات مطالعہ میں صرف کرتا تھا۔ نوجوانی کے ایام میں وہ ایک انجمن مباحثہ کا سرگرم رکن تھا جس میں بنتھم کے پیرودوں اور دوسرے خیالات کے لوگوں کے درمیان بڑی گرم بحثیں ہوتی تھیں جن میں سے بعض ٹوری و کیبل تھے اور بعض کولرج کے پیرو۔ پہلے پہل اس کی تصنیف مجلوں اور صحیفوں تک محدود تھی۔ اس کے نہایت اہم مضامین "Dissertations and Discussions" (مقالات و مباحث) کے عنوان سے کئی جلدوں میں شائع ہوئے ہیں ۱۸۳۰ء تک فلسفیانہ مباحث پر اس کے خیالات مستحکم ہو گئے تھے۔ بعد کے سالوں میں اس پر کونت اور کارلائل کا اثر خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے۔ ان مضامین سے مل کی طبیعت کے غیر معمولی توازن اور ہمہ گیری کا ثبوت ملتا ہے جب اس کی راست اندیشی کی ابتدائی تعلیم پر گہرے تجربات زندگی کا اضافہ ہو گیا تو وہ بہت سی مختلف چیزوں سے دلچسپی پیدا کر سکا اور بہت سے مسائل پر روشنی ڈال سکا۔

اٹھارویں صدی کے تفکر خصوصاً بنتھم اور جیمز مل کے پیدا کردہ خیالات کے خلاف ردِ عمل کا اثر بہ نسبت مل کے عام فلسفیانہ نقطۂ نظر کے، اس کے معاشرتی ادبی اور مذہبی خیالات پر زیادہ ہوا۔ کیرولین فوکس کے روزنامچوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مل ان نمایاں لوگوں کے حلقے کا ایک رکن تھا جو فالمتھ میں ایک طباع کوئیکر خاندان کے ہاں اکثر آتے جاتے تھے۔ مل کے ایک مدقوق بھائی کی تیمارداری کے لیے کورنوال گیا تھا۔ ان روزنامچوں میں اس کے جو بیانات اور گفتگوئیں درج ہیں ان سے گہرے ذاتی تاثر کا ثبوت ملتا ہے اور پتہ

چلتا ہے کہ وہ زندگی اور اس کے فرائض کو کس قدر اہم سمجھتا تھا۔ اس کی گفتگو کارلائل کے اندازہ کی معلوم ہوتی تھی اور اس زمانہ میں جو لوگ اس سے ملتے تھے ان کے لئے یہ سمجھنا دشوار تھا کہ ان کے سامنے اس صدی کا انتہائی انقلاب پسند شخص ہے۔ جب اس کی کتاب "آزادی" (Liberty) شائع ہوئی تو کیرولین فوکس کو جس نے مل کی گفتگو سے اسقدر لطف اٹھایا تھا نہایت ناگوار معلوم ہوئی۔ مل کو اس فلسفۂ شخصیت میں جس کو اس نے اختیار کر لیا تھا اور علم و حیات کی نسبت عقلی زاویۂ نگاہ میں کوئی تناقض معلوم نہیں ہوتا تھا۔ مل نے ایک نہایت اہم خدمت یہ انجام دی کہ فلسفۂ شخصیت کو اس رومانیت اور خوف عقلیت سے رہائی دلوائی جس کے ساتھ کارلائل نے اس کو وابستہ کر دیا تھا۔

مل کے نزدیک باطنی زندگی کی گہرائی اور وجد و ذوق ثبوت واستدلال کی ان تھک کوشش کے منافی نہیں۔ اس تغیر کے بعد جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں مل کو یہ معلوم ہو گیا تھا کہ انسان تفکر سے خائف ہوئے اور اس کی تحقیر کے بغیر عظیم الشان نظریۂ حیات رکھ سکتا ہے۔ یہ بات کارلائل کی کبھی سمجھ میں نہیں آئی۔ ایک مرتبہ اس نے مل کی نسبت کہا "اس بیچارے پر رحم آتا ہے اس کو بنتھمیت سے نکلنے کی کوشش کرنی پڑی اور جن جذبات اور تکالیف کو اس نے محسوس کیا وہ اس کو ایسے افکار کی طرف لے گئیں جو کبھی بنتھم کے دماغ میں نہ آئے تھے۔ لیکن وہ ابھی تک استدلال پر فریفتہ ہے۔ اگر مل بہشت میں پہنچ جائے تو اس کی نسبت ثبوت مہیا کئے بغیر اس کو کبھی تسلی نہ ہو۔ میرا تو یہ حال ہے کہ میں کسی مقام کے کل پرزوں کی نسبت دردِ سری میں نہیں پڑتا میں اس کی نسبت سوچنا نہیں چاہتا کہ کسی جگہ کا کام فرشتوں کے ذریعے سے ہوتا ہے یا کسی صنعتی جماعت کے ذریعے سے۔ (Memories of old friends from the journals of Caroline Fox vol. i P. 309)

کارلائل نے اس فرق کو جو اس کے اور کارلائل کے مابین تھا ظریفانہ انداز میں نہایت دلنشین طریقے سے بیان کر دیا ہے۔ ہمارا تو یہ خیال ہے کہ اگر جنت روحانیوں کے لئے مخصوص نہیں تو زندگی کی ساخت اور اس کے عملی اطلاق کی نسبت بصیرت پیدا کرنا وہاں پر

پہنچنے کے لئے ایک ضروری تیاری ہے اس کے علاوہ یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ دیگر خواہشات کی طرح عقلی قوتوں کی تسکین بھی جنت میں ہوگی۔ کارلائل نے مل کے خلاف جو اعتراض کیا ہے وہ سقراط کے خلاف بھی ہو سکتا ہے جو آخرت میں بھی اپنا وقت اسی طرح بسر کرنا چاہتا تھا جس طرح کہ اس نے دنیا میں کیا تھا۔ یعنی امتحان و تحقیق میں۔

مل تجربیت اور تفکر کے نظری مباحث کو جو اس زمانے کی ایک امتیازی خصوصیت تھے عملاً نہایت اہم سمجھتا تھا۔ اخلاقی مذہبی اور معاشرتی شعبوں میں غلط خیالات اور میلانات کا کبھی ازالہ نہیں ہو سکتا اگر اس دعوے کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ صداقتیں بلا واسطہ وجدان اور بے تجربہ و مشاہدہ تفکر سے حاصل ہو سکتی ہیں کیا اس قسم کے دعوے سے ہر خیال آپ ہی اپنا ثبوت بنجاتا ہے۔ تمام گہرے تعصبات کے تحفظ کے لئے اس سے بہتر کوئی طریقہ ایجاد نہیں ہوا۔ اس کی مخالفت میں مل کا یہ دعویٰ ہے کہ تمام علم تجربے سے حاصل ہوتا ہے اور تمام عقلی اور اخلاقی صفات کی توجیہ کو تلازم تصورات کے قوانین میں تلاش کرنا چاہئے۔ اس طرح سے بے انتہا حل طلب مسائل پیدا ہو جاتے ہیں لیکن وجدانی فلسفے سے جو اٹھارھویں صدی کے خلاف انیسویں صدی کا رد عمل ہے، کاہلی پیدا ہوتی ہے اور ہر قسم کے استبداد اور قدامت پسندی کو پناہ ملتی ہے مل کی دونوں خاص فلسفیانہ تصانیف یعنی (System of Logie) اور (Examination of Sir W lliam Hamilton's Philosophy) میں یہی انداز خیال پایا جاتا ہے۔ وہ پہلا منطقی ہے جس نے ایک منظم نظریہ استقرا پیش کیا اور تجربی اسالیب کی تنظیم کی جس طرح کہ استخراجی استدلال کے اسالیب کو سب سے پہلے ارسطو نے منظم کیا۔ ارسطو کے عقلی اجداد یونانی فلاسفہ اور سوفسطائی تھے اور اس نے اپنی منطق کی تعمیر ان گرم مباحث کی بنیاد پر قائم کی جو اثینیا میں خاصکر سقراط کے بعد دور میں بہت عام تھے۔ اسٹوارٹ مل نے گزشتہ تین صدیوں کی جدید فطری سائنس کی تاریخ کی بنا پر اور ان طریقوں کی تحلیل پر جو اس کی آفرینش میں استعمال کئے گئے تھے نظریہ استقرا قائم کیا۔ اس کی تصنیف تجربیت کی حیثیت نظریہ علم نہایت جامع تشریح ہے جسطرح کہ اس کے باپ کی تصنیف (Analysis) نفسیات میں تجربیت

کا نہایت جامع اطلاق ہے مل کی تمام منطق میں اس کے باپ کی نفسیات کا مضمر اثر پایا جاتا ہے ۔ اس نظریۂ نفسیات کو اس نے بعد ازاں ترک کر دیا اور اس کو تسلیم نہیں کیا کہ اس تبدیلی کا اس کے نظریۂ علم پر کیا اثر پڑا ہے (اس تغیر کا ثبوت کچھ تو ان یادداشتوں میں ملتا ہے جو اس نے تحلیل کی نئی ایڈیشن پر لکھیں اور کچھ اس کے انتقاد فلسفۂ ہیملٹن میں) وہ سچائی کا ایسا عاشق تھا کہ وہ اپنے خلاف ہر اعتراض کا پورا پورا امتحان کرتا تھا اور دیکھتا کہ اس میں کتنا وزن ہے ۔ اس طرح سے وہ ایسی صداقتوں سے آشنا ہو گیا جو ابتداء اس کی سمجھ میں نہ آسکیں ۔ سنہ ۱۸۳۰ء میں اس نے منطق کی تصنیف شروع کی اور ہم دیکھتے ہیں کہ آخر عمر میں ہیملٹن کے فلسفے پر اپنی کتاب کا آخری ایڈیشن شائع کرتے ہوئے بھی وہ ابھی تک اپنے خیالات میں ردّ و بدل کر رہا ہے جس کی وجہ یہ تھی کہ ان مسائل پر آخر تک مسلسل غور کرتا رہا ۔ اس نے ہیوم اور جیمز مل کے اس خیال سے آغاز کیا تھا کہ شعور الگ الگ عناصر کا ڈھیر یا ایک سلسلہ ہے جو خارجی طور پر قوانین تلازم سے ایک دوسرے سے وابستہ ہو گئے ہیں لیکن وہ آخر میں شعور کی وحدت اور اس کے ربطِ داخلی کو نفسیات کی اساس سمجھنے لگا ۔ وہ اصل موحد، جسے ہیوم نے برطرف کر دیا تھا، مل کے نزدیک بنیادی ٹھہرا ہے ۔ یہ قدیم انگریزی اصول سے انحراف ہے جس کے نتائج اور اثرات کا مل کو بھی پوری طرح احساس نہیں ہوا ۔

اس کی خالص فلسفیانہ تصانیف کے علاوہ جن میں اگست کونت پر بھی اس کی ایک دلچسپ تصنیف داخل ہے مل نے اخلاقی معاشرتی اور سیاسی مسائل پر بہت سی اہم کتابیں لکھیں ۔ ان میں ایک تصنیف اصول معیشت پر بھی ہے جس پر اس نے علم المعیشت پر بحیثیت عمرانیات کے ایک جزو کے بحث کی ہے اور پیدائش اور تقسیم کے اصولوں میں فرق کیا ہے ۔ اس تفریق کی وجہ سے اشتراکی نظامات میں جو صحیح باتیں ہیں اس نے تسلیم کر لیں ۔ اب تک وہ اپنے باپ اور بنتھم کے نقش قدم پر چلتے ہوئے وہ غالب طبقوں کے خلاف شخصی آزادی کی حمایت کرتا رہا تھا ۔ اب اس کو معلوم ہوا کہ سیاسی آزادی کے مسئلہ کی تہ میں ایک اور اہم تر مسئلہ ہے

یعنی مسئلہ معاشرت۔ مسز مل نے اس مسئلے کی اہمیت کی نسبت اس کی آنکھیں کھول دی تھیں۔ شخصی آزادی کا احساس اس میں کبھی ناپید نہیں ہوا اس کا ثبوت اس کے 'Essay on Liberty' (آزادی پر مضمون) سے مل سکتا ہے۔ اپنی کتاب Utilitarianism میں وہ افادیت کی بحیثیت ایک اخلاقی اصول کے حمایت کرتا ہے اور 'Considerations on Representative Government' میں اپنا نظریۂ سیاست پیش کرتا ہے۔

1865-68 ۱۸۶۵-۶۸ء تک مل مجلس عوام کا رکن رہا جہاں پر اس نے وضاحتِ بیان اور معلومات امور میں بہت شہرت حاصل کی اگرچہ وہ اکثر عوام ناپسند تجاویز کی حمایت کرتا رہا۔ گلیڈ اسٹون نے اپنے ایک خط میں مل کی مجلسی زندگی کو مفصلۂ ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے "مل کے پارلیمنٹ میں داخل ہونے سے پہلے ہم سب اس کے علمی کمال سے واقف تھے۔ اس زندگی میں جو بات کم از کم مجھ پر اس کی نسبت خاص طور پر منکشف ہوئی وہ اس کی اخلاقی عظمت تھی۔ مجھے یاد ہے کہ میں اس کو بے تکلفی سے عقلیت کا ولی کہا کرتا تھا تمام محرکات ہیجانات اور نیش جن کا شکار لوگ پارلیمنٹ میں اپنی انانیت کی وجہ سے ہوتے ہیں، ان میں سے کسی کا اس پر کوئی اثر نہیں تھا۔ اس بارے میں اس کا عمل اور اس کا قول ایک وعظ کی طرح معلوم ہوتا تھا۔ فلسفی ہونے کے باوجود وہ محض خیالی باتیں نہیں کرتا تھا۔ ایک خلوت گزیں آدمی کی رفیع آزادی کے ساتھ ساتھ سیاست کا عملی احساس اس میں موجود تھا۔ مجھے اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ میں مجلس عوام کی خاطر اس کی آمد پر خوش ہوا اور اس کی عدم موجودگی پر مجھے افسوس ہوا۔ ہم سب کے لئے اس کی موجودگی نیک اثر رکھتی تھی۔ مجھے افسوس کے ساتھ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ خواہ وہ کسی فرقے یا کسی رائے کے ہوں ایسے لوگ الشاذ کالمعدوم ہیں"۔

مل کا دوبارہ پارلیمنٹ کے لئے منتخب نہ ہوسکنا کچھ تو اس کے

مذہبی خیالات کی وجہ سے تھا جس سے اس کے مخالف ناجائز فائدہ اٹھاتے تھے اور کچھ اس لئے کہ اس کے سیاسی خیالات اس کے منتخب کرنے والوں کے لئے بہت زیادہ انتہائی اور انقلابی تھے۔

جون اسٹوارٹ مل نے ۸ مئی ۱۸۷۳ء کو اونیوں میں وفات پائی اس کی ہستی کا شمار انیسویں صدی کی نہایت شاندار دیانتدار اور شریف ہستیوں میں ہوتا ہے اس کو ہم زمانۂ ماضی کے اکابر کے پہلو بہ پہلو بٹھا سکتے ہیں۔ اس کی زندگی جس کو اس نے خود سپرد قلم کیا ہے ہر محقق کے لئے سرچشمۂ ہدایت ہے اور اس کی تصانیف سے فکر انسانی کے بعض نہایت اہم مسائل پر روشنی پڑتی ہے۔

منطق استقرائی

مل کی خاص خوبی بحیثیت مفکر یہ ہے کہ اس کی قوت بحث ان تھک ہے وہ بار بار ایک مسئلے کی طرف واپس آتا ہے اور اسکی اساس کا مطالعہ کرنے کے لئے اس کو ہر پہلو سے دیکھتا ہے۔ اس کے نظام منطق کی بعد کی اشاعتوں میں جن میں ان اعتراضات کے جواب پائے جاتے ہیں جو اس کے نظریات کے خلاف کئے گئے اس کا بیان مکالمے کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس طرح کہ ایک اچھا مکالمہ نویس تمام متکلمین کے نقاط نظر کو نہایت وضاحت سے پیش کرتا ہے اسی طرح مل کی بھی یہی کوشش معلوم ہوتی ہے کہ اپنے مخالفین کے اعتراضات اور خیالات میں پورا وزن ڈالا جائے یہاں تک کہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ ان کو مخالف نہیں بلکہ معاون سمجھتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ دوسروں کے نقاط نظر کو کماحقہ نہیں سمجھ سکتا۔ یہ کوتاہی اس کی تمام تحقیقات میں اس کی شخصیت اور اس کی تاریخی حیثیت کی وجہ سے پائی جاتی ہے تنقیدی

تحقیق سے یہ کوتاہی اور بھی واضح ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے نظریۂ علم کی نفسیاتی اساس اس کے محسوس کئے بغیر آہستہ آہستہ سرکتی گئی۔ جو شخص مِل پر تنقیدی نظر ڈالنے لگے اس کو یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ مِل حقیقت کا متلاشی تھا اس کے فلسفیانہ کمال کا اندازہ محض اس سوال کے جواب سے نہیں ہو سکتا کہ وہ تجربیت کو ہیوم سے بھی زیادہ مطلق صورت میں ڈھال سکا یا نہیں۔

مِل تجربی منطق کو کچھ تو فکر خالص کی منطق کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے اور کچھ اس کی توسیع کے طور پر۔ فکر خالص سے ہمارے علم میں اضافہ نہیں ہو سکتا وہ فقط یہی بتا سکتا ہے کہ ہمارا فکر تناقض سے بری ہے یا نہیں۔ نئے حقائق فقط مشاہدے اور تجربے سے حاصل ہو سکتے ہیں پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مشاہدے سے حاصل کردہ نئے حقائق کا ہم کیا ثبوت پیش کر سکتے ہیں۔ مِل بہ نسبت انکشاف کے ثبوت پر زیادہ زور دیتا ہے اس کی خاص کوشش یہ ہے کہ مثبت حقائق میں داخل کرنے سے پہلے تمام قضایا کو اچھی طرح پرکھ لیا جائے۔ اس کو اس سے مطلب نہیں کہ قضایا کس طرح پیدا ہوتے ہیں منطق کا کام صرف شہادت ہے۔ کارلائل کی طرح مِل کے لئے بھی فلسفے کی عملی قیمت رسم و عادت سے اس کی پیکار ہے۔ روایت سے حاصل شدہ خیالات اور غیر ارادی ائتلاف تصورات سے پیدا شدہ آرا کو اس لئے جانچنے اور پرکھنے کی ضرورت ہے کہ جو تعصبات مانع ترقی ہوں ان کو خارج کر دیا جائے۔ نوع انسان کی ترقی کی نسبت مِل کی بڑی بڑی امیدیں اسی پر مبنی تھیں کہ تمام خیالات کو تجربے کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔

مِل کے نزدیک علاوہ ان حالتوں کے جن میں کوئی عام تصدیق سند یا اقتدار سے قایم ہوتی ہے مثلاً دینیاتی اور قانونی تصدیقات، ہر تصدیق جزئی مشاہدات کے سلسلے کا مجموعہ ہوتی ہے اسی لئے استقرائی منطق، جس میں ہم جزئی مشاہدات سے کلی قضایا کی طرف عبور کرتے ہیں، استخراجی منطق پر مقدم ہے جو کلی قضایا سے شروع کرتی ہے۔ فکر خالص کے لئے تجربہ ہمیشہ مقدم ہوتا ہے مثلاً اگر میں یوں استدلال کروں:-

تمام انسان فانی ہیں
ڈیوک آف ولنگٹن ایک انسان ہے
اس لئے ڈیوک آف ولنگٹن فانی ہے

تو یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ اگر تمام انسانوں کے فنا پذیر ہونے کی نسبت میرا مقدمۂ کبریٰ صحیح اور جائز ہے تو مجھے یقین ہونا چاہئے کہ ڈیوک آف ولنگٹن بھی مرجائے گا۔ مل کہتا ہے کہ اس قیاس میں میں درحقیقت تمام انسانوں کی موت سے ولنگٹن کی موت کا نتیجہ اخذ نہیں کرتا بلکہ کثیر افراد کی موت کے تجربے سے اس مخصوص انسان کی موت کو اخذ کرتا ہوں۔ اگر مجھے درحقیقت یہ معلوم ہے کہ تمام انسان فانی ہیں تو ولنگٹن کی موت کے نتیجے کا اخذ کرنا میرے لئے تحصیل حاصل ہے کیونکہ تمام انسانوں کی فنا میں ولنگٹن کی فنا پہلے ہی سے داخل ہو گی۔ میرا استدلال درحقیقت منفصلۂ ذیل ہے زید مرگیا عمر مرگیا بکر مرگیا وغیرہ وغیرہ اس لئے ڈیوک آف ولنگٹن بھی مرجائیگا۔ ہر قیاس جس میں مقدمۂ کبریٰ سند یا اقتدار سے قائم نہیں کیا گیا درحقیقت جزئیات کے جزئیات سے انتاج پر مبنی ہے۔ یہی شکلِ استدلال ہے جو استقرا اور استخراج دونوں کی بنا ہے پہلے استقرا ہے اور اس کے بعد استخراج۔ اس علم کا آغاز یہ ہے کہ میرے تجربے میں دو مظاہر انسانیت اور موت یکجا رہے ہیں۔ آئندہ ان میں سے جب کبھی ایک واقع ہوگا تو ان میں سے دوسرے کی توقع میرے ذہن میں پیدا ہو جائے گی۔ اگر یہ توقع پوری ہوتی رہے تو میں ان تمام تجربات کو ایک عام یا کلی قضیے میں ڈال دیتا ہوں اور یہ قضیہ میرے تمام تجربات کا مختصر بیان ہوتا ہے۔ اس سے مجھ کو اس سے زیادہ حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ میں ناجائز تعمیم نہ کروں۔ تمام انتاج جزئیات سے جزئیات کی طرف ہوتا ہے اس قسم کا انتاج بچے بھی کرتے ہیں اگر ایک بچہ پہلے انگلیاں جلا چکا ہے تو اس کے بعد وہ موم بتی کو نہیں چھوتا اس لئے نہیں کہ اس نے کوئی عام اصول قایم کر لیا ہے بلکہ اس لئے کہ شعلہ سے فوراً درد کے

تصور کا احیا ہو جاتا ہے۔ حیوان بھی اس قسم کا استدلال کر لیتے ہیں کیونکہ بچہ ہی نہیں بلکہ کتا بھی جو کبھی جل چکا ہے آگ سے ڈرتا ہے۔
(منطق حصۂ دوم باب سوم)

لیکن مِل اس سے بخوبی واقف ہے کہ ایک اور اک سے کسی تصور یا توقع کی طرف عبور محض ایک تلازم ہے جس کے جواز کا امتحان کرنا لازمی ہے۔ یہ تلازم اس قسم کا ہے جس میں جیمز مِل نے تمام تلازمات کو تحویل کرنے کی کوشش کی یعنی تلازم تقارب (Association by Contiguity) - الف اور ب کو ہم اکثر یکجا دیکھتے رہے ہیں اس لئے ہم الف کے وقوع کے ساتھ ب کی توقع رکھتے ہیں۔ لیکن اس توقع کی صحت کا ثبوت کیسے مل سکتا ہے کیونکہ منطق کا کام یہ بتانا نہیں کہ ہم کس بات کو صحیح سمجھتے ہیں بلکہ یہ کہ ہمیں کس بات کو صحیح سمجھنا چاہئے۔ شہادت وہ نہیں جسے ذہن تسلیم کرتا ہے یا اسے تسلیم کرنا پڑتا ہے بلکہ شہادت وہ ہے جسے اسکو تسلیم کرنا چاہئے (منطق حصۂ سوم باب اکیس)۔ اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ مظہر الف کے وقوع سے مظہر ب کے وقوع کے انتاج کا ہم کو کیا حق حاصل ہے۔

تجربی سائنس کی تاریخ کی بنا پر جس کے اختیار کرنے میں مِل کو نٹ وہیول اور ہرشل کو اپنا پیشرو تسلیم کرتا ہے وہ چار بڑے طریقے پیش کرتا ہے جن کے ذریعے سے ہم جائز اور ناجائز تلازم تصورات میں تمیز کر سکتے ہیں۔ ان طریقوں کی تفصیلی تشریح جن کا سرسری خاکا ہرشل کے ہاں بھی ملتا ہے مِل کا اہم ترین کام ہے ہم یہاں ایک اہم نکتے کا خاص طور پر ذکر کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مِل نے سلبی مثالوں پر زور دیا ہے یعنی ان مثالوں پر جن میں ایک مظہر واقع نہیں ہوتا اگرچہ اس کے علاوہ دوسرے حالات وہی ہوتے ہیں جو ان ایجابی مثالوں میں تھے جن میں وہ مظہر واقع ہوتا ہے۔ ایسے حالات میں 'طریق فرق' استعمال کیا جاتا ہے جو سب سے اہم استقرائی طریقہ ہے اس کو بیکن نے بھی نہایت اہم قرار دیا تھا۔ مظہر زیر تحقیق میں اگر ایک مثال میں ایک کیفیت موجود ہے اور دوسری مثال میں وہ کیفیت موجود نہیں تو ہمیں سمجھ لینا چاہئے کہ اس کیفیت کا

اس منظر سے کوئی تعلیلی تعلق ہے (یا وہ علت ہے یا معلول یا دونوں مثالیں ایک ہی علت کے معلولات ہیں)۔ ہم اسی حالت میں یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ ب الف کے بعد آئے گی جب یہ ثابت ہو چکا ہو کہ جہاں الف نہ ہو وہاں ب بھی نہیں ہوتی۔ جب ایسا ہو تو فقط دو مثالیں الف اور ب کے ربط تعلیل کو ثابت کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں ایک ایجابی مثال اور ایک سلبی مثال۔

لیکن اس قدر سادہ انتاج نہایت سادہ حالتوں ہی میں ممکن ہوتا ہے پیچیدہ حالتوں میں جہاں بہت سے عناصر مل کر عمل کرتے ہیں ہمیں پہلے کسی منظر کو اس کے عناصر میں توڑنا پڑتا ہے اس کے بعد یہ ضروری ہوتا ہے کہ سادہ استقرا سے ہر عنصر کا الگ الگ عمل دریافت کیا جائے۔ بعد ازاں استخراجی طریقے سے یہ تحقیق کرنا ہوگا کہ ان عوامل کے متحدہ عمل سے کیا نتیجہ نکلیگا۔ اس کے بعد مشاہدے سے اس کی تصدیق لازمی ہوگی کہ ہمارے نتائج حقیقی تجربے کے مطابق ہیں۔ اس لحاظ سے علم کے تین مدارج عمل ہیں، استقرا استخراج اور تصدیق۔ مل استخراجی طریقے کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ اس کے برعکس کسی سائنس کے کمال کا اس سے اندازہ کرتا ہے کہ اس میں استخراجی طریقہ کتنا زیادہ استعمال ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ بڑے زور سے دعویٰ کرتا ہے کہ تمام استخراج کی بنا استقرا پر قایم ہے اور اسکے نتائج کو تجربے کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیئے وہ فکر خالص کو اسی حالت میں رد کرتا ہے جبکہ نہ وہ تجربے سے شروع ہو اور نہ اسکے نتائج کی تجربے سے تصدیق ہو سکے۔

مل اس سے بخوبی آگاہ تھا کہ طریق فرق جس پر تمام علم کی تعمیر قائم ہے، اسی حالت میں بنائے ثبوت ہو سکتا ہے جب کہ ہم اس کو تسلیم کر لیں کہ ربط فطرت اس قسم کا ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے انھیں حالات کی تکرار سے وہ ہمیشہ واقع ہو سکتا ہے۔ مظاہر سے انتاج کرتے ہوئے ہم فطرت کی یکسانیت یا قانون علت و معلول کو پہلے صحیح تسلیم کر لیتے ہیں۔ قانون تعلیل کے ثبوت کی تحقیق میں مل ہیوم

اور کانٹ کے مسئلۂ عظیم کی تحقیق کرتا ہے۔ وہ اس کا جواب ہیوم کے انداز میں دیتا ہے لیکن اس پر منطقی پہلو سے روشنی ڈالنے کی کوشش کرتا ہے درانحالیکہ ہیوم نے کہا تھا کہ اس کا منطقی حل ناممکن ہے اسی لئے اس مشکل کو ناچار نفسیاتی توجیہ سے رفع کرنے کی کوشش کی تھی۔

ل اس سے انکار کرتا ہے کہ اصول تعلیل بلا واسطہ یقین وجدان یا جبلت پر مبنی ہے۔ اول تو یہ کہ ایمان اور جبلت ثبوت نہیں۔ قوی اور مستقل تلازم تصورات سے ایسا اعتقاد پیدا ہو سکتا ہے جو کسی مخالف شہادت سے متزلزل نہ ہو سکے۔ اعتقاد کی قوت فی نفسہ کوئی ثبوت نہیں اس کے برعکس ل کا خیال ہے کہ قانون تعلیل پر یقین زائل ہو سکتا ہے اور جبلت مغلوب ہو سکتی ہے۔ کسی شخص کے لئے جو تجرید و تحلیل اور آزادانہ تخیل کا عادی ہو یہ ناممکن نہیں کہ وہ ایک مطلق بد نظمی کا تصور کر سکے جہاں واقعات بغیر کسی معین قاعدے کے یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ بھی صحیح نہیں کہ نوع انسان کو ہمیشہ اصول تعلیل پر اعتقاد رہا ہے۔ انسان محض اتفاق پر بھی یقین کرتا رہا ہے اور ارادے کے اختیار کا بھی قائل رہا ہے۔ اس لئے تجربی سائنس کی صحت کے لئے ہم کو یہ تسلیم کرنے کی ضرورت نہیں کہ قانون تعلیل ہر قسم کے مظاہر کے لئے صحیح ہے فقط زیر تحقیق شعبوں کے لئے اس کو صحیح تسلیم کرنا کافی ہوگا۔ ہو سکتا ہے کہ سیاروں کی حرکت کی نسبت معین قوانین دریافت ہو سکیں اور باد و باراں کے لئے نہ ہوں۔ کائنات کے جس حصے سے ہم واقف ہیں اس سے باہر قانون تعلیل کی توسیع کا ہم کو کوئی حق حاصل نہیں۔ تجربات کی بنا فقط تجربات ہو سکتے ہیں تجربی سائنس کی اساس محض تجربے ہی پر قائم ہونی چاہئے۔ خود تجربے سے پوچھنا چاہئے کہ ہم اس پر کہاں تک اعتبار کر سکتے ہیں تجربے کو تجربے ہی کے معیار پر پرکھنا چاہئے۔

اس لحاظ سے اصول تعلیل کی تاسیس بھی تجربے ہی سے ہونی چاہئے۔

اور اس کا ثبوت استقرائی ہونا چاہیئے۔ ہمارا یہ یقین کہ فلاں بات واقع نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس سے پہلے فلاں بات واقع نہ ہو اس حقیقت پر مبنی ہوتا ہے کہ ہم نے بے شمار بار اسی قسم کے ربط کو مشاہدہ کیا ہے۔ اصول تعلیل کی صحت اسی قسم کی شہادت پر مبنی ہے جس قسم کی شہادت کی بنا پر ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ڈیوک آف ولنگٹن مر جائے گا۔ دونوں حالتوں میں جزئیات سے جزئیات کی طرف انتاج کیا گیا ہے۔ قانون تعلیل اتنے لاتعداد تجربات پر مبنی ہے کہ اس کو ہم انسان کی وسیع ترین تعمیم کہہ سکتے ہیں۔ جب ہم اپنے محدود استقراؤں کو اس وسیع ترین تعمیم کے ساتھ وابستہ کر دیتے ہیں تو ان کے درجۂ یقین میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

لیکن استقرائی منطق کو اسی امر کا ثبوت دینا ہے کہ مستقبل میں الف اور ب کے ربط کی توقع محض ماضی کے تجربے کی بنا پر کیونکر جائز ہو سکتی ہے کیونکہ جزئی سے جزئی کا انتاج محض تلازم سے واقع ہوتا ہے یہ کہہ دینا کہ یہ اصول تعلیل پر مبنی ہے کوئی ثبوت نہیں کیونکہ یہ اصول بقول مل خود جزئیات سے ایک جزئی انتاج ہے اور محض تلازم کا نتیجہ ہے جس کو بے حد تکرار سے تقویت پہنچی ہے۔ مل کے اصول تعلیل کی بحث میں علت ایک واقعہ ہے اور معلول ایک دوسرا واقعہ۔ مل ایک دائرے میں گھومتا رہتا ہے یا یوں کہو کہ وہ اپنی جگہ سے آگے بڑھ ہی نہیں سکتا۔ جزئی استقراؤں کے ثبوت میں اصول تعلیل کو پیش کرنا محض قوی تلازم سے مقابلۃً کم قوی اور کسی قدر غیر یقینی تلازمات کی تائید کرنا ہے۔ قدیم عادت سے اسی قسم کی ایک نئی عادت کو تقویت پہنچتی ہے لیکن یہ کوئی ثبوت نہیں۔

تمام اولیاتی اصولوں کی بیخ کنی کے جوش میں مل بہت دور نکل جاتا ہے۔ وہ اکثر یہ غلطی کرتا ہے جس میں اس کے بہت سے مخالفین بھی مبتلا ہوتے ہیں کہ ایک اصول کا مآخذ ماہیت شعور میں بتا کر اس نفسیاتی توجیہ کو اس اصول کی صحت کا ثبوت فرض کر لیتے ہیں۔ اس کا

یہ کہنا صحیح ہے کہ کسی اصول کا ماہیت شعور کی اساس میں موجود ہونا اس کی صحت کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ ناممکن نہیں ہے کہ بعض ایسے مفروضات ہوں جن کو ہم اپنی فطرت شعور کی وجہ سے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں اور تجربی سائنس کا یہ کام ہو کہ وہ تفصیلات میں ان کی صحت کا امتحان کرے۔ اس حالت میں سائنس کا یہ کام ہوگا کہ وہ غیر ارادی مسلمات کی تفصیلی جانچ اور ان کی تصدیق کی کوشش کرے۔ لیکن جب کوئی یہ کہتا تھا کہ غیر ارادی مفروضات بھی علم کے لئے اہم ہو سکتے ہیں تو مل کو کھٹکا ہوتا تھا کہ یہ علم میں معتقدات کو داخل کرنے کا بہانہ ہے۔ اس بدگمانی کی وجہ سے اس کو اپنے نظریۂ علم میں یہ سزا ملی کہ وہ ایک ہی جگہ کھڑا ہوا پاؤں مارتا رہا اور آگے نہ بڑھ سکا۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم انتاج سے وہ عمل مراد لیں جس میں ایک مقدمہ دوسرے سے بالتبع لازم آتا ہے اور اگر ہم انتاج اور اور محض تلازم تصورات میں فرق کریں تو جزئی سے جزئی کا انتاج کچھ معنی نہیں رکھتا۔ اگر الف سے ب کا انتاج صحیح ہے تو یہ فقط اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس الف میں کسی پہلی چیز کے ساتھ کچھ مشابہت ہے میرے پہلے تجربات میں ب ا¹ کے ساتھ واقع ہوئی تھی، اور اب میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ ب² بھی ا¹ کے ساتھ واقع ہوگی۔ الف سے ب کی طرف عبور مماثلت کی بناپر واقع ہوا ہے اور اس عبور کے جواز کا مدار مماثلت کی صحت کے امتحان پر ہے

مِل تمام انتاج میں مماثلت کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے (منطق جلد دوم باب سوم اور جلد سوم باب سوم)۔ لیکن وہ یہ نہیں دیکھتا کہ اس امر کا اقبال جزئیات سے جزئیات کے انتاج کے منافی ہے اور درحقیقت قانون عینیت تمام انتاج کی اساس ہے خواہ وہ استقرائی ہو یا استخراجی تصورات کی کورانہ یکجائی منطقی ربط کے لئے کافی نہیں ہو سکتی۔ جہاں عینیت کی نسبت کا پتہ دے سکیں وہاں ربط کورانہ نہیں ہوتا۔

مل نے اپنی تجربیت کی وجہ سے یہ فرض کر لیا کہ منطق کے اساسی
اصول بھی تجربے پر مبنی ہیں۔ انسان نہایت ابتدائے عمر میں یہ معلوم
کر لیتا ہے کہ روشنی اور اندھیرا حرکت اور سکون ماضی اور مستقبل مختلف اور
متضاد صفات ہیں۔ انسان یہ بھی سیکھ لیتا ہے کہ ایک چیز پر ایک ہی
طرح سے ایک ہی وقت میں یقین کرنا اور یقین نہ کرنا ناممکن ہے۔
کیونکہ یقین اور بے یقینی متضاد ذہنی حالتیں ہیں۔ ان تجربات سے
انسان ایک عام اصول اخذ کر لیتا ہے کہ جس بات میں داخلی تناقض
ہو وہ صحیح نہیں ہو سکتی۔ لیکن اس اصول میں اس سے زیادہ جبر و لزوم
نہیں جتنا کہ تجربے کی تعلیم سے حاصل ہوا ہے۔ جب ہم ایسے مفروضات
کو مان لیتے ہیں جن کو ہم بے تناقض رد نہیں کر سکتے اس حالت میں بھی ہم
یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ وہ حقیقت میں ناممکن ہیں۔ ہمارے تصورات
کا ایسا قوی ائتلاف ہو سکتا ہے کہ ہم ان تصورات کو الگ الگ نہیں
کر سکتے۔ بایں ہمہ سائنس کی تاریخ میں اس قسم کی کئی مثالیں مل سکتی
ہیں کہ پہلے جو چیز ناقابل تصور شمار ہوتی تھی وہ بعد میں صحیح ثابت ہوئی
جب ہم دیکھتے ہیں کہ ناقابل فہم چیزیں بعد میں قابل فہم ہو سکتی ہیں
تو کسی مفروضے کے متناقض کا ناقابل فہم ہونا اس مفروضے کی صحت
کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ممکن اور حقیقی کا علم محض تجربے کی بنا پر ہو سکتا ہے
محض نفسیاتی تنقید سے نہیں۔ ان دو سوالوں میں سے کہ (۱) آیا
کوئی ایسے متناقضات بھی ہیں جو ناقابل انفکاک تلازمات تصورات
سے کچھ زیادہ حقیقت رکھتے ہیں (۲) ہمارے لئے یہ فرض کر لینا کیسے
جائز ہے کہ متناقضات کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔ مل موخر الذکر سے
بہت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ اپنی بعد کی تصانیف مثلاً سر ولیم ہیملٹن
کے فلسفے کی تنقید میں اس کو اس سوال کے جواب میں بھی تامل ہوتا
ہے کہ آیا وہ متناقض مفروضات کا تناقض ہماری فطرت شعور کی وجہ
سے ہے یا تجربے کی بنا پر ہے لیکن اس کا یہ یقین پختہ ہے کہ نفسی ضرورت

خارجی حقیقت کا ثبوت نہیں ہو سکتی۔ ل یہاں پہ تناقض کی ہیچ اور محرک قوت کو نظر انداز کرتا ہے۔ ہمارے لئے مسائل اسی طرح پیدا ہوتے ہیں کہ ہم فطرت سے جو قوانین و اصول اخذ کرتے ہیں وہ بعض اوقات باہم تناقض معلوم ہوتے ہیں اور ہم اس تناقض کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر ہم متواتر تناقض کی کسوٹی پہ اس کو نہ پرکھتے رہیں تو ہمارا فکر بے کار ہو جائے۔ جس طرح اصول تعلیل ہمارے لئے مفروضات مہیا کرتا ہے اسی طرح اصول تناقض ہمارے لئے مسائل پیدا کرتا ہے اس مسئلے میں بھی شبہ کی وجہ سے لِ کا تیر نشانے پر نہیں بیٹھا۔

ل کے نزدیک منطق کے اساسی اصولوں کی طرح ریاضیات کے اساسی اصول بھی تجربے کی تعمیمات کا نتیجہ ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ریاضیات ایک عقلی علم ہے جو فکر کے ذریعہ سے لازمی نتائج تک رہنمائی کرتا ہے لیکن وہ ایسے اصولوں پہ مبنی ہے جو فقط تجربے سے اخذ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً جیومٹری کی تعریفوں میں ایسے عناصر ہوتے ہیں جو تجربے سے اخذ کئے گئے ہیں اگرچہ بہ نسبت تجربے کے ان میں زیادہ اتفاق اور کمال پایا جاتا ہے۔ دائرے کی تعریف میں یہ ہے کہ اس کے تمام نصف قطر بالکل برابر ہوتے ہیں لیکن تجربے میں کوئی حقیقی دائرہ ایسا نہیں آتا جس میں یہ شرط بکمال اتقان پوری ہو سکے۔ مگر تمام حقیقی دائرے اس تصوری دائرے سے کم و بیش مماثل ہوتے ہیں اور جسقدر یہ مماثلت زیادہ ہوتی ہے اسیقدر جیومٹری کے اصول کا ان پر زیادہ اچھی طرح اطلاق ہوتا ہے ہم تقریبی مساواتوں سے مطلق مساواتوں کیطرف جست کرتے ہیں کیونکہ اسطرح سے ہم نتائج اخذ کر سکتے ہیں اور جب ہم ان نتائج کا اطلاق کرنے لگتے ہیں تو درجۂ مماثلت کا لحاظ رکھتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ جیومٹری مفروضات بلکہ وہمیات پر مبنی ہے جیومٹری میں حقیقی صحت اسی حالت میں ہو سکتی ہے جب کہ یہ صحیح تسلیم کر لیا جا کہ مکان کی ماہیت ہمارے تصوری مفروضات کے مطابق ہے۔ لیکن اولیاتی طور پر ہم کو یہ کبھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ تمام کائنات

ہیں مکان کی یہی ماہیت ہے جس تصوریت سے جیومٹری کے مفروضات قایم ہوتے ہیں اگر ل اسکی ماہیت پر گہری طرح غور کرتا تو اسکا نظریۂ علم شاید ایک مختلف رنگ اختیار کرلیتا۔ اور وہ شاید اس نتیجے پر پہنچ جاتا کہ یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے علم میں اولیاتی عنصر کو تسلیم کریں بغیر اس کے کہ ہم مزید تحقیق کئے بغیر عام ماہیت وجود کی نسبت اس بناپر مفروضات کو جائز رکھیں۔

ل کی خالص تجربی نظریہ قائم کرنے کی کوشش جس میں نفس کو محض ایک لوح سادہ تصور کیا جائے کامیاب نہ ہوئی باایں ہمہ اس کی محنت بیکار نہیں گئی کیونکہ اپنی دقت نظر اور وسعت مسائل کیوجہ سے اس نے ماہیت علم پر بہت روشنی ڈالی ہے۔ اس کوشش کو ہیگل کے اسلوب فکر خالص کا جواب قرار دے سکتے ہیں۔ ہیگل فکر خالص کے ذاتی ارتقا سے حقیقت کے انکشاف کی امید رکھتا تھا۔ ل کو یہ توقع تھی کہ باہر سے حاصل کردہ الگ الگ تصورات کو جوڑ کر صداقت کو پہنچ سکتے ہیں۔

ل کے نظریۂ علم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس کے نفسیاتی مفروضات پر منحصر ہے۔ ل کی منطق اس کے باپ کی نفسیات پر مبنی ہے وہ تلازم تقارب کو تمام تلازم تصورات کی اساسی صورت سمجھتا ہے اور ناقابل انفکاک تلازم کو ان تمام مظاہر کی توجیہ خیال کرتا ہے جو ہمارے لئے ناقابل فہم ہیں۔ اس کے نزدیک نفسیات وہ اساسی علم ہے جس پہ تمام علوم کا مدار ہے۔ تلازم کے قوانین ہمارے تمام علم کے اساسی قوانین ہیں۔

نفسیات پر ل کی کوئی مخصوص تصنیف نہیں ہے لیکن اپنی منطق اور دیگر کتابوں میں اس نے نفسیات پر جو بحثیں کی ہیں وہ بہت عجیب اور غور طلب ہیں۔ آخر عمر میں وہ جس نفسیات کو خاص طور پر صحیح سمجھتا تھا وہ وہی نفسیات تھی جس کو اس کے دوست اور شاگرد والگزانڈر بین (Bain) نے اپنی دو بڑی تصنیفوں میں بیان کیا ہے 'The Senses and the Intellect' اور 'The Emotions and the Will' لیکن ان تصنیفوں میں جیمز ل کی تلازمی نفسیات کو ترک کردیا گیا ہے اور

ولیم ہیملٹن سے زیر اثر نسبت تماثل کو تمام تلازم تصورات کی اساس قرار دیا گیا ہے جس کے تحت میں تلازم تقارب بھی داخل ہے۔ (Analysis) پر مل نے جو یادداشتیں لکھی ہیں ان میں وہ اس نظریہ سے اتفاق کرتا ہے۔ اس نظریہ کے متوافق واجب تھا کہ مل کی منطق میں اس کے نظریۂ علم پر اس کا خاص اثر ہوتا لیکن ایسا نہیں ہوا اور اپنی منطق میں اس نے تمام استنتاج کی بنا تلازم تقارب پر رکھی۔ یہ صحیح ہے کہ منطق میں بھی اس نے اس کو تسلیم کیا ہے کہ مماثلت اور مخالفت کی نسبت ایک مخصوص نا قابل تحویل نسبت ہے لیکن وہ اس پر مزید غور نہیں کرتا کہ تمام تلازم تصورات اور تمام تفکر میں اس نسبت کا کیا عمل ہوتا ہے۔

اپنی بعد کی تصانیف میں مل ابھی تک جیمز مل اور ہیوم کے اس نظریۂ شعور پر قائم ہے کہ شعور کیفیات کا ایک سلسلہ ہے وہ فقط واقعی کیفیات کے ساتھ ممکن کیفیات کا اضافہ کرتا ہے لیکن اس کو ایک مشکل پیش آتی ہے جس نے اس کے پیشروؤں کو تکلیف نہیں دی تھی۔ حافظے اور توقع میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ کیفیتِ شعور جس کا مجھ میں اب تصور ہے میری ہی تھی اور کسی اور کی نہیں تھی یا میری ہی ہو گی اور کسی اور کی نہیں ہو گی۔ اس سے لازم آتا ہے کہ شعور میں کیفیات کی کڑیوں کے علاوہ کچھ اور بھی ہے کیونکہ ایک سلسلے کو خود اپنے سلسلہ ہونے کا کیسے احساس ہو سکتا ہے سلسلۂ شعور کو یہ کیسے علم ہو سکتا ہے کہ اس میں بعض حلقے ماضی کے ہیں اور بعض مستقبل میں ہونگے۔ یہ ظاہر ہے کہ شعور کے مختلف حصول یعنی تاثرات اور تصورات کے درمیان کوئی شیرازہ یا رابطہ ہونا چاہئے یہ رابطہ بھی ایسا ہی حقیقی ہوگا جیسی کہ شعور کی کیفیات حقیقی ہیں اور یہ رابطۂ فکر خود محض نتیجۂ تفکر نہیں ہو سکتا شعور کے اس اصلی رابطے کے لئے ہم کو اگر کوئی نام تلاش کرنا ہو تو اس کو ہم "انا" یا "ذات" کہہ سکتے ہیں (تنقید فلسفۂ ہیملٹن باب دوازدہم +

نہایت اختصاصی اور بعض الفاظ بعد کی اشاعت میں ملتے ہیں)۔
Analysis کے حواشی میں مل کا بیان منفصلۂ ذیل ہے "سلسلۂ شعور کے تمام حصوں میں ایک قسم کا ربط پایا جاتا ہے جن کی وجہ سے میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ ایک ہی شخص یا ذات کے تاثرات ہیں اور اس ذات کی عینیت بر قرار رہی ہے۔ یہ ربط میرا انا ہے"۔ مل کہتا ہے کہ ہم موجودہ حالت میں نفسیاتی تحلیل کے ذریعے سے اس سے آگے نہیں بڑھ سکے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ یہاں پر ایتلافی نفسیات کو بالکل ترک کر دیا گیا ہے۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے کہ مل نے اپنے فلسفے کے اندر ہی ایک چوردروازہ کھول دیا ہے۔ تناقض سے بری رہنے کی خاطر ہیوم اس پر مجبور ہوا تھا کہ اس اصل شیرازہ بندی کو ایک معمہ قرار دے کیونکہ اس نے اس کو مسلمہ قرار دے لیا تھا کہ فقط جزئی احساسات اور تصورات ہی حقیقی ہیں لیکن جب مل نے یہ تسلیم کر لیا کہ شعور کے عناصر میں اتحاد پیدا کرنے والا رابطہ بھی ان عناصر سے کم حقیقی نہیں تو اس نے ہیوم اور جیمز مل کے نظریۂ شعور کو بالکل بدل دیا۔ کیونکہ اب معلوم ہوا کہ قوانین تلازم بھی اسی اصل متحدہ کی مختلف اور مخصوص صورتیں ہیں۔ انگریزی محققین کی ان تھک تحلیل نے اپنے اصول کی خود اصلاح کر لی۔ اس کے اس اعتراف نے کہ رابطۂ شعور اور نسبت مماثلت بھی اصلی حقیقتیں ہیں مل کو تناقض میں مبتلا کر دیا کیونکہ اس نے اپنی منطق کی بنا محض خارجی اور اتفاقی تلازم پر رکھی تھی۔ اس کا اس طریقے سے ایسے نتائج تک پہنچ جانا جو اس کو اس کے اصلی مقدمات سے ماوراء لے گئے اس کی دیانت اور وقت نظر کی شہادت دیتا ہے۔

مل نے قوانین تلازم کو ایک اور جگہ عائد کیا ہے جس پر ہمیں غور کرنا چاہئے۔ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ایک سرمدی عالم پر یقین رکھنے کی ان سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ میں عالم کی نسبت جو کچھ جانتا ہوں اپنے حواس کے ذریعے سے جانتا ہوں لیکن سوال

یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا میرے حواس سے الگ ایک عالم کا حقیقی وجود ہے؟ ہر لمحے میں فقط اس لمحے کا احساس موجود ہوتا ہے لیکن اس کے علاوہ مجھ میں ممکن محسوسات کی یاد اور توقع ہوتی ہے جو تکرار اور تلازم سے مربوط مجموعے بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد یہ مجموعے خواہ وہ محسوسات ہوں یا یہ ہوں شعور میں عناصر کی اس ترکیب سے ظاہر ہوتے ہیں اس طرح سے ہم میں ایک مستقل وجود کا تصور پیدا ہو جاتا ہے کسی شے کے خارجی حقیقی یا ازلی وجود سے فقط یہی مراد ہوتی ہے کہ جس طریقے سے بعض محسوسات پہلے آتے رہے ہیں اسی طریقے سے معین قوانین کے ماتحت ان کے دوبارہ حاصل ہونے کا امکان ہے۔ میرے شعور سے الگ مستقل بالذات وجود پر میرا یقین اس سے تقویت حاصل کرتا ہے کہ مجھے تجربے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسری ذی حواس ہستیوں کے محسوسات بھی میرے محسوسات کی طرح متعین ہوتے ہیں۔ مادّے سے میری مراد درحقیقت احساس کا ایک دائمی امکان ہوتا ہے اس تلازم تصورات کی وجہ سے جو تمام انسانوں میں مشترک ہے ہم مادّے کے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ چونکہ ہمارے سلسلۂ محسوسات و تصورات میں قانون علت و معلول صحیح ثابت ہوتا ہے اس لئے ہم غیر ارادی طور پر کل پر اس کا اطلاق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مادہ ان تمام محسوسات کی علت ہے۔ خارجی دنیا پر یقین کرنے کا قوی میلان مِل کے نزدیک فقط ایک عملی یقین ہے اور درحقیقت ثبوت کے مساوی نہیں۔ تلازم استوار کے اصول کی روشنی میں اس قسم کا مفروضہ غیر ضروری ہے۔ اپنے شعور کے علاوہ ہمیں کسی اور وجود کو فرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ معطیاتِ شعور کے علاوہ ہم کو فقط نئے کیفیاتِ شعور کے امکان کو فرض کرنا پڑے گا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس امکان میں کائنات کی شے بذاتِ خود مضمر ہے جب مِل یہ کہتا ہے کہ "ہو سکتا ہے کہ غیر انا انا کے ممکن تغیرات ہی کی ایک صورت ہو جو نفس کو یوں معلوم ہوتی ہے" تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا انا ان ممکنات کو خود واقعیت میں لاتا ہے

اور کیفیات کی تبدیلیاں خود اسی سے سرزد ہوتی ہیں۔ اگر اس کا جواب اثبات میں ہو تو یہ کہنا پڑے گا کہ انا اپنے باطنی عالم کو عدم سے پیدا کرتا ہے لیکن اگر اس کا انکار کیا جائے تو ہمیں یا قانون تعلیل کا منکر ہونا پڑے گا یا ماورائے انا ایک حقیقت کو فرض کرنا پڑے گا۔ مِل نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث نہیں کی خارجی عالم کی حقیقت اور مسئلہ تعلیل میں جو باہمی تعلق ہے اس پر مِل نے کبھی نظر غائر نہیں ڈالی۔

اخلاقی اصول

تاریخ فکر میں مِل کو جو خاص مقام حاصل ہے اس کی وضاحت سب سے زیادہ اس کی اخلاقیات سے ہوتی ہے۔ اٹھارھویں صدی کی فضا میں نشو و نما پاکر نہایت دیانتداری سے اس نے یہ کوشش کی کہ جدید زوایائے نگاہ کو اختیار کرے لیکن چونکہ اس نے اپنے مقدمات قدیم اسکول سے حاصل کئے تھے اور اس کی غایت اور نقطۂ نظر جدید اثرات سے متعین ہوا تھا اس لئے بعض جگہ اس کے دلائل میں دورنگی پائی جاتی ہے جس کو وہ خود بعض اوقات محسوس نہیں کرتا تھا۔ یہ دورنگی اس کی اخلاقیات میں یوں ظاہر ہوتی ہے کہ ایک طرف وہ بنتھم کے فلسفہ سے حاصل کردہ افادیت کو ترک نہیں کرتا اور دوسری طرف وہ کوشش کرتا ہے کہ اس کو فلسفۂ شخصیت اور اس کی نفسی اخلاقیات کے موافق بنائے۔ وہ اس سعیٔ توافق کو مستقبل کی اخلاقیات کا اہم ترین کام سمجھتا تھا اگرچہ اس کا نظری حل پیش کرنے میں خود اس کو کوئی کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ اس کی اپنی ترقی کے دوران میں ایک مقام پر جو اس میں غیر معمولی ذہنی تبدیلی واقع ہوئی اس کا باعث یہی مسئلہ تھا۔ اس کے خود نوشتہ سوانحِ حیات سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے کہ عملی زندگی اور فنِ حیات اور اس کی وسیع

تخلیقی فعلیت میں شخصی زندگی کی باطنی ترقی اعمال کے خارجی اثرات سے کیا عجیب و غریب تعلق رکھتی ہے لیکن اس فن کو وہ نظریہ میں تبدیل نہ کر سکا۔

اس امر میں مل کی ناکامی کی یقیناً ایک وجہ اپنے والد اور بنتھم کی نسبت اس کا بنوی احترام تھا۔ ذہنی انقلاب کے بعد شدید نفسی ہیجان کے دوران میں اس پر ایسا زمانہ بھی آیا جب وہ افادیت پر سخت اعتراض کرتا تھا اور اس کو الزام یہ دیتا تھا کہ اس کا نقطۂ نظر محض خارجی اور کاروباری ہے لیکن اب یہ خیال کر کے کہ وہ اپنی ابتدائی تعلیم و تربیت کے نظریہ کے خلاف ردِّ عمل میں سے گزر چکا ہے وہ دوبارہ اس کا حامی بن گیا اور اس نے یہ محسوس نہ کیا کہ اس نے اس نظریہ کو جس کی وہ حمایت کر رہا ہے کس قدر بدل دیا ہے۔ قدیم افادیت سے وہ پوری طرح اپنا بچاؤ نہیں کر سکا اسی لئے وہ اپنے حقیقی خیال سے غیر متوافق طور پر کہیں کہیں اس سے متاثر معلوم ہوتا ہے یہ وجہ ہے کہ اس کی افادیت میں اس کی تمام تصنیفوں سے کم وضاحت پائی جاتی ہے۔

مل کے اس خیال میں کبھی تذبذب واقع نہیں ہوتا کہ اخلاقی قیمت کے اندازے کے لئے ہمارے پاس اسی حالت میں ایک واضح اور فطری معیار ہو سکتا ہے جب ہمارا حصر فقط عمل کے نتائج پر ہو اگر ہم یہ سوال کریں کہ کوئی عمل کیوں صائب ہے تو ہمارے جواب کا انحصار انجام کار اسی پر ہوگا کہ اس عمل نے کہیں نہ کہیں لذت کا احساس پیدا کیا ہے یا نہیں۔ یہ انسانی فطرت کی ترکیب میں داخل ہے کہ اس کو کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں ہو سکتی جو یا کامل سعادت یا جزو سعادت یا ذریعۂ سعادت نہ ہو۔ ہر عمل کے نیک و بد ہونے کا فیصلہ اسی سے ہوتا ہے اور اسی سے ہونا چاہیئے کہ وہ انسانی خواہش کی اس غایت کو کہاں تک پورا کرتا ہے۔ اس قسم کا حکم ہم اصول افادیت کے اطلاق سے لگاتے ہیں۔

اس سوال کے جواب میں کہ کس کی مسرت کو معیار قرار دیا جائے مل یہ کہتا ہے کہ فقط فاعل کی سب سے زیادہ مسرت نہیں بلکہ مجموعی

طور پر مسرت کی کثیر ترین مقدار غایتِ عمل ہو سکتی ہے ۔ وہ بنتھم کی طرح اس کے ثبوت میں یہ نہیں کہتا کہ تمام افراد کے عقلمندانہ اغراض باہم موافق ہوتے ہیں ۔ وہ اس کی دلیل اخلاقی تاثر کی نفسیاتی توجیہ سے پیش کرتا ہے ۔ اخلاقی احساس ہم سے اس مسرت کی بھی کوشش کراتا ہے جو مسرت خود ہماری نہیں ۔

لِ اخلاقی احساس کو خلقی اور حضوری نہیں سمجھتا اور اسے بہت مرکب و ملتف اسباب کی پیداوار قرار دیتا ہے ۔ ہمدردی، خوف، مختلف قسم کے مذہبی تاثرات، نتائج عمل کے تجربات، عزتِ نفس اور دوسروں کی نظر میں متمیز ہونے کی خواہش، اس کے اہم ترین عناصر ہیں ۔ اخلاقی فرض کے احساس میں جو سری کیفیت پائی جاتی ہے اس کی علت اسی ملتف پیداوار میں تلاش کرنی چاہیئے ۔ جس بات کو انسان صحیح خیال کرتا ہے اس کے خلاف عمل کرنے کے لئے اُسے بہت سے احساسات کو فنا کرنا پڑے گا ۔ مزید براں مختلف عناصر میں ایسا قوی تلازم پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ سب متحد ہو کر ایک ناقابل حل وحدت معلوم ہونے لگتے ہیں چونکہ قوانین تلازم بھی قوانین فطرت ہی ہیں اس لئے اخلاقی احساس بھی ترکیباً اور تدریجاً صورت پذیر ہونے کے باوجود ایک فطری احساس ہے ۔ بولنا، نتیجے نکالنا، زمین کاشت کرنا اور شہر تعمیر کرنا انسان کے لئے فطری ہی ہے حالانکہ ان تمام چیزوں کے فن وہبی نہیں بلکہ کسبی ہیں ۔ اخلاقی احساس کا اگر کوئی عنصر جبلّی کہلا سکتا ہے تو وہ ہمدردی ہے ۔ لیکن نہایت اہم قابل لحاظ امر یہ ہے کہ معاشرتی زندگی میں افراد اغراض مشترکہ کے عادی ہو جاتے ہیں ۔ متحدہ قوتوں سے کام کرنا اور ایک دوسرے کا لحاظ رکھنا ان کی عادت میں داخل ہو جاتا ہے ۔ اس سے افراد کے درمیان احساس اور عمل کی یگانگت کی ایک جبلت پیدا ہو جاتی ہے ۔ جیسے جیسے معاشرتی زندگی ترقی کرتی جاتی ہے

اور مختلف جماعتوں کے درمیان قدغنیں ناپید ہوتی جاتی ہیں اسی قدر اس اتحادِ اغراض میں ترقی ہوتی ہے۔ اگر تعلیم و تربیت، رسوم و ادارات کی تنظیم اور رائے عامہ سے اس میں ترقی ہوتی جائے تو یہ احساسِ اتحاد ایک مذہب کی صورت اختیار کرسکتا ہے۔ معاشرتی زندگی میں انانیت کی تربیت ہو جاتی ہے اور دوسروں کا خیال رکھنا جو پہلے خود غرضانہ اغراض کا ذریعہ تھا اب خود غایت بن جاتا ہے۔ بنتھم کم از کم عمل میں، انانیتی اغراض کو محرک کلی سمجھتا تھا لیکن مِل بے غرضانہ احساسات کی حقیقت کا بھی قائل تھا۔ افلاطون کے متعلق اپنے نہایت دلچسپ رسالے میں جرجیاس کی نسبت بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اپنی بدی سے دوسرے کو تکلیف پہنچانے کی نسبت دوسرے کی بدی سے خود تکلیف اٹھا لینا افضل ہے "یہ جرجیاس نے اخلاقی تہذیب کی ترقی کی طرف نہایت اہم قدم اُٹھایا اور وہ یہ ہے کہ بے غرضانہ طور پر فرض کو بحیثیت فرض ترجیح دینا اس حالت سے بلند تر ہے جس میں فقط بعید کی خود غرضی کے لئے قریب کی خود غرضی کو قربان کیا جاتا ہے"۔

اسپائنوزا پارٹلے اور جیمز مل کی طرح اسٹوارٹ مل بھی انفرادی ترقی کا قائل ہے۔ ناقابلِ انفکاک تلازم کا اصول اس کے لئے بھی اس کے پیشروؤں کی طرح اخلاقیات کی باطنی اساس کی توجیہ و تاسیس کا کام دیتا ہے اور افادیت کے اصول سے جزئی اعمال پر حکم لگایا جاتا ہے لیکن وضاحت اور سادگیٔ بیان میں اسٹوارٹ مل جیمز مل یا اسپائنوزا کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ اسٹوارٹ مل کے ہاں ہمیشہ اس میں کچھ تذبذب معلوم ہوتا ہے کہ کیا چیز اصلی ہے اور کیا اکتسابی ہے۔ علاوہ ازیں تاثرات کے مابین کیفی اختلافات کو تسلیم کر لینے کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو ایک ایسی مشکل میں ڈال دیتا ہے جو اس کے پیشروؤں کے لئے موجود نہ تھی۔ مِل کے نزدیک کسی لذت کا احساس فقط زیادہ قوی زیادہ خالص زیادہ دیرپا زیادہ بارآور اور زیادہ انسانوں میں مشترک ہونے کی وجہ سے

ہی افضل نہیں ہوتا بلکہ وہ کیفیت کے لحاظ سے بھی افضل ہو سکتا ہے جس کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ جو شخص اس کو ایک دفعہ چکھ چکا ہے وہ اسے دوبارہ حاصل کرنا چاہتا ہے خواہ اس کے حصول میں اس کو کتنی ہی تکلیف ہو اور دوسری قسم کی لذتوں کی کثیر سے کثیر ممکنہ مقدار پر اس کو ترجیح دیتا ہے۔ یہ ایک سوال ہے کہ آیا کیفی اختلاف کی یہی توجیہ نہیں کہ بعض لذتوں پر اخلاقی احساس کی مہر لگی ہوتی ہے جس کے ماخذ کی اسٹوارٹ مل توجیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے بہر حال یہ سوال کہ تاثرات کے یہ اختلافات کیفی ہیں ایک ایسا پیچیدہ سوال ہے کہ مل کی طرح کے سادہ استدلال سے حل نہیں ہو سکتا۔

اخلاقیات کی نفسی اساس اور تاثرات کے کیفی اختلافات کا شدومد سے قائل ہونے کی وجہ سے اسٹوارٹ مل بنتھم سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے لیکن اس پر بھی وہ سرگرمی سے بنتھم کا پیرو رہتا ہے۔ کیونکہ وہ فعل اور فاعل کی قیمت میں فرق کرتا ہے اور اس کی رائے یہی رہتی ہے کہ اخلاقیات کا تعلق فقط فعل کی قیمت سے ہے حالانکہ خالص افادی نقطۂ نظر سے بھی یہ امتیاز ناجائز ہے۔ موجودہ فعل زیر بحث کے علاوہ اور بے شمار اعمال کا کسی محرک سے سرزد ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ اس لئے قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے محرک کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ اگر کسی عمل سے مسرت میں کوئی خلل واقع نہ ہوتا ہو لیکن اس کے محرک سے ایسے اعمال سرزد ہو سکتے ہیں جنھیں ہمیں ناجائز قرار دینا پڑے اس لئے وہ محرک بھی اخلاقاً قابل اعتراض ہے۔ کسی عمل کی قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کے ماخذ تک پہنچنا بالکل معقول رویہ ہے۔ مل کے 'Essay on Liborty' (آزادی پر مقالہ) میں بھی بہت کچھ عمل اور عامل کے فرق پر منحصر معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کرینگے۔

معاشرتی اخلاقیات

ان کثیر اخلاقیاتی اور معاشیاتی مسائل میں سے جن پر مل نے اپنی

کتابوں اور رسالوں میں بحث کی ہے ہم فقط انھیں پر بحث کریں گے جن سے اس کے اخلاقیاتی نقطۂ نظر پر روشنی پڑتی ہے۔

(الف) فرد اور جماعت مِل نے آزادی اور ذاتی ترقی کی حمایت کی لیکن اسے معلوم ہوا کہ فقط سیاسی آزادی سے روحانی آزادی اور استقلالِ نفس پیدا نہیں ہوسکتا۔ رائے عامہ جو ایک اخلاقی پولیس ہے بہت جلد مادّی قوت اور دباؤ کی جگہ اختیار کرلیتی ہے جب کہ یہ قوت رفتہ رفتہ ناپید ہوتی جاتی ہے۔ یہ استبداد سیاسی استبداد سے زیادہ خطرناک ہوتا ہے کیونکہ رائے عامہ روزمرہ کی زندگی میں بھی دخل انداز ہوتی ہے اور اس سے گریز کے بہت کم راستے باقی رہ جاتے ہیں اسی لئے انسان کا نفس اس کی غلامی میں آجاتا ہے۔ جہاں انسان کو فقط حصول لذت مقصود ہوتا ہے وہاں بھی وہ بجائے اپنی جبلت اور جذبے کی پیروی کے عام خیالات کی رَو میں پڑ جاتا ہے۔ مِل کا خیال ہے کہ انگلستان میں دوسرے ملکوں کی نسبت رائے عامہ کا دباؤ بہت زیادہ ہے اور قانون کا دباؤ بہت کم ہے۔ ایسی صورت میں ایک بڑا خطرہ متوسط لوگوں کا مجموعی تفوق ہے یہ صحیح ہے کہ عوام الناس کو ہمیشہ رہنماؤں کی ضرورت رہتی ہے لیکن وہ ایسے رہنماؤں کو پسند کرتے ہیں جو اِن سے بہت زیادہ بلند نہ ہوں حالانکہ ہر شریفانہ اور عاقلانہ تحریک چند برگزیدہ ارواح سے شروع ہوتی ہے۔ ذکاءِ اصلی رکھنے والے چند انسان ہی آئینۂ انسانیت کے جوہر ہوتے ہیں۔ لیکن مِل کے نزدیک بڑے آدمیوں کی پرستش کی ضرورت نہیں۔ ایسے لوگ صرف یہ طلب کرسکتے ہیں کہ ان کو جدید خیالات کے اظہار میں کامل آزادی ہو دوسروں پر جبر کرکے ان سے کچھ منوانے کی قوت خود بڑے آدمیوں کو آخر میں فنا کردیگی۔ رائے عامہ کا استبداد اور عوام کے تفوق سے تہذیب کی پستی کا خطرہ آزادی سے رفع ہوسکتا ہے یہی ترقی کا سدا جاری سرچشمہ ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے جتنے اشخاص ہیں اتنے ہی اصلاح کے آزادانہ مراکز قایم ہو سکتے ہیں۔

کسی فرد کے معاملات میں دوسروں کی مداخلت کی نسبت مل یہ عام اصول پیش کرتا ہے کہ ایک فرد کی آزادی کو اسی حد تک محدود کر سکتے ہیں جس حد تک کہ اس کا عمل دوسروں کے لئے مضر ثابت ہوتا ہے۔ ایک فرد جماعت کے سامنے اسی حد تک ذمہ دار ہے جس حد تک کہ اس کے فعل سے دوسروں پر بھی اثر پڑتا ہے۔ مل کے نزدیک مداخلت کچھ مادی قوت سے ہوتی ہے کچھ اخلاقی دباؤ سے۔ لیکن ان اعمال میں جن کا اثر فرد تک محدود رہتا ہے اور ان میں جن کا اثر دوسروں تک پہنچتا ہے فرق کرنا ناممکن ہے۔ جو شخص اپنی شخصیت کو ترقی نہیں دیتا یا جسکی معاملہ فہمی اور وقار میں فتور ہے وہ بھی ایک طرح سے دوسروں کو ایک ایسی چیز سے محروم کر رہا ہے جس کا ان کو حق حاصل ہے۔ اگر مل کے اس خیال کو قبول بھی کرلیں کہ یہ نہایت اہم ہے کہ بے شمار آزادانہ مراکز قائم ہوسکیں اس حالت میں بھی ہم ایسے افعال کو الگ نہیں کر سکتے جن کی اہمیت محض فرد تک محدود ہو۔ ان افعال میں جن کا اثر محض فرد تک ہو ایسے دوسرے اعمال سے جدا کرنا جن کا اثر دوسروں تک پہنچے، ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ فعل کی قیمت کو فاعل کی قیمت سے الگ کرنا۔ لیکن ان دونوں باتوں کی نسبت مل کو یہ یقین ہے کہ افادیت کے اصول کی بدولت وہ زیادہ صحیح نتیجے تک پہنچ سکا ہے۔

مل اس کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے کہ انسانوں کو اظہار رائے اور عمل میں زیادہ سے زیادہ ممکن آزادی ہونی چاہیے اگر کوئی رائے صحیح ہے تو اس پر آزادانہ بحث کرنے سے کیا نقصان ہے۔ اگر کسی رائے میں صداقت کا فقط ایک جزو پایا جاتا ہے تو آزادانہ بحث ہی ایک ایسا طریقہ ہے جس سے معلوم ہوسکتا ہے کہ اس میں صداقت کا کتنا حصہ پایا جاتا ہے۔ کسی خیال کو بحث سے زندہ رکھنے سے ہی اس کا اثر سیرت و اعمال پر ترقی کر سکتا ہے۔ بعض اوقات یوں بھی ہوسکتا ہے کہ ایک خیال صحیح نہیں لیکن مفید ہے۔ اس حالت میں بھی اس کے

مفاد کی تحقیق ایسی ہی ضروری ہے جیسی کہ اس کی صداقت کی تحقیق۔ مِل کہتا ہے کہ اس زمانے میں خیالات کا مفاد بہ نسبت اُن کی صداقت کے زیادہ کام کرتا ہے۔ یہ لازمی بات ہے کہ اعمال میں اتنی آزادی نہیں ہوسکتی جتنی کہ خیالات میں ہوسکتی ہے۔ مل کہتا ہے کہ زندگی کے مختلف طریقوں کی قدر و قیمت کو فقط تجربے سے جانچ سکتے ہیں اور یہ اسی حالت میں ہوسکتا ہے کہ مختلف طریقوں پر عمل کرنے کی آزادی ہو جس حد تک کہ یہ آزادی دوسروں کو نقصان نہ پہنچائے۔ انفرادی مسرت اور انفرادی و اجتماعی ترقی کے لیے یہ ایک شرط مقدم ہے کہ انسان کا طرزِ عمل اس کی اپنی سیرت سے متعین ہو نہ کہ روایت اور رسم و رواج سے۔ قومی جذبات اور خواہشات اچھی چیزیں ہیں انھیں سے عظیم الشان انسان بنتے ہیں انسانوں کی غلط کاری ان کی خواہشوں کی قوت کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کے ضمیر کی کمزوری کی وجہ سے ہوتی ہے۔

فرد اور جماعت کے درمیان خط کھینچنا اتنا آسان نہیں جتنا کہ مِل سمجھتا ہے۔ لیکن اس کا بیان اس لحاظ سے نہایت مفید ہے کہ وہ کہتا ہے کہ بارِ ثبوت ان لوگوں پر ہے جو آزادی کی تحدید کرنا چاہتے ہیں اور ہر اخلاقی حکم کے ساتھ ایک ذمہ داری وابستہ ہے (یہ زیادہ تر کانٹ کی تعلیم حقوق، کے اساسی افکار کا اعادہ ہے)۔

(ب) مسئلۂ نسواں (تعبدِ نسواں ۱۸۶۹ء) مل کے نزدیک عورتوں کے حقوق کا مسئلہ وسیع تر مسئلۂ آزادی کا ایک پہلو ہے۔ یہ درحقیقت ایک پیکار ہے قوت کے غلط استعمال کے خلاف، اور ایک کوشش ہے اُن اسباب کو رفع کرنے کی جو شخصیت کے آزادانہ ارتقا کو روکتے ہیں تاکہ زبردستوں کے حقوق کو زائل کیا جائے اور اس تمام خارجی اقتدار کو منسوخ کردیا جائے جو حفاظت یا تعلیم و تربیت کے لیے ضروری نہیں۔ اس مسئلے کی بحث میں ان تمام خیالات کی توجیہ کے لیے جو ترقی کو روکتے ہیں مل ناقابل انفکاک تلازم کے دل پسند نظریے سے کام لیتا ہے۔ عورتوں کی نسبت جو خیالات

رائج ہیں وہ رسم وروایت کا نتیجہ ہیں اور حقیقی تجربے پر مبنی نہیں۔ جس کو ہم عورت کی فطرت کہتے ہیں وہ ایک مصنوعی پیداوار ہے۔ عورت کی حقیقی فطرت اسی وقت منکشف ہوگی جب اس پر سے تمام مانع ترقی قیود اٹھا دیئے جائیں گے اور اس کے ملکات کو آزادانہ ارتقا کا موقع ملیگا۔ یہ اُسی استدلال کا اعادہ ہے جو مل نے اپنی کتاب 'آزادی' میں پیش کیا تھا۔ قیود کو ہٹا دینا چاہیئے تاکہ لوگوں کو آزادانہ طور پر تجربے سے سبق حاصل کرنے کا موقع مل سکے۔ یہ استقرا کے طریقۂ فرق کا ایک عملی اطلاق ہے لیکن مل اس طرح سے لکھتا ہے گویا اس کو پہلے ہی سے نتیجہ معلوم ہے۔ اس کا دعوٰی ہے کہ عورتوں اور مردوں کے ذہنی قوٰی برابر ہیں مگر یہ مفروضہ مساوی حقوق کے تقاضے میں لازماً داخل نہیں ہے۔

(ج) مجلس نمایندگی

(Considerations on Representative Government 1861)

ہم دیکھتے ہیں کہ اس مسئلے کی بحث میں بھی وہی خیال مل کے ذہن میں ہے۔ نہ صرف افراد اور گروہوں کے استبداد کے خلاف بلکہ اکثریت کے استبداد کے خلاف آزادی کی کس طرح حفاظت ہوسکتی ہے۔ وہ جمہوریت کے منافع اور اس کے خطرات پر بحث کرتا ہے۔ اس زمانے میں حکومت کے صرف دو دستور باقی ہیں جو ایک دوسرے پر تفوق حاصل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں 'جمہوری حکومت اور دفتری حکومت'۔ اس کا ایک ہی ممکن حل ہوسکتا ہے کہ جمہوری حکومت دفتری حکومت سے کام لے اور اس کو نگرانی اور تصرف کا حق حاصل ہو۔ پارلیمنٹ کا کام فقط یہ ہونا چاہیئے کہ وہ مملکت کے ارادے کا اظہار کرے اس میں یہ اہلیت نہیں ہوسکتی کہ وہ قوانین مرتب کرے یہ کام ماہرین کی ایک جماعت کے سپرد ہونا چاہیئے۔ اقلیتوں کی حفاظت کے لئے مل اور باتوں کے علاوہ یہ تجویز

کرتا ہے کہ نمائندگی جماعت دار ہونی چاہیئے۔ مل جمہوریت کے نقائص سے ناواقف نہیں تھا۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ وہ لوگ سخت کوتاہ اندیش ہیں جو اصلاحات کو جاری کرنے کے لئے مطلق العنانی چاہتے ہیں۔ وہ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ ترقی کے مستحکم اور دیرپا ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ خود لوگوں کے خیالات اور طریقوں میں ترقی ہو اور وہ یہ نہیں دیکھتے کہ جس ملک میں ایک حد تک پہلے تہذیب موجود ہے وہاں پر اچھی قسم کی مطلق العنانی بہ نسبت بری مطلق العنانی کے بدتر ہوتی ہے کیونکہ اس سے لوگوں کی طبیعت اور قوت کمزور پڑ جاتی ہے۔

(د) معاشرتی مسئلہ

(اصولِ معاشیات ۱۸۴۸ء)

جیسے جیسے مل کی ذہنی ترقی ہوتی گئی ویسے ویسے اس کو یقین ہوتا گیا کہ معاشرتی مسئلہ سیاسی مسئلے پر مقدم ہے۔ جمہوریت پر اس کا یقین کبھی زائل نہیں ہوا لیکن وہ نہ صرف اس کے نقائص سے پوری طرح آگاہ تھا بلکہ مستقبل کے لئے اس نے ایک ایسا نصب العین قائم کیا جو جمہوریت کے پروگرام سے بھی کئی فرسنگ آگے تھا۔ اہم معاشرتی تبدیلیوں کے بغیر انفرادی اور سیاسی آزادی سے سب لوگ فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔

۱۸۴۲ء کے ایک خط میں جو اس نے روبرٹ بارکلے فوکس کو لکھا ہے معاشرتی مسئلے کی نسبت مفصلۂ ذیل خیالات کا اظہار کیا ہے "مجھے یقین ہے کہ کاتولیکی حریت اور قانون اصلاح سے دستورِ حکومت میں جو تبدیلیاں ہوئی ہیں ان کی وجہ سے حکمراں طبقے کے بہت سے لوگوں خاصکر نوجوانوں میں وسعت قلب پیدا ہوگئی ہے اور چارٹزم کی ترقی سے یہ خیال پیدا ہو رہا ہے کہ حکمرانوں کا یہ فرض ہے۔ اور دوراندیشی بھی اسی میں ہے کہ غریبوں کی دینی اور دنیاوی اغراض کا اس سے بہت

زیادہ خیال کریں جتنا کہ اب تک کرتے رہے ہیں"۔ لیکن ساتھ ہی وہ کہتا ہے کہ "بڑے بڑے معاشرتی نقائص کو رفع کرنے یا کم کرنے کے متعلق لوگ ابھی تک ایسے ہی ناواقف ہیں جیسے کہ پہلے تھے"۔ لیکن خود مل کو بھی اس مشکل کا کوئی حل معلوم نہ ہوا۔ وہ اس کا اعتراف کرتا ہے کہ میرے سامنے دو ایسے اساسی اصول ہیں جن میں سے ہر ایک کا میں حامی ہوں اگرچہ ان کے نتائج باہم متناقض معلوم ہوتے ہیں۔ یہ دو اصول انفرادیت اور اجتماعیت ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے معلوم نہیں کہ ان دونوں میں کس طرح موافقت پیدا ہو سکتی ہے اس لئے میں ناچار اس کام کو مستقبل کے لئے چھوڑتا ہوں۔ لیکن اسے یقین ہے کہ ابھی تک ہم نے نہ انفرادیت کو بہترین صورت میں دیکھا ہے اور نہ اجتماعیت کو۔ ہمیں ابھی تک نہ یہ معلوم ہے کہ ایک فرد کی آزادانہ فعلیت اپنے اعلیٰ ترین مراتب میں کیا پیدا کر سکتی ہے اور نہ یہ کہ خارجی حالات کی پوری اجتماعی تنظیم سے کیا پیدا ہو سکتا ہے۔ بہ حیثیت مفکر مل کا کمال اس مسئلے میں بدرجۂ اتم ظاہر ہوتا ہے۔ مستقبل کی نسبت اس کو بڑی امیدیں ہیں لیکن وہ ان تمام ممکنات کا تنقیدی امتحان کرتا ہے جو تجربے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ نیت اور رواج سے مرعوب نہیں ہوتا وہ نہایت اطمینان سے ان کے اسباب کی تحقیق کرتا ہے اور دریافت کرتا ہے کہ کیا دوسرے اسباب ان اسباب کی جگہ نہیں لے سکتے۔

اجتماعیتی نظامات کی تحقیق میں وہ اس تعصب سے کام نہیں لیتا جو اس زمانے کے ماہرین علم المعیشت میں عام تھا اور یہ طرز اس کی روح فلسفہ کے بالکل مطابق تھا۔ اجتماعیت کے عام مخالفوں کی طرح وہ توارث اور ذاتی ملکیت کے حقوق کو بدیہی تصور نہیں کرتا تھا۔

قومی منافع کی تقسیم صنعتی تنظیم رسم و رواج اور انسانی ارادے پر اس درجہ منحصر ہے کہ مروجہ تنظیم و تقسیم کو فطرت کی ایک ابدی ضرورت خیال کر لینا سخت غلطی ہے۔ ذاتی ملکیت کا رواج ان وجوہ سے قائم نہیں ہوا تھا

جن سے اب وہ جاری ہے۔ شروع میں حفظ امن کی خاطر جماعت نے یہ قاعدہ جاری کیا کہ جس فرد نے جس چیز پر قبضہ حاصل کر لیا ہے وہ چیز اسی کے قبضہ میں رہے اس سوال کا ابھی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ یہ رواج مستقبل میں بھی باقی رہیگا یا اس کی جگہ کوئی اور طریقہ جاری ہو جائیگا جس کا خاکا اجتماعیتی نظامات میں پیش کیا جاتا ہے۔ مہذب ملکوں میں تمام طبقوں کو اس پر بحث کرنی چاہیئے مل کہتا ہے کہ تمام اساسی اصولوں پر نظر ثانی ہونی چاہیئے اور یہ اس زمانے کی اساسی خصوصیت ہے کہ جن لوگوں کو موجودہ رسم و رواج سے سب سے زیادہ تکلیف پہنچتی ہے اس کے جواز یا عدم جواز کی بحث میں ان لوگوں کو بھی شریک کیا جائے۔ اس تمام بحث و تحقیق کا نتیجہ کیا ہوگا؟ مل کا جواب یہ ہے "اگر اس میں قیاس سے کام لینے کی اجازت ہو تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ فیصلے کا مدار زیادہ تر ایک بات پر ہوگا اور وہ یہ ہے کہ دو نظامات میں سے کس نظام کے مطابق سب سے زیادہ آزادی اور خودروی حاصل ہو سکتی ہے۔ ذریعۂ معاش کے حصول کے بعد انسان کی شخصی ضرورتوں میں سے نہایت قوی آزادی کی خواہش ہے اور عقل و اخلاق کی ترقی کے ساتھ اس میں کمی نہیں بلکہ زیادتی پیدا ہوتی ہے۔ ایسی تعلیم یا ایسا رواج جو انسانوں کو یہ سکھائے کہ اپنے اعمال میں خود اختیاری کو چھوڑ کر آرام اور فارغ البالی حاصل کر لیں یا مساوات کی خاطر آزادی کو چھوڑ دیں ان کو انسانی فطرت کی ایک نہایت بلند خصوصیت سے محروم کر دے گا"

مل اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اجتماعیت کے خلاف اس اعتراض میں اکثر مبالغہ کیا جاتا ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ اس نظام میں جو پابندیاں ہوں گی وہ نوعِ انسان کی موجودہ حالت کے مقابلے میں آزادی کے مرادف ہوں گی۔

مل کے نزدیک ذاتی ملکیت کے طریقے کو ترک کر دینا لازمی نہیں بشرطیکہ قانون اس کے غیر مساواتی نتائج کو زیادہ کرنے کی بجائے کم

کرنے کی کوشش کرے۔ ذاتی ملکیت کے نظام میں بھی جتنی خود غرضی ضروری ہے موجودہ طریقہ اس سے بہت زیادہ پیدا کرتا ہے لیکن اجتماعیین کا یہ خیال غلط ہے کہ تمام معاشرتی نقائص مقابلے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں وہ اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ جہاں مقابلہ نہیں وہاں اجارہ ہے اور اجارے کی تمام صورتوں میں محنت کی پیدوار سے کاہلوں کی پرورش ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مزدوروں کے مقابلے سے اُجرت کم ہو جاتی ہے لیکن دیگر ہر قسم کے صنعتی اور تجارتی مقابلے سے مزدوروں کو فائدہ پہنچتا ہے کیونکہ اس سے ضروریات زندگی ارزاں ہو جاتی ہیں تمام معاشی نقائص کی جڑ مقابلہ نہیں بلکہ سرمائے کے مقابلے میں مزدور کی غلامی ہے۔

مل کی رائے میں اس کا علاج یہ ہے کہ مزدوروں کی سطح معاش کو بلند کرنے کی کوشش کی جائے اور یہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ سلطنت اس میں بڑے زور سے مداخلت کرے۔ ہمیں چاہئے کہ مصالحت سے ترقی کے وہ انداز پیدا کریں جن کو فرانس میں کارندہ جماعتوں نے انقلاب سے پیدا کیا ہے۔ بہتر تعلیم بہتر تقسیم زمین اور ملک سے باہر وطن اختیار کرنے سے کام کرنے والی جماعتوں کو بہتر معاشرتی حیثیت حاصل ہو جائیگی اور ان کی مادی اور غیر مادی ضرورتیں پوری ہو جائینگی۔ ایسی صورت میں یہ لوگ سطح معاش کو پست کرنے اور اجرتوں کو گھٹانے کی بجائے ضروری تصرف ذات سے کام لیں گے اور اندھا دھند آبادی کو نہیں بڑھائینگے خواہ اس ایثار کا ثمرہ آئندہ نسلوں کو حاصل ہو جو زیادہ بہتر حالات میں نشونما پائیں۔ مل کو آزاد انجمنوں مثلاً تجارتی انجمنہائے اتحاد اور خاصکر دولت آفریں انجمنہائے اتحاد باہمی سے بھی بہت توقعات تھیں اور وہ فرانس اور انگلستان میں ان کی ترقی پر نہایت دلچسپی سے نظر رکھتا تھا۔ اس کے نزدیک ان کی خاص اہمیت یہ تھی کہ ان سے آزادی، عدل اور تصرف ذات کے فضائل کی تربیت ہوتی ہے۔

ایسے محدود حلقوں میں اجتماعیت پر تجربے کر سکتے ہیں جو آئندہ معاشرتی مسائل کی تحقیق میں بہت مفید ثابت ہوں گے۔

(۴) مذہبی مسئلہ

مل نے جو کتابیں خود شایع کیں ان میں مذہبی مسئلے کو وہ محض ضمناً بیان کرتا ہے اور سب سے زیادہ اس کا ذکر ہیملٹن کے فلسفے پر اس کی تصنیف میں پایا جاتا ہے۔ وہ اس میں دو نظریات کی تردید کی کوشش کرتا ہے۔ ایک خیال وہ ہے (جس کی خود ہیملٹن نے بھی اپنے نقطۂ نظر سے تردید کی) جس کو شیلنگ اور ہیگل نے پیش کیا کہ فکر خالص کے ذریعے سے یہ ممکن ہے کہ خدا کا علمی تصور قائم کیا جائے اور ایک لامحدود ہستئ مطلق تک پہنچا جائے جو تمام اشیا کی خالق اور ان کی غایت ہے۔ مل کہتا ہے کہ مذہب میں بھی دیگر تمام چیزوں کی طرح ہمیں تجربے ہی سے شروع کرنا چاہیے اور ہم ہستئ باریتعالیٰ کے تصور تک پہنچنا چاہتے ہیں تو یہ ضروری ہے کہ فطرت کا مشاہدہ اس کی طرف رہنمائی کرے۔ مل کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ ایسی ہستی پر یقین کرنے کے وجوہ معلوم ہو سکتے ہیں کیونکہ کونت اور اس کی ایجابیت پر لکھتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اگر ہم کونت کے منازل ثلاثہ کے قانون کو تسلیم بھی کر لیں پھر بھی ایجابی منزل میں بہت سے سوالات فیصل ناشدہ باقی رہ جاتے ہیں اس لئے مذہبی مفروضات کو قائم رکھنا ممکن ہے بشرطیکہ وہ ان صداقتوں کے منافی نہ ہوں جو ہم نے تجربے سے حاصل کی ہیں۔ دوسرا خیال جس کی مل مخالفت کرتا ہے وہ ہے جس کی ہیملٹن نے اور اس سے زیادہ زور کے ساتھ مانسل نے حمایت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر علمی تحقیقات اس نتیجے پر بھی پہنچے کہ ایک خیر مطلق قدرت کاملہ رکھنے والی لامحدود ہستی کا تصور انسانی عقل اور ضمیر کے خلاف ہے۔

اس حالت میں بھی ہمیں اس پر ایمان لانا چاہیئے کیونکہ خدا کی ذات پر نہ انسانی منطق کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ انسانی اخلاقیات کا۔ اس تعلیم کے خلاف مِل نے نہایت غصے کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہتا ہے، "بجائے اس خوشخبری کے کہ ایک ایسی ہستی کا وجود ہے جس میں وہ تمام کمالات پائے جاتے ہیں جو انسان کے ذہن میں آسکتے ہیں اور اس درجۂ کمال میں پائے جاتے ہیں کہ ہم ان کا تصور بھی نہیں کر سکتے، مجھ سے یہ کہا جاتا ہے کہ کائنات پر ایک ایسی ہستی حکمراں ہے جس کے صفات لامحدود ہیں لیکن ہم کو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ وہ صفات کیا ہیں اور نہ ہی ہم یہ جان سکتے ہیں کہ اس کی حکومت کے اصول کیا ہیں سوائے اس کے کہ اعلےٰ ترین انسانی اخلاق کا جن کا تصور ممکن ہے، اس پر اطلاق نہیں ہوتا اگر آپ مجھے اس کا یقین دلادیں تو میں اس مقدر کو برداشت کرلوں۔ لیکن جب مجھ سے یہ طلب کیا جاتا ہے کہ میں ایسا اعتقاد بھی رکھوں اور ساتھ ہی اس ہستی کے لیئے وہ اسماء بھی استعمال کروں جو اعلےٰ ترین انسانی اخلاق کے لئے استعمال ہوتے ہیں تو میں صاف الفاظ میں کہتا ہوں کہ میں ایسا نہیں کرسکتا۔ اس قسم کی ہستی مجھ پر جو قدرت بھی رکھتی ہو کم از کم ایک بات ایسی ہے جس میں وہ مجھ کو مجبور نہیں کرسکتی۔ وہ مجھ سے اپنی پرستش نہیں کرا سکتی۔ میں کسی ایسی ہستی کو حسن اور صالح نہیں کہہ سکتا جو ان معنوں میں صالح نہ ہو جن معنوں میں میں یہ لفظ اپنے ہمجنسوں کے لئے استعمال کرتا ہوں اگر ایسی ہستی مجھے اس جرم کی پاداش میں جہنم میں ڈال دے تو میں اس کے لیئے تیار ہوں۔"

یہ گرمیٔ کلام لوگوں میں بہت ہیجان و غضب کا باعث ہوئی اور مِل کے سیاسی مخالفوں نے اس کو اس کے خلاف استعمال کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مِل اس کو مذہبی مسئلے کے لئے نہایت اہم سمجھتا تھا کہ اخلاق میں انسانی معیار سے بلند تر اخلاق کو تسلیم کرنا نا ممکن ہے۔ ہنتھم اس کے خلاف بڑے زور سے احتجاج کر چکا تھا کہ خدا کے اندر ایک ایسی صفت کو محبت کہا جائے جو انسان کے لیئے اس صفت

کے بر عکس ہو۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ کوئی خنجر کی بھونک کا نام بوسہ رکھ دے۔ اسٹوارٹ مل نے اپنے سوانح حیات میں اپنے باپ کی نسبت بھی یہ بیان کیا ہے کہ دنیا کی برائیوں کے ساتھ وہ ایک قادرِ مطلق اور خیر مطلق ہستی پر ایمان نہیں لا سکتا تھا اسی لیے اس نے تمام مذہبی اعتقادات کو ترک کر دیا تھا اور اس میں مانی کی تعلیم کے ساتھ ہمدردی پیدا ہو گئی تھی کہ ایک نیک اور ایک بد ہستی کائنات کی حکومت کے لئے بر سر پیکار ہیں۔ اسٹوارٹ مل نے اپنی زندگی میں شایع شدہ کتابوں میں مذہبی معتقدات کی نسبت معین طور پر کچھ بیان نہیں کیا اظہار خیال میں اس کا یہ تامل لوگوں کے خوف کی وجہ سے نہیں تھا جو کچھ وہ ضمناً کہہ چکا تھا اس سے سب کو معلوم ہو گیا تھا کہ مذہب کی نسبت اس کے خیالات عام معتقدات سے بہت دور ہیں۔ اس کے جوشیلے مخالفوں نے اس کے اقوال کو اس کے خلاف استعمال کیا اور اس کی وفات پر ایک کلیسائی صحیفے نے لکھا "اس کی موت سے کسی کو نقصان نہیں پہنچا کیوں کہ وہ پکا کافر تھا اور نہایت خطرناک شخص تھا خواہ وہ ظاہر کیسا ہی بے ضرر معلوم ہوتا ہو۔ آسمان سکر کے ایسے نیتر اگر جلد سے جلد وہیں چلے جائیں جہاں یہ گیا ہے تو کلیسا اور مملکت دونوں کے لیے بہتر ہو۔" اس کلیسائی اخبار کو جس کو مل کی پاداش بعد از موت کی نسبت اس قدر یقین تھا، اگر مل کے خیالات کو اچھی طرح بیان کرنا پڑتا تو اسے نہایت دقت پیش آتی۔ حقیقت یہ ہے کہ مل خود مذہب کی نسبت اپنے خیالات کو قطعی نہیں سمجھتا تھا اس کا خیال تھا کہ ابھی مذہب کی نسبت مزید بحث و تحقیق کی ضرورت ہے اور جب تک کہ وہ کسی قطعی نتیجے پر نہ پہنچے وہ اپنے خیالات کی اشاعت نہیں کرنا چاہتا تھا Essays on Religion کی اشاعت سے پہلے جو اس کی وفات کے کچھ عرصہ بعد شائع ہوئے خود اس کے دوستوں کو اس کے مذہبی نقطۂ نظر کا علم نہیں تھا۔ یہ کتاب تین رسالوں پر مشتمل ہے ان میں سے دو یعنی Utility of Religion (افادیت مذہب) اور On Theism

(توحید) نامکمل تھے وہ فقط تیسرے رسالے On Nature (فطرت کے متعلق) کو قابل اشاعت سمجھتا تھا۔ اس کے سکوت کی غالباً ایک تیسری وجہ یہ تھی کہ وہ بہت سے مسائل پر بیک وقت بحث کرنا نہیں چاہتا تھا اور ہر مسئلے کے عیب وصواب کی الگ تحقیق کو مناسب خیال کرتا تھا۔ وہ اس کو ضروری نہیں سمجھتا تھا کہ بیک وقت سب طرف تیر چلائے جائیں۔ اس کی انتہا پسندی کے باوجود معاصرین پر اس کا جو اثر تھا اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ وہ بیک وقت ایک ہی مسئلے کی تحقیق کرتا تھا جیسا کہ خود اس نے ایک دوست سے کہا۔ "میں کسی تعصب کو معاف نہیں کرتا لیکن ایک وقت میں ایک ہی سے نبٹتا ہوں۔

اس کے رسالے متعلق بہ فطرت میں اساسی خیال یہ ہے کہ انسانی مداخلت کے بغیر فطرت کی جو کیفیت ہے ہم اس کو انسانوں کے لیئے نمونے کے طور پر پیش نہیں کر سکتے اور نہ ہی ہم فطرت سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ایک دانائے کل قادر مطلق اور رحیم مطلق خالق موجود ہے۔ ہم فطرت کی قوت سے مرعوب ہو سکتے ہیں لیکن اس کے معاملات میں تخویف اور ناانصافی پائی جاتی ہے وہ انھیں کو اور دیتی ہے جو پہلے سے صاحب قدرت ہیں اور ان کے ساتھ بے رحمی برتتی ہے جو عاجز اور بے مایہ ہیں اگر ہم فطرت کے اس تجربے کے ساتھ کسی خدا پر ایمان لا سکتے ہیں تو وہ ایسا خدا ہو سکتا ہے جو محسن ہو لیکن قادر مطلق نہ ہو خدا کے اندر خیر مطلق کو تسلیم کرنے کے لیے اس کی قدرت مطلقہ کو قربان کرنا پڑے گا۔ اس مسئلے پر تفصیلی استدلال مل نے اپنے مضمون Theism (ایمان برخدا) میں کیا ہے۔ نظام کائنات کے خالق کو مجبوراً ایسے شرائط کو تسلیم کرنا پڑے گا جو اس کے ارادے سے آزاد تھے۔ کائنات میں مادہ اور قوت غیر مخلوق اور قدیم ہیں اور ان کے خواص و قوانین ناظم کائنات کے ارادے پر منحصر نہیں اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ دنیا میں اس قدر نقائص پائے

جاتے ہیں۔ فطرت میں خوبی اور مقصد کو پورا کرنے کا جو میلان پایا جاتا ہے، اس کے خلاف جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ ان مادی موانع کی وجہ سے ہے جن پر غالب آنے کے لئے خدا کو جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔ مستقبل کے مذہب کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہوگی کہ انسان میں یہ روح افزا احساس پیدا ہو جائے گا کہ وہ خدا کا ہمکار اور معاون ہے۔ لیکن ایک قادرِ مطلق خدا کی نسبت ایسا اعتقاد رکھنے میں تناقض لازم آتا ہے۔ زندگی میں جو اعلےٰ ترقی اور فطرت میں خیر عام کا میلان ہے اس کے مشاہدے سے ہم کو خدا کا ارادہ معلوم ہو سکتا ہے۔ کوئی خیال اتنا جانفزا اور ہمت افزا نہیں ہو سکتا جتنا یہ احساس کہ میں حق کی فتح میں حصہ لے رہا ہوں خواہ وہ حصہ کیسا ہی قلیل ہو۔ مستقبل کے مذہب میں یہ ایک اساسی خیال ہوگا۔ مِل ۱۸۵۴ء کے ایک خط میں سینٹ سیمونیوں کے اس نظریہ کے سلسلے میں کہ کارِ تکوین کو مسلسل جاری رہنا چاہئے اس خیال کو ظاہر کر چکا تھا۔ ہیملٹن کے خلاف مل کے مناظرے میں ایک نکتہ ہے جو ٹھیک طرح سمجھ میں نہیں آسکتا اگر ہم اس بات کو مدِنظر نہ رکھیں کہ مِل خدا کو ایک محدود ہستی سمجھتا ہے۔ مِل کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ہیملٹن کو خدا کے تصور میں اس قدر نظری مشکلات کیوں پیش آتی ہیں اور خاصکر قانون اضافیت اس میں کیوں روڑا اٹکاتا ہے۔ خدا عالم کی اضافت سے متصور ہوتا ہے۔ مِل پوچھتا ہے کہ اگر یوں ہے تو اس میں تناقض کیا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مِل یہاں محدود خدا کے تصور سے استدلال کر رہا ہے کیونکہ تناقض تو اس وقت لازم آتا ہے جب ہم خدا کو مطلق اور لامحدود بھی سمجھیں اور پھر ایسی شئے سے مضاف الیہ بھی سمجھیں جو اس سے الگ ہے اور جس کی وجہ سے وہ محدود اور متعین ہوتا ہے یعنی اسے اضافی بھی خیال کریں۔ منطقی وجوہ سے نہیں بلکہ اخلاقی وجوہ سے مِل نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا۔ یہ نظریہ والٹیر اور روسو کے خیال کے مماثل ہے۔ مِل کے استدلال کا مدار اس پر ہے کہ دنیا میں ایفائے مقصد

اور ارتقاے حیات کا میلان پایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ایسے میلانات بھی پائے جاتے ہیں جو خدا کے وجود کے مخالف ہیں لیکن اگر اس غایت کوشی اور ارتقا کی خالص علمی توجیہ ممکن ہو جائے تو مل کا نظریہ بے کار ہو جائے گا۔ مل اعتقاد تکوین کو اس بنا پر رد کرتا ہے کہ ہر مظہر کی کسی دوسرے مظہر ہی سے توجیہ ہوسکتی ہے۔ غایت اور ارتقا کے اسباب بھی شاید فطرت کے اندر ہی مل جائیں۔ نظریۂ ارتقا اسی چیز کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مل اس کو تسلیم کرتا تھا کیونکہ اس نے کہا کہ اگر نظریۂ ارتقا کو مان لیا جائے تو اگرچہ اس سے الٰہی مشیت کی مداخلت کا ناممکن ہونا ثابت نہیں ہوگا لیکن اس خیال کو ضعف یقیناً پہنچیگا۔" ہم اس حیرت انگیز تفکر کو مستقبل کے انکشافات کے حوالے کرتے ہیں۔" اگر مذہب کی صداقت کبھی پایۂ ثبوت کو نہ پہنچے اس حالت میں بھی مل کا خیال ہے کہ جب تک مذہب انسان کے لیے مفید ہے تب تک یہ ناپید نہیں ہوگا۔ مل اپنے مضمون (Utility of Religion) میں مذہب کے فائدوں پر بحث کرتا ہے۔ شاعری کی طرح مذہب کا سرچشمہ یہ ہے کہ انسان زندگی کی کثافتوں سے بیزار ہو کر زیادہ لطیف وجمیل زندگی کا نقشہ اپنے تخیل میں کھینچتا ہے۔ ہر قسم کی ترقی کے باوجود انسان کی زندگی ہمیشہ ایسی محدود اور مصیبت انگیز رہے گی کہ وہ ہمیشہ اشرف اور وسیع تر زندگی کی تمنا کرتا رہیگا۔ تخیل حقیقی تجربے کی تنگیوں سے آزاد ہونا چاہتا ہے۔ محض شاعری سے مذہب اصولاً اس بات میں مختلف ہے کہ وہ نصب العین کو حقیقی اور نہایت اہم خیال کرتا ہے اور اس کا جوہر یہ ہے کہ تمام تمنا اور تاثر کو نہایت قوت اور سرگرمی کے ساتھ نصب العینی معروض کے حصول میں صرف کیا جائے۔ کونت کے مذہب انسانیت میں یہ شرط ان تمام مذاہب کی نسبت بہتر طور پر پوری ہوتی ہے جو خدا کو کائنات کا خالق قرار دیتے ہیں۔ نوع انسان کی وحدت اور اس کی فلاح و بہبود کے ساتھ گہری ہمدردی ایک

ایسا احساس ہے جس پر نہ کوئی منطقی اعتراض وارد ہو سکتا ہے اور نہ اخلاقی فوق الفطرت قوتوں کی نسبت فقط ایک ہی اعتقاد ایسا ہے جس میں نہ کوئی بد اخلاقی ہے اور نہ کوئی منطقی تناقض، یعنی فطرت کی نسبت مذکورۂ صدر اعتقاد کہ اس کے اندر ایک عاقل و محسن ہستی یہ مادے سے برسر پیکار ہے جیسے کہ افلاطون کا خیال تھا یا ایک بد ہستی سے جیسے کہ مانی کے مذہب کا عقیدہ تھا۔ جس کسی کا ایسا عقیدہ ہو وہ یقین کے ساتھ یہ کہہ سکتا ہے کہ اس دنیا میں جتنا شر ہے وہ اس کے معبود کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ اگر یہ اعتقاد ناقابل ثبوت ہو اور بجائے ایمان کے محض ایک تمنا کا اظہار ہو اس حالت میں بھی اصل دانائی یہی ہے کہ ہم پوری قوت کے ساتھ اس پر قائم رہیں۔ اس طرح سے عقل و تنقید کو خارج کئے بغیر زندگی مسرت کے ساتھ گذر سکتی ہے اگر ہم غیر ضروری طور پر زندگی کے محدود و مولم پہلو پر ہی نظر جمائے رکھیں تو ہماری قوت عمل شل ہو جائیگی یہ امید کہ ہمارے حدود تجربہ کے ماورا ے خیر کی اعلیٰ قوتوں اور حیات ابدی کا وجود ہے ہمارے لیے خاص اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اس سے ہمارے پیمانۂ تاثر میں بڑی وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ مِل کے نزدیک بقائے حیات کا اعتقاد ہمدردانہ تاثرات پر خاص اثر رکھتا ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ مذہب کی تمام اہمیت اس کے لئے اسی اعتقاد میں تھی۔ مِل اپنے ایک دوست کو جسے ایک محبوب کی موت کا عظیم صدمہ پہنچا تھا ایک خط میں لکھتا ہے "میرے نزدیک مذہب کی مستقل قیمت اس میں ہے کہ وہ موت کے جانکاہ حادثوں میں فراق کی تکلیف کو ہلکا کر دیتا ہے۔" اپنی تصنیف "فلسفۂ مذہب" میں مِل عیسائیت کی نسبت بھی اظہار رائے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ عیسائیت نے ایک اسوۂ حسنہ پیش کر کے نوع انسان پر بہت اچھا اثر ڈالا ہے عیسائیت کا کام خدا کے تصور نے نہیں بلکہ مسیح کی مثال نے کیا ہے

اور یہ اثر اس حالت میں بھی کم نہ ہوگا اگر ہم مسیح کو محض ایک انسان اور ایک تاریخی شخص قرار دیں۔

مِل کا مذہب کانٹ کے مذہب سے اس امر میں مشابہ ہے کہ وہ ایک ایمان ہونے سے زیادہ ایک امید کی حیثیت رکھتا ہے اسے یقین ہے کہ اس کے مذہب کا مدار مفصلۂ ذیل سوال کے جواب پر ہے "کیا یہ غیر معقول بات ہے کہ انسان تخیل سے پیدا شدہ ایک ایسی اُمید پر زندگی بسر کرے جس کے ایفا کے لیے شاید کبھی کوئی اغلب وجہ نظر نہ آئے؟ کیا ہم اس امید کو اس وجہ سے خارج کردیں کہ وہ عقل کی اس ہدایت کے خلاف ہے کہ ہمارے تمام خیالات و تاثرات کے لئے قطعی دلائل موجود ہونے چاہئیں"؟ مل کا خیال ہے کہ یہ نکتہ مفکرین کے درمیان عرصۂ دراز تک معرض بحث میں رہیگا کیونکہ ہر ایک اس کا جواب اپنی طبیعت کے موافق دے گا لیکن اس کے نزدیک اس مسئلے پر اس کی اہمیت کے مطابق ابھی تک پوری سنجیدگی سے غور نہیں کیا گیا۔ مل نے خود اس کا جو حل پیش کیا ہے اس میں اس مسئلے کے ایک پہلو کو نظر انداز کردیا گیا ہے اگر کوئی اصلِ حسن یا منتہی صالح ہیولائے مادی کے خلاف جد و جہد کر رہی ہے تو اس کے لئے ایک ایسے نظام کی ضرورت ہے جو ان دونوں پر حاوی ہو اور ان کی پیکار کو ممکن بنا سکے۔ پیکار بھی ایک قسم کا باہمی تعامل اور تعلق ہے اور باہمی تعامل کے لئے ایک ایسے نظامِ اشیا کا ہونا مقدم ہے جس سے مختلف قوتوں کا تصادم ممکن ہو سکے۔ اس طرح سے مِل کے حل میں سے وہی قدیم مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ انگلستان میں مِل کے فلسفۂ مذہب کے نقاد فلسفۂ ہیگل کے ہتھیاروں سے مسلح تھے اس لئے مل کے استدلال کی یہ خامی ان کے نظروں سے چھپی نہیں رہ سکتی تھی لیکن ان کو مل کی طرح اس مسئلے کی اخلاقی مشکل کا قوی احساس نہیں تھا۔

اس مسئلے کے نفسیاتی پہلو میں بھی مل نے ایک عنصر کو نظر انداز کر دیا جس کا مذہبی وجدان میں ایک بہت بڑا حصہ ہوتا ہے یعنی ایک ایسی ہستی میں محو ہو کر سکون مطلق حاصل کرنا جو خود زندگی کی جد وجہد میں شریک نہیں۔ اس حاجت کے بالکل مخالف ایک اور مذہبی تقاضا بھی بعض طبائع میں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا کو زندگی اور اس کی جد وجہد کے لیئے ایک کامل مثال قرار دیا جائے جب یہ دونوں متضاد روحانی ضرورتیں بیک وقت اپنی اپنی تسکین چاہتی ہیں تو مذہبی مسئلہ زیادہ شدید صورت اختیار کر لیتا ہے۔

لیکن مل کی عظمت کا مدار ان نتائج پر نہیں جن پر وہ پہنچا۔ خالص تجربیت کے ثبوت اور اطلاق میں اس کو ویسی ہی ناکامی ہوئی جیسی کہ افلاطون کو خالص تصوریت میں ہوئی تھی ان دونوں کا یکجا ذکر کرنا اسلیئے بھی مناسب ہے کہ مل تمام عمر افلاطون کا بہت مداح رہا اس نے جو کچھ افلاطون کی نسبت کہا وہی ہم خود اسکی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ "میں ہمیشہ یہ محسوس کرتا رہا ہوں کہ افلاطون کا لقب ان لوگوں کے لیئے بدرجہا زیادہ موزوں ہے جنھوں نے افلاطون کے طرز تحقیق میں نشو نما حاصل کی ہے، بہ نسبت ان لوگوں کے جنھوں نے فقط چند ادعائی نتائج اختیار کر لیے ہیں"۔

اسی طرح تاریخ فلسفہ میں مل کی اہمیت اس کے طریق تحقیق کی وجہ سے ہے اس نے بے شمار نظری اور عملی مسائل کو تجربے اور تنقید کی کسوٹی پر پرکھا۔ اس نے جو روح تفلسف پیدا کی وہ بہ نسبت کسی ایک نتیجہ کے بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ یہ مفکر معین فکر بھی رکھتا تھا اور مسلسل طلب بھی منطقی وضاحت کے ساتھ وہ تاثر سے بھی بیگانہ نہ تھا اس کا ذاتی ارتقائے فکر اس کے زمانے کے مسائل کا آئینہ ہے اور اس کے انداز تحقیق نے فکر انسانی کے لیئے بہت قیمتی خدمات سر انجام دیں۔

فلسفہ ارتقا

ایجابی فلسفے کا اساسی اصول یہ ہے کہ ہمارے تصورات

کو ہمارے ادراکات پر مبنی ہونا چاہئے۔ مظاہر کی توجیہ ہمیں ایسی علتوں سے کرنی چاہئے جو خود تجربے میں آتی ہیں۔ ایجابیت حقیقت میں کیپلر اور نیوٹن کے اس قاعدے کی تعمیل ہے کہ مظاہر کی حقیقی علتوں کو تلاش کیا جائے۔ جیسا کہ اگست کونت نے بیان کیا ہے فلسفے کی مختلف قسموں میں فرق اسی بات سے پیدا ہوتا ہے کہ ان میں مختلف قسم کی علتیں فرض کی جاتی ہیں۔ لیکن ایجابی اصول کو تسلیم کرنے کے بعد بھی نہایت بامعنی اختلافات کی گنجائش باقی رہتی ہے کونت اور مل کے نزدیک علت اور معلول کا تعلق دو مختلف مظاہر کا تعلق ہے جو ہمارے تجربے میں باہم وابستہ معلوم ہوتے ہیں۔ انھوں نے نسبت تعلیل کے اس پہلو پر زور نہیں دیا کہ جس قدر یہ تعلق عمیق تر اور واضح تر ہوتا جاتا ہے اسی قدر ہم مظاہر کے ربط مسلسل سے واقف ہوتے جاتے ہیں۔ اسی لئے تعلیل اور ارتقا کا قریبی تعلق ان کی نظروں سے اوجھل رہا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ معاشرتی زندگی میں ارتقا کی اہمیت پر زور دیتے ہیں لیکن ان کا کل فطرت کا تصور اس سے متعین نہیں ہوتا۔ انھوں نے ان اختلافات پر بہت زور دیا جو تجربے سے منکشف ہوتے ہیں لیکن یہ نہیں دیکھا کہ تمام علم کا مقصد یہ ہے جہاں تک ہو سکے ان اختلافات کو کم کیا جائے۔ یہ لوگ نئی انواع کی پیدائش کے مسئلے پر رک گئے۔ ان کی رائے میں فرد ترقی کرتا ہے اور روایت و رواج کے ذریعے سے نوع کی ترقی ہوتی ہے لیکن یہ بات کبھی ان کے ذہن میں نہیں آئی کہ ارتقا کا تصور تمام نظریۂ کائنات کو ڈھال سکتا ہے اور بہت حد تک اسی وجہ سے ان کے افکار خاص حدود سے آگے نہ بڑھ سکے۔

چارلس ڈاروِن کے انکشافات اور مفروضات سے فطرت کے تصور میں جو تبدیلی واقع ہوئی وہ ایسی ہی اہم تبدیلی تھی جیسی کہ کوپرنیکس اور برونو یا گیلیلی اور نیوٹن کے نظریات کی وجہ سے ہوئی تھی

کوپرنیکس کے نظریہ نے کائنات کو وسیع کر کے لامحدود کر دیا۔ زمین اور انسان کائنات کے مرکز اور محور نہ رہے۔ نیوٹن نے ثابت کیا کہ تمام کائنات میں ایک ہی قانون چلتا ہے اور نہایت بعید اجرام فلکی بھی انہیں قوانین کے ماتحت ہیں جن کا عمل ہماری زمین پر ہے۔ ڈارون کے نظریۂ فطرت نے عضوی زندگی میں اسی قسم کی توسیع کر دی۔ اس سے پہلے کسی نے حیاتیات میں پیدائش اور ترقی کا کوئی عام قانون اور کوئی باہمی ربط دریافت نہیں کیا تھا۔ فریڈرش وُلف اور کارل ارنسٹ فون بیر اس سے پہلے ثابت کر چکے تھے کہ ہر عضوی وجود بتدریج ترقی کر کے ایسے جنین سے پیدا ہوتا ہے جس کی مکمل وجود سے کوئی مماثلت نہیں ہوتی۔ اسپائنوزا ہارٹلے اور جیمز مل نے یہ ثابت کیا کہ ایک فرد کے اندر نفسیاتی ترقی بھی اس قسم کی ہوتی ہے جس کے دوران میں قوانین تلازم سے ایسی نفسی صورتیں پیدا ہوتی ہیں جو اصلی عناصر سے ایسی ہی بعید ہوتی ہیں جیسی کہ جانور کی مکمل شکل اس کے جنین سے۔ مونٹسکیو کے بناکردہ تاریخی اسکول نے جس کو انقلاب فرانس کے بعد خاص طور پر فرانس اور جرمنی میں فروغ حاصل ہوا، معاشرتی اور سیاسی رسوم و نظام کی توجیہ میں تصور ارتقا سے کام لیا۔ رومینٹک فلسفے میں بھی یہ تصور نمایاں حیثیت رکھتا تھا۔ رومنٹک فلسفی بھی ہیگل ہی کی طرح یہ کہتے تھے کہ ہر جز کا کل سے ایک باطنی تعلق ہے اور وہ ہستی کو ایک ایسا سلسلۂ مدارج خیال کرتے تھے جس میں ہر درجے کے اندر کائنات اپنے جوہر کو تدریجاً اور ارتقائً ظاہر کرتی ہے۔ لیکن ارتقا کا یہ اطلاق محض تصوری تھا۔ ارتقا کوئی ایسا عمل خیال نہیں کیا جاتا تھا جو زمانے کے اندر واقع ہو اور جس کے ذریعہ سے ایک مظہری صورت دوسری صورت میں سے ترقی کر کے پیدا ہو سکے۔ ان کا خیال تھا کہ ارتقائی تسلسل جزئی مظاہر میں نہیں بلکہ سرمدی طور پر جوہر حیات کے مدارج میں پایا جاتا ہے۔ کسی نے یہ نہیں پوچھا

کہ وہ علل فاعلہ کیا ہیں جو ایک درجے سے دوسرے درجے میں ترقی کا باعث ہوتی ہیں۔ دوسری طرف کانٹ اور لیپلیس (Laplaace) نے یہ نظریہ پیش کیا کہ نظام شمسی گازی بخار سے طبیعی اور کیمیاوی قوانین کے مطابق ترقی کر کے بنا ہے اور لائل (Lyell) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سطح زمین کی موجودہ حالت انھیں طبیعی اور کیمیاوی علتوں کے مسلسل عمل سے پیدا ہوئی ہے جن کا عمل اب بھی جاری ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ نئی صورتیں دائماً صحیح قوانین کے عمل سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ ڈارون نے نباتی اور حیوانی انواع کی آفرینش کی یہ توجیہ کی کہ موافق اور ناموافق حالات کے اندر تحفظ حیات کی مسلسل جدوجہد میں رفتہ رفتہ جسمانی ساخت اور عادات زندگی میں نہایت دور رس تبدیلیاں پیدا ہو جاتی ہیں اس نے فطرت کی نسبت ہماری نظر کو وسیع کر دیا اور ایسے عمل ارتقا کا پتہ دیا جو ہمارے احصا سے بہت ماوری چلا گیا ہے اور موجودہ انواع جس کا محاصل ہیں۔ ڈارون نے ہم کو یہ سکھایا کہ انھیں معمولی قوتوں کی، جو ہمارے گرد و پیش عمل کرتی ہیں، خاموش اور مسلسل فعلیت سے زندہ نسلوں نے یہ موجودہ شکلیں اختیار کی ہیں۔ اس تعلیم سے چھوٹی چھوٹی چیزوں کے لئے بھی ہماری نگاہ تیز ہو گئی۔

ڈارون کی تعلیم میں طبع زاد عنصر یہ نہیں تھا کہ مختلف انواع و صور فطری علتوں سے پیدا ہوئی ہیں۔ یہ خیال کئی شکلوں میں اس سے پہلے بھی بیان ہو چکا تھا ڈارون کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے معین علل فاعلہ کا ثبوت دیا جن سے نئی شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ ارتقا کا تصور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، تصور تعلیل اور تصور تسلسل سے ایسا قریبی تعلق رکھتا ہے کہ وہ ڈارون کی زبردست تحقیق و تائید سے پہلے بھی ایک اساسی تصور کے طور پر قائم ہو سکتا تھا۔ ڈارون کی عہد آفریں تصنیف کے شائع ہونے سے کئی سال قبل

ہربرٹ اسپنسر نظریۂ ارتقا کو اختیار کرچکا تھا اور اپنی نفسیات کے پہلے ایڈیشن میں خاص طور پر اس کی اس اہمیت کو بیان کرچکا تھا کہ جو صفات اور ملکات بحیثیت فرد ناقابل توجیہ معلوم ہوتے ہیں، اگر ہم کل نوع کو مدنظر رکھیں تو ان کی توجیہ ممکن ہوجاتی ہے۔ تجربی فلسفے کے لئے اس توسیع کی وجہ سے یہ ممکن ہوگیا کہ پوری طرح ان خیالات کی اہمیت کو بھی تسلیم کرسکے جو اس سے پہلے فقط تفکری اور تنقیدی فلسفے کا حصہ شمار ہوتے تھے۔ اسپنسر نے بعد ازاں زیادہ مفصل اور مرتب طریقے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تصور ارتقا ان اساسی تصورات میں سے ہے جن کی طرف ہمارا تجربہ اور ہمارا فکر ہر جانب سے رہنمائی کرتا ہے۔

باب اوّل

چارلس ڈارون

(CHARLES DARWIN)

سوانح حیات اور ارتقائے فکر

اس بڑے محقق فطرت کو تاریخ فلسفہ میں داخل کرنے کی خاص وجہ وہی ہے جس وجہ سے کوپرنیکس گیلیلی اور نیوٹن کو فلاسفہ کی صف میں جگہ دی گئی ہے یعنی یہ کہ ان کے طریق تحقیق اور نتائج کی اہمیت ان کے مخصوص شعبے سے بہت زیادہ وسیع ہے یہ لوگ علمی تحقیقات اور نظریۂ فطرت میں انقلابی حیثیت رکھتے ہیں۔ اپنی مشہور تصنیف کے شائع ہونے سے بیس برس پہلے ۱۸۳۷ء میں جب اس نظریہ کا خیال اس کے دل میں آیا تو اس نے اپنے دفتر یادداشت میں لکھا "میرا نظریہ ایک مکمل فلسفے تک لے جائیگا"۔ فلسفے کے لئے ڈارون کی اہمیت فقط اس کے بے تناقض استدلال کے لئے نہیں اور نہ فقط اس لئے کہ اس نے یہ سوال اٹھایا کہ یہ جدید خیال تمام نظریۂ کائنات پر کیا اثر کریگا بلکہ اس لئے بھی کہ اس نے نفسیاتی اور اخلاقیاتی مسائل پر بھی بحث کی ہے اور انسانی علم کے حدود پر اظہار رائے کیا ہے۔ اس کے خود نوشتہ سوانح حیات اور خطوط میں ایک سقراطی شخصیت ہمارے سامنے آتی ہے جس کی مثال عصر جدید کے محققوں میں نہیں

ملتی وہ اپنی غیر معمولی ہمت، محبتِ صداقت اور دردِ انسانی کے لئے خراجِ تحسین کا مستحق ہے۔

چارلس ڈارون ۱۲ فروری ۱۸۰۹ء کو شریوزبری میں پیدا ہوا۔ اس نے اڈنبرا میں طب پڑھی اور کیمبرج میں دینیات لیکن ان دونوں مضمونوں سے اس کو دلچسپی پیدا نہ ہوئی اس کو بچپن ہی سے حکمتِ فطرت کے ساتھ خاص لگاؤ تھا اسی لئے جہاز بیگل جب تمام دنیا کے گرد چکر لگانے کے لئے نکلا تو وہ اس کے سیاحوں کے گروہ میں داخل ہو گیا۔ اس بحری سفر میں اس نے جو مشاہدات کئے وہ اس کے نظریے کی پہلی بنیادی اینٹ تھے۔ اس نے جنوبی امریکہ کے موجودہ حیوانات کا اس سے پہلے کے حیوانات سے مقابلہ کیا اور ان کی بناوٹوں اور جسموں میں جو مشابہت اور جو فرق تھا وہ اس کے لئے خاص طور پر جاذب توجہ ہوا۔ اسی طرح اس نے جنوبی امریکہ کے شمالی حصے کے حیوانات کا جنوبی حصے کے حیوانات سے مقابلہ کیا اور یہاں پر بھی ان کی مماثلت اور ان کا اختلاف غور طلب معلوم ہوا۔ اس کو خاص طور پر حیرت ہوئی جب اس نے گیلو پیگوس کے جزیروں میں جو جنوبی امریکہ سے ایک ہزار ایک سو کیلو میٹر پر واقع ہیں ایسے جانور اور پودے دیکھے جو جنوبی امریکہ کے حیوانات اور نباتات سے خاص مشابہت رکھنے کے باوجود ایسی انواع کے تھے جو دنیا میں اور کہیں نہیں ملتیں۔ انواع کا وجود ان جزیروں پر تھا لیکن وہ جن جنسوں کی انواع تھیں وہ قریب ترین براعظم میں پائی جاتی ہیں ان سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ایک ہی اساسی صورت نے براعظم اور ان جزیروں میں مطابقتِ حیات میں مختلف صورتیں اختیار کر لی ہیں علاوہ ازیں ہر جزیرے پر ایسی خاص انواع بھی تھیں جو دوسرے جزیروں میں نہیں تھیں اب سوال یہ تھا کہ اس مناسبت اور اس مخالفت کی کیا توجیہ ہے۔ ڈارون اس پر ماجرا سفر سے یہ سوال اپنے ذہن میں لایا اور اپنی تمام زندگی اس کے جواب میں وقف کر دی وہ لندن کے قریب ایک گاؤں میں نہایت مساعد حالات میں زندگی بسر کرتا تھا اور ایسے واقعات کے جمع کرنے میں مسلسل کوشاں رہتا تھا جو اس مسئلے پر روشنی ڈال سکیں حل طلب مسئلہ یہ تھا کہ

اُنہی صورتوں اور صفتوں کی حفاظت اور ترقی کس طرح ہوتی ہے جو جانوروں اور پودوں کے لیئے ان کے ماحول میں مفید ثابت ہوتی ہیں"؟

جو بات ڈارون کو بہت حیرت انگیز معلوم ہوئی وہ صُور و صفات کا ماحول کے مطابق تغیر تھا۔ اُس نے یہ تو بے تنقید فرض کرلیا کہ ان تغیرات کی کوئی فطری علت ہے لیکن سوال یہ تھا کہ یہ علت کیا ہے ۱۸۳۸ء میں آبادی کے مسئلے پر مالتھس کی جو تصنیف شائع ہوئی اس نے ڈارون کو ایک سمتِ فکر پر ڈال دیا۔ مالتھس نے یہ ثابت کیا کہ جانداروں میں یہ میلان ہے کہ وہ ذرائع حیات کے مقابلے میں بہت زیادہ بڑھ جاتے ہیں۔ ڈارون نے یہ نتیجہ نکالا کہ ایسی حالت میں جانداروں کو باہم تعاون کرنا پڑے گا یا حوائج زندگی کے حاصل کرنے میں ایک دوسرے کے خلاف جد و جہد کرنی پڑے گی مگر حیات ایک تنازع للبقا ہے اور وہ فرد یا گروہ افراد جو کسی وجہ سے کوئی ایسا عضو یا ملکہ رکھتے ہیں جو دوسرے جانوروں میں نہیں اور جو ان کے ماحول کے مطابق ہے اُن کی کامیابی پیکارِ حیات میں زیادہ اغلب ہوتی ہے۔ بقائے نسل زیادہ تر ایسے ہی افراد کے ذریعے سے ہوتی ہے اور وہ افراد یا انواع جن میں یہ خاص ملکہ یا عضو نہیں ہوتا وہ رفتہ رفتہ فنا ہو جاتے ہیں۔ جہاں مختلف قسم کے جانداروں کو ایک محدود مقام کے اندر زندگی بسر کرنی ہو ان کی ساخت اور شکل میں جتنا زیادہ نوعی فرق ہوگا اسی قدر زیادہ آسانی کے ساتھ وہ زندگی بسر کرسکینگے کیونکہ مختلف ہونے کی وجہ سے اُن کی حاجتیں زیادہ آسانی سے پوری ہو سکینگی۔ اگر سب کو ایک ہی قسم کی غذا کی ضرورت ہو تو ظاہر ہے کہ میدان خورد و نوش ان کے لیئے تنگ ہو جائیگا لیکن اگر ان کی خوراک مختلف ہو تو وہ زندہ رہ سکینگے۔ اسی وجہ سے پیکارِ حیات میں تنوع کی قابلیت کسی نوع کے لیئے فائدہ مند ثابت ہوگی۔

۱۸۴۴ء کے بعد ہی ڈارون نے اپنے نظریہ کو پیش کرنے کے لیئے ایک تصنیف شروع کردی تھی لیکن مزید تحقیقات کے لیئے اسے ملتوی کر دیا۔ آخر میں ۱۸۵۵ء کے قریب اس نے اسکی چھپوائی کا اہتمام شروع کیا اور وہ ۱۸۵۹ء میں (Origin of Species) بدءِ انواع کے نام سے شائع

ہوئی۔ اس کے بعد اس نے بہت سی کتابیں شائع کیں جن میں سے فلسفے اور نفسیات کے لیے نہایت اہم مفصلۂ ذیل ہیں Variations of Animials and Plants under Domestication 1868, Expressions of the Emotions in Men and Decent of man 1871 and in Animals 1872

سائنس کی خدمت میں ڈارون کی طویل اور وفادارانہ خدمت ۱۹، اپریل ۱۸۸۲ء کو اس کی وفات کے ساتھ ختم ہوئی۔ اس سے تین سال پہلے اس نے اپنے سوانح حیات میں لکھا تھا "اپنی نسبت مجھے یقین ہے کہ سائنس کو اپنی زندگی وقف کرتے ہیں میں نے صحیح راستہ اختیار کیا مجھے یہ پشیمانی نہیں کہ میں نے کسی بڑے گناہ کا ارتکاب کیا ہو لیکن اکثر یہ افسوس ضرور رہا ہے کہ میں نوع انسان کی براہ راست زیادہ بھلائی نہیں کر سکا۔

(ب) نظریہ اور اسلوب تحقیق

ڈارون کی تحقیق کا یہ نتیجہ ہوا کہ اصول تعلیل نظری کو فتح حاصل ہوئی اور اس اصول کی تصدیق ہوئی کہ فطرت میں کہیں خلا نہیں ہو سکتا اس نے ایسے شعبے میں تسلسل کا ثبوت دیا جہاں اب تک فوق الفطرت مداخلت یا خرق عادت سے توجیہ کی جاتی تھی یا انسان ان اختلافات کو اصلی اور ناقابل توجیہ سمجھ کر رک جاتا تھا یا یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ارتقا کی طرف کوئی باطنی تحریک ہے جو ایک درجے سے دوسرے درجے کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ مبدء انواع کی تنازع للبقا سے توجیہ کر کے ڈارون نے نہ صرف جسمانی بلکہ نفسی زندگی کے اسباب پر بھی روشنی ڈالی جس کی قیمت اس کے مخصوص مسئلے کے حل سے کچھ کم نہیں۔ غیر شعوری طور پر اس نے دوبارہ ایک ایسا سر رشتۂ خیال ہاتھ میں لیا جو قدیم انگریزی اسکول میں پایا جاتا تھا۔ اس کی "پیکارِ حیات" سے ہابس کی "جنگ ہمہ خلافِ ہمہ" یاد آ جاتی ہے انگریزی قوم کو اسبابِ حیات کی نسبت ہمیشہ ایک گہری بصیرت حاصل رہی ہے

اور اس نے ہمیشہ ان کو پوری طرح سمجھنے کی ضرورت محسوس کی ہے۔ اسی وجہ سے اس کے اندر تجربیت اور تصوریت کا ایک عجیب مرکب پایا جاتا ہے جس کو اکثر متناقض خیال کیا گیا ہے لیکن ان نسبتوں کا احساس جو عملاً پائی جاتی ہیں ان کو باطنی قوتوں کی قیمت کے اعتقاد سے محروم نہیں کر دیتا خواہ وہ اس کو اس متخیلانہ اور متصوفانہ انداز میں ادا نہ کریں جس میں براعظم یورپ کے اکثر مفکرین اسے ادا کرتے ہیں۔

ڈاروِن نے مبدءِ انواع کی جو توجیہ کی ہے وہ بالکل روح ایجابیت کے مطابق ہے اس لئے کونت کے پیرؤں کے لئے یہ ایک غیر معقول بات تھی کہ انھوں نے اس نظریے کی طرف سے بے اعتنائی برتی۔ ڈاروِن جس علت کی طرف رجوع کرتا ہے وہ ایک حقیقی اور موجود علت ہے۔ وہ ایک خط میں کہتا ہے کہ انواع کی نسبت یہ کہدینا کہ وہ اسی طرح پیدا کی گئی تھیں کوئی علمی توجیہ نہیں ہے بلکہ اس بات کے کہنے کا ایک مذہبی طریقہ ہے کہ اشیا ایسی ہی ہیں جیسی کہ ہیں۔ اس کے دیگر اقوال سے ہم یہ اخذ کر سکتے ہیں کہ "مبدءِ انواع" کے آخر میں جب وہ یہ کہتا ہے کہ زندگی کی بالکل ابتدائی صورتیں مخلوق ہیں تو اس کا مطلب فقط یہ ہے کہ ہم آغازِ حیات سے ناواقف ہیں۔ بعد ازاں اس نے کھلے الفاظ میں لفظ 'مخلوق' کے استعمال پر افسوس ظاہر کیا بوجہ ان تلازمات کے جو اس لفظ کے ساتھ وابستہ ہیں۔

'پیکارِ حیات' کا لفظ استعارۃً استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے تحت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ ایک جاندار کا انحصار دوسرے جاندار پر بھی ہے اور ماحول پر بھی، اور اس کا اطلاق فقط فرد کی زندگی پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی ذرّیت پر بھی ہوتا ہے۔ جو پودے بیابان میں اُگتے ہیں ان کو اپنی زندگی کے لئے جدوجہد کرنی پڑتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی زندگی کا مدار اس پر ہے کہ کتنی کم نمی پر وہ زندہ رہ سکتے ہیں۔ عالم حیات میں ایک جاندار کو دوسرے جانداروں سے جو تعلق ہے وہ طبعی اسباب اور ماحول سے بھی زیادہ اہم ہے ایک ہی شاخ پر جو بیر لگتے ہیں وہ

فضا اور غذا کے لئے ایک دوسرے سے کشمکش کرتے ہیں لیکن ان کی پیکار دوسرے بارآور پودوں کے ساتھ بھی ہے کیونکہ ان کی زیادتی کا مدار اس پر بھی ہے کہ آیا پرندے اس خاص بیری کی بیل کو دوسرے پودوں کے پھلوں پر ترجیح دیتے ہیں اور اس کو کھا کر اس کے بیجوں کو دور دور تک پھیلا دیتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوسکتا ہے کہ پیکارِ حیات کا اصلی مطلب کسی جاندار کا اپنے زندہ اور بے جان ماحول سے تطابق ہے۔ ڈارون اس تعلق کے دوسرے پہلو کے لئے فطری انتخاب کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جس سے اس کی مراد یہ ہے کہ ایک خاص ماحول بعض صفات کو گوارا ہوتا ہے۔ اس اصول کے مطابق "چھوٹے سے چھوٹا تغیر جو کسی فرد کے لئے ایک خاص ماحول میں مفید ہو وہ فطرتاً محفوظ رہتا ہے"۔ پیکار فطرت کا عام قانون ہے اور اس کے دو ہی متبادل پہلو ہیں، وجود یا عدم۔ ہر ہستی اس فتح کی وجہ سے قائم ہے جو اس نے زندگی میں کسی وقت حاصل کی ہے۔ پیکارِ حیات جانداروں میں اضافۂ کثیر کا نتیجہ ہے۔ "ہر نوع تعداد میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کرنے کی کوشش کرتی ہے لیکن اس افزائش میں کسی نہ کسی طرح رکاوٹ بھی ضرور پیدا ہوجاتی ہے خواہ ہم اس کی وجہ کو کسی وقت معلوم نہ کرسکیں۔ افزائش اور موانعات کے اس تصادم کی وجہ سے انتخاب ضروری ہو جاتا ہے۔ جن افراد میں مفید صفات ہوتی ہیں وہ محفوظ رہتے ہیں اور دوسرے فنا ہو جاتے ہیں اس طرح سے ایسے امتیازات پیدا ہو جاتے ہیں جن سے مختلف انواع بن جاتی ہیں جن کو بعض لوگ اصلاً الگ الگ سمجھ لیتے ہیں"۔ اگر ہم ان حقائق کو مدنظر نہ رکھیں تو تمام اقتصادِ فطرت ہمارے لئے ناقابلِ فہم ہو جاتا ہے۔ یہاں پر اس سوال کا جواب ممکن ہو جاتا ہے کہ مختلف انواع کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ ہمیں معلوم ہوسکتا ہے کہ مختلف حالات میں ایک ہی اساسی نوع کی صورتیں متغیر ہوتی گئی ہیں۔ سی ٹی ولف نے ایک فرد کے مختلف اعضا کی نسبت جو کہا تھا کہ باوجود غیر مماثل ہونے کے بعض بسیط اساسی صورتوں سے ترقی کرکے وہ مختلف ہو گئے ہیں ڈارون نے اس کو مختلف انواع کی نسبت

صحیح ثابت کر دیا۔

ڈارون کا طریق تحقیق استقرا کی ایک عمدہ مثال ہے۔ جو طریقہ اس نے اپنی تحقیقات میں برتا اس سے غیر معمولی وضاحت کے ساتھ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس صداقت کا مدار تجربے پر ہے اس کو تین منزلوں میں سے گذرنا چاہیئے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ اس کے نظریہ کی بنیاد وہ مشاہدات تھے جو اس نے اپنے تجربے کے دوران میں کئے ان سے اس نے ایک عارضی مفروضہ قائم کیا اور مالتھس کی تصنیف کے مطالعہ کے بعد تحریک افزائش نسل کو بہ تعلق باحول لے کر استخراجاً ایک توجیہ اخذ کی۔ اس کے کام کا تیسرا حصہ تجربی توثیق تھی یہ چار قسم کے واقعات پر مشتمل تھی۔ انگلستان میں جانوروں کے نسل کشوں نے عرصہ دراز سے 'مصنوعی انتخاب' سے ہی انواع پیدا کی تھیں۔ یہ لوگ جانوروں میں ایسے امتیازی تغیرات کو دیکھتے تھے جو ان کے مقصد کے موافق ہوں پھر فقط ایسے ہی جانوروں سے نسل کشی کرتے تھے۔ یہاں پر جو کچھ ایک مقصد اور قاعدے سے کیا جاتا تھا وہ فطری انتخاب میں غیر شعوری اور بے قاعدہ طور پر ہوتا ہے۔ دوسرے امور جن سے اس نظریئے کی تصدیق ہوتی ہے وہ ہیں جن سے انواعِ مفقودہ کی انواعِ موجودہ سے ہم نوعی پائی جاتی ہے۔ مفقودہ انواع کو موجودہ انواع ہی کی ادنےٰ صورتیں کہہ سکتے ہیں۔ تیسری قسم کے واقعات انواع کی جغرافیائی تقسیم سے تعلق رکھتے ہیں جس کی توجیہ اسی مفروضے سے ہو سکتی ہے کہ ایک ہی اصلی نسل نے زمین کے مختلف حصوں میں پھیل جانے کی وجہ سے مختلف صفات کی انواع پیدا کی ہیں۔ ادنےٰ ترین جانداروں کا زمین کے زیادہ حصوں میں پھیل جانا اس وجہ سے ہے کہ ان کے بیج اور انڈے بہت چھوٹے ہونے کی وجہ سے ہواؤں اور پانی کی موجوں سے آسانی کے ساتھ ہر طرف منتشر ہو سکتے ہیں۔ آخری ثبوت وہ ہے جو جنینی کیفیات سے ملتا ہے۔ بعض ایسے جانوروں میں جو بعد از پیدائش مکمل صورت میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں جنینی حالت میں مماثلت پائی جاتی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ

اُن میں باہم کوئی تعلق ہے۔ علاوہ ازیں جنینی حالت میں بعض اعضا ابتدائی صورت میں موجود ہوتے ہیں جو تکمیلِ جنین کے بعد فاقد ہو جاتے ہیں یہ تمام باتیں مختلف جانوروں کے باہمی تعلق کے مفروضے ہی سے قابلِ توجیہ ہو سکتی ہے۔

ڈاروِن کا طریقِ تحقیق حیرت انگیز طور پر اس کی سیرت کا آئینہ ہے۔ بحیثیتِ محقق اس کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ بچوں کی طرح اس کا دل ہر بات کو قبول کرنے کے لیے تیار رہتا تھا اور کوئی واقعہ اس کو ادنےٰ یا بے حقیقت معلوم نہیں ہوتا تھا۔ اس کا قیاس یہ تھا کہ تمام فطرت میں باہمی ربط ہے۔ اس کی نگاہوں میں فطرت کوئی ایسا بے جان مجموعۂ اشیا نہیں تھی جس کے متعلق تاریخ فطرت کا فقط یہی کام ہو کہ وہ ان پر نام اور نشان لگا دے وہ فطرت کو ایک زندہ حقیقت سمجھتا تھا جس میں ہر ہستی کے تحفظ اور نشو و نما کا مدار دوسری ہستیوں پر ہے اور تمام ہستیاں باہم مربوط ہیں کیڑا اور پھول پرندہ اور پودا کھیت اور کیچوا، زندگی جانداروں کی ساخت ان کے اجسام اور پر و بازو کی خوبصورتیاں ان کی محبت اور ان کی پیکار۔ یہ تمام چیزیں اس کو ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح وابستہ معلوم ہوتی تھیں کہ ان کو فقط مصنوعی طریقے سے جدا کر سکتے تھے۔ اس نے فطری تاریخ کی اصطلاح کو ایک بامعنی حقیقت بنا دیا۔ لیکن فطرت کی نسبت اس طفلانہ اثر پذیری کے ساتھ ساتھ وہ اس امر کی نسبت ایک صحیح فہم رکھتا تھا کہ فطرت معین اور غیر متغیر قوانین کے مطابق چلتی ہے اور فطرت کے اعلےٰ ترین مظاہر بھی ان قوانین سے بالاتر نہیں ہیں بلکہ ان کی عظمت اسی میں ہے کہ وہ ان قوانین کے ذریعے سے پیدا ہوئے ہیں۔ وہ اکثر کہتا تھا کہ کوئی شخص جو صاحبِ فکر نہیں اچھا شاہدِ فطرت بھی نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے ناممکن تھا کہ وہ فطرت کے اندر کسی نئی چیز کا مشاہدہ کرے بغیر اس کے کہ فوراً اس کی پیدائش کی نسبت کوئی مفروضہ قائم کرے۔ اس کے ساتھ ہی اس میں یہ بھی غیر معمولی قابلیت تھی کہ وہ اعتراض کو بہت اچھی طرح سمجھتا تھا اور اس کو ذہن میں رکھتا تھا۔ وہ

اس قاعدے کا پابند تھا جس کو وہ قاعدۂ زریں کہتا ہے کہ ہر امر اور ہر فکر کو جو اس کے اب تک حاصل کردہ نتائج سے متناقض معلوم ہو، ثبت کر لیتا تھا اسی لئے اس کے خلاف بہت کم ایسے اعتراضات اٹھائے گئے جن کو وہ خود محسوس کر کے جواب دینے کی کوشش نہیں کر چکا تھا۔ اس لحاظ سے وہ اپنے بہت سے پیرووں سے زیادہ تنقید پسند تھا جو بعض اوقات یہ سمجھتے تھے کہ ڈارون اپنے خلاف اعتراضات کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ وہ اس سے خوب آگاہ تھا کہ اس کے نظریہ کا کوئی براہِ راست اور فوری ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ایک خط میں وہ اپنے ایک نقاد کی نسبت کہتا ہے "یہ صاحب ان چند لوگوں میں سے ہیں جو یہ جانتے ہیں کہ تغیرِ انواع کا براہِ راست ثبوت نہیں مل سکتا اور میرے نظریے کی صحت و سقم کا مدار اس پر ہے کہ وہ بعض مظاہر کو یکجا کر کے ان کی توجیہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ عجیب بات ہے کہ اس کو یوں دیکھنے والوں کی تعداد کس قدر کم ہے حالانکہ اس نظریہ کا یہی صحیح معیار ہو سکتا ہے"۔

وہ خود اپنے نظریّے کا یہی ثبوت سمجھتا تھا کہ اس سے بہت سے واقعات کی عقلی شیرازہ بندی ہو سکتی ہے۔ وہ اپنے نظریّے کو محض ایک ناقابلِ ثبوت اعتقاد و خیال نہیں کر سکتا بلکہ ایک ذریعہ سمجھتا تھا جس سے فطرت پر روشنی پڑتی ہے اور مستقبل میں اور زیادہ روشنی پڑنے کی امید ہو سکتی ہے۔ علمی مفروضات کی اہمیت بہت حد تک اس پر مشتمل ہوتی ہے کہ ان کے ذریعے سے مزید تحقیقات ممکن ہو سکتی ہے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ آیا تمام مشاہدات اور تجربات کو ہم اسی طرح مربوط کر سکتے ہیں جس طرح کہ بعض کو ربط دینے میں ہم کامیاب ہوئے ہیں ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ ہم کو کس قسم کے سوالات فطرت سے پوچھنے چاہئیں۔ اس لحاظ سے فطری انتخاب سے مبدءِ انواع کا نظریہ نہایت بار آور ثابت ہوا ہے اس سے ہم نے یہ سیکھا ہے کہ تمام فطرت کے اندر ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ کسی صفت یا شکل یا ملکہ کی پیکارِ حیات میں کیا اہمیت ہے۔ اس نظریہ میں مسلّمہ یہ ہے کہ

اقتصادِ حیات میں خاص اہمیت رکھنے کے بغیر نہ کوئی چیز موجود رہ سکتی ہے اور نہ ترقی کر سکتی ہے۔

نظریۂ ارتقا کے حدود

ڈارون اپنی تحقیق میں ایک حد کو تسلیم کرتا ہے جس سے آگے اس کو کوئی ثبوت یا استدلال نہیں ملتا اور وہ یہ ہے کہ فطری یا اختیاری انتخاب جن مختلف صفات یا اشکال کے مابین واقع ہوتا ہے ان کا اصل ماخذ کیا ہے۔ انتخاب سے پہلے مختلف شکلیں موجود ہونی چاہئیں۔ ڈارون اس کو ثابت شدہ سمجھتا تھا کہ ایسے اختلافات صفات و اشکال واقع ہوتے ہیں اور جس نسبت سے اسبابِ حیات مساعد اور کسی نوع کا درجۂ حیات بلند ہوتا ہے اسی نسبت سے یہ زیادہ واقع ہوتے ہیں وہ اقبال کرتا ہے کہ تنوعات کے اسباب کی نسبت ہم بالکل جاہل ہیں اور کچھ عرصے تک اس کو ان کا ماخذ بہت زیادہ پُراسرار معلوم ہوتا تھا کیونکہ وہ ان کی آفرینش میں خارجی ماحول کے اثر کو تسلیم کرنے پر مائل نہیں تھا اپنی کتاب کے شائع ہونے کے تھوڑا عرصہ بعد ہی وہ ہکسلے کو ایک خط میں لکھتا ہے تم نے بڑی ذہانت سے اسی مشکل کی طرف اشارہ کیا ہے جس نے خود مجھ کو بہت پریشان کر رکھا ہے۔ اگر خارجی اسباب کا براہِ راست کوئی زیادہ اثر نہیں ہوتا جیسا کہ خیال کرنے پر میں مجبور ہوں تو خدا جانے یہ اختلافات کہاں سے اُبھر پڑتے ہیں (اس کا وہ خط بھی دیکھئے جو اس نے ۲۳ر نومبر ۱۸۵۹ء کو ہوکر کے نام لکھا) بعد ازاں وہ ماحول کے براہِ راست اثر کو بھی تسلیم کرنے لگا اپنی تصنیف

Variations of Animals and Plants under Domestication

(خانگی پرورش میں حیوانات و نباتات کے تنوعات)

میں ڈارون اس مسئلے پر مزید بحث کرتا ہے اور نہ صرف ماحول کے براہِ راست اثر بلکہ اعضا و ملکات کے استعمال اور بے استعمالی کے اثرات

پر بھی زور دیتا ہے (دیکھو Decent of Man باب چہارم)۔ ڈارون کا مطالعہ کرتے ہوئے اس نکتے کو مد نظر رکھنا اس لئے اور بھی اہم ہے کہ اس کے نقادوں نے اکثر ماخذِ تنوعات کو ان کے فطری انتخاب کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔ ڈارون کہتا ہے "انتخاب طبیعی مختلف اور پیچ در پیچ حالات میں موزوں ترین افراد کی بقا کا نام ہے اور کسی تبدیلی ساخت کی ابتدائی علت سے اس کا کوئی تعلق نہیں" ڈارون کا نظریہ زیادہ تر مختلف تنوعات کے درمیان انتخاب طبیعی کے اثرات سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ ان کے ماخذ سے۔ ہاں اس کا اعتقاد ہے کہ اس کے لئے بھی فطری اسباب ہیں لیکن وہ ان اسباب کی دریافت سے زیادہ واسطہ نہیں رکھتا۔ ہر مفروضے کی ایک ایسی اساس ہوتی ہے جس کو احاطۂ ثبوت کے اندر نہیں لاسکتے لہذا تنوعات کو بے ثبوت تسلیم کر لینا ڈارون کے نظریہ سے متناقض نہیں ہو سکتا۔ ڈارون پر جو اعتراضات کئے گئے ان میں سے ایک عجیب اعتراض یہ تھا کہ اس کا نظریہ "اتفاق" پر مبنی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ڈارون نے ہر کے نام مذکورہ صدر خط میں "Chance Variations" یعنی اتفاقی تنوعات کے الفاظ استعمال کئے ہیں لیکن اس سے اس کی مراد وہ تنوعات ہیں جن کے اسباب ابھی تک ہمیں معلوم نہیں ہوئے اور اس نے خود کہا ہے کہ یہ اصطلاح صحیح نہیں ہے۔ جس طرح وہ تنوعات کے آغاز کو اکثر حیثیتوں سے پر اسرار سمجھتا تھا اسی طرح وہ ابتدائے حیات کو بھی ناقابل حل معما خیال کرتا تھا۔

لیکن اس کے نزدیک اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ ادنے صورتوں سے انسانی نسل کے ارتقا کے لئے مخصوص قوتوں کے عمل کو تسلیم کیا جائے۔ جب اس کو پختہ یقین ہو گیا کہ مختلف انواع فطری ارتقاء سے پیدا ہوئی ہیں تو وہ فوراً اس نتیجے پر پہنچا کہ نسل انسانی اس قاعدے سے مستثنےٰ نہیں ہو سکتی۔ "مبدءِ انواع" میں وہ فقط اسی اشارے پر قناعت کرتا ہے کہ یہ جدید نظریہ انسان اور اس کی تاریخ پر بھی روشنی ڈالیگا۔ اس کتاب میں جانداروں کی فقط ایک جنس پر مخصوص تحقیق کی گنجائش نہیں تھی اس کے بعد اس نے خاص طور پر

اس مسئلے کی طرف توجہ کی جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ اس پر یہ الزام لگایا گیا تھا کہ اس مضمون پر اظہار خیال کی اسے جرأت نہیں۔ آفرینش انواع کے عام مسئلے کی نسبت انسان کے معاملے میں اس سے اتفاق رکھنے والوں کی تعداد اور بھی کم تھی۔ لائل اور والیس جیسے لوگ بھی جو ویسے اس سے متفق تھے اس امر میں ان کو بھی تامل تھا۔ خود ڈارون کو اپنے علمی تجسس اور ذاتی احساس میں کوئی تناقض محسوس نہیں ہوتا تھا اس کے نزدیک انسان کی حقیقی قدر اور عظمت میں اس سے کچھ فرق نہیں آتا تھا کہ وہ ادنےٰ صورتوں سے ترقی کر کے موجودہ حالت تک پہنچا ہے۔ انسان کی نسبت اس دینیاتی اور رومانیتی خیال کے مقابلے میں کہ انسان زوال یافتہ فرشتے ہیں اس نے یہ خیال پیش کیا کہ انسان ایک حیوان ہے جو ترقی کر کے روحانی ہستی بن گیا ہے نفسی اور طبیعی دونوں حیثیتوں سے وہ انسان اور حیوان میں فقط کمیتی اختلاف کو تسلیم کرتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ادنےٰ ترین ریڑھ کی ہڈی والے جانور اور اعلےٰ ترین بندر کی دماغی قابلیتوں میں جو فرق ہے وہ بندر اور انسان کے ذہنی فرق سے بدرجہا زیادہ ہے اور محض جبلت اور عقل کے مابین حدِ فاصل قائم کرنا نہایت دشوار ہے یہ امر کہ جانور بھی تجربے سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں اس بات کی کافی شہادت ہے کہ وہ عقل سے بالکل محروم نہیں ہیں۔ اسی طرح جانوروں میں حافظہ بھی ہے اور احساسِ حسن بھی اور ہمدردانہ جبلتیں بھی ان میں پائی جاتی ہیں۔

ڈارون کی تعلیم سے بعض اوقات یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ تمام جاندار ہستیاں مسلسل ترقی کرتی رہتی ہیں اسی لیے اس کے خلاف ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ادنےٰ ترین جاندار ایک ہی حالت پر قائم ہیں ڈارون خود پہلے ہی سے اس اعتراض کی پیش بینی کر چکا تھا اور اس کا جواب دے چکا تھا۔ طبیعی انتخاب سے ترقی لازم نہیں آتی مثلاً ایک کیچوے کو زیادہ اعلےٰ قسم کے اعضا سے کیا فائدہ ہوگا جس عضو سے بیکار حیات میں مدد نہ ملتی ہو وہ کسی کام آئے بغیر خواہ مخواہ جسم کے اندر جگہ گھیرتا اور طاقت کو فضول خرچ کرتا ہے جہاں بعض وجوہ سے حالات ایسے ہوں کہ زندگی کی کشمکش زیادہ نہ ہو وہاں یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے

کہ ایک جاندار بے اندازہ عرصہ تک اپنی حالت پر قائم رہے (مبدء انواع باب ۴ و ۱۰) طبیعی انتخاب ایک جاندار کو اتنا ہی کامل بناتا ہے جتنا کہ دوسرے جانداروں سے مقابلہ کرنے کے لیئے پیکارِ حیات میں اس کو ضرورت ہوتی ہے۔ ڈارون کے نزدیک حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ہمارے مشاہدے میں نہایت کم ایسی مثالیں آتی ہیں جس میں اس قسم کی صلاحیت نہ پائی جائے۔ لیکن صلاحیت حالاتِ زندگی کی مناسبت سے ہوتی ہے۔ اس وجہ سے بعض اوقات بعض انواع زندگی کی سادہ تر صورتوں کی طرف عود کر جاتی ہیں خصوصاً ان حالتوں میں جن کے اندر حالاتِ زندگی کسی وجہ سے زیادہ سادہ ہو جائیں اور اس سادگی کی وجہ سے بعض اعضا اگر مضر نہیں تو بیکار ثابت ہونے لگیں۔ جانداروں کے اندر ترقی کا کوئی طبیعی اور لازمی میلان نہیں ہے۔

اخلاقی اور مذہبی نتائج

ڈارون کے خلاف ان اعتراضات کے علاوہ جو اس بنا پر کئے گیئے کہ اس کا نظریہ مشاہدے کے مطابق نہیں ہے، اخلاقی اور مذہبی اعتراضات بھی کئے گئے یہ اعتراضات فقط اہل دینیات کی طرف سے نہیں تھے۔ اوگن ڈیورنگ جیسا انتہا پسند مفکر بھی اس تعلیم کو اخلاقی بنا پر قابل اعتراض سمجھتا تھا اسی وجہ سے اس نے بڑی شدت سے اس کی مخالفت کی۔ بعض لوگوں کو پیکارِ حیات کا تصور ہی اخلاقی نظریۂ حیات کے منافی معلوم ہوتا تھا احسان اور ضمیر کے ساتھ ساتھ یہ خیال کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

ڈارون اخلاقی اعتراض کو نظر انداز کرنے والا شخص نہیں تھا وہ خود اخلاقی حیثیت سے اپنے نظریہ پر بحث کر چکا تھا۔ اخلاقیاتی فلسفی کی حیثیت سے اس کا نظریہ اس کے مماثل تھا جس کی ہیجسن اور شافٹسبری

نے بنا ڈالی تھی اور جس کو ہمارے زمانے میں کونت اور اسپنسر نے ترقی دی لیکن ڈارون کے طبیعی انتخاب کے مسئلے اور علمی افکار نے اس نقطۂ نظر کو وسیع تر کر دیا۔

ڈارون کے نزدیک انسان ایک ایسا جاندار ہے جس کو یقینی طور پر اخلاقی ہستی کہہ سکتے ہیں اور انسان اور حیوان میں سب سے بڑا فرق اخلاق ہی کا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اخلاقی احساس فطری ترقی کا نتیجہ نہیں اور نہ ہی انسان کو اخلاقی ہستی تسلیم کرنے سے پیکارِ حیات اور طبیعی انتخاب کی تنقیض لازم آتی ہے لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ وہ صفات و ملکات جو طبیعی انتخاب میں ترقی کرتے ہیں فقط ایسے ہی نہیں ہوتے جن سے افراد ہی کو فائدہ پہنچے بلکہ ایسے بھی ہوتے ہیں جو نوع کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ جو حیوان مِل جل کر رہتے ہیں اِن میں سے ایسے افراد جو جماعت میں رہنا بہت پسند کرتے ہیں زیادہ آسانی کے ساتھ خطرے سے محفوظ رہ سکتے ہیں اور چوں کہ بقائے نسل کا مدار اکثر کمزور اولاد کے تحفظ پر بھی ہوتا ہے اس لیے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ اولاد کی محبت طبیعی انتخاب سے ترقی کر سکتی ہے۔ مشاہدے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات بعض اوقات دوسروں کو بچانے کے لئے اپنے آپ کو خطرے میں ڈالتے ہیں حیوانوں یا انسانوں کے ایسے گروہ کو جن میں باہمی ہمدردی اور تعاون پایا جائے پیکارِ حیات میں خاص فائدہ رہیگا اور ایسے گروہوں کے مقابلے میں جن میں نفسا نفسی ہو اور مشترک مقاصد کے لئے اجتماع قوت نہ ہو وہ زیادہ قوی اور صالح تر ثابت ہونگے۔

طبیعی انتخاب کے ماتحت افراد کے اندر ایسے صفات ترقی پاسکتے ہیں جو کسی ایک فرد کی بقا کے نہیں بلکہ جماعت کی بقا کے معاون ہوتے ہیں صرف خود غرضی کے تاثرات کے نہیں بلکہ بے غرضی کے تاثرات کی بھی ایک فطری تاریخ ہے۔ حیوانوں کے محبت اور ایثار کے جذبے اور انسانوں کے اعلیٰ ترین اخلاق میں کتنا ہی فرق کیوں نہ معلوم ہو اُن دونوں کے درمیان بے شمار مدارج ہیں۔ اور ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے

کوئی جائز وجوہ موجود نہیں کہ فطری ارتقا کہیں پر ٹوٹ جاتا ہے۔ انسانوں میں بھی گہرے اخلاقی فرق پائے جاتے ہیں۔ انسانی زندگی کی بعض ایسی شکلیں بھی ہیں جو حیوانوں سے بھی بدتر ہیں۔ ڈارون کہتا ہے میں اس بندر کی نسل میں ہونا قابل ترجیح سمجھتا ہوں جو اپنے محافظ کو بچانے کے لیے جان خطرے میں ڈالتا ہے بہ نسبت ایسے وحشی انسانوں کی اولاد ہونے کے، جو دشمن کو اذیت دے کر لذت حاصل کرتا ہے بغیر کسی پشیمانی کے اپنے بچوں کو مار ڈالتا ہے، اپنی بیویوں کو غلام سمجھتا ہے اور خود نہایت مکروہ توہمات کا غلام ہے۔

ڈارون کہتا ہے کہ اخلاقی احساس کے لیے فقط جماعت پسندی اور ہمدردی کے ملکہ ہی کی ضرورت نہیں بلکہ حافظے اور مقابلے کی قابلیت بھی درکار ہے۔ اگر یہ موجود ہو تو گذشتہ فعل کا ذہنی اعادہ ہو سکتا ہے اور تاثر غالب کے تقاضے کے مطابق اس پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔ اگر قوت گویائی پیدا ہو گئی ہو تو باہمی مدحت و مذمت سے افراد پر اثر ہو سکتا ہے۔ اور رائے عامہ قائم ہو سکتی ہے علاوہ ازیں مشترک اغراض سے کام کرنے کی عادت سے معاشرتی جبلتیں اور محرکات قوی ہو جاتے ہیں اس قسم کے میلانات شاید والدین سے اولاد کی طرف بھی منتقل ہو سکینگے ڈارون کے نزدیک اس کی اخلاقیات کی تجربی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ مختلف زمانوں میں مختلف قومیں مختلف قسم کے اعمال کو نیکی سمجھتی رہی ہیں اور ان افراد کا حلقہ بھی کم زیادہ ہوتا رہا ہے جن کے نفع و ضرر کے ساتھ اخلاقی تاثر مختلف زمانوں میں وابستہ رہا ہے۔

طبیعی انتخاب ہی کے نظریہ سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہر مطابقت اور ہر انتخاب اور نہ پیکار حیات کی ہر صورت روا ہو سکتی ہے۔ ہم اس پیکار کی ادنیٰ صورتوں سے اعلیٰ صورتوں کی جانب ترقی کرتے ہیں یہاں تک کہ ہم ایسے درجے تک پہنچ جاتے ہیں جہاں پیکار کی مختلف صورتوں کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنا ممکن ہو جاتا ہے باایں ہمہ بعض لوگوں

کا خیال ہے کہ ڈارونیت نہ صرف بداخلاقی بلکہ مادیت اور بے دینی کی تعلیم ہے۔

روح اور مادے کے باہمی تعلق کی نسبت ڈارون نے کہیں اظہارِ رائے نہیں کیا وہ اسی امر پر قائم رہتا ہے کہ انسانوں اور حیوانوں کی نفسی زندگی مادی اعضا کی فعلیت کے ساتھ وابستہ ہے اس لیے دیگر عضوی مظاہر کی طرح اس کا علمی مطالعہ ممکن ہے۔ اسی خیال کے مطابق وہ نفسی زندگی کی ادنیٰ درجوں سے اعلےٰ مراتب کی طرف پیکارِ حیات کے ذریعے سے ترقی کی تحقیق کرتا ہے اور اس ارتقا کے معین قوانین دریافت کرتا ہے اس تحقیق میں مادیت کی کوئی بات نہیں۔ جس طرح اس نے ابتدائے حیات کو ناقابل حل مسئلہ قرار دیا اسی طرح یقیناً وہ ابتدائے شعور کو بھی ناقابل ثبوت قرار دیتا شاید وہ ان دونوں مسئلوں کو ایک ہی سمجھتا تھا۔ ڈارون نے اخلاقی احساس کے علاوہ اور بہت سی نفسیاتی امور کی تحقیق کی مثلاً جنسی تاثرات اور جبلتیں عام ماہیت جبلت اظہار جذبات پہلے سال میں بچے کا ارتقا وغیرہ۔ اس کی کتابوں میں ادھر ادھر منتشر نہایت دلچسپ نفسیاتی باتیں ملتی ہیں اور اکثر غیر متوقع مقامات پر۔ لیکن نفسیاتی اصول کی بحث اس کے دائرۂ تحقیق سے باہر تھی۔

اگر مادیت سے محض یہ مراد لی جائے کہ یہ فوق الفطرت مداخلت کو برطرف کر کے مظاہر کو معین فطری قوانین میں تحویل کرنے کا نام ہے تو ڈارون یقیناً مادیتی تھا۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ جانداروں کی صورتیں مکمل طور پر خدا کے تصور میں نہیں تھیں جن کو اس نے مادی لباس پہنا دیا یہ شکلیں نہایت ادنےٰ شروعات سے اور ماحول کے مسلسل اثرات سے ایک طویل عمل ارتقا کے بعد بنی ہیں۔ ڈارون نے ربطِ فطرت کے دائرے کو وسیع کر دیا اس نے پہلے علمی لوگوں میں اور بعد میں وسیع حلقوں میں واقعات کے مطابق استدلال کرنے کی عادت ڈالی اور دینیاتی علتوں کو برطرف کر دیا۔ ایک لحاظ سے یہ صحیح ہے کہ اس نے کوئی نیا اصول

پیش نہیں کیا کیونکہ فطری عمل کی تحقیق کا اصول بہت عرصے سے قائم ہو چکا تھا لیکن سائنس کی تاریخ میں اس اصول کی ایسی شاندار تصدیق بہت کم ملتی ہے۔ حال میں بہت سے انگریز اہل دینیات نے بھی ڈاروِن کے نظریہ کو تسلیم کر لیا ہے اور وہ اپنے عقائد کے ساتھ اس کی مطابقت اس طرح پیدا کرتے ہیں کہ خدا کے فعل تکوین سے زندگی کی ابتدا ہوئی اور جاندار یا جانداروں کی پہلی شکلیں مخلوق ہوئیں اور مخصوص انواع کی آفرینش کے لیئے خدا نے طبیعی انتخاب کا قاعدہ جاری کیا۔ ڈاروِن نے خود اس مشکل میں سے نکلنے کا یہ طریقہ اختیار نہیں کیا۔ اسٹوارٹ مل کی طرح دنیا کے مصائب و آلام کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک رحیم و کریم قادر مطلق پر ایمان لانا ڈاروِن کو بھی ناممکن معلوم ہوتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود وہ قنوطی نہیں تھا۔ اس کا یہ اعتقاد تھا اگرچہ اس کا ثبوت اس کے لیئے بہت مشکل تھا کہ دُنیا میں مسرت کا پلڑا الم کے پلڑے سے بھاری ہے۔ مگر وہ یہ یقین نہیں کر سکتا تھا کہ انتخاب طبیعی جس کے ساتھ اس قدر مصیبت اور نقصان وابستہ ہے اور جس میں نفرت اور ظلم، محبت اور رحم سے کم مقدار میں پیدا نہیں ہوتا، خالق قادر کے لیئے ذریعۂ کار ہو سکتا ہے۔ کیا بلّی کو اس لیئے پیدا کیا گیا ہے کہ وہ چوہوں کے ساتھ مشق ستم کیا کرے وہ اپنی تصانیف میں ان خیالات کی طرف اشارہ کر چکا تھا لیکن اپنے خطوط اور سوانح حیات میں وہ ان کو شد و مد کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ جب کبھی اس کو مجبور کیا جاتا تھا کہ مذہب کی نسبت اظہار رائے کرے تو وہ ہمیشہ وجود شر کی طرف اشارہ کرتا تھا۔ جب وہ اپنے مشہور سفر سے واپس آیا وہ ابھی وحی کا قائل تھا اور جب اسکی بڑی تصنیف مبدء انواع شائع ہوئی وہ ابھی خدا کا قائل تھا لیکن تدریجاً بغیر کسی تکلیف دہ انقلاب کے اسکے خیالات بدلتے گئے یہاں تک کہ اپنے سوانح حیات کے اس حصے میں جو اس نے ۱۸۷۶ء میں لکھا ہے وہ اپنے آپ کو "لاادری" (Agnostic) کہتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میرا علم اس مسئلے کے حل کے لیئے کافی نہیں (یہ اصطلاح سب سے پہلے ۱۸۵۹ء میں ڈاروِن کے شاگرد اور دوست ہکسلے نے استعمال کی) جس طرح وہ اس کا

قائل نہیں ہو سکتا تھا کہ موجودہ کائنات تدبیر و تجویز کا نتیجہ ہے اسی طرح وہ یہ بھی یقین کر سکتا تھا کہ وہ محض اتفاق اور اندھی قوت کی پیداوار ہے۔ ایک نوجوان کو جس نے اس مسئلے کی نسبت اس کی رائے پوچھی اس نے یہ جواب دیا "معقول ترین نتیجہ مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ انسان کے حیطۂ عقل سے ماورے ہے لیکن اس کے باوجود انسان اپنا فرض ادا کرسکتا ہے۔"

لاادریت کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جو کچھ ہمیں معمّا اور محتمل الضّدین معلوم ہوتا ہے، ممکن ہے کہ حقیقت میں وہ ایسا نہ ہو کیونکہ تجویز اور اتفاق کے علاوہ اور ممکنات بھی ہو سکتے ہیں۔ ڈارون نے وہی نتیجہ نکالا جو کانٹ نے "تنقید تصدیق" میں بیان کیا تھا کہ میکانیت اور مقصدیت کا فرق شاید ان متضادات میں سے ہے جو ہمارے علم کو مجبوراً قائم کرنے پڑتے ہیں لیکن ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم اصل ہستی کے لیئے بھی ان کی صحت و صداقت کو تسلیم کرلیں۔

باب دوم

ہربرٹ اسپنسر

سوانح حیات اور خصوصیات

جس سال میں ڈارون کی مشہور کتاب شائع ہوئی ہربرٹ اسپنسر ایک خاکہ تیار کر رہا تھا کہ منظم طریقے سے علم کے تمام شعبوں میں تصورِ ارتقا کا اطلاق کیا جائے۔ وہ اپنے مطالعہ سے اس نتیجے پر پہنچ چکا تھا کہ یہ تصور انسانی علم کا ایک اساسی تصور ہے کہ اس کی تشریح اور تلقین میں زندگی وقف کردی جائے چونکہ اس کی آمدنی قلیل تھی اس لئے گورنمنٹ سے امداد کی درخواست کی۔ جو لوگ اس کی پہلی تصانیف سے واقف تھے مثلاً اسٹوارٹ مل اور اڈنبرا میں ہیملٹن کا جانشین فریزر، مورخ گروٹ، ماہر علم الاعضا ہکسلے ماہر نباتات ہوکر اور ماہر طبیعیات ٹنڈل ان سب نے بڑے جوش سے اس کی حمایت کی۔ اس تصنیف کی نسبت پہلے یہ اندازہ کیا گیا کہ یہ سات جلدوں میں تقسیم ہو گی بعد ازاں خیال ہوا کہ دس جلدوں میں اتمام پائیگی لیکن جب یہ کام کیا گیا تو نو جلدوں میں پورا ہوا۔ گورنمنٹ نے امداد دینے سے انکار کردیا لیکن اسپنسر کی ہمت نہ ٹوٹی اور اس نے صبر و استقلال سے کام شروع کردیا اور اکثر اوقات ضعف قویٰ کے باوجود جاری رکھا۔ اس تصنیف کا پہلا حصہ (Quakers) (اصول اوّلیہ) ۱۸۶۰ء کے موسم خزاں میں شائع ہونا شروع ہوا اور آخری حصہ یعنی اصول اخلاقیات

کا اختتام ۱۸۹۲ء کے موسم بہار میں شائع ہوا۔ بیچ کے حصے حیاتیات، نفسیات اور عمرانیات پر ہیں اس بات کا دریافت کرنا نہایت دلچسپی کا باعث ہوگا کہ اس جامع تصنیف کا خاکا کس طرح پیدا ہوا اور وہ کس طرح تکمیل کو پہنچی۔

ہربرٹ اسپنسر ۲۷ اپریل ۱۸۲۰ء کو ڈربی میں پیدا ہوا اس کا باپ ایک سربرآوردہ ماہر تعلیم تھا اس کو پختہ یقین تھا کہ صحیح ذہنی ترقی فقط اپنے آپ کو تعلیم دینے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس کی ہمیشہ یہی کوشش رہتی تھی کہ اپنے شاگردوں کو بذات خود مشاہدہ کرنے اور سوچنے کی عادت ڈالے۔ اسپنسر کو ابتدائے عمر ہی سے نیچرل سائنس سے دلچسپی تھی اس کو کیڑوں کے نشو ونما کو مشاہدہ کرنے میں لطف آتا تھا وہ اپنے باپ کے کتب خانے میں سے مختلف مضامین کی کتابیں لے کر پڑھتا تھا اور وہ اور اس کے بھائی علمی سیاسی اور مذہبی مسائل پر بڑے جوش سے بحثیں کرتے تھے اس کے والدین میتھوڈسٹ تھے لیکن اس کا باپ اپنے فرقے کے پادریوں سے بیزار ہو کر کویکرز (Quakers) میں شامل ہو گیا بغیر اس کے کہ ان کے مخصوص عقائد کو اختیار کرے اس فرقے کی جو بات اسے پسند تھی وہ ان کا غیر قسوسی نظام تھا۔ ہربرٹ اپنے باپ کے ساتھ اتوار کی صبح کو کویکرز کی مجلس میں جاتا تھا اور شام کو اپنی ماں کے ساتھ گرجے جاتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انجیل کی تلاوت اس کے لئے ناگوار ہو گئی اس کے بعد اسپنسر اپنے ایک چچا کے پاس چلا گیا جو پادری تھا اور خاص قابلیت کا شخص تھا جس نے قوانین غلہ کی تنسیخ کے لئے جد وجہد کی اور امداد غربا کی تنظیم میں بہت کام کیا۔

ابتدائے عمر ہی میں جن مذہبی اور سیاسی خیالات میں اس نے پرورش پائی ان کا یہ اثر تھا کہ وہ اصلاح معاشرت میں حکومت کی مداخلت کو ناپسند کرتا تھا اور آزادانہ ترقی کا قائل تھا۔ اس کی نسبت خیال یہ تھا کہ وہ اپنے باپ کی طرح مدرس بنے لیکن وہ چند سال تک سول انجینیر کا کام کرتا رہا۔ اس کا وقت زیادہ تر ریاضی کے مطالعہ میکانکی ایجادات اور سیاسی ہیجانات میں گزرتا تھا اس کی پہلی قابل ذکر تصنیفیں یہ تھیں، حکومت کے صحیح مقصد پر چند مضامین اور ہمدردی کی ماہیت پر ایک رسالہ جس میں اس نے آدم سمتھ کے مماثل ایک نظریہ پیش کیا اس سے پہلے ہی علم حیوانات ونباتات کے مطالعہ سے وہ انواع کے فطری ارتقا کے نظریہ کا قائل ہو چکا تھا۔

اس نے خود بیان کیا ہے کہ لائل کی کتاب علم طبقات الارض سے ۱۸۳۹ء میں مجھ کو نظریۂ ارتقائے فطری کی صحت کا اندازہ ہوا۔ اس سے اس کے مذہبی خیالات پر بھی اثر پڑا اور ان میں تبدیلی واقع ہوئی اگرچہ کسی خاص وقت میں کسی خاص تبدیلی کے واقع ہونیکا پتہ چلانا ناممکن ہو۔ اپنی پہلی اہم تصنیف سکونیات عمرانی (Social Statics-1850) میں وہ معاشرتی ارتقا کو عضوی ارتقا کے مماثل تصور کرتا ہے اور اس کی بعد کی تصنیفوں میں بھی اس خیال کا بہت سا اثر ہے۔ زندگی کے ارتقائے کامل کو وہ ایک الٰہی تصور سمجھتا ہے جو تحقق کا منتظر ہے اور جس کے علامات اور تقاربات فطرت کے اندر پائے جاتے ہیں۔ اسپنسر نے خود بیان کیا ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں وہ کولرج سے اور اس کے واسطے سے شیلنگ سے متاثر ہوا۔ بعدازاں اس نے اس غایتی نظریے کو ترک کر دیا اور مختلف صورتوں میں ارتقا کے خالص تجربی ثبوت پر اکتفا کیا۔ لیکن اس ابتدائی زمانے ہی میں اسپنسر اپنے نظریۂ ارتقا کی نسبت کہتا ہے کہ وہ زیادہ تر متعین ہوا "اس قانون سے جس کا ہاروے کی جنینی تحقیقات میں مبہم اشارہ پایا جاتا تھا اور جس کو بعدازاں ولف ماہر علم تشریح نے زیادہ صفائی سے بیان کیا اور آخر میں فون بیر (Von Bear) نے زیادہ معین طور پر وضع کیا اور وہ یہ ہے کہ تمام آلاتی ترقی ایک تغیر ہے یکسانی سے تنوع کی حالت کی طرف"۔ اس قانون کی صحت انفرادی طور پر جاندار ہستیوں کی نسبت معلوم تھی اسپنسر نے تمام شعبوں پر اس کو عائد کیا اور اس کو پختہ یقین ہو گیا کہ کوئی شعبہ ایسا نہیں جس میں ارتقا واقع نہ ہوتا ہو۔ مفروضۂ ارتقا کی نسبت ۱۸۵۲ء کے ایک مختصر رسالہ میں وہ نظریۂ ارتقا اور نظریۂ تکوین کا مقابلہ کرتا ہے اور گھریلو جانوروں اور کاشتہ پودوں کے تنوع کو پوری طرح مدنظر رکھتے ہوئے اور اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے کہ مخصوص انواع اور تحتانی انواع میں تمیز کرنا کس قدر دشوار ہے، اور اس بات کا خیال کرتے ہوئے کہ مختلف انواع کے جنینوں میں کس قدر مماثلت پائی جاتی ہے وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ انواع کی موجودہ شکلیں خارجی حالات کے اثر سے ارتقا سے اس حالت تک پہنچی ہیں۔ اصول نفسیات (Principlls of Psychology 1st ed. 1855). کی مبسوط تحقیقات کا اس کے عام نقطۂ نظر پر ایک مستقل

اثر ہوا۔ اس تصنیف کی اہمیت یہ ہے کہ تجربی فلسفہ پر منحصر ہونے کے باوجود اس میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ انفرادی شعور کی توجیہ فقط فرد کے تجربات سے نہیں ہو سکتی اس کے قبل کی تمام تجربیت نے یہ مسلمہ قرار دے لیا تھا کہ کسی فرد کی شعوری زندگی کو سمجھنے کے لئے فقط اس بات کی ضرورت ہے کہ اس فرد کے اپنے تجربات معلوم ہو جائیں اس اعتقاد کی نظری حیثیت کے علاوہ کچھ عملی اہمیت بھی تھی کیونکہ اگر ایک فرد کی شعوری زندگی فقط اس کے اپنے تجربات سے متعین ہوتی ہے تو یہ ضرور ممکن ہوگا کہ ایک مخصوص قسم کی تعلیم اور تنظیم جماعت سے اسکے اندر جو سیرت چاہیں پیدا کرلیں۔ اسٹوارٹ مل اور کونت نوع انسان کے ارتقائے مستقبل کی نسبت اسی اعتقاد کی بنا پر بڑی بڑی امیدیں رکھتے تھے اگرچہ ان کا یہ اعتقاد اس گہری بصیرت کے خلاف تھا جو ان دونوں کو تاریخی ارتقا کی نسبت حاصل تھی اسپنسر کو اب یقین ہو گیا کہ نفسی اور مادی دونوں عالموں میں ترقی بہت آہستگی سے بتدریج ہوتی ہے اور جو شکلیں اور منزلیں راستہ میں آتی ہیں وہ سب کی سب ضروری اور لابدی ہوتی ہیں۔ ماحول کے مسلسل اثر سے زندگی نئی صورتیں اختیار کرتی رہتی ہے اور موجودہ صورتیں بھی اسی عمل کا نتیجہ ہیں اس لئے ایک فرد کی شعوری زندگی کی توجیہ محض اس فرد کے ذاتی تجربات سے نہیں ہو سکتی اس کیلئے ہمیں نوع کے تجربے کی طرف رجوع کرنا پڑیگا۔ یہاں پر ہمیں روایت کے علاوہ بہت سے عوامل کارفرما نظر آتے ہیں۔ نفس کی باطنی ساخت اس کے تصورات کے ائتلاف، نیز تاثرات اور جبلتوں میں توراثی میلانیات کا عمل نظر آتا ہے یہ تمام چیزیں فقط اسی طرح قابل فہم ہو سکتی ہیں کہ ان کو گذشتہ نسلوں کے تجربات کا اثر قرار دیا جائے۔ اب تک توارث کو محض ایک عجوبہ خیال کیا جاتا تھا اور فقط چند استثنائی حالتوں میں اس کی اہمیت کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ اسپنسر نے اس کو ہر حالت میں موجود ایک معاون عامل قرار دیا جس سے حیات کی اعلیٰ ترین صورتیں متعین ہوتی ہیں نفسیاتی افق کی اس توسیع نے اسپنسر کو اس تحقیق کی طرف راغب کیا کہ ارتقا کے عام قوانین دریافت کیے جائیں اور یہ معلوم کیا جائے کہ آیا وہ ہمارے علم کے اساسی قوانین سے اخذ ہو سکتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر اس کو ایک فلسفۂ ارتقا کا خیال پیدا ہوا۔ اس کا پہلا خاکا اس نے ایک رسالے میں پیش کیا جو ۱۸۵۷ء میں شائع ہوا (Progress, its laws and Cause)۔ اسپنسر اسمیں اس نظریہ کو بیان کرتا ہے کہ تمام ترقی یکسانی سے تنوع کی طرف ہوتی ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا

ہے کہ یہ قانون بالتبع لازم آتا ہے بقائے قوت کے قانون سے۔ اپنی کتاب اصول اوّلیہ (First Principles) کی پہلی اشاعت میں اس نے قانون ارتقا کو فقط اسی شکل میں پیش کیا اس کے بعد اس نے مفصلۂ ذیل دو اضافے کئے۔ "ارتقا انتشار سے اتصال اور بے ربطی سے ربط کی طرف عبور کرنے کا نام ہے۔" اسکے بعد اسکی تصنیف کا کام بڑی سرعت سے ترقی کرنے لگا مفصلۂ بالا کتابوں کے علاوہ اس نے کچھ اور تمہیدی کام بھی کیا۔ اپنی تصنیف عظیم کا کام شروع کرنے سے پہلے وہ مختلف مجلوں میں عمرانیاتی اخلاقیاتی فلسفیانہ اور سائنٹفک مضامین شائع کر چکا تھا۔ اسکی مفصل اور مبسوط تصنیفیں فقط طویل شرحیں ہیں انھیں مختصر اور واضح مضامین کی جن میں سے اکثر حسن بیان کے نمونے ہیں یہ مضامین اکھٹے کرکے چار جلدوں میں شائع ہوئے۔ یہ مضامین غالباً اس وقت بھی پڑھے جائینگے جب کہ اسکی دوسری تصانیف کی طرف کوئی توجہ نہیں کریگا۔

نفسیات کی پہلی ایڈیشن کے شائع کرنے میں اسپنسر نے اسقدر محنت کی کہ اسکی صحت خراب ہو گئی اور ضعف اعصاب میں مبتلا ہو گیا جس سے وہ کبھی کامل طور پر شفایاب نہ ہوا۔ بے خوابی کا مرض اس کو متعدی ہو گیا اور یہ شکایت اسقدر بڑھی کہ اسکو تمام کام سے دست بردار ہونا پڑا لیکن آخری سالوں میں ۱۸۹۰ء کے بعد پیرانہ سالی کے باوجود اس نے نہ صرف اپنا کام پورا کر لیا بلکہ وائسمین کے مفروضہ کی وجہ سے حیاتیاتی نظریۂ ارتقا میں جو جدید مباحث پیدا ہوئے انمیں نہایت شدّ و مد کیساتھ حصہ لیا۔

اسپنسر کے نظریہ کی نسبت رائے قائم کرتے ہوئے ہمارا معیار یہ سوال ہونا چاہئے کہ نظریۂ ارتقا کے ذریعہ سے تجربیت اور ایجابیت کی توسیع کر کے متخاصم نظریات میں توافق پیدا کرنے میں اس کو یہاں تک کامیابی حاصل ہوئی ہے۔ لیکن اگر اُسکا نظریہ ان قدیم مسائل کو سوخت نہ کر سکا اور یہ مسائل اس آگ میں پڑکر پھر نئی صورتوں میں اُبھر آئے تو بھی اس کے ذریعے سے نفسیاتی اُفق کی جو توسیع ہوئی اور اُسنے جو یہ ثبوت مہیا کیا کہ تمام شعبہ ہائے تحقیق میں ارتقا ایک اساسی تصور ہے اسکی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ اسکے کام کی قدر منزلت معلوم کرنے میں ہمیں یہ مدنظر رکھنا چاہیئے کہ اسکی اصلی خدمت یہ توسیع اور یہ ثبوت ہے نہ یہ کہ اسنے کوئی خاص علیاتی یا نفسیاتی نظریہ تعمیر کیا۔ علاوہ ازیں ہمیں اس امر کو ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ جو علمی تحقیق تیس۳۰ برس سے

زیادہ عرصے تک جاری رہی ہو اس کے اندر کچھ ناہمواری اور تناقض ضرور پایا جائیگا خاصکر ایسی حالت میں کہ اس کے مصنف نے دورانِ تصنیف میں کئی جگہ اپنی رائے بدلی بھی ہو۔ اسپنسر کی تصانیف میں اس کی باطنی زندگی کے مطالعہ کا ہم کو ایک نادر موقع حاصل ہوتا ہے۔ اس کے مطالعہ سے جو اثر پڑھنے والے پر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے ذاتی تاثرات میں اسقدر مبتلا نہیں ہے جس قدر کہ مل اور کونت اپنی ایجابیت کے باوجود تھے۔ مل کیطرح لوگوں پر براہ راست اثر کرنے کا تقاضا اسکی طبیعت میں نہیں تھا نظریۂ ارتقا نے اس کی آنکھیں اس حقیقت کے لئے کھول دیں کہ ہر جاندار کسی شدید پیکار حیات میں مبتلا ہے اور انسان کو اپنی ذہنی اور معاشرتی زندگی میں کیا کیا مخصوص مشکلات درپیش ہیں۔ اس کو یہ معلوم ہو گیا کہ گزشتہ نسل مستقبل قریبہ میں جن مقاصد اور غایات کے پورا ہونے کی توقع رکھتی تھی ان تک پہنچنے کے لئے بھی درمیان میں بہت سے منازل کا طے کرنا لازمی ہے۔ انسان کی منزل مقصود بہت دور ہے اور اس تک پہنچنے کے لئے ابھی اس کو بہت سی جادہ پیمائی کرنی ہے۔ اسپنسر کی تعلیم کی بنا پر جو نظریۂ حیات پیدا ہوتا ہے اس میں تسلیم و رضا کا ایک اہم حصہ ہے۔ اس کا یہ مقصد نہیں تھا کہ حالت موجودہ بالکل بے کار ہے اور اس کو اس مقصد بعید کے لئے قربان کر دینا چاہیئے لیکن وہ یہ چاہتا تھا کہ ایک طرف تو حال کو اس ماضی کے تعلق سے سمجھنا چاہئے جس میں سے وہ پیدا ہوا ہے اور دوسری طرف اس کو ایک زیادہ ترقی یافتہ حالت کی جانب جادۂ عبور قرار دینا چاہیئے۔ اسپنسر خود بھی انھیں لوگوں میں سے ہے جنکی طرف اس نے اپنی عظیم تصنیف اصول اخلاقیات کے آخر میں اشارہ کیا ہے "محسنوں کی اعلیٰ ترین تمنا یہ ہو گی کہ "تخلیق انسان" کے کام میں حصہ لیں خواہ وہ حصہ کیسا ہی قلیل اور نامعلوم کیوں نہو۔ تجربہ ہمارے سامنے وقتاً فوقتاً ایسی مثالیں پیش کرتا ہے کہ مطلقاً بے غرضانہ مقاصد کے تعاقب میں بھی بعض انسانوں کو نہایت گہری دلچسپی ہو سکتی ہے اور جیسے جیسے زمانہ گذرتا جائیگا ایسے لوگ زیادہ تعداد میں پیدا ہوتے جائینگے جو بے غرض ہو کر نوع انسان کی ترقی کیلئے کوشش کرینگے نوع انسان کے اس معراجِ کمال پر غور کرتے ہوئے جو خود انکو اپنی انفرادی زندگی میں حاصل نہیں ہو سکتا اور جس سے لذت اندوز ہونے والی نسلیں بہت بعد میں آئینگی انکو اس احساس سے باطنی سرور حاصل ہوگا کہ انھوں نے سعیِ کمال میں نوع انسانی کی کچھ مدد کی ہے۔"

جب فلسفۂ ارتقا کا خاکا اسپنسر کے ذہن میں آیا اس کے ایک ہی سال بعد ڈاروِن کی کتاب "مبدءِ انواع" شائع ہوئی جس نے فلسفۂ ارتقا کیلئے ایک جدید اور مستحکم اساس قائم کردی اس کتاب کے دیباچے میں ڈاروِن اپنے پیشروؤں میں اسپنسر کا ذکر کرتا ہے اور بعد ازاں ۵ امارچ ۱۸۷۰ء کے ایک خط میں جو اس نے رے لینکاسٹر کے نام لکھا وہ اسپنسر کو انگلستان کے اندر اپنے زمانے کا سب سے بڑا فلسفی قرار دیتا ہے ڈاروِن کا نظریہ اسپنسر کے مجوزہ نظام فلسفہ کے بہت مطابق تھا سوائے اسکے کہ اسپنسر اس پر زیادہ زور دیتا تھا کہ ماحول کے زیر اثر ملکات کے استعمال سے براہ راست ترقی واقع ہوتی ہے اگرچہ وہ انتخاب طبیعی کی اہمیت کو بھی پوری طرح تسلیم کرتا تھا۔ یہ امر نہایت دلچسپ ہے کہ جون اسٹوارٹ مِل جو شروع میں اسپنسر کی ارتقائی نفسیات پر معترض تھا بعد ازاں اُسکا قائل ہو گیا کہ ذہنی ارتقا فقط فردہی میں نہیں بلکہ متوارث میلانات سے تمام نوع میں بھی واقع ہوتا ہے۔ اس تبدیلی خیال کو اسنے اپنی وفات کے ایک سال قبل کارپنٹر کے نام ایک خط میں بیان کیا جو ماہر وظائف الاعضا تھا۔

مذہب اور سائنس

اسپنسر نے اپنے نظام فلسفہ کا آغاز ایک مضمون سے کیا جو "ہستئ نامعلوم" پر ہے اسمیں اس نے حدود علم اور مذہب اور سائنس کے باہمی تعلق کی نسبت اپنے نظریات پیش کیئے ہیں اس تمہیدی حصے کا مقصد یہ ہے کہ کائنات کے اس سائنٹفک تصور کی صحت کا تعین کیا جائے جس پر اس فلسفے کے باقی حصوں کا مدار ہوگا۔ لیکن اس ترتیب بیان میں ایک نقص ہے جسکو اسپنسر نے کبھی محسوس نہیں کیا اور وہ یہ ہے کہ نہ نظریۂ علم میں کوئی وضاحت پیدا ہو سکتی ہے اور نہ فلسفۂ مذہب میں، جبتک اس کا مدار نفسیات پر نہ ہو لیکن اسکے نظام میں نفسیات کی جگہ بہت بعد میں آتی ہے۔

حصۂ اول کا استدلال مفصلۂ ذیل ہے:۔ مذہب اور سائنس عصر جدید میں مخاصمانہ طور پر ایک دوسرے کے مدمقابل شمار ہوتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ مذہب اُن مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتا ہے جو فقط سائنس کی گرفت میں آسکتے ہیں اور سائنس اس عالم میں مداخلت کرنا چاہتا ہے جو مذہب کیلئے مخصوص ہے اب تک ہر مذہب وجود کی نظری توجیہ کی کوشش کرتا رہا ہے اور اپنے آپ کو معمائے حیات کا حل سمجھتا رہا ہے۔ دیگر حیثیتوں سے مختلف مذاہب میں خواہ کیسا ہی اختلاف پایا جائے سب کے سب اس امر

میں متفق ہیں کہ وہ ایسی چیز کا انکشاف کرتے ہیں جس سے انسان اس کی مدد کے بغیر ناواقف رہتا۔ اعلیٰ اور ادنےٰ مذاہب میں یہ فرق ہے کہ ادنےٰ مذاہب مثلاً اشیا پرستی یا تکثیر میں وجود کے پس پشت ہستی نامعلوم کو معلوم خیال کرلیا جاتا ہے۔ آباؤ اجداد کے بھوتوں کا وجود ابتدائی دینیات کی ایک اساس ہے وحشیانہ مذاہب میں بھی ایک مبہم سا احساس ہوتا ہے کہ کائنات کا باطنی جوہر ایک معمّا ہے لیکن یہ احساس بہت کمزور رہتا ہے اور یہ معمّا آسانی سے حل طلب شمار ہوتا ہے۔ اعلےٰ مذاہب عین وجود کے پُراسرار ہونے پر زیادہ زیادہ زور دیتے جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ اس مقام پر پہنچ جاتے ہیں کہ ہر خیال اور ہر تشبیہ کنہِ وجود کو بیان کرنے کیلئے ناکافی ہے۔ انجام کار وہ یہاں تک کر دیتے ہیں کہ خدا کو ان معنوں میں موجود خیال کرنا جن معنوں میں کہ وجود ہمارے خیال میں آسکتا ہے اس کی توہین کرنا ہے مذہب اپنے معراج کمال پر پہنچ جاتا اگر یہ تسلیم کرلیا جاتا کہ ہستی اس سے بہت زیادہ پُراسرار ہے جسقدر کہ مذاہب نے اس کو خیال کیا ہے۔ ہر مذہب نے اس راز کو اضافی سمجھا ہے اور یہ خیال کیا ہے کہ یہ راز کبھی نہ کبھی افشا ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی خیال یا تشبیہ اس کو بیان کرنے کیلئے کافی نہیں تو اس کو مطلق قرار دینا چاہئیے مذہبی خیالات سے جو تناقضات پیدا ہوتے ہیں انکی وجہ یہ ہے کہ ایک علت مطلقہ پر اعتقاد کیا جاتا ہے۔ خواہ ہم کائنات کو خود زائیدہ خیال کریں اور خواہ کسی خارجی قوت کی خلق کردہ، دونوں حالتوں میں اس تناقض کا سامنا ہوتا ہے کہ ایک شئے آپ اپنی علت ہے۔ ایک خیال سے کائنات آپ اپنی علت ہے اور دوسرے خیال سے وہ ہستی آپ اپنی علت ہے جس نے کائنات کو پیدا کیا مذہبی خیالات کے تناقضات جیسا کہ اس سے پیشتر مانسل بیان کرچکا ہے اسی اساسی تناقض کے مخصوص نتائج ہیں۔ (مثلاً قدرتِ مطلقہ اور عدل وخیر کا تناقض یا عدل اور فضل کا تناقض)۔

اسکے بعد اسپنسر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ سائنس کے اساسی تصورات بھی ماہیت کائنات کے بیان میں مذہب سے زیادہ کامیاب نہیں ہوتے۔ زمان ومکان حرکت وقوت شعور وشخصیت سب واضح اور قابل اطلاق ہوتے ہیں اگر ہم اپنے محدود اور اضافی عالم تجربہ سے باہر قدم نہ رکھیں لیکن جب ان تصورات کو ہستیِ مطلق کے بیان میں استعمال کیا جائے تو وہ تناقضات کی طرف لیجاتے ہیں۔ خارجی اور باطنی دونوں عالموں کی

نسبت ہمارا سائنٹفک علم مسلسل تغیرات کی کثرت کے اندر رہتا ہے جنکی ہم کو نہ ابتدا معلوم ہو سکتی ہے اور نہ انتہا نہ علت اولیٰ اور نہ غایت اُخریٰ۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہیملٹن اور مانسل پہلے بیان کر چکے ہیں ہمارے علم کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ہم کو فقط محدود مظاہر کا ادراک ہو سکتا ہے تمام علم کا مدار فرق و تمیز پر ہے لیکن ہستی مطلق کا اس سے باہر کسی شئے سے مقابلہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اسکے باہر کچھ نہیں۔ اسپنسر اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ مشابہت کا ادراک بھی علم کی ساخت میں داخل ہے یعنی مجہول کی کسی معلوم سے مماثلت تلاش کرنا لیکن ہستی مطلق کی مشابہت کسی شئے سے نہیں ہو سکتی کیونکہ اسکے ماسوا کچھ موجود ہی نہیں۔

لیکن ہیملٹن اور مانسل کیطرح اسپنسر یہ کہنے کیلیے تیار نہیں ہے کہ ہستی مطلق محض ایک سلبی تصور ہے علم کو ضرور یہ فرض کرنا پڑیگا کہ جسقدر ہستی اس کے لئے قابل ادراک ہے اس سے ماورا ابھی کچھ ہے۔ علم کا کام امتیاز اور مماثلت تلاش کرنا اور تعریف اور تحدید ہے لیکن تعریف و تحدید کیلئے کچھ وجود ہونا ضروری ہے جس نے صورت اختیار کی ہے اور جو اس مخصوص صورت سے آزاد ہے جو ہمارے شعور کی وجہ سے اسپر عائد ہوئی ہے علم کے اس مستقل محل کو جو ہمارے لئے غیر متعین ہے ہم اس چیز کے مماثل تصور کرتے ہیں جس کو ہم اپنے عضلات کے استعمال میں قوت کے طور پر محسوس کرتے ہیں۔ قوت کے بغیر شعور کو کچھ مواد خام نہیں مل سکتا یہ قوت نہ صرف وہ تبدیلیاں پیدا کرتی ہے جن کو ہم تمیز کرتے اور ادراک کرتے ہیں بلکہ یہ تمام تغیرات کی مستقل اور ثابت اساس بھی ہے۔ ہم اس قوت کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے ہمارے تجربہ میں جن جن مخصوص اندازوں میں یہ ظاہر ہوتی ہے ان سب کو یکے بعد دیگرے ذہن سے خارج کر کے سلبی طور پر ہم کسی حد تک اسکی ماہیت کی طرف جا سکتے ہیں۔ قوت کا یہی اصل اور ابتدائی احساس تمام تغیرات اور انکے غیر متغیر محل یعنی ہمارے تمام علم کا ظرف مہیا کرتا ہے۔

مذہب اور سائنس دونوں آخر میں اس مشترک اعتقاد پر پہنچ جائینگے کہ کائنات کا باطنی جوہر ناقابل فہم ہے لیکن عالم مظاہر میں اسکا جو انکشاف ہوتا ہے اس کا سائنٹفک علم ممکن ہے۔ فطرت کے متعلق ہمارے شعور کا ایک پہلو مذہب ہے اور دوسرا پہلو سائنس۔ جب حدود علم کا صحیح تعین ہو جائیگا تو مذہب اور سائنس کی پرخاش ختم ہو جائیگی۔ اسکے بعد مذہب قابل ادراک و فہم اشیا کے احاطے میں سے نکل جائیگا اور

سائنس ناقابل فہم وجود کے معاملے میں مداخلت نہیں کریگا۔ ہمارے عقلی اور اخلاقی ملکات میں کوئی پیکار نہیں ہو سکتی اسلئے کوئی ایسا اعتقاد رکھنا ہمارا فرض نہیں ہو سکتا جسمیں داخلی تناقض پایا جائے۔ جیسا کہ مینسل کا خیال تھا یہ ہمارا فرض نہیں ہو سکتا کہ ہم خدا کو شخصی بھی تصور کریں اور لامحدود بھی، جس حالت میں کہ شخصیت اور لاتناہی ایک دوسرے کو مانع ہیں۔ ہمارا فرض فقط یہی ہو سکتا ہے کہ علم کے حدود کے سامنے سر تسلیم خم کریں اور اس پُر اسرار ہستی کے وجود کے قائل ہوں جو تمام اشیاء کی تہ میں پائی جاتی ہے۔ اگر ہستی مطلق کا بیان شخصیت کے تصور کے ذریعہ سے ممکن نہیں تو یہ شخصیت کے تصور کی وسعت اور عظمت کی وجہ سے نہیں بلکہ اسکی تنگی اور محدودیت کیوجہ سے ہے ہم کبھی خدا کی نفسیات تحریر نہیں کر سکینگے اور مذہب و سائنس کی پیکار تب تک جاری رہیگی جبتک مذہب کے پیرو سرمدی کی معلومات کا دعوی کرتے رہینگے اور ایسے تصورات وضع کرتے رہینگے جو مورد اعتراض ہوں ج اسپنسر اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ مذہب اور سائنس کے درمیان مصالحت کی اس کوشش کی بھی مخالفت کیجائیگی۔ انسان اس سے زیادہ حقیقی اور زندہ تصورات کا خواہشمند ہے اور اسکو اسیوقت تسلی ہوتی ہے جب وہ یہ یقین کر سکے کہ عابد اور معبود کی فطرت میں کچھ اشتراک پایا جاتا ہے اور مذہب میں جب اس قسم کا اعتقاد پایا جائے اسی حالت میں اسکا اعمال پر اثر ہو سکتا ہے جبتک وجودی اور باطنی اخلاقیات پیدا نہو جسمیں لوگ اپنی فطرت کے تقاضے سے نیک عمل کریں تب تک بہتر ہے کہ مذہبی خیالات موثر رہیں۔ انسانوں کے جس گروہ کا جو مذہب ہے اسکا انکے حالات اور درجہ ترقی کیساتھ نہایت گہرا تعلق ہے۔ جلدی سے انکے ایمان کے فنا ہو جانے کا یہ نتیجہ ہوگا کہ انکی فطرت کے نقائص زیادہ بُری طرح ظاہر ہونے لگینگے۔ یہ یقینی بات ہے کہ مذہب جیسے گہرے اور اہم معاملے میں کوئی تبدیلی بغیر تکلیف کے واقع نہیں ہو سکتی۔ جو شخص اس تغیر کی سست رفتاری پر بے صبری کا اظہار کرتا ہے اسکو یاد رکھنا چاہیئے کہ ہر مذہب میں خواہ وہ ادنے ترین ہی کیوں نہو ایک روح صداقت موجود ہوتی ہے اور ادنے ترین مذہب سے بھی انکے پیرووں کو کچھ ایسی بات حاصل ہوتی ہے جو اور کسی طریقے سے حاصل نہوتی تمام مذاہب ارتقائی تدریج کے سلسلے کی کڑیاں ہیں اور یہ ارتقا ابھی جاری ہے۔ ان باتوں کو مد نظر رکھنے کے بعد روایات کی حمایت میں اہل مذہب کے سفسطیانہ دلائل کو انسان برداشت کرنے لگیگا اور لوگ اپنے

دیوتاؤں کی جو ذلیل خوشامد کرتے ہیں وہ اتنی بری معلوم نہو گی اسکے بعد انسان جہل کے غرور سے جو علم کے غرور سے کہیں بدتر ہوتا ہے اسقدر برانگیختہ نہوگا اور یہ بات اسکی سمجھ میں آجائیگی کہ بعض لوگ کیوں بے غرضانہ ہمدردی اور محض محبت خیر سے سرزد ہونے والے افعال کو قابل الزام قرار دیتے ہیں۔

مذہب اور سائنس کے اس تعلق کی تعلیم پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جسکی طرف اسپنسر نے توجہ نہیں کی اور وہ یہ ہے کہ اسکے اندر مطلق اور اضافی کے مابین جو تمیز قائم کیگئی ہے وہ بہت زیادہ خارجی اور سطحی ہے اس تضاد سے ہستی مطلق خود اضافی ہوجاتی ہے۔ وجود مطلق اور وجود اضافی کا تخالف ایسا خارجی نہیں ہوسکتا جیسا کہ اسکے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہستی مطلق کا کامل تصور اسیوقت ممکن ہوسکتا ہے جب کہ تمام حدود و اضافات کو اس سے ساقط کردیا جائے لیکن اس قسم کا اسقاط ایک لا انتہاہی عمل ہے اور در حقیقت مطلق اور اضافی ہمارے پاس دو مکمل اور الگ الگ تصورات نہیں ہیں جب اسکے علاوہ اسپنسر بہت سے مقامات پر یہ بھی کہتا ہے کہ ناقابل علم وجود مطلق تمام خارجی اور باطنی مظاہر میں جاری و ساری ہے تو یہ ظاہر ہے کہ ایسی ہستی کا انکشاف اُن صور و قوانین میں بھی ہوتا ہے جنکے ماتحت مظاہر وقوع پذیر ہوتے ہیں اسلئے اسکو حقیقت میں مطلقاً ناقابل علم نہیں کہہ سکتے۔ اسپنسر کا یہ خیال غلط ہے کہ تجربے کا اساسی تصور یعنی تصور ارتقا ہستی مطلق پر قابل اطلاق نہیں ہوسکتا۔ اگر وہ قوانین و صُور جن کا انکشاف تجربے میں ہوتا ہے وجود ماورائے تجربہ کے لحاظ سے بالکل بے معنی ہوں تو اسمیں ایک تناقض پایا جائیگا۔ اسکا کوئی ثبوت نہیں ہوسکتا کہ ارتقا قشر عالم کی نسبت تو صحیح ہے لیکن مغز عالم کی نسبت صحیح نہیں۔ اس خیال میں ایک ثنویت پائی جاتی ہے جس کو اسپنسر نے نظر انداز کیا۔

فلسفہ بحیثیت علم متحدہ

مذہب اور سائنس کے باہمی تعلق کا مسئلہ نہ صرف اسوقت پیدا ہوتا ہے جبکہ کوئی سائنس کسی نئے مظہر پر حاوی ہوتی ہے بلکہ اسوقت بھی جبکہ مخصوص علوم کے مختلف حقائق کو حقائق کلیہ کے ساتھ مطابق کرنیکی کوشش کی جاتی ہے۔ اسپنسر کے نزدیک جسطرح ہر مخصوص سائنس کا کام یہ ہے کہ وہ زیر تحقیق مظاہر کی کثرت کو وحدت میں تبدیل کرے اسیطرح فلسفے کا خاص وظیفہ یہ ہے کہ ان قوانین کو دریافت کرے جو عالم مشاہدہ کے تمام

شعبوں پر حاوی ہوں فلسفہ ایسے انتہائی حقایق کے انکشاف کا نام ہے جنسے میکانیات طبیعیات نفسیات اور عمرانیات کے اصول اخذ ہو سکیں اسلیے فلسفہ کی یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ کامل طور پر متحدہ علم کا نام ہے۔

فلسفہ آغاز میں عارضی طور پر ان اساسی اصول کی صحت کو تسلیم کر لیتا ہے جن پر تمام فکر کی بنیاد قائم ہے۔ بعد میں جب تجربہ ان نتایج کی صحت کی تصدیق کرتا ہے جو ان اصول کی بنا پر حاصل ہوئے تو ان اصول کی صداقت کا مستقل ثبوت مل جاتا ہے کسی مفروضے کی صحت کا ثبوت یہی ہو سکتا ہے کہ دیگر مفروضات کیساتھ اسکی موافقت ثابت ہو جائے ہمارے لیئے صداقت اسی پر مشتمل ہو سکتی ہے کہ اشیا کی نسبت ہمارا خیال اصل اشیا کے مطابق ثابت ہو۔ اگر مظاہر ہماری توقعات کے مطابق نہ نکلیں تو لازمی بات ہے کہ ہمارا مقدمہ غیر صحیح تھا۔ دیگر تمام مفروضات سے کسی مفروضے کی کامل مطابقت ہم کو انجام کار علم کی اس وحدت کی طرف لیجاتی ہے جو فلسفے کا خاص موضوع ہے لیکن ہر مفروضے کی صحت کے ثبوت میں فعلیت فکر کو پہلے صحیح فرض کر لیا جاتا ہے۔ فکر کی فعلیت ہر قسم کے علم کی تہ میں پائی جاتی ہے خواہ وہ ادراک ہو یا انتاج اور خواہ اسکا موضوع کچھ ہی ہو۔ ہر ثبوت اس اصلی فعلیت کو مسلم قرار دیتا ہے اسلیئے خود فعلیت فکر کی صحت کو کسیطرح رد نہیں کر سکتے کیونکہ اسکی تردید خود ایک ثبوت کی صورت میں ہوگی۔

ہم ہر وقت اضافات میں سوچتے ہیں مماثلت اور اختلاف کی اضافتوں کے بعد توالی اور ہم وجودی کی اضافتیں ہمارے فکر کے لئے اہم ہیں۔ ہم وجودی کی نسبت توالی کی نسبت سے اخذ کیجاتی ہے ایسے اضافات جنکے حدود ہر ترتیب میں آسکتے ہیں ہم وجود کہلاتے ہیں۔ وہ اساسی وجدان جو تمام تصورات کی تہ میں پایا جاتا ہے خواہ وہ مماثلت کے ہوں یا مخالفت کے توالی کے ہوں یا ہم وجودی کے قوت کا وجدان ہے یعنی ایسی چیز کا جو مزاحم ہوتی ہے یا تغیر پیدا کرتی ہے اور جس کو ہم اپنے زور لگانے کے مماثل خیال کرتے ہیں۔ مادہ اور حرکت محض قوت کے مظاہر ہیں اور زمان و مکان مظاہر قوت کی صورتیں ہیں۔ باطنی اور ظاہری دونوں تجربوں میں قوت کا تصور وہ انتہائی تصور ہے جسکی طرف ہم کو ہر حالت میں واپس آنا پڑتا ہے۔ ہمارا انا اور غیر انا میں تمیز کرنا صحیح ہے لیکن یہ دونوں قوت ہی کے انکشاف کے مختلف طریقے ہیں ہمارا فکر اور اس کا مواد قوت ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔

قوت کا تصور ایک علامتی تصور ہے اور یہ انتہائی علامت ہے۔ یہ ہمارے نفسی تجربہ کیطرف اشارہ کرتا ہے اور ہم دیگر تمام تجربات و مشاہدات کو اسی کی مماثلت سے قیاس

کرتے ہیں اسپنسر کے اس استدلال سے وہ مابعد الطبیعیاتی تصوریت یاد آجاتی ہے جو اس تخیل کو مسئلۂ وجود کے حل کرنے میں استعمال کرتی ہے۔ وہ اسکو تسلیم کرتا ہے کہ اگر ہم کو اختیار ہوتا کہ روحی عناصر کو مادی عناصر میں تحویل کریں یا مادی عناصر کو روحی عناصر میں تو ہم موخر الذکر کو ترجیح دیتے۔ معلوم کو نامعلوم میں تحویل کرنا ایک بیہودگی ہے اس لئے قابل فہم نظریہ وہی ہو سکتا ہے جو مجہول کو معلوم میں تحویل کرے یعنی خارجی مادی عناصر کی ماہیت کو شعور کی ماہیت کے مماثل تصور کرے۔ لیکن اسپنسر اس قسم کی تحویل کو ناممکن سمجھتا ہے کیونکہ روحی عناصر کو بھی ہم انھیں صور و اضافات کی مدد سے سمجھتے ہیں جو ہم خارجی فطرت سے حاصل کرتے ہیں۔ ماہیت شعور کا واضح تصور ہم کو اس حالت میں حاصل ہوتا ہے جبکہ ہم مادی دنیا سے حاصل کردہ علامات کو استعمال کرتے ہیں لہذا ہم مادی اور نفسی مظاہر کے اتیانہ کے ماورا نہیں جا سکتے اور ہمکو فقط اس ثبوت پر اکتفا کرنا چاہیے کہ دونوں قسم کے مظاہر قوت ایک ہی قسم کے تجربی قوانین کے ماتحت ہیں۔

اسپنسر کے نزدیک تمام سائنس کا اساسی مسلّمہ یہ ہے کہ کائنات میں جو قوت ہے وہ نہ گھٹ سکتی ہے نہ بڑھ سکتی ہے۔ تمام فکر کا یہ کام ہے کہ کسی ایک شئے کا دوسری شئے سے ربط قائم کرے۔ اگر قوت بالکل فنا ہو جائے یا عدم محض سے وجود میں آئے تو ایسی حالت میں کسی شئے کا تعلق عدم محض سے ہوگا (خارجی تجربے میں جو مادہ ظاہر اور ناپید ہوتا رہتا ہے یا حرکت شروع یا ختم ہوتی رہتی ہے تو بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ قوت وجود سے عدم اور عدم سے وجود میں جاری ہے) لیکن کوئی ایسا ربط جسمیں ایک رکن شعور سے ناپید ہو جائے یا پیدا ہی نہ ہو ایک تناقض ہوگا۔ جس قوت کو ہم اسطرح باقی اور مستقل قرار دیتے ہیں وہ قوت کی کوئی اضافی اور مظہری صورت نہیں بلکہ ایک قوت مطلقہ ہے جو تمام اشیا کی تہ میں پائی جاتی ہے۔ ہم اسطرح پھر اسی انتہائی صداقت پر آپہنچتے ہیں جو مذہب اور سائنس میں مشترک ہے کہ تمام تجربی مظاہر کی تہ میں ہستی مطلق ہے۔ تجربی سائنس کا یہ کام ہے کہ وہ قوت کی تبدیلی ہیئت کی مخصوص صورتوں کا پتہ چلائے لیکن خود بقائے قوت کے اصول کو کسی تجربے سے ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ ہر تجربے میں اسکی صحت کو پہلے ہی تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ وزن کرنے اور پیمائش کرنے میں اسکو پہلے صحیح فرض کر لیا جاتا ہے کہ پیمانے کی جو اکائی ہم استعمال کر رہے ہیں وہ وزن و پیمائش کے عمل میں

غیر متغیر رہیگی۔ اگر کوئی چیز ترازو کے پلڑے میں تولتے تولتے ہی کم و بیش ہوتی جائے یعنی جو قوت اس کو زمین کیطرف کھینچ رہی ہے وہ گھٹتی بڑھتی جائے تو اس سے کوئی نتیجہ حاصل نہ ہو سکیگا۔ بقائے قوت ایک ایسا مسلمہ اصول ہے جس پر حقیقی دنیا کی ہر تحقیق کا مدار ہے۔

اسپائنوزا کانٹ اور ہیملٹن کیطرح اسپنسر بھی بقائے قوت کے اصول کو اصول تعلیل کا مرادف اور ہم وسعت قرار دیتا ہے۔ ہم دیکھینگے کہ بہت سے سائنس داں جنھوں نے اختیاری بنیاد پر اصول بقائے قوت کو ثابت کیا یہ تسلیم کیا ہے کہ یہ درحقیقت عقل کا ایک بدیہی اصول ہے اور ہمنے فقط یہ بتایا ہے کہ تجربے میں اسکا انکشاف کسطرح ہوتا ہے ایسے لوگوں میں رابرٹ میئر، بول اور کولڈنگ کا نام لے سکتے ہیں۔

اسپنسر کے نزدیک تین اصول ہیں جو ایک جگہ متحد ہو جاتے ہیں لیکن غور کرنے سے انمیں فرق و تمیز قائم ہو سکتی ہے، وجودِ ناقابل فہم کا اصول (جو کانٹ کی شئے بذات خود کے مطابق ہے) اصول بقائے قوت اور اصول تعلیل۔ لیکن بقائے قوت کے اصول کو تسلیم کئے بغیر بھی ایک شخص قانون علت و معلول کو صحیح مان سکتا ہے اور شئے بذاتِ خود پر یقین کرنیکے بغیر بھی باقی دونوں اصولوں کو صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

بقائے قوت کے اصول سے اسپنسر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ حرکت زیادہ سے زیادہ کشش یا کم سے کم مزاحمت کی سمت میں ہوتی ہے، ہرجی (Rhythmical) ہوتی ہے اور تمام مظاہر میں ارتقا اور انحلال کا عمل واقع ہوتا ہے۔ اس طرح سے وہ پہلے فلسفے کو علم متحدہ سمجھنے کے بعد اس کو تعلیم ارتقا خیال کرنے لگا۔ اس شعبۂ تحقیق میں اسکا تعاقب کرنے سے پہلے یہ دریافت کرنا چاہیے کہ قانون بقائے قوت سے وہ نفسی اور مادی مظاہر کے باہمی تعلق کی نسبت کیا نتیجہ نکالتا ہے۔ اسپنسر کا ارادہ نہیں تھا کہ اس مسئلے پر خاص طور پر بحث کرے اور اسکی تصانیف میں اس نکتہ کی نسبت کچھ تذبذب پایا جاتا ہے۔ غالباً اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکی تصنیف کی مختلف ایڈیشنوں میں جو وقفہ گزرا اسمیں اسکے خیالات اس مسئلے کی نسبت تبدیل ہو گئے لیکن اس نے بعد کی ایڈیشنوں میں اس تبدیل کو ظاہر کرنا ضروری نہیں سمجھا۔ اسی لئے اسکی کتابوں میں اس مسئلے کی نسبت متناقض اقتباسات ملتے ہیں۔ آغاز میں (اصولِ نفسیات اور اصول اولیہ کی پہلی اشاعتوں میں) وہ نفس اور مادہ کے تعلق کو ایسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ مختلف فطری

قوتوں کے درمیان ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ مادی مظاہر نفسی مظاہر میں اسیطرح تبدیل ہوجاتے ہیں جسطرح حرکت حرارت میں تبدیل ہوجاتی ہے اسی خیال کے مطابق وہ احساسات کی توجیہ قانونِ بقائے قوت سے کرتا ہے۔ جو شخص اس خیال کو مادیتی قرار دے (اور بعض لوگوں نے ایسا کیا بھی) اسپنسر اسکو یہ جواب دیتا ہے کہ میری نظروں میں مادہ اور حرکت محض علامتی مظاہر ہیں اس ناقابل فہم قوت کے جو تمام اشیا کا جوہر ہے لیکن بعدازاں وہ اس سے آگاہ ہوگیا کہ شعوری مظاہر کو مادی قوت کے بقا سے اخذ نہیں کرسکتے مثلاً اسکو یہ معلوم ہوگیا کہ یہ مفروضہ کہ احساس حرکت سے پیدا ہوتا ہے اور اسکے مساوی ہوتا ہے تسلسل حرکت کے نظریہ کے منافی ہے چنانچہ وہ بعد کی اشاعتوں میں نفس اور مادہ کی نسبت یہ کہتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ ایک دوسرے میں ناقابل تحویل صورتیں ہیں ایک ہی ناقابل فہم قوت کے نظریۂ ارتقا کے مطابق جس کا اسپنسر کو سب سے زیادہ خیال رہتا ہے نفس اور مادہ کی نسبت تمام نظریات برابر ہیں ان دونوں میں ہم خواہ تعامل کو تسلیم کریں اور خواہ انکو بالکل الگ الگ خیال کریں ان دونوں کے اندر ارتقا کے اساسی قوانین ایک ہی طرح عمل کرتے ہیں فلسفۂ ارتقا کے لیئے یہ نکتہ نہایت اہم ہے یہ صحیح ہے کہ نظریۂ عینیت کے مطابق طبیعی قوت کے بقا سے نفسی ارتقا کی توجیہ نہیں ہوسکتی لیکن نفسی زندگی کے ساتھ جو مادی عمل وابستہ ہوتا ہے اس کی توجیہ اسی اصول سے ہوسکتی ہے۔ نظریہ ارتقا کی تشریح میں اسپنسر تمام ارتقا کی توجیہ مادے اور حرکت کے قوانین کے مطابق کرتا ہے لیکن اسکے باوجود وہ ارتقا کی صورتوں کی مثالیں نفسیات اور عمرانیات فلکیات اور عضویات سب سے لیتا ہے۔ وہ اپنے اس طرز عمل میں اسلیئے حق بجانب ہے کہ خواہ ہم کوئی نظریہ اختیار کریں ہمکو یہ ضرور تسلیم کرنا پڑیگا کہ ذہنی اور مادی مظاہر میں باہمی ربط ہے جو قانون کے زیر حکومت ہے۔

فلسفہ بحیثیت نظریۂ ارتقا

اسپنسر کی رائے میں یہ ثبوت کہ تمام تحقیقات ایک واحد مفروضے پر مبنی ہے تمام علم کو اس طرح متحد کرنے کیلیئے کافی نہیں ہے جو فلسفے کا مقصد ہے۔ اس کے ساتھ ایک ایسے قانون کا ثبوت بھی ملنا چاہیئے جو تمام مظاہر تجربہ پر حاوی ہو۔ اسپنسر ایجابیت کی تنظیم کرتا ہے کچھ تو اسطرح کہ تمام واقعات کو ایک مشترک مسلمہ کے تحت میں لاتا ہے اور کچھ

تمام مظاہر کیلئے ایک مشترک قانون وضع کرے۔ ہر مظہر کی ایک تاریخ ہوتی ہے وہ پیدا ہوتا ہے اور ناپید ہوتا ہے ہر سائنس اپنے مخصوص مظاہر کی تاریخ بیان کرتا ہے۔ اب ہمکو یہ تحقیق کرنا ہے کہ آیا ان مختلف قسم کی تاریخوں میں کچھ مشترک خواص بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ اگر ایسے خواص ملجائیں تو ہم ارتقا کا ایک عام قانون وضع کرسکتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ تمام قسم کے ارتقا میں کم و بیش وضاحت کے ساتھ تین مختلف خصوصیتیں پائی جاتی ہیں جنکو یکجا کرکے ارتقا کا ایک کامل تصور حاصل ہوسکتا ہے۔ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ شروع میں اسپنسر کے نزدیک ارتقا کی فقط ایک ہی امتیازی خصوصیت تھی یعنی یکسانی سے تنوع کیطرف عبور۔ بعد ازاں اسکو معلوم ہوا کہ ارتقا کی بعض نہایت سادہ صورتوں میں یہ خصوصیت اہمیت والی حیثیت میں پائی جاتی ہے نیز یہ کہ ارتقا اور انحلال کے اعمال میں نہایت بین تمیز قائم کرنے کے لئے ہمیں ایک تیسری امتیازی علامت کی ضرورت ہے۔

(۱) ارتقا بحیثیت تمرکز۔ کسی مظہر کی آفرینش پر ان عناصر کا اجتماع واقع ہوتا ہے جو پہلے منتشر تھے۔ جب آسمان میں بادل بنتا ہے یا کسی ساحل پر ریت کا ڈھیر لگ جاتا ہے تو یہ ارتقا کی ایک نہایت سادہ صورت ہے جسمیں فقط ایک اجتماع کا عمل پایا جاتا ہے۔ اگر کانٹ اور لیپ لیس کے مفروضات کو صحیح مان لیا جائے تو ہیولانی صورت میں سے نظام شمسی اسی طرح قائم ہوا۔ اسکے اجزائے ترکیبی پہلے منتشر اور بے ربط تھے اسکے بعد مجتمع اور متمرکز ہوگئے۔ جانداروں میں نشو و نما اسطرح ہوتا ہے کہ جو عناصر پہلے گرد و پیش کے پودوں اور حیوانوں میں منتشر تھے وہ ایک جاندار کے جسم میں ہضم ہوکر جزو بدن بنجاتے ہیں اسی عمل کی نفسیاتی مثال طریقۂ تعمیم ہے یعنی کلی تصورات اور قوانین کا وضع کرنا جنکے ذریعہ سے ہم مختلف قسم کے احضارات و افکار کو ایک خیال میں جمع کرلیتے ہیں۔ عمرانی ارتقا کی اصلیت بھی یہی ہے کہ وہ افراد جنمیں پہلے کچھ زیادہ ربط نہیں تھا وہ بتدریج بڑی بڑی جماعتوں کے ارکان بنتے جاتے ہیں۔

(۲) ارتقا بحیثیت تفرق۔ فقط نہایت سادہ صورتوں میں ارتقا محض ایک عمل اجتماع ہوتا ہے۔ صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک مقدار اپنے ماحول سے الگ ہوجائے بلکہ اس منفرد مقدار کے اندر مخصوص تمرکزات واقع ہوتے ہیں اور اسطرح سے ارتقا ایک مخلوط اور مختلف عمل ہوجاتا ہے دوران ارتقا میں یہ مخصوص تمرکزات زیادہ زیادہ نمایاں ہوتے جاتے ہیں اور اگر ہم ابتدائی منازل سے بعد کی منازل کا مقابلہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ یکسانی سے تنوع اور تفرق کیطرف عبور ہوا ہے

نظام شمسی کے ارتقا کے دوران میں مختلف اجرام فلکیہ الگ الگ ہو گئے جن میں سے ہر ایک کی اپنی اپنی خصوصیت ہے۔ اسیطرح حیاتی ارتقا میں ابتدا ایک یکساں جرم سے ہوتی ہے اور اسکے بعد رفتہ رفتہ ایک ایسا عضویہ پیدا ہو جاتا ہے جسمیں مختلف قسم کے ریشے اور مختلف وظائف کے اعضا ہوتے ہیں۔ لیمارک اور ڈاروِن کے مفروضات کے مطابق تمام عضوی زندگی ابتدا میں یکساں تھی اور انواع کی موجودہ مختلف صورتیں مشترک ابتدائی صورتوں سے پیدا ہوئی ہیں۔ حواس کے اندر بھی اسیطرح کا ارتقا ہوتا ہے شروع میں انکے ادراکی ملکات میں وضاحت اور اتقان کم پایا جاتا ہے اور رفتہ رفتہ انمیں زیادہ زیادہ اختلافات کے ادراک کی قابلیت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ ذہنی زندگی کی قدروقیمت کا اندازہ فقط اسکے تمرکز ہی سے نہیں کیا جاتا بلکہ اسکے اور اکات کی کثرت و ثروت سے بھی۔ اسیطرح عمرانی ارتقا میں تقسیم کار سے مختلف طبقات بنجاتے ہیں۔

(۳) ارتقا بحیثیت تعین۔ دیکھنا ہے کہ انحلال بھی کسی یکساں مقدار میں اختلاف اور انتشار ہی کا نام ہے۔ ارتقا اور محض انحلال میں فرق پیدا کرنے کیلئے ہم کو ایک اور خصوصیت کا اضافہ کرنا چاہیئے اور وہ یہ ہے کہ ارتقا انتشار سے ترتیب کیطرف اور غیر معین ترتیب سے معین ترتیب کیطرف عبور کرنے کا نام ہے۔ ارتقا اس ہیولانی کیفیت سے شروع ہوتا ہے جسکے اندر اجزا یکساں اور منتشر ہوتے ہیں اور ایسی متحدہ کلیت کیطرف بڑھتا ہے جسکے اجزا مختلف قسم کے ہوتے ہیں لیکن ان کا آپس میں معین تعامل ہوتا ہے۔ نظام شمسی عضوی وجود شعور اور انسانی جماعت کم وبیش منتظم کلیات ہیں۔ اس تیسرے نقطۂ نظر میں پہلے دونوں متحد ہو گئے ہیں ایک منظم کل وہ ہے جس میں اختلاف اجزا اور اتصال کل ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ کائنات میں ہر جگہ بڑی اور چھوٹی ہر چیز میں اور ذہنی اور مادی دونوں عالموں میں مذکورۂ بالا اعمال ارتقا جاری رہتے ہیں۔ ان اعمال کے تقابلی امتحان سے ارتقائی فلسفہ ہر مظہر کی عام تاریخ کے اساسی خصوصیات کو مرتب کرتا ہے۔ لیکن جو کچھ اس طرح استقرا سے حاصل ہوتا ہے اسکی تصدیق استخراج سے ہونی چاہیئے۔ ارتقا کا قانون بقائے قوت کے قانون سے بطور انتاج حاصل ہو سکتا ہے۔

جب کبھی یکساں اجزا پر ایک ہی قوت ایک ہی طرح عمل کرتی ہے تو ان اجزا کا تمرکز واقع ہوتا ہے۔ جب ہوا کے ایک طرف چلنے سے سوکھے ہوئے پتوں کے ڈھیر لگ جاتے ہیں یا ریت کے ٹیلے یا بادل بنجاتے ہیں تو یہی عمل واقع ہوتا ہے۔ انتخاب طبعی کا عمل اسی طریقے سے ہوتا ہے کیونکہ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ معین حالات میں زندہ رہنے کیلئے خاص قسم کے

معین تنوعات ضروری ہیں۔ اسطرح سے نئی انواع قائم ہو کر ان انواع سے الگ ہو جاتی ہیں جو اپنے آپ کو قائم نہیں رکھ سکتیں۔ ایک یکساں کلیت کے قائم ہو جانیکے بعد اختلافات اسوقت پیدا ہوتے ہیں جب متخالف قوتیں اس کے اجزا پر عمل کرنے لگتی ہیں جب اجزا میں اسطرح سے تنوع پیدا ہو جائے تو یکساں قوتیں مختلف اجزا پر مختلف طرح سے عمل کرنے لگتی ہیں۔ ایک جاندار نوع مختلف طبیعی حالات میں مختلف ہو جائیگی اور اگر مختلف انواع پر ایک ہی قسم کے اثرات پڑینگے تو ہر نوع پر انکا نتیجہ مختلف ہو گا۔ یہ نتائج بقائے قوت کے قانون سے نکلتے ہیں کیونکہ اگر ایک جیسی علتیں ایک جیسی اشیاء پر مختلف معلولات پیدا کریں یا مختلف علتیں ایک جیسی اشیاء پر ایک جیسا عمل کریں یا ایک جیسی علتیں مختلف اشیاء پر یکساں معلولات پیدا کریں تو بقائے قوت کا قانون منسوخ ہو جائیگا۔

اسپنسر کے فلسفے کو صحیح طور پر سمجھنے کیلئے ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اس کا نظریہ ارتقا کائنات پر بحیثیت مجموعی عاید ہونے کا مدعی نہیں ہے کیونکہ علم کی اضافیت کی وجہ سے کائنات کی کلیت کی نسبت ہم کوئی خیال قائم نہیں کر سکتے۔ یہ نظریہ فقط ان جزئی کلیتوں کی نسبت صحیح ہونے کا دعوی کرتا ہے جو ہمارے تجربات کے دائرے کے اندر آسکتی ہیں۔ اسپنسر پر بعض اوقات یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا ارتقا ناقابل فہم ہے کیونکہ اگر کائنات کا آغاز مطلق یکسانی سے ہو تو اسکے اندر اختلافات کیسے شروع ہو سکتے ہیں۔ اسپنسر کھلے الفاظ میں یہ اعلان کرتا ہے کہ وہ محدود مظاہر کی نسبت گفتگو کر رہا ہے اور یکسانی اور اختلاف اضافی وجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں تمرکز اور تنوع بساطت اور پیچیدگی کے تصورات کو اضافی معنوں میں سمجھنا چاہیے۔ اگر ہم تمام کائنات کو کامل توازن کی حالت میں تصور کریں جسمیں کل فضا کے اندر قوت کے بالکل یکساں مظاہر تمام فضا میں ایک طرح پھیلے ہوئے ہیں تو ابدالآباد تک اس توازن میں تزلزل پیدا نہیں ہو سکیگا لیکن اس خیال کو شروع ہی سے خارج کر دینا چاہیے کیونکہ ہم فضا کے کوئی حدود تصور نہیں کر سکتے ان یکساں مقداروں کی نسبت جو ہم کو معلوم ہیں یہ صحیح ہے کہ ان میں لازمی طور پر کم و بیش تنوع واقع ہوتا ہے۔ ارتقا لازمی طور پر (بشرطیکہ خارج سے اس میں مداخلت اور رکاوٹ نہ ہو) ایک ایسی حالت توازن تک پہنچ جائے گا جسمیں تمرکز اور تنوع کو کمال حاصل ہو جائیگا۔ ارتقائے انسان میں یہ حالت اعلیٰ ترین کمال اور سعادت کے مرادف ہے اور انسان اور فطرت کے مابین اور انسان اور انسان کے مابین کامل ترین موافقت پر مشتمل ہے۔ لیکن چونکہ خارجی اثرات متواتر عمل کر رہے ہیں اسلئے اس حالت توازن میں کسی نہ کسی وقت خلل آنا لازمی ہے جب تمرکز اور تنوع کے مابین مسلسل خلل کے

مقابلے میں موافقت قائم رکھنے کے لئے کافی قوت موجود نہ ہو تو انحلال شروع ہو جاتا ہے جسکے مختلف مدارج طے کرتے ہوئے ہم پھر ایک جدید ہیولے تک پہنچ جاتے ہیں جسطرح ہمارے حدود تجربہ میں ارتقا کے اعمال مسلسل جاری رہتے ہیں اسیطرح کلیات کبیرہ وصغیرہ میں انحلال بھی مسلسل جاری رہتا ہے اگر ہمارے نظام شمسی اور دیگر نظامات فلکیہ میں بھی فساد کے جراثیم موجود ہوں تو بھی نئے نظامات کے قائم ہونے کا امکان باقی رہتا ہے کیونکہ ہمیشہ ایسی خارجی قوتیں موجود رہینگی جن سے نیا عمل ارتقا شروع ہو سکے تمام حرکت ہزجی ہے۔ اسلئے ارتقا اور انحلال ہمیشہ یکے بعد دیگرے آتے رہینگے۔

ہیگل کا تصوریتی نظریۂ ارتقا ابدی ترقی کا ضامن ہے کیونکہ اسکی اعلے وحدتوں سے ہمیشہ نئی ترقیوں کا آغاز ہوتا ہے لیکن اسپنسر اپنی ایجابیت اور اضافیت علم کے مطابق اس فیصلے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ کائنات کے اندر ارتقا غالب ہے یا انحلال۔ وجود مطلق اور وجود اضافی کے ثنویتی تصور کیوجہ سے وہ ارتقا کی جانب اہمیت مطلقہ کو منسوب نہیں کرتا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اس امر میں اسکے خیال میں ایک تناقض پایا جاتا ہے کیونکہ وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مظاہر اور انکے ناقابل فہم اعیان و نظم کے مابین ربط بھی ہے لیکن اسکو اسکا بھی یقین ہے کہ جسطرح ہم زمان و مکان کے حدود معین نہیں کر سکتے اسیطرح عالم مظاہر میں عمل کرنیوالی قوتوں کے حدود کا بھی احصا نہیں کر سکتے۔ اس نے ہر مظہر کی تاریخ کے خصوصیات کو معین کر کے اپنا مخصوص مسئلہ حل کر لیا۔

نظریۂ ارتقا حیاتیات اور نفسیات میں

حیاتیات اور عمرانیات میں اسپنسر کو خاص دستگاہ حاصل ہے۔ ہم اوپر دیکھتے ہیں کہ اس کا تمام نظام فلسفہ ایک حیاتیاتی تصور میں سے پیدا ہوا اور یہ خیال یعنی ارتقا بحیثیت تنوع فوراً ایک عمرانیاتی خیال یعنی تقسیم کار کے ساتھ متحد ہو گیا وہ اجتماعی زندگی کو بھی شعوری اور اخلاقی زندگی کیطرح عام قوانین حیات کے زیر نگیں سمجھتا ہے اسی لئے حیاتیات اسکے نظام میں ایک مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ تمام مدارج اور تمام صورتوں میں ارتقائے حیات کی تحقیق اس کا مقصد ہے۔

زندگی، باطنی حالات کی خارجی حالات سے ایک مسلسل موافقت کا نام ہے زندہ جسم میں ایک خارجی ارتسام نہ صرف بلاواسطہ بلکہ بالواسطہ بھی اثر پیدا کرتا ہے کیونکہ اس سے ایک ایسی کیفیت پیدا ہوتی ہے جس سے وہ جسم خارجی دنیا سے بعد میں آنیوالے تغیرات کے مقابلہ کیلئے بھی تیار ہو جاتا ہے۔ جسم کے اندر ایک ایسا عمل شروع ہو جاتا ہے جو بعد میں اسکی زندگی میں کام آئے گا جاندار ہستیوں

کہ جسمانی ریشوں میں دو بظاہر متضاد صفتیں پائی جاتی ہیں جن کے اثر عمل کرنے سے خارج سے انطباق ممکن ہو جاتا ہے۔ ان صفتوں میں اول اثر پذیری (Plasticity) ہے جس کی بدولت خارجی اثرات تمام جسم یا اس کے بیشتر حصہ میں مرتعش ہو جاتے ہیں اور دوسری قطبیت (Polarity) جس کی وجہ سے جسم کے عناصر ایک مخصوص صورت میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔ ان اجزا کو عناصر عضویاتی اکائیاں کہتا ہے وہ ان کو خلیوں (Cells) سے بسیط تر لیکن کیمیائی سالمات سے پیچیدہ تر سمجھتا ہے۔ قطبیت کا ایک اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جسم پر ارتسامات کا جو اثر ہوتا ہے وہ زیادہ تر جسم کی اپنی فطرت سے متعین ہوتا ہے۔ ذی حیات جسم کی ساخت کا مبدا ایک راز ہے۔ اسپنسر اس خیال کو تسلیم نہیں کرتا کہ جاندار ہستیاں جمادات سے پیدا ہوئی ہیں وہ اس کے برعکس نظریہ کو تسلیم کرنے پر مائل ہے کہ سطح زمین کے ٹھنڈا ہونے کے دوران میں کسی وقت ایک جاندار میں مقدار مادہ مجتمع ہو گئی جس کی وضع قطع اور اعضا کچھ نہیں تھے چونکہ اسکی کوئی معین عضوی ساخت نہیں تھی اس لئے اس کو عضوی جسم نہیں کہہ سکتے۔ یہ ایک زندگی تھی بغیر تنظیم بدنی کے۔ جانداروں کی انواع یکے بعد دیگرے خارجی اور باطنی علاقوں کے اثر سے بنی ہیں۔ عام قانون ارتقا کے ماتحت ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ پہلے ایک مقدار کے اندر کسی مسلسل خارجی اثر سے اختلافات پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد بیرونی اور اندرونی سطح کے درمیان فرق پیدا ہوتا ہے اس کے بعد ہیجانات پر جب مختلف حصوں کا ردِ عمل مختلف ہوتا ہے تو وہ حصے مخصوص صفات پیدا کر لیتے ہیں اسپنسر نے یہ اصول بھی وضع کیا کہ وظیفہ ساخت پر مقدم ہوتا ہے اور کسی معین طریقے سے کسی وظیفے کا تسلسل عمل مختلف آلات جسم کی شکل مختلف بنا دیتا ہے۔ جسم پر ماحول کا یہ براہ راست اثر انتخاب طبیعی کی تعلیم میں حقیقتاً مسلم اور مقدم شمار ہوتا ہے کیونکہ انتخاب طبیعی خارجی اثرات سے پیدا ہوئی ہوئی ساخت اور باطنی وظیفہ سے متعین ہوتی ہوئی ساخت کے درمیان ہوتا ہے جن حالتوں میں جسمانی اختلافات دیگر نامعلوم علتوں سے پیدا ہوتے ہیں وہاں بھی طبیعی انتخاب ان کو اسی حالت میں قائم رکھتا ہے جب کہ یہ خود وہ اختلافات معاونِ حیات ثابت ہوں۔ جسم کی ساخت کے اندر کسی مسلسل عمل سے جو تبدیلی پیدا ہوتی ہے وہ اولاد میں بھی منتقل ہو سکتی ہے اگر اس سے جسمانی قطبیت میں بھی فرق پیدا ہو گیا ہے۔ یعنی اس کی عضویاتی اکائیوں کی مخصوص ترتیب بدل گئی ہے۔

اسپنسر، ڈاروِن کے نظریۂ انتخاب طبیعی کو (جس کے لئے اسپنسر بقائے اصلح،

کی اصطلاح کو ترجیح دیتا ہے) پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور اس کا نہایت درجہ مداح ہے لیکن نہ ڈارون کا یہ خیال تھا اور نہ اسپنسر کا کہ اس کیسے ہر بات کی توجیہ ہو سکتی ہے انواع کی آفرینش اسکو ناقابل فہم معلوم ہوتی ہے جب تک کہ یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ اکتسابی صفتیں اولاد میں منتقل ہو سکتی ہیں اسی لیئے آخری سالوں میں اس نے بڑے زور کے ساتھ ان سائنس دانوں کے خلاف احتجاج کیا جو ڈارون سے بھی زیادہ ڈارونینی ہیں۔ اس نے خاص کر وائس مین کے مفروضے پر اعتراض کیا جو اس کا انکار کرتا ہے کہ اکتسابی اعمال کا ان خلیوں پر کوئی اثر ہوتا ہے جس کا تناسل سے تعلق ہے اور اس لئے تمام ارتقا کو انتخاب طبیعی سے اخذ کرتا ہے خاص طور پر اعلے درجہ کے جانداروں کے متعلق جن کا اعصابی اور عضلاتی نظام بہت ترقی یافتہ ہوتا ہے، اسپنسر کی یہ رائے ہے کہ ان کے جسم پر ان کے اعمال کا بہت زیادہ اثر ہوتا ہے وہ اس سوال کو نہ صرف حیاتیات بلکہ اخلاقیات اور عمرانیات کے لئے بھی بہت اہم سمجھتا ہے۔ وہ 'عضوی ارتقا کے عوامل' (Factors of Organic Evolution) کے دیباچے میں لکھتا ہے "اگر کسی قوم کی حالت اس روزمرہ کی فعلیت کی وجہ سے بدل سکتی ہے جس میں اس کے افراد کو اپنے ادارات اور حالات کی وجہ سے حصہ لینا پڑتا ہے تو ہم کو اس سے لازماً یہ نتیجہ نکالنا چاہیئے کہ ایسے ادارات و حالات اپنے افراد کو بہت زیادہ سرعت اور جامعیت کے ساتھ بدل سکتے ہیں بہ نسبت اس کے فقط موزوں تغیرات کی وجہ سے بعض افراد کو نفع کا زیادہ موقع حاصل ہو۔

اگر ہم انتخاب طبیعی کے علاوہ اکتسابی خصوصیات کے توارث کو تسلیم کریں تو اخلاقی اور اجتماعی ذمہ داری بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ اسی خیال کی وجہ سے اسپنسر کے نزدیک یہ مسئلہ بہت اہم ہو جاتا ہے اور وہ اپنی مناظرانہ تصنیفوں کے سلسلے کے آخر میں ماہرین حیاتیات کو یہ تاکید کرتا ہے کہ وہ اس مسئلے پر زیادہ روشنی ڈالیں۔ (Weismannism Once More 1894) "مجھے اس بات کا روز بروز زیادہ احساس ہو رہا ہے کہ چونکہ تمام اعلیٰ علوم کا مدار علم حیات پر ہے اور اس علم کے سکھانے والے اگر دوسرے علوم والوں کو اساسی امور میں غلط مواد دینگے تو ان کے نتائج بھی غلط ہو جائینگے اسلیئے ماہرین علم حیات کا فرض ہے کہ وہ غلط واقعات کو رائج نہ ہونے دیں اور اس متنازعہ فیہ مسئلے کی نسبت کوئی قطعی فیصلہ کریں" شعور بھی ایک ایسی فعلیت ہے جو ایک جاندار کے ماحول سے تطابق کے دوران میں پیدا ہوتی ہے جب ہیجانات کی تعداد بہت زیادہ ہو جائے تو ان کے

ساتھ صحیح مطابقت اس حالت میں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک سلسلے میں مرتب ہو جائیں جیسا کہ شعور میں ہوتا ہے۔ نفسیات اس حیثیت سے حیاتیات کا ایک حصہ ہے۔ اسپنسر خارجی اور باطنی نفسیات میں امتیاز کرتا ہے۔ صرف خارجی نفسیات جو شعوری زندگی کے ساتھ وابستہ مادی وظائف کا مطالعہ کرتی ہے ایک وجودی علم کہلا سکتی ہے۔ باطنی نفسیات جس کا براہ راست مشاہدۂ باطن سے تعلق ہے اور جو ان وجدانات کی تحلیل سے اپنے نتائج پر پہنچتی ہے اس کا دیگر تمام علوم سے جن کا تعلق ہے جو نفس کا خارج ہے ہے۔ یہ نفسی وجود کا علم ہے جس طرح باقی تمام علوم خارجی ہستی سے متعلق ہیں۔ باطنی نفسیات ایک الگ سائنس ہے۔

اسٹوارٹ مل کی طرح اسپنسر بھی نفسیات کے استقلال کا قائل ہے جس کو کونت نے نظر انداز کر دیا تھا لیکن وہ قدیم انگریزی اسکول سے الگ ہو کر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہم شعور کو ارتسامات اور تصورات کا محض ایک سلسلہ قرار نہیں دے سکتے کیونکہ اس سلسلے کی کڑیوں کو وابستہ کرنے والی بھی کوئی چیز ہے جس سے تصورات کی شیرازہ بندی ہوتی ہے اور ان قوتوں کی مزاحم ہوتی ہے جو ان کو منتشر کرنا چاہتے ہیں۔ متغیر نفسی کیفیات کی تہ میں کوئی جوہر ضرور ہوگا لیکن اس جوہر کا علم ہمیں کبھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ جوہر پوری طرح کسی ایک کیفیت میں ظاہر نہیں ہوتا گو ہر کیفیت خود اسی کی ایک کیفیت ہوتی ہے۔

حیات شعور کی امتیازی خصوصیتوں کے باوجود اس کے اساسی صفات وہی ہیں جو حیات اور ارتقا میں ہر جگہ پائے جاتے ہیں اس کے اندر بھی تمیز کر تنوع اور تعین بتدریج ترقی کرتا جاتا ہے۔ تمام عبورات بتدریج واقع ہوتے ہیں اس لئے نفسی ملکات کی طرف کیفی اختلافات کا منسوب کرنا غلطی ہے۔ رجعی اضطراری حرکت سے لیکر جبلت اور حافظے میں سے گزرتے ہوئے خالص عقل تک اور سادہ ترین فروق کے ادراک سے لیکر اعلیٰ ترین حکمی فکر تک مدارج کا سلسلہ مسلسل ہے شعور کی کیفی اور کمی ثروت کسی جاندار کی اپنے ماحول سے کثرت ربط کے مطابق ہوتی ہے۔ حیات شعور اور اس ماحول کے مابین جس سے ایک فرد کو تعلق ہے ہمیشہ ایک گہرا انطباق پایا جاتا ہے۔ ادنیٰ ترین کیڑے سے لیکر نیوٹن اور شیکسپیئر تک جن کا فکر تمام عالم پر محیط ہوتا ہے سلسلۂ مدارج مسلسل ہے۔

مبدءِ علم کے مسئلے میں اسپنسر ایک طرف لائبنٹز اور کانٹ کی مخالفت کرتا ہے اور دوسری طرف لوگ اور مل کی تجربیت سے اس کا تنازع دو وجوہ سے ہے۔

اوّل اس لیئے کہ تجربیت یہ نہیں دیکھتی کہ شعور میں تجربے کا مواد ایک معیّن انداز سے مرتب ہوتا ہے جس کا مدار فرد کی ذاتی فطرت پر ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس کے پاس کوئی معیارِ صداقت نہیں۔ مہیجات کا مختلف افراد پر جو اثر ہوتا ہے اس کو سمجھنے کے لیئے ہمیں افراد کے اندر ایک ذاتی تنظیم کو فرض کرنا پڑیگا اور کسی قضیے کی صحت کا معیار یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے مخالف قضیے میں تناقض پایا جائیگا۔ ایک فرد کی مخصوص فطرت میں اور اُن منطقی اصول میں جس پر ہمارے ہر استنتاج کا مدار ہوتا ہے، ہمیں ایک اولیاتی عنصر کا پتہ چلتا ہے یعنی ایک ایسے عنصر کا جو تجربے سے اخذ نہیں ہو سکتا۔ اس حد تک اسپنسر لوک اور مل کے خلاف لائبنز اور کانٹ کی حمایت کرتا ہے لیکن یہ حمایت وہیں تک چلتی ہے جہاں تک کہ ایک فرد کے تجربے کی توجیہ کا تعلق ہے۔ جو کچھ فرد کیلئے اولیاتی ہے وہ نوع کے لیئے اولیاتی نہیں کیونکہ علم و تاثر کے وہ شرائط و صُوَر جو ایک فرد کے اندر پیدائشی ہوتے ہیں اور اس کے تجربے سے اخذ نہیں ہو سکتے وہ پہلی نسلوں کا مجتمع تجربہ ہے جو اخلاف میں منتقل ہوا ہے صور فکر جسمانی ساخت کی اس تبدیلی ہیئت کے مطابق ہیں جو ہر نو زائیدہ فرد میں مضمر ہوتی ہے اور اسکے اپنے تجربات کے ذریعے سے بتدریج ترقی کرتی ہے۔ ان کا پہلا ماخذ تجربی ہوتا ہے۔ اشیا کا ثابت اور کلی باہمی ربط عضویہ کے اندر دورانِ ارتقا میں لازماً ثابت اور کلی روابط پیدا کر دیتا ہے۔ بالکل خارجی یکسانیتوں کی دائمی تکرار سے نوع کے اندر لزومی صُوَرِ علم پیدا ہو جاتے ہیں جو لاینفک تلازمات فکر ہیں جو کروڑوں نسلوں کے تجربات کا نچوڑ ہیں۔ جو اتصالات نوع کی ساخت میں اس طرح جڑ پکڑ لیتے ہیں ایک فرد انمیں مفارقت پیدا نہیں کر سکتا وہ ان نفسی تلازمات کو لے کر پیدا ہوتا ہے جو لزومی حقائق، کی اساس ہیں۔ تجربے کی مطلق یکسانیتوں سے فکر کی مطلق یکسانیتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اگرچہ اسپنسر کی یہ رائے ہے کہ استقرائی گروہ نے اپنی اس کوشش میں بہت مبالغہ کیا ہے کہ تمام باتوں کو استقرا ہی سے اخذ کیا جائے (کیونکہ اس طریقے سے خود استقرا ہوا میں معلق رہ جاتا ہے) لیکن اگر اس کو لوک اور کانٹ میں سے کسی ایک کو منتخب کرنا پڑے تو وہ یقیناً لوک کو ترجیح دے کیونکہ اسپنسر کا بھی یہی خیال ہے کہ انجام کار تمام علم اور صور فکر تجربے ہی کی پیداوار ہیں۔ میکس ملر نے اسپنسر کے اس اعتراف سے کہ ہمارے علم میں کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جو ہمارے تجربے کی پیداوار نہیں ہیں یہ نتیجہ نکالا کہ اسپنسر پکا کانٹی ہے جس کا جواب اسپنسر نے یہ دیا کہ "نظریۂ ارتقا کامل تجربی نظریہ ہے اگرچہ اس میں

تجربیین کے خیال کی بہت توسیع ہوگئی ہے لیکن کانٹ کا خیال مسلمہ طور پر تجربیت کے بالکل منافی ہے"۔

اسپنسر نے تجربیت کے خلاف جو اعتراض کیا ہے وہ خود اس پر بھی وارد ہوتا ہے جب وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ نوع اپنے دورانِ ارتقا میں کسی وقت فقط خارجی اثرات سے متاثر تھی اور ان اثرات کو قبول کرنے اور ان کے نتائج متعین کرنے کے لیے نوع کے اندر خود کوئی بدنی یا نفسی تنظیم نہیں تھی۔ اس کی حیاتیات کی طرح اس کی نفسیات میں بھی یہ مسئلہ کچھ واضح نہیں کیونکہ اس کا اصول کہ "وظیفے سے ساخت متعین ہوتی ہے" صرف اسی تاویل کا متحمل ہو سکتا ہے کہ حیوانی جسم ادنیٰ ترین مدارج میں خارجی اثرات کے مقابلے میں بالکل منفعل ہوگا۔ لیکن اس قسم کی مطلقاً منفعل حالت کو وہ تسلیم نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے زندگی کی یہی تعریف کی ہے کہ وہ اندرونی حالات کی بیرونی حالات سے سعیٔ مطابقت کا نام ہے۔ اس قسم کا کامل انفعال جمادات میں بھی نہیں پایا جاتا کیونکہ گرمی کا اثر پتھر پر اور ہوتا ہے اور موم پر اور۔ علاوہ ازیں اسپنسر اس بات کو بھول جاتا ہے کہ ہمارے علم کی صحت و صداقت کی کامل ضمانت اس امر سے نہیں مل سکتی کہ ہمارے اساسی مفروضات لاتعداد نسلوں کے تجربے کا نتیجہ ہیں۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ یہ مفروضات پیکارِ حیات میں اب تک نہایت کار آمد ثابت ہوئے ہیں اس نظریہ سے ان کی صداقتِ مطلقہ کا ثبوت نہیں مل سکتا۔

اسپنسر کے نزدیک ایک فرد میں اس کے علم سے بھی زیادہ اس کے تاثرات نوع کے اکتساب کا نتیجہ ہوتے ہیں خارجی دنیا کے ساتھ مسلسل عمل اور ردِ عمل سے اور شرائطِ حیات کی متواتر پیکار سے ایسے تاثرات کا میلان پیدا ہو جاتا ہے جن کو واضح طور پر ادا کرنا بھی ہمیشہ ممکن نہیں ہوتا۔ ہمدردانہ تاثرات کی یہی کیفیت ہے جیسے تبسم سے چھوٹے بچے میں مسرت پیدا ہوتی ہے اور غمگین یا ڈراونی شکل سے اس میں اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح عدل کا تاثر اور مداخلت پر احساسِ غضب اس حالت میں بھی پیدا ہو سکتا ہے جب کہ فرد کی آزادیٔ عمل کے حدود کی نسبت کوئی واضح تصور موجود نہ ہو۔ اسپنسر قدیم افادیئین کو ملامت کرتا ہے کہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ مفید نتائج کا واضح اور شعوری علم رکھنے کے بعد ہی محرکات اور اعمال سرزد ہوتے ہیں۔ ہمدردی کے مفاد کو سمجھنے کے لیے پہلے محض اقتضائے طبیعت سے ہمدردی کا

ظہور ہونا چاہیئے۔ تاثر کے ذریعے سے ہم کو مفاد کا پتہ چلتا ہے لیکن پہلے مفاد کے دریافت ہونے سے تاثر پیدا نہیں ہوتا۔ اسپنسر انسانی تاثرات میں مسلسل تغیر اور ترقی کی امید رکھتا ہے جو زیادہ تر ماحول سے مطابقت کی کوشش سے پیدا ہوگی نہ کہ محض مسلمہ معلومات کی تعلیم سے۔ وہ کونت کے اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ خیالات دنیا پر حکومت کرتے ہیں اس کے نزدیک تاثرات اور سیرت محرک قوتیں ہیں اور خاص خیالات کے غلبے کا مدار کسی قوم کی سیرت پر ہوتا ہے اور یہ سیرت پہلی نسلوں سے ورثے میں پائے ہوئے افکار و تاثرات پر مبنی ہوتی ہے۔

تصور ارتقاء عمرانیات اور اخلاقیات میں

اپنی حیاتیات اور نفسیات میں فرد اور نوع کے باہمی تعلق کی نسبت اسپنسر نے جو خیالات پیش کیے وہ عمرانیات میں نہایت درجہ اہمیت اختیار کر لیتے ہیں۔ اگر ہر فرد کی سیرت کی بنیاد میں کچھ ایسے عناصر بھی ہوتے ہیں جو نوع انسان کی بیشتر کی تاریخ کا نتیجہ ہیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ معاشرتی ارتقا کو تعلیمی اور دستوری اصلاحات سے یک بیک جدید سمت میں نہیں ڈال سکتے۔

اسپنسر کو مستقبل قریبہ کی نسبت ایسی امیدیں نہیں تھیں جیسی کہ بنتھم مل اور کونت کو تھیں۔ ارتقا کی رفتار اس لیے سست ہوتی ہے کہ افراد کے فقط علم اور افکار کو نہیں بلکہ ان کی فطرت کی اساس کو تبدیل کرنا ہے۔ جب وہ امریکہ میں تھا تو دوران گفتگو میں تو اس نے ممالکِ متحدہ کی جمہوری زندگی کے نقائص کی بڑے زور سے مذمت کی اور ان کا ایک سبب یہ بیان کیا کہ ان کا دستورِ حکومت اگرچہ بذاتِ خود عمدہ ہے لیکن ان کو خوش قسمتی سے بنا بنایا مل گیا ہے اور قوم کی زندگی میں سے پیدا نہیں ہوا اسی لیئے متوقع نتائج اس سے ظہور میں نہیں آئے۔ ایک امریکن دوست نے اس سے پوچھا کہ کیا تعلیم اور سیاسی علم کی توسیع سے ان برائیوں کا علاج نہیں ہو سکتا۔ اسپنسر نے جواب دیا کہ "نہیں اس کا مدار زیادہ تر سیرت پر ہے اور بہت کم علم پر۔ یہ ایک عام مغالطہ ہے کہ تعلیم ہر قسم کی سیاسی بیماریوں کے لیئے اکسیر ہے۔"

اسپنسر کے نزدیک سیرت کی تبدیلیاں فقط اس عمل اور ردِ عمل سے واقع ہوتی ہیں جو بے شمار پشتوں تک نوع اور اس کے ماحول کے درمیان ہوتا رہتا ہے۔ فقط عملی مطابقت سے اور ان قوائے کی ترقی اور ورزش جو پیکارِ حیات میں کام آتے ہیں، مستحکم سیرتیں اور جانفزا تاثرات پیدا ہو سکتے ہیں اس لئے اپنی کتاب تعلیم (Education) میں اسپنسر اس بات پر بہت زور دیتا ہے کہ بچے کو خود تجربات کرنے کا اور حقیقی حالات سے واقف ہونے کا موقع دینا چاہیئے تاکہ وہ اپنے اعمال کے اثرات کو خود جان جائے۔

جہاں تک ہو سکے بچے کی تعلیم میں حقیقی زندگی اور اس کے درمیان حجابات حائل نہیں کرنے چاہئیں کیونکہ اس کی وجہ سے خواہ مخواہ کام دگنا بڑھ جاتا ہے کیونکہ بچے کو پہلے حجابات کے ساتھ مطابقت پیدا کرنی پڑتی ہے اور اس کے بعد اس حقیقی زندگی کے ساتھ جو پس پردہ ہے۔ اگر بچے کے جسم کا حصہ کبھی جلا نہیں تو اس کو آگ کا حقیقی خوف نہیں ہو سکتا۔ یہ بات جو ایک فرد کی سیرت کی نسبت صحیح ہے وہ نوع کی سیرت کی نسبت بھی صحیح ہے۔ اپنی عظیم الشان تصنیف اصول عمرانیات میں اسپنسر اس خیال کو نہایت ادنےٰ گروہوں سے کثیر مثالیں لے کر ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ بہت سے معاونوں کی مدد سے عمرانیاتِ بیانیہ (Descriptive Sociology) کے عنوان کے ماتحت اس نے مختلف گروہوں کی تاریخ تہذیب کو حوالوں کے ساتھ اور مرتب کر کے شائع کیا اپنی نہایت فکر انگیز کتاب (Study of Sociology) میں اس نے ان مشکلات پر بحث کی ہے جو خالص علمی عمرانیات میں پیش آتی ہیں۔

اسپنسر کا یہ ایک نہایت عزیز اصول ہے کہ جماعتیں اور ان کے دستورِ حکومت وضع نہیں کیئے جاتے بلکہ اگتے ہیں۔ وہ جماعت اور ایک عضوی وجود کی مماثلت کو بالتفصیل بیان کرتا ہے۔ افراد خلیات یا عضویاتی اکائیوں کی طرح ہیں۔ عضویہ کی طرح جماعت کے اندر بھی مشترک زندگی ایک حد تک ان عناصر کی آزادانہ زندگی کے حشر سے بے پروا ہوتی ہے۔ لیکن عضویہ اور جماعت میں ایک بڑا اہم فرق ہے۔ کسی عضویہ کے اندر جہاں شعور موجود ہوتا ہے وہاں وہ ایک مرکزی عضو سے وابستہ ہوتا ہے جس کے مقابلے میں دوسرے اعضا اور اکائیوں کی اہمیت کم ہوتی ہے لیکن اسکے برعکس جماعت کے اندر اکائیوں میں تو شعور پایا جاتا ہے لیکن ان کی مرکزی تنظیم میں کوئی مرکزِ شعور نہیں ہوتا

عضویہ میں اعضا یا اجزا کا وجود کل کی خاطر ہوتا ہے۔ لیکن جماعت میں کلیت کا وجود اجزا کی خاطر ہوتا ہے۔ اسپنسر کے نزدیک جماعت اور عضوی وجود کا یہ فرق بھی ایسا ہی اہم ہے جیسا کہ انکی مماثلت۔ ایک نہایت اہم اصول جس کی تصدیق جماعتوں کی تاریخ سے ہوتی ہے اسی امتیاز سے اخذ ہوسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جماعت کے اندر کسی مرکزی تنظیم کی حقیقت ایک ضروری ذریعے سے زیادہ نہیں ہوتی لیکن ایک فرد کے اندر اس کا مرکزی انتظام ماخذ حیات اور مصدرِ عمل ہوتا ہے۔ انفرادی تعلیم کی طرح اجتماعی زندگی میں بھی جہاں تک ہوسکے بیجا محافظت اور رہنمائی نہیں ہونی چاہیے کیونکہ اس سے ترقی میں رکاوٹ اور پیچیدگی پیدا ہوتی ہے اور پہلے مصنوعی ماحول سے مطابقت کرنی پڑتی ہے اور اس کے بعد فطری ماحول سے۔ تجربے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں راسخ فطری تقاضے خارجی اقتدار کے زور سے پورے کرائے جاتے ہیں وہاں عہدے داروں کی مطابقت بڑھ جاتی ہے اور واقعاتِ فطرت سے عملی مطابقت کی قوت کم ہوجاتی ہے۔ مصنوعی طور پر قائم کردہ عہدہ داری میں اتنی طاقت اور اثر نہیں ہوتا جتنا کہ آزادانہ طور پر انفرادی قوتوں میں پایا جاتا ہے اجتماعی تنظیم اپنے مقصد کے حصول کیلئے ضرورت سے بہت زیادہ قوت صرف کردیتی ہے اور اکثر اوقات اس کو اپنے مطالب مقصودہ حاصل نہیں ہوتے بلکہ ان کی جگہ نتیجہ کچھ اور کا اور ہی ہوتا ہے محنت اور اجر کا جو براہِ راست تعلق ہے اس کو سلطنت کے عہدہ داروں کی نسبت نجی کے افراد زیادہ تر اچھی طرح محسوس کرتے ہیں۔ اگرچہ نظری طور پر اسپنسر اس تعلیم پر قائم رہتا ہے کہ سطح زمین پوری قوم کی ملکیت ہے لیکن عہدہ داری سے متنفر ہونے کی وجہ سے وہ قوم پرستوں کی اس تجویز کی مخالفت کرتا ہے کہ سلطنت زمین کو کاشت کرے۔ ان مالی مشکلات کے علاوہ جو اس میں پیش آسکتی ہیں (اور جو بجائے خود اسپنسر کے نزدیک ایسی ہیں جن کی وجہ سے اس تجویز کا بارور ہونا ناممکن ہے) وہ اس مشہور تجربے پر بھی صاد کرتا ہے کہ جمہوری انتظام نجی کے انتظام سے ادنےٰ ہوتا ہے اور اس وجہ سے یہ تجویز قابل رد ہے۔ (دیکھو اصولِ اخلاقیات حصۂ چہارم)۔

تجربہ اس امر کا شاہد ہے کہ انسانی جماعتیں ترقی کی نہایت مختلف منزلوں میں ہیں دیگر تمام چیزوں کی طرح ان میں بھی ارتقا کا مدار تمرکز تنوع اور تعین پر ہے لیکن جماعتوں کے اندر ایک قسم کا اختلاف ایسا ہے جو عمرانیات میں نہایت درجہ اہمیت رکھتا ہے'

نیز اخلاقیات میں بھی، اور وہ عسکریت اور صنعتیّت کا اختلاف ہے۔ عسکریت زیادہ تر ادنےٰ مدارج میں غالب ہوتی ہے اور نہایت آہستگی اور تامل سے صنعتیت کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔ عسکری جماعت قوتوں کے اتحاد کی ضرورت سے پیدا ہوتی ہے تاکہ جماعت کو خارجی اعدا سے بچا سکے اور اکثر اوقات اس خواہش سے بھی اس کا وجود ہوتا ہے کہ دوسری قوموں کو مغلوب کر کے روزی اور قوت حاصل کرے۔ اس تنظیم میں افراد کلیتاً جماعت کے ماتحت ہوتے ہیں ایسی جماعت میں فرد خود مقصود نہیں بلکہ ذریعہ شمار ہوتا ہے اور طاعت اعلےٰ ترین فرض سمجھا جاتا ہے امن و صلح کے کاروبار اور ذرائع معاش کے حصول کو عورتوں اور غلاموں پر چھوڑ دیا جاتا ہے لیکن صنعتیت میں اس قسم کے کاموں کو اولیت اور اہمیت حاصل ہوتی ہے افراد کے درمیان آزادانہ شخصی اختلاط اور اغراض مشترکہ کی ترقی میں باہمی تعاون اس جماعت کی امتیازی خصوصیت ہوتی ہے۔ عسکری تنظیم جماعت میں تشدد اور اطاعت ملے جلے پائے جاتے ہیں لیکن صنعتی جماعت میں افراد کا باہمی تعلق آزادی پر مبنی ہوتا ہے اور وہ روزمرہ کے اختلاط سے یہ سیکھ جاتے ہیں کہ کس طرح ہر شخص دوسروں کے حقوق و مقاصد کو تسلیم کر کے اپنا مقصد بھی حاصل کر سکتا ہے۔ اس قسم کی تربیت سے سیرتوں اور رسوم و ادارات میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ عسکری نظام میں عہدہ داروں (آلاتِ انتظام) کو بھی اہمیت حاصل ہوتی ہے لیکن صنعتی نظام میں ان کا وظیفہ فقط یہ رہ جاتا ہے کہ ارکانِ جماعت میں عدل و امن کو قائم رکھیں۔ جب افراد کا قدرتی تعاون ناکافی ثابت ہوتا ہے تو ان کاموں کو کرنے کیلئے جو پہلے سلطنت سے انجام پاتے تھے لوگوں کی انجمنیں قائم ہو جاتی ہیں۔ پہلے جماعت اپنے ہر فرد کو اپنے مقاصد سے ڈھالتی تھی اب اکثر یہ ہوتا ہے کہ افراد جماعت کو اپنے مطالب کے مطابق ڈھالتے ہیں۔ عسکریت اور صنعتیت کی پیکار ابھی ختم نہیں ہوئی۔ کئی سال تک امن قائم رہنے کے بعد عسکریت کو پھر یورپ میں ایک تازہ قوت حاصل ہو گئی جب بوناپارٹ کے خاندان نے جو عصر جدید کی سب سے بڑی لعنت تھا، معاملات میں دوبارہ دخل دیا۔ اب پھر ہر ملک میں کم و بیش عسکریت پائی جاتی ہے اور زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی اس کی روح سرایت کر گئی ہے جن میں آزادانہ ترقی کی جگہ جبری قوانین سے کام لیا جاتا ہے۔ عمرانی جمہوریت کا نصب العین یعنی مزدوروں کی فوج جس میں

ہر ایک کا پیشہ اور اُس کی اجرت مقرر ہے' اسی عسکری تنظیم کا آئینہ ہے اس لیے ہمیں متعجب نہیں ہونا چاہیئے کہ جرمنی میں عسکریت اور اشتراکیت کا وجود دوش بدوش پایا جاتا ہے۔
حالتِ موجودہ میں ترقی کی کچھ زیادہ امید نہیں ہو سکتی۔ "جب تک یورپ کی قومیں دنیا کی کم مہذب قوموں کے ملکوں پر غاصبانہ قبضہ رکھیں گی' اور ان لوگوں کے حقوق کی طرف سے بے اعتنائی برتیں گی تب تک یہ توقع کرنا ایک حماقت ہوگی کہ خود ان حکمراں قوموں کے اندر حکومت افراد کے حقوق کو ہمدردی کی نظر سے دیکھے" (اصول اخلاقیات۔ ۱۱۹) لیکن اسپنسر ایک تیسری قسم کے نظام حکومت کو ممکن خیال کرتا ہے جو صنعتیت سے اسی طرح بالاتر ہو جیسے صنعتیت عسکریت سے بالاتر ہے۔ صنعتی نظام کے اندر اس مغالطے میں پڑنے کا میلان ہوتا ہے کہ تمام محنت فقط ذریعۂ معاش کیلئے ہونی چاہیئے۔ انسانی زندگی کا ایک تیسرا نظام ایسا ہوگا جس میں انسان ایسے مشاغل میں آزادانہ طور پر زندگی صرف کرینگے جن سے ان کی طبیعت کا تقاضا پورا ہوا اور صرف یہی مقصد نہ ہو کہ ان سے روزگار حاصل ہوتا ہے۔
جدید اجتماعی نظام میں عقلی اور جمالی مقاصد کی ترقی کے لیے جو ادارات قائم ہیں وہ اسی تیسری تنظیم کی علامتیں ہیں۔

انسانی زندگی کی اس اعلےٰ ترین صورت کا تفصیلی تعین اخلاقیات کا موضوع ہے اور عمرانیات سے اس کو تعلق نہیں۔ اسپنسر کے نزدیک مستقبل کی یہی صورت تمام اخلاقی مساعی کا نصب العین ہے۔ اس نصب العین تک پہنچنے سے پیشتر کامل اخلاقیات ممکن نہیں ہو سکتی جب تک کامل انسانی زندگی کامل جماعت کے اندر نہ ہو تب تک صحیح اخلاق کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ ناقص مدارج کے اندر انسانی تعلقات اس قدر پیچیدہ ہوتے ہیں کہ خاص واقعات کی موجودگی میں صیانتِ حیات کی ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے صواب مطلق کے مطابق فقط تقریبی طور پر عمل ہو سکتا ہے اور نصب العین کو ضرور کسی نہ کسی حد تک قربان کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اضافی اخلاقیات کا ہمیشہ اخلاقیاتِ مطلقہ کے اصول سے مقابلہ کرتے رہنا ضروری ہے تاکہ اس کو مدنظر رکھ کر ترقی ہو سکے۔ اخلاقیات کا یہ فرض ہے کہ حیاتِ کاملہ کے شرائط کا نقشہ کھینچتی رہے خواہ اس کو موجودہ حالات میں ناقص شرائط کے ساتھ موافقت پیدا کرنی پڑے۔ اگر ہم اخلاقی ترقی کے مختلف مدارج کا مقابلہ کریں تو ہم دیکھینگے کہ ان سب میں ارتقا کے عام خصوصیات پائے جاتے ہیں۔ غیر اخلاقی عمل کے

مقابلے میں اخلاقی عمل کے اندر زیادہ تمرکز اور ربط پایا جاتا ہے بے غرضانہ اور تصرفِ نفس یا محبت صداقت اور دروغ کا مقابلہ کر کے دیکھ لو۔ اس کے ساتھ ہی اخلاقی زندگی میں تنوع بھی زیادہ پایا جاتا ہے خود غرض آدمی کا افق نظر و عمل زیادہ تنگ ہوتا ہے بہ نسبت اس شخص کے جو دوسروں کے اغراض کا بھی خیال رکھتا ہے کسی شخص کے ملکات و ممکنات کا ارتقا اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ فقط ذاتی غرض سے کام کرتا ہے اور فرد کی اعلیٰ ترین ترقی اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس کے مساعی میں دوسروں کی فلاح بھی شامل ہو۔ ناقص کردار کی نسبت مقابلۃً کامل اخلاقی عمل میں زیادہ تعین پایا جاتا ہے۔ اخلاقی عمل میں ایک فرد اپنے محرکات اور دوسروں کے محرکات کے حدودِ عمل قائم کرتا ہے غیر اخلاقی روش میں ان پر کوئی حد بندی نہ رہتی۔ دیانت داری عدل اور اعتدال اسی تعین کی مثالیں ہیں۔

کامل حیات جماعت میں فرد کے حق ارتقا کو فقط وہیں محدود کیا جائیگا جہاں دوسروں کے حق ارتقا کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسے محدود کرنے کی ضرورت پڑے لیکن اس درجہ ترقی میں فرد کے باطنی محرکات ہی ایسے ہو جائینگے کہ وہ خود بخود دوسروں کی ترقی میں حارج نہیں ہوگا بلکہ ان کی ترقی کے لئے کوشش کریگا۔ اور اس کو مقاصد بعیدہ کے لئے کوشش کرنا ناگوار معلوم نہیں ہو گا۔

حیات کاملہ اصول احسان ہی پر مبنی ہو سکتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اسپنسر بنتھم اور مل کی افادیت پر اعتراض کرتا ہے لیکن وہ محض اس وجہ سے ہے کہ وہ بہت زیادہ تجربیت پر مبنی ہے اور اعمال کے براہ راست اثرات پر نظر رکھتی ہے اور دور کے نتائج پر غور نہیں کرتی جو فقط استخراج سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اپنے نظریۂ علم کی طرح یہاں بھی اسپنسر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ تجربیتی اور اولیاتی نظریات، نظریۂ ارتقا میں متفق ہو جاتے ہیں۔ اس کے نزدیک اولیاتی یا وجدانی اخلاقیات کی اہمیت یہ ہے کہ اس میں ایسے نصب العینی اصولوں سے استخراج کیا جاتا ہے جو براہ راست تجربے پر مبنی نہیں اور اس کی نفسیاتی اساس فرد کے ذاتی تجربے سے بہت زیادہ گہری ہوتی ہے اپنے نظریۂ عدل میں وہ اسی نتیجہ پر پہنچا جس پر کہ کانٹ پہنچا تھا یعنی فرد کی آزادی اساسی حق ہے جہاں تک کہ وہ دوسروں کی مساوی آزادی کے حق میں مداخلت نہ کرے۔ اسپنسر کے ہاں بھی

حیات کاملہ کی یہی اوّلی خصوصیت ہے۔ کانٹ کے ساتھ اس اتفاق پر جس پر خود اسپنسر تعجب کا اظہار کرتا ہے، ہم کو حیرت نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کی اخلاقیات اور نظریہ حقوق کی بنا بھی نظریۂ ارتقا ہی ہے۔ اولیاتی اخلاقیات کی بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ اعمال کے فوری اثرات تک محدود نہیں رہتی لیکن اگر وہ یہ سمجھ لے کہ نتائج بعیدہ کو بھی ملحوظ رکھتے ہوئے اعمال کے صواب و خطا کا مدار مسرت کے علاوہ کچھ اور ہے تو یہ اس کی غلطی ہوگی۔ اگرچہ اخلاقی تاثر کے اندر ایک ایسی اولیاتی اساس پائی جاتی ہے جو فرد کے تجربات سے آزاد ہے لیکن اس اساس کی بھی لازماً یہی توجیہ ہوسکتی ہے کہ یہ ان تجربات کا نتیجہ ہے جو پہلی نسلیں بھگت چکی ہیں۔ اخلاقی تاثر کی تفصیلی تشریح میں اسپنسر کانٹ سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ فرض کا احساس ترقی کی فقط ایک مخصوص منزل کے ساتھ وابستہ ہے، اور وہ اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ نفس کے اندر ایک تاثر دوسرے تاثر پر غلبہ و تصرف حاصل کرتا ہے لیکن ارتقا کی ایک بلند تر منزل پر اس تصرف کی ضرورت نہیں رہیگی اس زمانے کی اخلاقیات ایک عضوی اخلاقیات (Descriptive Sociology) ہوگی جس کے معنی یہ ہیں کہ اخلاقی اصول کے مطابق عمل کرنا اسی طرح مقتضائے طبیعت ہو جائیگا جسطرح کہ ماں کی مامتا بچے کے لئے یا صاحب فن کا انہماک اپنی صنعت کے اندر، حالت موجودہ میں پایا جاتا ہے اس وقت انسان اور اس کے اجتماعی ماحول میں کامل موافقت کا ظہور ہوگا۔

جب تک ترقی اس کمال کو نہ پہنچ جائے تب تک ہمیں نصب العین کی نسبت کسی قدر رفع وار سے کام لینا پڑیگا۔ اخلاقیات کا بالکل اتفاقی علم حیات کے اعلےٰ ترین درجے پر ہی ممکن ہوسکتا ہے۔ اسپنسر کی دلیل درحقیقت اس خیال کے مرادف ہے کہ کوئی صحیح اخلاقیات ممکن نہیں ہوسکتی جب تک کہ انسان اس منزل پر نہ پہنچ جائے جہاں وہ غیر ضروری ہو جائے۔ اگرچہ اس کا یہ بیان تناقض نما اور معمائی معلوم ہوتا ہے لیکن اس سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ اسپنسر کو ان مشکلات کا پورا اندازہ ہے جو ہمارے موجودہ پیچیدہ حالات میں، علمی اخلاقیات کی تعمیر میں پیش آتی ہیں شاید اس معاملے میں ہمیں اسپنسر سے بھی، جس کو ارتقا کی فتح پر بہت زیادہ اعتماد تھا، آگے قدم اٹھانا چاہیئے۔ اس نے انفرادی اختلافات اور اخلاقی تعینات پر ان کے اثرات کی اہمیت کا اندازہ نہیں کیا۔

اب ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں کہ اسپنسر اطلاقی اور اضافی اخلاقیات کے فرق سے کیا مراد لیتا ہے۔

عمرانیات کے مذکورۂ صدر بیان میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ انسانی ترقی کی موجودہ منزل میں عسکریت اور صنعتیت کی پیکار پائی جاتی ہے۔ جب تک یہ کشمکش باقی ہے تب تک فرد کی آزادی اس سے زیادہ محدود ہوگی جسقدر کہ اطلاقی اخلاقیات کی رو سے ہوسکتی ہے۔ غلامی کی رسم عسکریت کے ساتھ وابستہ ہے۔ صنعتیت کی ترقی کے ساتھ شخصی آزادی کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے۔ لیکن مزدور کا سرمایہ دار سے جو تعلق ہے اس میں آقا اور غلام کے تعلقات کی جھلک باقی رہتی ہے اگرچہ اس کی بنا معاہدے اور باہمی رضامندی پر ہوتی ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آیا یہ کیفیت کبھی بالکل ناپید ہو جائیگی لیکن اضافی اخلاقیات کا یہ فرض ہے کہ موجودہ حالات میں جہانتک مساوات ممکن ہوسکتی ہے وہاں تک اس کی ضرورت پر زور دے۔ غلامی کے زمانے میں اکثر اوقات آقا کا سلوک غلام سے مربیانہ ہوتا تھا۔ غلامی کی تنسیخ کے ساتھ مالکوں پر سے یہ ذمہ داری ہٹ گئی اور تنازع للبقا کی مصیبت شروع ہوئی۔ سلطنت نے جبری آئین غربا (Poor Law) کے ذریعے سے اس مصیبت کا علاج کرنا چاہا کیونکہ یہ واضح ہوگیا کہ بقائے اصلح کے اصول کو اس حالت میں آزادانہ عمل کی اجازت دینا درست نہ ہوگا۔ مگر سلطنت کی مداخلت سے جن نقائص کا علاج منظور تھا ان سے زیادہ نقائص پیدا ہوگئے۔ سلطنت نے کمزوروں اور ناکاروں کی حمایت کی جنھوں نے دنیا میں ایسی اولاد پیدا کی جن کی پرورش کا بار محنتی اور قابل لوگوں پر پڑا۔ لوگوں نے ایک ایسے نظام سے انسانی مصائب کو کم کرنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ برعکس نکلا اور مصیبتوں میں اضافہ ہوگیا۔

حصۂ دوم

جرمنی کا فلسفہ ۱۸۵۰ء سے ۱۸۸۰ء تک

انیسویں صدی کی دو بڑی فلسفیانہ تحریکوں میں سے بہترین طور پر ایجابیت نے کچھ اٹھارھویں صدی کے فلسفے اور کچھ تجربی سائنس سے ربط قائم رکھا۔ رومانیت ان دونوں میلانات کے خلاف ایک عمدی ردّ عمل ہے یہ درحقیقت اس تمام علم کی تبدیلیٔ ہیئت کی کوشش ہے جو سترھویں صدی میں نیچرل سائنس کے طلوع کے ساتھ پیدا ہوا۔ جرمنی میں جو رومانیت اور رومانی فلسفے کی جنم بھوم ہے۔ یہ میلان انیسویں صدی کے وسط میں غالب رہا۔ اس زمانے میں انتقادی موج زیریں کے نمائندے ہی ایسے مفکرین تھے جو دیگر علوم کے ساتھ فلسفے کا ربط قائم رکھنا چاہتے تھے سوائے شوپن ہوئر اور فوئرباخ کے جو اس زمانے میں ابھی منفرد مفکر تھے اور ابھی آسمان شہرت پر طلوع نہیں ہوئے تھے۔

جس طرح یہ کہنا غلط ہوگا کہ ایجابیت رومانیت کے خلاف ایک ردّ عمل کا نتیجہ تھا اسی طرح جرمنی کے اندر انیسویں صدی کے وسط کی فلسفیانہ تحریک کی نسبت بھی یہ توجیہ غلط ہوگی کہ وہ فرانسیسی اور انگریزی ایجابیت کے سلسلے میں پیدا ہوئی۔ اس تحریک کے اسباب و شرائط خود جرمنی کے اندر موجود تھے۔ اس کے مسائل زیادہ تر نیچرل سائنس کے

اس احیاء سے پیدا ہوئے جو وسط صدی میں واقع ہوا۔ آغاز صدی میں جرمنی کی فضا شاعری مذہب اور تصوری فلسفے سے لبریز تھی لیکن وسط صدی میں لوگوں کی توجہ نہ صرف سائنس اور اس کے نتائج کیطرف بہت زیادہ منعطف ہوئی بلکہ بانیانِ سائنس کے اصول عالیہ کا دوبارہ بہت واضح احساس پیدا ہو گیا۔

سترھویں صدی کی طرح اب دوبارہ یہ تقاضا شروع ہوا کہ فطرت کو ایک قابل ثبوت علل و معلولات کا سلسلہ قرار دیا جائے بالفاظ دیگر فطرت کی میکانکی توجیہ کی جائے۔ اس کے ساتھ ہی ایک عظیم اور جامع قانون فطرت ثابت ہو گیا کہ مادی فطرت میں کوئی قوت عدم سے وجود یا وجود سے عدم میں نہیں جاتی۔ جب کبھی ایسا ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے تو وہ قوت کی محض تبدیلئ صورت ہوتی ہے اور صورت کی ان تبدیلیوں میں باہم معیّن کمیتی نسبتیں ہوتی ہیں۔ یہ قانون' جو ڈاروِن کے مبدءِ الانواع اور تنازع للبقا کے قانون کے ساتھ' انیسویں صدی کی سائنٹفک تحقیقات کا نہایت اہم نتیجہ ہے' لازماً فلسفیانہ فکر کا بھی محرک ہوا جس طرح کہ کوپرنیکس اور گیلیلیو کی تعلیمات نے فلسفے کے لئے نئی راہیں کھول دی تھیں۔ جرمن فلسفے کے لئے خاص طور پر یہ مسئلہ حل طلب ہو گیا کہ جدید سائنٹفک خیالات کو صحیح تسلیم کر کے کہاں تک رومینٹک فلسفے سے حاصل کردہ تصورات کو قائم رکھ سکتے ہیں اس سوال کے جوابات تین قسم کے ملے۔ جدید مادیت نے ان تصورات کو اس بنا پر بالکل بے بنیاد قرار دیا کہ فطری سائنس کے نتائج ہم کو اس نتیجے پر مجبور کرتے ہیں کہ حقیقی وجود فقط مادے ہی کا ہے۔ دوسری طرف لوٹزے اور فشنر نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ استدلالی فلسفۂ مذہب کا اساسی مفروضہ اس نظریۂ کائنات کا بھی اساسی مفروضہ ہے جو ہم سائنس کے طریقوں سے قائم کر سکتے ہیں۔ آخر میں البرٹ لینگ اور اوگن ڈیورنگ نے انتقادی فلسفے اور ایجابیت سے زیادہ قریب ہو کر نظریۂ علم کی اہمیت پر

زور دیا اور تجربی سائنس کے مقابلے میں عملی تصوریت کی آزادی کو تسلیم کیا لیکن ساتھ ہی اس دعوے کو قبول کیا کہ تجربے کو یہ حق حاصل ہے کہ ہمارے نظریۂ کائنات کو متعین کرے۔

باب اول

روبرٹ میئر (ROBERT MAYER)

۱۹۔

اصولِ بقائے قوت

نہ صرف فلسفے ہی بلکہ تمام علوم میں علم کی رفتار میں عمل اور ردعمل کا ایک زیر و بم پایا جاتا ہے۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں نیچرل سائنس ایک نہایت بار آور دور میں سے گذری جس میں علم کیمیا اور علم وظائف اعضا میں بعض نہایت اہم انکشافات ہوئے۔ لاوازئے (Lavoisier) نے کیمیا میں کمیتی طریقے کو داخل کیا جس کے ذریعے وہ اس قدیم صداقت کو ثابت کر سکا کہ کوئی مادہ عدم سے وجود میں یا وجود سے عدم میں نہیں جاتا بلکہ تمام تغیرات میں فقط اپنی شکلیں بدلتا رہتا ہے۔ اس طرح سے کیمیا ایک اتفاقی علم بن گیا۔ پریسٹلے انگن ہوس، سینیٹے اور سوسیور نے نباتات اور حیوانات کے اندر مادے کی تبدیلیٔ صورت کے اساسی قوانین دریافت کئے جس سے معلوم ہوا کہ عضوی اور غیر عضوی عالم یعنی جمادات کا حیوانات و نباتات سے کس قدر گہرا رابطہ اور باہمی تعامل ہے۔ انھوں نے معلوم کیا کہ سورج کی روشنی کے اثر سے سبز نباتی خلیات ہوا سے

کاربونک ایسڈ کو لیکر ذی حیات مادہ بناتے ہیں۔ پودوں کے خلیات میں جو کاربن جمع ہو جاتی ہے وہ حیوانات کے لئے غذا کا کام دیتی ہے۔ حیوانی وظائف سے اس میں احتراق پیدا ہوتا ہے اور اس طرح جو کوربونک ایسڈ بنتا ہے وہ تنفس کے ذریعے سے ہوا میں واپس چلا آتا ہے اس طریقے سے حیوانات اور نباتات میں مادے کا دور مسلسل رہتا ہے۔ اس سے ایک عظیم ربط کونی کا انکشاف ہوا۔ کوپرنیکس برونو کپلر اور گیلیلیو نے جس نظریۂ عالم کا خاکہ تیار کیا تھا اور جس کے اندر نیوٹن کے انکشافِ قانون تجاذب نے حقیقت کا گہرا رنگ بھر دیا تھا، اس کی مزید توثیق اور تصدیق ہو گئی۔

لیکن یہ زمانہ پہلے جنگ اور انقلاب، رومانیت اور تخیل، اور بعد ازاں راسخ الاعتقادی اور تصوف میں اس قدر منہمک تھا کہ سائنٹفک خیالات رائے عامہ پر پورا اثر نہیں ڈال سکتے تھے۔ خود نیچرل سائنس میں بھی دیگر میلانات کی وجہ سے ان کو جلد غلبہ حاصل نہ ہو سکا۔ عضویاتی علوم میں خاص طور پر ان خیالات کو مخالفت کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ ڈیکارٹ نے جو عضویہ کو ایک مشین قرار دیا تھا اس کے خلاف ردعمل ابھی تک جاری تھا۔ عضویہ کے امتیازی خصوصیات کو ایک مخصوص حیاتی قوت کی طرف منسوب کیا جاتا تھا جو دیگر تمام فطری قوتوں سے بالکل الگ اور مختلف خیال کی جاتی تھی۔ اس طریق توجیہ کے باعث جس کو حیاتیت (Vitalism) کہتے ہیں، ان تمام کوششوں کو غلط قرار دیا گیا جو عضوی مظاہر کو عام دوران مادہ میں شامل کرنے کے لئے کی گئیں علاوہ ازیں ماہرین حیوانیات اور نباتیات کی تمام تر توجہ مختلف انواع کے اصطفاف و ترتیب میں لگی ہوئی تھی اور وہ اس عمل ارتقاء کو دریافت کرنے کی کوشش نہیں کرتے تھے جس سے یہ انواع پیدا ہوئی ہیں اور اس عمل کی علتوں کی تحقیق بھی نہیں کرتے تھے۔ رومانیت کا فلسفۂ فطرت اس قسم کے جمالیاتی اور صوری تصور کا حامی تھا جو درحقیقت اسی کی پیداوار تھا۔ اٹھارھویں صدی کے آخری زمانے کا نقطۂ نظر علم نباتات و حیوانات میں بہت عرصے کے بعد مستحکم ہوا۔ اکثر اوقات نیچرل فلاسفی کو اس تاخیر کی علت قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن ہم کو یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ موخر الذکر

علوم کی حالت کی علت نہیں بلکہ ان کا معلول تھی۔
۱۸۴۰ء کے بعد ایک تغیر واقع ہوا اور اہل علم خیال کرنے لگے کہ حیات، فقط بازیچۂ صور اور انکشاف تصورات سے بہت زیادہ حقیقت رکھتی ہے ڈوماس اور لیبگ نے نباتی اور حیوانی عالم میں کیمیاوی اعمال کی اہمیت کی طرف توجہ دلائی۔ علم طب کی طرف سے بھی یہ تقاضا شروع ہوا کہ عضویاتی اعمال کی خالص میکانکی توجیہ کی جائے۔ ہرمن لوٹزے (H. Lotze) نے بھی اپنی بعض ابتدائی تصانیف میں اس تقاضے کا اظہار کیا۔ ماہرین عضویات کو یہ تاکید کی گئی کہ وہ عضویات کو خالص میکانکی علم بنادیں۔ لیکن روبرٹ میئر طبیب اور طبیعی کا یہ اساسی اصول جو اس نے اپنی کتاب "Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Staffwechsel" میں بیان کیا اس زمانہ میں سب سے زیادہ موثر ثابت ہوا اور وہ یہ ہے کہ اعمالِ حیات میں قوت کی فقط تبدیلی ہئیت ہوتی ہے اور کوئی نئی قوت پیدا نہیں ہوتی کیونکہ قوت بھی مادے کی طرح عدم سے وجود میں نہیں آتی۔ میئر نے اس اصول کے ثبوت میں جو دلیل پیش کی ہے وہ اس بڑے قانون پر مبنی ہے جو اس نے اس سے کچھ سال پہلے دریافت کیا تھا اور جس کی بنا پر اس نے قانون بقائے قوت کو قانون بقائے مادہ کے دوش بدوش ایک اساسی صداقت کے طور پر رکھدیا تھا۔

روبرٹ میئر کی تمام تحقیقات اس خیال پر مبنی ہے جو اس کو ابتدائے شباب ہی میں سوجھا اور جس کو تجربے کے ذریعے سے ثابت نہ کرسکنا اس کی زندگی کا ایک نہایت افسوسناک واقعہ ہے۔ بچپن ہی میں وہ حرکت (Perpetuum mobile) دائمی کے قائم کرنے میں کوشاں تھا اس میں ناکام رہنے کا اس کے قلب پر بہت برا اثر ہوا اس کے بعد سے وہ ہمیشہ علت و معلول کی باہمی نسبت پر غور کرتا رہا۔ پہلے عضویات کے اندر جس میں بحیثیت طبیب اس کو خاص انہماک تھا اور اس کے بعد کیمیا اور طبیعیات میں۔ جب وہ جہاز کے ڈاکٹر ہونے کی حیثیت سے ایسٹ انڈیز میں بحری سفر کررہا تھا تو فطرت کے اندر قوت کی فنا ناپذیری کا خیال اس کے دل میں آیا۔ یہ خیال اس کو

کچھ تو جسمانی گرمی کی آفرینش کی تحقیق میں سوجھا اور کچھ اس وجہ سے کہ سمندر کی موجوں سے گرمی پیدا ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایک بدیہی اصول تھا کہ معلول کے اندر علت سے زیادہ کچھ نہیں ہو سکتا۔ یہ وجہ منطق کے قانون سے لازم آتا ہے۔ میئر بھی ادعائی فلاسفہ کی طرح وجہ اور علت میں فرق نہیں کرتا اسی لئے وہ ہیملٹن اور ہربرٹ اسپنسر کی طرح اس کو بھی بدیہی خیال کرتا ہے کہ معلول کے پیدا ہونے پر علت معدوم نہیں ہو جاتی بلکہ علت میں جو کچھ ناپید ہو گیا ہے اس کے مساوی معلول میں پیدا ہو گیا ہے۔ اب تک لوگ یہی سمجھے تھے کہ کافی مزاحمت سے دوچار ہو کر حرکت بند ہو جاتی ہے اور حرارت رگڑ سے پیدا ہوتی ہے۔ میئر نے یہ سوال کیا کہ کیا حرکت معدوم ہو جاتی ہے اور کیا حرارت عدم سے وجود میں آتی ہے۔ اگر اس کو صحیح فرض کیا جائے تو سائنس کا رشتۂ ربط اسی طرح ٹوٹ جاتا ہے جس طرح اگر کیمیا داں یہ فرض کریں کہ پانی کے بنتے ہوئے آکسیجن اور ہائڈروجن دونوں معدوم ہو جاتی ہیں اور پانی عدم سے وجود میں آتا ہے۔ جس طرح ہم یہ مانتے ہیں کہ آکسیجن اور ہائڈروجن پانی میں تبدیل ہو جاتی ہیں اسی طرح ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ حرکت معدوم نہیں ہوتی بلکہ حرارت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تبدیلیٔ ہیئت سے میئر کی یہ مراد ہے کہ ناپید ہوتی ہوئی علت اور پیدا ہوتے ہوئے معلول میں ایک مستقل کمیتی نسبت ہوتی ہے اگر یہ استدلال صحیح ہو تو جو قوتیں ایک دوسرے میں بدلتی ہیں ان میں باہمی نسبت مساوات کا ہونا لازمی ہے۔ پہلے تجربوں کی بنا پر اس نے حرارت اور حرکت میں کمیتی نسبت متعین کرنے کی کوشش کی۔ وہ کمیتوں کے درمیان غیر متغیر نسبت کو نہایت اہم سمجھتا تھا بعد میں سائنس نے جو ترقی کی وہ زیادہ تر اسی خیال کی وجہ سے تھی۔ یہ اس قانونِ بقائے قوت کی ایک اہم توسیع تھی جسے ہوگنز اور لائبنٹز نے پیش کیا تھا کیونکہ اس کے اندر یہ بتایا گیا کہ یہ قانون مختلف فطری قوتوں کی باہمی نسبت کے متعلق بھی صحیح ہے۔ میئر نے اس سے یہ مزید نتیجہ اخذ کیا کہ اصل میں

ایک ہی قوت ہے جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے جن کے اندر معین کمیتی نسبتیں پائی جاتی ہیں۔

اگرچہ وہ بقائے قوت کے قانون کے ثبوت میں کوئی فلسفیانہ دلیل پیش نہ کرسکا لیکن اس کا طرزِ تفکر از روئے علمیات دلچسپی سے خالی نہیں۔ یہ سوال کہ جن واقعات کو ہم علت اور معلول کہتے ہیں، آیا ان میں وہی تعلق نہیں جو منطقی وجہ اور نتیجہ میں پایا جاتا ہے، ایک بالکل جائز سوال ہے اور میئر کے طرزِ استدلال نے اس کی جانب رہنمائی کی۔ اس کا جواب تجربے کو مہیا کرنا چاہیے۔ یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ ڈینمارک کے ایک طبیعی کولڈنگ نے میئر کی کتاب کے شائع ہونے کے ایک سال بعد، آزادانہ طور پر بقائے قوت کے اصول کا ثبوت پیش کیا اور تجربے سے اس کی تصدیق کی، اس نے بھی اس کو عقل ہی کا قانون قرار دیا۔ ہلمہولٹز نے بھی اپنی کتاب "Uber die Erhaltung der Kraft 1847" علمیات ہی کے اولی اصول سے شروع کی۔ انگلستان کا ایک محقق جول (Joule) بھی کولڈنگ اور ہلمہولٹز کی طرح، اسی نتیجے پر پہنچا جس پر کہ میئر پہنچا تھا (یہ اس امر کی ایک دلچسپ مثال ہے کہ کس طرح بعض اوقات بہت سے محققین ایک ہی زمانے میں آزادانہ طور پر ایک ہی سمتِ تحقیق میں چل رہے ہوتے ہیں) لیکن اس نے زیادہ اختباری طریقہ اختیار کیا۔ بایں ہمہ وہ بھی یہی کہتا ہے کہ یہ عقل کے اولیائی اصول کی بنا پر غیر اغلب ہے کہ مساوی معلول پیدا کرنے کے بغیر کوئی قوت فنا ہو جائے۔

اس نئے قانون کو اپنے تئیں منوانے کے لیے بہت جدوجہد کرنی پڑی آخر اٹھارہ سال کے بعد لوگوں نے اس کو تسلیم کر لیا خاصکر جب کہ یہ معلوم ہوا کہ یہ نئی تحقیقات اور انکشافات میں کام آسکتا ہے۔ اس کی خاص اہمیت یہ ہے کہ جب کبھی قوت کا کوئی نیا مظہر پیدا یا ناپید ہو تو اس قانون کو مدنظر رکھتے ہوئے تو ایک محقق معین سوالات کر سکتا ہے جس طرح اصول تعلیل کی اہمیت یہ ہے کہ جب کبھی کوئی تغیر واقع ہو تو ہم اس کے تغیر یا خلل کو دیکھیں اسی طرح قانون بقائے قوت کی یہ اہمیت ہے کہ ہم اس کی بدولت فوراً

متبادلہ قوتوں کی باہمی نسبت کی تحقیق کر سکتے ہیں۔

فلسفے کے نقطۂ نظر سے نہایت اہم سوال یہ ہے کہ اس جدید قانون کا ذہنی مظاہر سے کیا تعلق ہے۔ اس حیثیت سے یہ بات قابل غور ہے کہ اس کے تمام کشافوں کا نقطۂ آغاز روحی اور غایتی تصورات ہیں۔ میئر نے اپنے آپ کو کئی مرتبہ مادیت کے خلاف ظاہر کیا اور اس عقیدے کا اظہار کیا کہ علمی حقائق کا عیسائی مذہب سے وہی تعلق ہے جو ندیوں اور دریاؤں کا سمندر سے ہوتا ہے۔ اس نے ۱۸۶۹ء میں انزبرک کے مقام پر نیچرل سائنس کانگریس میں ان خیالات کو بیان کیا جو کارل فوگٹ اور اس کے دوستوں کو ناگوار معلوم ہوا۔ کولڈنگ کے نقطۂ نظر کا مفصلۂ ذیل اقتباس سے اندازہ ہو سکتا ہے:۔ "یہ خیال کہ فطری قوتیں فنا ناپذیر ہیں مجھ کو پہلے پہل اس خیال کے سلسلے میں سوجھا کہ فطرت کی قوتیں فطرت کے روحی عنصر کے مماثل اور نفس انسانی و عقل سرمدی کی ہمزاد ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مذہبی تصور حیات نے فطری قوتوں کی بقا کا خیال میرے دل میں ڈالا"۔ کولڈنگ اور جول کے نزدیک جب خدا نے کائنات کو پیدا کیا تو اس نے فطرت کے اندر قوت کی ایک معین مقدار رکھ دی جو نہ گھٹ سکتی ہے اور نہ بڑھ سکتی ہے فقط اس کی تقسیم مختلف طریقوں سے ہوتی رہتی ہے۔ ڈیکارٹ کا یہی خیال حرکت کی نسبت تھا۔ کولڈنگ اور جول دونوں کا خیال تھا کہ بقائے قوت ان تمام چیزوں کی بقا کی ضامن ہے جو اس کائنات میں قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ کیونکہ لائبنز کی طرح یہ لوگ خود قوت اور حیات و ارتقا میں اس کے استعمال کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے تھے۔

لیکن ان محققوں نے اپنے مقدمات کی کوئی گہری تحقیق نہیں کی اور نہ ہی ان کے لئے کوئی قطعی ثبوت مہیا کیا۔ سترھویں صدی کے فلاسفہ کی طرح وہ بعض بنے بنائے مذہبی تصورات سے شروع کرتے تھے۔ اس لئے یہ قدرتی بات تھی کہ اس پر اور زیادہ غور کیا جائے کہ اس نو دریافتہ قانون کا ان معلومات فطرت سے کیا تعلق ہے جو پہلے حاصل ہو چکے ہیں۔ اور دوسری طرف یہ معلوم کیا جائے کہ ذہنی مظاہر پر اس کا کس طرح اطلاق ہوتا ہے۔ ہم کو اس پر متعجب نہیں ہونا چاہیئے کہ مزید تحقیق سے مفکرین کی راہیں الگ الگ

ہو گئیں اور مخالفانہ نظریات پیدا ہو گئے۔ اس قانون کا فقط یہی دعویٰ تھا کہ جب ایک قسم کی طبیعی قوت ناپید ہو جاتی ہے تو دوسری قسم کی طبیعی قوت کی مخصوص مقدار اس کی جگہ ظہور میں آتی ہے اب سوال یہ پیدا ہوا کہ یہ قانون ہم کو نظریۂ کائنات میں کس قسم کی تبدیلی کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

باب دوم

مادّیت

نہایت ناتراشیدہ راسخ الاعتقادی کے علاوہ رومینٹک فلسفے کے خلاف نہایت شدید ردعمل کا اظہار اس مادیتی ادبیات میں ہوا جس کو جرمن کے اندر انیسویں صدی کے وسط میں فروغ ہوا۔ روحانیت کے نزدیک قصور ہی ہرشئے کا جوہر تھا، اب حقیقی وجود فقط مادہ ہی تسلیم ہونے لگا۔ سائنس کے ذوق وشوق اور ان قوی نظریات کی وجہ سے جو اس کو بقائے مادہ اور بقائے قوت کے تصورات سے حاصل ہو گئے تھے، مادیت ایک ہمہ گیر فلسفہ شمار ہونے لگی جس سے وجود کے تمام پہلوؤں کا انکشاف ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا سادہ ترین جواب کہ مذکورۂ صدر نظریات کی نظریہ کائنات کے لئے کیا اہمیت ہے، یہی ہے کہ یہ تعلیم خود ایک مکمل نظریہ کائنات ہے۔ جدید فلسفۂ مادّیت کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ سائنس سے بالتبع لازم آتے ہوئے منطقی نتائج کی منظم صورت ہے اور افکار وکردار کے لئے محکم اساس ہے۔ اب ہمیں متصوفانہ یا روحیتی اساس کی ضرورت نہیں کیونکہ ہمیں نظر وعمل کے لئے ایک حقیقی اور محسوس بنیاد مل گئی ہے۔ اس قسم کی تعلیم آسانی سے عام فہم اور عام پسند ہو سکتی ہے اس کے اندر طفلانہ سادگی اور سہولتِ فہم موجود ہے اور اس کی تائید میں عام دلچسپی کے بہت سے سائنٹفک امور پیش کئے جا سکتے ہیں۔ المانی مادیت کے بہت سے علمبرداروں مثلاً کارل فوگٹ (Vogt) اور یعقوب مولشوٹ نے سائنس میں نہایت قیمتی اور طبع زاد اضافے کئے۔ لوئی بیوشنر نے اپنے واضح دلکش اور پرجوش بیانات سے اس تعلیم کی

خدمت کی۔ اس ادبیات کی خاص خوبی یہ ہے کہ اس نے علم کو عام پسند بنا دیا۔ اس کے ذریعے سے کثیر معلومات کی وسیع حلقوں میں اشاعت ہوگئی۔

بوشنر کی کتاب 'Kraft und Staff" (قوت اور مادہ) عصرِ جدید کی نہایت ہر دلعزیز کتابوں میں سے ہے یہ کتاب جرمنی کے اندر ۱۸۵۵ء سے لیکر ۱۸۸۹ء تک سولہ مرتبہ شائع ہوئی اور بہت سی غیر زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوا۔ اگرچہ فلسفۂ مادیت کے اندر خود اپنی ادعائیت موجود ہے۔ لیکن اپنی ادعائیت کو راسخ الاعتقادی کی ادعائیت کے مقابل کھڑا کر دینے سے اس نے ایک بڑی خدمت انجام دی کیونکہ اس کی وجہ سے یہ ضروری ہو گیا کہ ان مسائل پر دوبارہ غور کیا جائے جو اس وجہ سے پس پشت ڈال دئیے گئے تھے کہ رومینٹک فلسفے نے اپنے نزدیک انھیں حل کر دیا تھا۔ علاوہ ازیں جرمنی کے اندر اس تمام مادیتی تحریک کے ساتھ ساتھ نوع انسان کی فلاح و ترقی کے لئے ایک گہری دلچسپی موجود تھی اور بوشنر کا یہ احتجاج بالکل صحیح تھا کہ مادیت جو ایک اسلوبِ تحقیق اور ایک نظریہ ہے اس کو عملی زندگی کی ہدایت کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہیئے۔ مادیت تمام اشرف و اعلیٰ تاثرات و تصورات کو تسلیم کر سکتی ہے باوجود اس عقیدے کے کہ تمام ذہنی مظاہر کی طرح یہ معیارات بھی مادے ہی کی پیداوار ہیں۔

اس امر کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ فلسفۂ مادیت اپنے آپ کو نیچرل سائنس کے نتائج کا منطقی نتیجہ سمجھتا ہے اس بات پر غور کرنا نہایت دلچسپ ہے کہ نہ صرف بقائے قوت کے قانون کے کشافوں کے ابتدائی مقدمات بالکل روحیتی ہیں بلکہ جنگ مادیت کی تمام لڑائیاں جن محققوں کے درمیان ہوئیں وہ سب کے سب اپنے نظریات کو سائنس ہی پر قائم کرتے تھے۔ اس سے لازماً یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مادیت غلط ہے لیکن اس سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ صحیح نتائج کا اخذ کرنا کس قدر دشوار ہے اور ہر فرد کے نظریۂ کائنات کے تعین میں کتنے مختلف عوامل کام کرتے ہیں۔ مولشوٹ کی مشہور تصنیف 'Der Kreislauf des Lebens 1852' ان دینیاتی بیانات کی تردید میں ہے جو لیبگ (Liebig) کی کتاب (Chemischen Briefer)

(کیمیاوی خطوط) میں پائے جاتے ہیں جس میں اس نے خاص طور پر مولشوٹ کے اس قول پر حملہ کیا ہے کہ فاسفورس کے بغیر کوئی خیال ممکن نہیں ہوسکتا یعنی فاسفورس ہی سے فکر کی آفرینش ہوتی ہے۔ اس مناظرے کے ہم وقت روڈولف واگنر Wagner اور ماہر حیاتیات کارل فوگٹ میں جھگڑا شروع ہو گیا۔ یہ تنازع ۱۸۵۴ء میں انتہا کو پہنچ گیا جب کہ گوٹنگن میں نیچرل سائنس کانگریس میں واگنر نے اس دعوے کی حمایت کی کہ ایک لطیف روحی جوہر دماغ کے ریشوں کو حرکت دیتا ہے جس طرح ایک مطرب ساز کے تاروں کو مرتعش کرتا ہے اور یہ جوہر والدین سے اولاد کو پہنچتا ہے۔ واگنر نے اس خیال کو انجیل کی تعلیم پر مبنی قرار دیا اگرچہ وہ اس کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوا کہ ایمان اور علم کے مابین ایک حد فاصل قائم کرنے کے بعد ہی ایسے خیال کو مان سکتے ہیں جب ہم تعینی سائنس کے دائرے سے باہر نکلیں تو فقط ناقابل ثبوت ایمان پر ہی سہارا لے سکتے ہیں۔ واگنر نے یہ کہا کہ مذہبی معاملات میں بے چون وچرا ایمان ہی درست ہے۔ فوگٹ نے اپنی کتاب "Kohlerglaube und Wissenschaft 1855" ایمان بے چون وچرا اور سائنس میں اس کا نہایت سخت جواب دیا۔ اپنی ایک بعد کی تصنیف 'Volesungen uber den Menchen' (دروس متعلق بہ انسان) میں فوگٹ نے اپنے نقطۂ نظر کی زیادہ علمی تشریح پیش کی۔ اس نے بڑے زور سے یہ دعویٰ کیا کہ دماغ آلۂ شعور ہے اور شعور کا دماغ سے وہی تعلق ہے جو ہر وظیفے کا اپنے عضو سے ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ بتانا ناممکن ہے کہ شعور دماغ میں کس طرح پیدا ہوتا ہے لیکن اس کو یقین واثق ہے کہ ان دونوں کا تعلق ناقابل انفکاک ہے۔ وہ اس قضیے کو واپس لینے پر تیار نہیں تھا جو اس نے اس سے پہلے قائم کیا تھا اور جس نے بہت سنسنی پیدا کی تھی اور وہ یہ ہے کہ فکر کا دماغ سے وہی تعلق ہے جو صفرا کا جگر سے ہے یا پیشاب کا گردوں سے ہے۔ اگرچہ کسی وظیفے کا اپنے آلے سے وہی تعلق نہیں ہوسکتا جو کسی پیداوار اور اس کے مقام پیدائش کے مابین ہوتا ہے۔

مولشوٹ، جیسا کہ اس کی کتاب کے عنوان سے معلوم ہوسکتا ہے،

بقائے مادہ پر اپنی تعمیر قائم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ عظیم الشان خیال اٹھارھویں صدی کے محیطی علماء (Encyclopaedists) کے دل میں پیدا ہوا جدید علمی تحقیقات نے اس کی تصدیق کی مستقل کے عقیدے کی عمارت اسی پر اٹھنی چاہیئے۔ فطرت کے دورانی عمل سے اس کے دل میں عظمت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ کان کن محنت کا پسینہ بہا کر زمین سے فوسفیٹ آف لائم کھودتا ہے اس طرح سے شاید بہترین دماغوں اور اعلیٰ ترین افکار کا مواد اس کے ہاتھوں سے گزرتا ہے کسان اس کو اپنے کھیت میں کھاد کے طور پر ڈالتا ہے اور وہ گیہوں کا جزو بن جاتا ہے جس سے انسان کے جسم اور دماغ کی پرورش ہوتی ہے۔ مادے کے ساتھ حیات اور حیات کے ساتھ فکر تمام فطرت میں چکر لگاتا ہے پھر فکر سے فلاح و سعادتِ حیات کا ارادہ پیدا ہوتا ہے اگر ہم جسم اور دماغ کے لئے بہترین مادہ مہیا کر سکیں تو فکر اور ارادے کو بھی اعلیٰ ترین ارتقا حاصل ہو سکے گا۔ سائنٹفک محقق ہمارے زمانے کا پرومیتھیوس ہے اور علم کیمیا سب سے افضل علم ہے معاشرتی سوال بھی اسی وقت حل ہوگا جب ہم یہ دریافت کر سکیں گے کہ اس مادے کو صحیح طور پر کس طرح تقسیم کریں جس کے ساتھ حیات فکر اور ارادہ وابستہ ہے۔ یہ اقتباسات ہم نے مولشوٹ کی تصنیف کی پہلی اشاعت سے لئے ہیں بعد کی اشاعتوں میں بہت سی تبدیلیاں اور اضافے پائے جاتے ہیں۔ مولشوٹ جو ۱۸۲۲ء میں ہولینڈ میں پیدا ہوا اس کتاب کی اشاعت کے وقت ہائڈل برگ میں معلم تھا۔ جب اس کی آزادئ درس میں مداخلت کی گئی تھی تو وہ زیورج چلا گیا اس کے بعد وہ ٹورین اور روما میں علم وظائف اعضا کا پروفیسر رہا اور ۱۸۹۳ء میں روما میں وفات پائی۔ اسکی خود نوشتہ سوانح عمری اس کی وفات کے بعد شایع ہوئی۔ Fur meine freunde Lebenserimerungen von Jacob, Molychott, Giessen, 1895.

یہ ایک متصوّر مزاج طبیعی محقق کی زندگی کا نہایت دلچسپ خاکا ہے جو کسی یک طرفہ تہذیب سے مطمئن نہیں ہو سکتا تھا۔ مفصلۂ ذیل اقتباس جو اس کی کتاب "دوران حیات" کے آخر سے لیا گیا ہے اس کے نقطۂ نظر کو

صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔" اس کتاب میں یکطرفہ مادیت صرف انھیں لوگوں کو نظر آئے گی جو مادے کو بغیر قوت کے اور قوت کو بغیر کسی جوہر حامل کے تصور کرتے ہیں لیکن میں اس سے بخوبی آگاہ تھا کہ اس تمام تصور کو بالکل الٹ سکتے ہیں جب کہ تمام مادے میں قوت و روح جاری وساری ہے تو یہ بالکل جائز ہوگا کہ ہم اس کو ایک روحیتی نظریہ قرار دیں"۔ مولشوٹ کے نقطۂ نظر کو مادیت نہیں بلکہ احدیت کہنا بجا ہوگا۔" یہ نظریہ ہستی کے دو پہلوؤں میں ایک ناقابل تقسیم وحدت کا قائل ہے اس میں مادیت اور روحیت کی مخالفت نہیں پائی جاتی اور اس کے نزدیک وجود کی تقسیم حقیقی اور تصوری میں غلط ہے"۔ فقط یک طرفہ روحیت کے مقابلے میں مولشوٹ اپنے آپ کو مادیتی کہتا ہے۔

لوئی بیوشنر (سن پیدائش ۱۸۲۴ء) کہتا ہے کہ میں نفس اور مادہ اور قوت اور مادہ کے باہمی تعلق کی توجیہ کا دعویٰ نہیں کرتا۔ وہ فقط یہ کہتا ہے کہ ان دونوں کا تعلق لازمی ہے اور یہ ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے لیکن علمی طور پر اس کا بھی کوئی ثبوت نہیں ملسکتا۔ علاوہ ازیں بیوشنر کو اس میں قطعاً کوئی شک نہیں کہ نفس اور قوت، مادے ہی کی خصوصیتیں ہیں اس نے اپنی کتاب (Kraft und Stoff) مولشوٹ کی کتاب (Kreislauf des Lebens) کے زیر اثر لکھی وہ بھی مادے کی فناناپذیری کو اساسی صداقت سمجھتا ہے اس کے نزدیک بقائے قوت کا اصول بقائے مادہ کے اصول سے بدیہی طور پر لازم آتا ہے اسی لئے اس کو لاوازئے (Lavoesier) کے نظریۂ کیمیائی ہی سے اخذ کرسکتے تھے۔ لیکن کتاب کی پانچویں اشاعت میں اس نے قوت کی فناناپذیری پر ایک خاص باب درج کیا جس میں دوران مادہ کے ساتھ دوران قوت کو بھی لازمی قرار دیا اور کہا کہ یہ دونوں ان تمام مظاہر کا مجموعہ ہیں جن کو ہم کائنات کہتے ہیں۔ بایں ہمہ وہ اپنے اس اعتقاد پر پختگی سے قائم رہتا ہے کہ تمام فطری اور روحانی قوتیں مادے کے اندر ہی پائی جاتی ہیں اور مادہ تمام وجود کی اصلی اساس ہے۔ وہ ذہن کو محض ایک پیداوار خیال کرتا ہے (اگرچہ وہ مادے سے اس کے تعلق کی نسبت جہالت کا اقرار کرچکا تھا)"جس طرح بھاپ کا انجن حرکت پیدا کرتا ہے، اسی طرح حیوانی جسم میں

حامل قوت جوہر کے مختلف عضوی مرکب سے بعض معلولات پیدا ہوتے ہیں جو ایک وحدت میں متحد ہو کر نفس، روح یا فکر کہلاتے ہیں"۔ بیوشنر بظاہر اس کو محسوس کئے بغیر اس سے بھی بہت آگے نکل گیا ہے مثلاً اس مصنف کے خلاف ایک مجادلانہ تحریر میں وہ کہتا ہے "طبعی اور نفسی قوتوں کا تخالف اسی حالت میں جائز ہو سکتا ہے اگر ہم نفس اور بدن یا اس سے عام تر، قوت اور مادہ کو شروع ہی سے دو الگ الگ چیزیں سمجھیں۔ مادیتی وحدیت میں یہ دونوں ایک ہی ہیں اور شاید ہم ان کو اس جوہر کے دو پہلو کہہ سکتے ہیں جو تمام اشیا کی اصل ہے۔ بقائے قوت کا قانون نفسیات میں لازماً مادیت کے نتائج کی طرف لے جاتا ہے اپنی بہت سی تحریروں میں اور حال ہی میں "Das Kunftige Leben und die moderne Wissenschaft" (حیات اخروی اور جدید سائنس) پر پانچویں خط میں، میں نے اپنے اس بیان کو اس شہادت کی بنا پر ثابت کیا ہے جو نفسی و طبعی واقعات و مشاہدات نے مہیا کی ہے میرا یہ دعویٰ ہے کہ میں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ نفسی فعلیت فقط اسی قوت کا اشعاع ہو سکتی ہے جو دماغ کے خاکی مادے سے خارج ہوتی ہے جب کہ خارجی ہیجانات اس پر وارد ہوتے ہیں"۔

اس اقتباس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بیوشنر دو مختلف نظریات میں خلط مبحث کرتا ہے ایک یہ کہ نفس اور مادہ ایک واحد جوہر کی دو مظہری صورتیں ہیں اور دوسرے یہ کہ مادہ ہی اصلی اساس ہے اور نفسی اعمال مادی حرکت کے سوا کچھ نہیں۔ وہ بیک وقت ان دونوں نظریات کو صحیح تسلیم کرتا ہے سائنٹفک انکشافات کا نظریۂ کائنات پر جو اثر ہو سکتا ہے اس کے اس ان تھک حامی کی نظر اس تناقض پر نہیں پڑی۔ چونکہ کسی معین فلسفیانہ نظریہ کی تعلیم اس کا خاص مقصد نہیں تھی اس لئے اس کی اہمیت کا پورا اندازہ کرنا بھی اس کے لئے مشکل تھا۔ اس نے اپنے جوش میں یہ یقین کر لیا کہ اس نے ایک ایسے عقیدے کی نسبت شہادت مہیا کر لی ہے جو بدقسمتی سے قابل ثبوت نہیں ہے۔

ہائنرش کزولبے (Czolbe) (۱۸۷۳ء-۱۸۱۹ء) بھی بیوشنر کی طرح طبیب تھا۔ لیکن اس سے زیادہ نکتہ رس نقاد تھا۔ اس نے نیچرل سائنس سے

وہ نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی جو اس سے لازم آتے ہیں۔ اپنی پہلی تصنیف میں وہ بے تناقض مادیت ہے۔ احساسیت کے بیان جدید (۱۸۵۵ء) طلوع شعور ذات' (۱۸۵۶ء) اور ایک مقالے میں جس کا عنوان ہے "عناصر نفسیات، مادیت کے نقطۂ نظر سے" وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جب تک سائنس احساسی اعصاب کی قوت مخصوصہ (Specific energy) کے نظریہ کو تسلیم کرے گا تب تک مادیت سے اس کی مخالفت رہیگی کیونکہ اس طرح سے احساسات اور ان کے خارجی معروضات میں فرق باقی رہے گا۔ اس تعلیم کے خلاف کزولیے یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ ایک ہی حرکت ہے جو خارج سے شروع ہو کر آلات حس اور اعصاب کے ذریعے سے دماغ میں منتقل ہوتی ہے۔ ان مراحل میں حرکت کے اندر کوئی کیفی تغیر نہیں ہوتا مختلف حواس میں جو فرق ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت مختلف آلات میں سے مختلف شدت کے ساتھ منتقل ہوتی ہے۔ وحدتِ شعور کی توجیہ یہ ہے کہ دماغ میں پہنچ کر یہ حرکتیں اپنے آپ پر عود کرتی ہیں دماغ ان دوری حرکتوں کی عمل گاہ ہونے کی وجہ سے آلۂ شعور ہے۔ بغیر مزید تحقیقات کے کزولیے احساس اور شعور کو حرکت مکانی تصور کر لیتا ہے۔ لیکن ایک روشن خیال مفکر ہونے کی وجہ سے وہ جلد اس بات سے آگاہ ہو گیا کہ اگر احساس اور شعور بعینہٖ حرکت ہیں تو اس قضیے کا معکوس بھی صحیح ہوگا کہ جہاں کہیں کسی صورت یا کسی شدت کی حرکت ہے وہاں شعور بھی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ تمام فطرت زندہ ہے۔ اس طرح سے مادیت اپنی نہایت منطقی شکل میں اپنے آپ سے باہر لے جاتی ہے۔

بعد ازاں کزولیے نے ایک کتاب لکھی جس کا نام اس نے "انسانی علم کا ماخذ اور اس کے حدود" رکھا اور ایک نہایت دلچسپ مقالہ لکھا جس کا عنوان ہے "ریاضی بحیثیت تمام دیگر علوم کے نصب العین کے' اور تجربی علوم کا تعلق فلسفے سے"۔ اس نے ان دونوں میں اس بات کو تسلیم کیا کہ کائنات کی کسی ایک واحد اصول سے توجیہ کرنا ناممکن ہے خواہ وہ اصول مادہ ہو یا نفس یا خدا۔ کائنات کی توجیہ اسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ ہم ایک سے زائد عناصر سے شروع کریں عنصر کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی دیگر عناصر میں تحلیل نہ ہو سکے۔ ذرات مادہ عضوی قوتیں

اور عناصر نفسیہ (جو بحیثیت کلی روح کائنات ہیں) اسی طرح کے عناصر ہیں۔ ان تین قسم کے عناصر میں متوافق تعامل ہے جس سے فطرت کا غایتی ربط قائم ہے کائنات اگر ماخذ کے لحاظ سے نہیں تو کم از کم عمل اور میلان کے لحاظ سے ایک وحدت ثابت ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلۂ وجود اس سے بہت زیادہ پیچیدہ ہے جتنا کہ مادیت نے اسے سمجھ رکھا ہے۔ اپنی بعد کی تحقیقات میں جو ابھی سب کی سب شائع نہیں ہوئی کرزولبے، سپائنوزا کے تصورات کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے جن پر اس نے تجربی استدلال کرنے کی کوشش کی۔

کرزولبے کی تمام تصنیفوں میں یہی تقاضا پایا جاتا ہے کہ تمام اساسی تصورات واضح اور قابل فہم ہونے چاہئیں۔ اس کی بڑی خواہش یہ تھی کہ تمام سِرّی اور فوق الاحساس باتوں کو نکال دیا جائے اسی لئے وہ ہر تصور کو ریاضیانہ وضاحت کے ساتھ سوچنے کی کوشش کرتا تھا اس کا ریاضی کو علم کا نصب العین قرار دینا اس قدر قطعی ثبوت کی وجہ سے نہیں جبقدر کہ وضاحت کی وجہ سے تھا۔ جوانی میں اس نے ہولڈرلین کی شاعری کا بڑے ذوق وشوق سے مطالعہ کیا تھا اور یہ عہد کیا تھا کہ تمام سریت اور ثنویت کے خلاف یونانی وضاحت اور لطف زندگی کی حمایت کرے گا۔ اس کے نزدیک عالم فکر کی وضاحت کا عالم فطری کے لطف سے بہت قریبی تعلق تھا جس طرح وضاحت کے حصول میں بڑی محنت درکار ہے اسی طرح مسرت کے لئے تسلیم وایثار کی ضرورت ہے۔ عملی اور نظری دونوں شعبوں میں کرزولبے اس نقطۂ نظر کا سخت دشمن تھا جس کو وہ احمقانہ ماورائیت کہتا ہے۔ وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ میری مادیت کے زمانے میں بھی میرے فلسفے کا اصل محرک بہ اقتضائے طبیعت تھا کہ حقیقی اور موجود زندگی کو سمجھا جائے اور اس پر قائم رہا جائے۔ مادیت اس کے لئے فقط ایک اصولِ موضوعہ تھی جس کو اس نے بعد میں ترک کردیا۔

ارنسٹ ہیکل (Hackel) (سن پیدائش ۱۸۳۴ء) ۱۸۶۵ء سے ژینا میں حیاتیات کے پروفیسر ہیں۔ اس کا شمار اکثر مادئیین میں ہوتا ہے لیکن وہ خود اپنے نقطۂ نظر کو وحدتیت کہتے ہیں جو روحانیت اور مادیت کے تخالف سے ماورے ہے اور وحدتِ فطرت کا ہمہ گیر تصور اس کی اساس ہے۔ وحدیت، نفس اور

مادے کے عام معنوں میں نہ اس کی قائل ہے نہ اس کی، بلکہ ایک ایسی چیز کی جو بیک وقت ان دونوں کو شامل ہے۔ اس کے عام فلسفیانہ خیالات اس کی کتاب "Generelle Morphologie" سے بہ آسانی معلوم ہو سکتے ہیں۔ کرزولیبے کی طرح وہ بھی نفسیت کو کائنات کا ایک اصلی عنصر سمجھتا ہے۔ اگرچہ ارواحِ ذرات سے لیکر اعلیٰ ترین اجسام کی روحوں تک اس کے مختلف مدارج پائے جاتے ہیں۔ ہیکل کے اس نظریۂ حیات پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس میں اکثر اوقات عضوی حرکات کی توجیہ روح کی مداخلت سے کی جاتی ہے بجائے اس کے کہ خالص علمی توجیہ تلاش کی جائے۔ دوسری طرف اس کی تحریروں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ نفسی مظاہر کو اعصابی ریشوں کے زلالی سالمات کے نہایت پیچیدہ اور ناقائم کاربنی عناصر کے اثرات سمجھتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وہ مادیت اور روحانیت دونوں کے ماوراء لے چلا گیا ہے لیکن کسی وقت وہ روحانیت کی بولی بولتا ہے اور کسی وقت مادیت کی۔ وہ ان مفکرین میں سے نہیں جو بقائے مادہ و قوت کے قوانین پر مسلسل غور کر کے اپنے اصول اولیہ پر پہنچے ہوں۔ ڈارون کی تعلیم نے اس کو ایک خاص سمت فکر میں ڈالا اور وہ ایک ایسے بلند ترین اصول کو تلاش کرنے لگا جو اس وحدتِ فطرت کے ساتھ متحد ہو سکے جو اس نئی تعلیم میں پائی جاتی ہے۔ ہیکل کے نزدیک وحدیت سے خدا کا بلند ترین تصور حاصل ہوتا ہے ہمہ گیر قانون تعلیل میں ایک ایسے خدا کا انکشاف ہوتا ہے جو تمام فطرت میں جاری و ساری ہے اور ہر مظہر میں عامل ہے۔ خدا کی نسبت عام اعتقاد حقیقت میں دو خداؤں پر ایمان لانے کے برابر ہے وہ توحید نہیں بلکہ ثنویت ہے کیونکہ اس کے مطابق خدا اور فطری علتیں الگ الگ ہیں۔

ہیکل ان جرمن سائنس دانوں میں سے ہے جنھوں نے پہلے پہل ڈارون کی تعلیم کو تسلیم کیا وہ اس کا سرگرم حامی تھا اور اس کو ایسا یقینی اور اتنا وسیع سمجھتا تھا کہ خود ڈارون جو ایک نقاد اور محتاط مفکر تھا اس سے ہمیشہ متفق نہیں ہوتا تھا۔ وہ ہمیشہ موجودہ انواع کا شجرۂ نسل بناتا رہتا تھا اور اس کو اس اعتقاد میں کوئی مشکل معلوم نہیں ہوتی تھی کہ حیاتی مادے کا ارتقا مسلسل ہے اس کو کسی

نظریہ کے حدود دکھائی نہیں دیتے اور نہ ہی تصدیق کی ضرورت کا اس کو پورا احساس ہے ورنہ وہ ڈارون کے نظریہ کو نیوٹن کے نظریہ کا ہمپایہ قرار نہ دیتا۔ علاوہ ازیں وہ ڈارون کو یہ الزام دیتا تھا کہ وہ اپنے خلاف ہر قسم کے اعتراضات کو بہت وزنی سمجھنے لگتا ہے ڈارون خود اس پرجوشیلے مرید کی سرگرمی سے گھبراتا تھا ایک مرتبہ ڈارون نے اس کو لکھا "تمہاری جرأت سے میں کسی وقت کانپ اٹھتا ہوں"۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں بقائے مادہ و قوت اور انتخاب طبیعی کے ذریعے سے ارتقائے انواع، ایسے علمی نظریات تھے جو انیسویں صدی کے آخر میں سب سے زیادہ محرک فکر ہو سکتے تھے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ سائنس دانوں نے اُن پر کس قسم کے فلسفے کی تعمیر کی اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ فلاسفہ نے ان کو کیا سمجھا۔

باب سوم

موجودیّت اساس پر تصوّریتی تعمیر

(RUDOLPH HERMANN LOTZE)

رڈولف ہرمن لوٹزے

انیسویں صدی کے نصف آخر میں لوٹزے تصوریتی فلسفے کا اہم ترین نمائندہ ہے اُس کی شخصیت اور ذہنی ارتقا کا حال نہایت دلچسپ ہے اس کے اندر تصوریت کے وہ تمام مقاصد پائے جاتے ہیں جو رومینٹک فلسفے کی بنیاد تھے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ فطرت کے اس خالص میکانکی تصور کا بھی قائل ہے جو انیسویں صدی کے وسط میں سائنس نے اختیار کیا تھا۔ لوٹزے کو ارتقائے تصورات کے فن میں ید طولے حاصل ہے جب وہ کسی تصور کی تحلیل کرتا ہے تو اس کا کوئی پہلو اور کوئی انداز اس کی نظر سے اوجھل نہیں ہوتا وہ بار بار ایک مسئلے کی طرف واپس آتا ہے اور مختلف زوایائے نگاہ سے اس کا مطالعہ کرتا ہے۔ انجام کار اس کا نصب العین بھی وہی ہے جو رومینٹک فلاسفہ کا تھا یعنی تمام ارتقا اور کائنات کے تمام ربط باہمی کو ایک ایسے سرمدی تصور سے اخذ کرنا جو تمام مظاہر اور ان کی قدر و قیمت کا ماخذ ہو لیکن وہ اس سے بخوبی آگاہ تھا کہ اس قسم کا کام فکر انسانی کی طاقت سے باہر ہے۔ اس امر میں رومینٹک فلاسفہ نے یہ غلطی کی تھی کہ مذہبی اور شاعرانہ اغراض کو فلسفہ میں داخل کر کے خلط مبحث پیدا کر دیا تھا لوٹزے بہت احتیاط کرتا ہے کہ اپنے تفکر کو مذہبی اور شاعرانہ میلانات سے منزہ رکھے

وہ خود ایک لطیف شاعرانہ احساس کا مالک تھا اس لیئے وہ خوب جانتا تھا کہ اس کو خالص فلسفے کے ساتھ مخلوط کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا احساس شعریت کے ساتھ ساتھ اس میں یہ بات بھی تھی کہ ایسے انفرادی انداز اور روابط پر بھی اس کی نظر رہتی تھی جن کو تخیلی فلسفہ خالی مجردات سے ٹال دیتا تھا۔ ان کی اہمیت کا پورا احساس رکھنے کی وجہ سے اس کے تفکر میں یہ خصوصیت پیدا ہوگئی کہ اس میں موجودیتی میلانات تخیلی مقاصد کے دوش بدوش پائے جاتے ہیں۔

لوٹزے یہ ضرورت محسوس کرتا تھا کہ مظاہر کی حقیقی موجودہ فطرت اور ان کے باقاعدہ اور معین ربط کا تصور قائم کرے فلسفیانہ تفکر کا اصلی کام یہ تحقیق کرنا ہے کہ حقیقی ربط مظاہر کی انتہائی بنیاد کیا ہے لوٹزے کی طبیعت میں شاعرانہ سائنٹفک اور فلسفیانہ عناصر بہت قریبی طور پر متحد تھے اور یہ کبھی شاذ ہی واقع ہوتا ہے کہ کوئی مفکر لوٹزے کی طرح اپنے زمانے کی روحانی ضرورتوں کو پورا کرنے اور اس کام کے لیئے اس قدر اہلیت رکھتا ہو کہ تصوریتی فلسفے کو موجودیتی اساس پر دوبارہ قائم کرے ایک طرف تو اس کو یہ یقین تھا کہ رومینٹک فلسفے نے فطرت کے میکانکی ربط اور مظاہر کے حقیقی شرائط کو نظر انداز کردیا ہے جن کے بغیر اعلیٰ ترین تصورات بھی خالی نصب العین ہوکر رہ جاتے ہیں، دوسری طرف مادیت نے یہ غلطی کی ہے کہ اس نے محض ایک ظاہری صورت اور سانچے کو اصل حقیقت سمجھ لیا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک ضروری سانچا ہے اور ہستی کا تمام مظروف اور اس کی قیمت اسی سانچے کے اندر پائی جاتی ہے۔ اس کے فلسفے میں مرکزی نکتہ یہ ہے کہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیئے تصور میکانیت کی تحلیل کی جائے کہ یہ تصور لازماً وجود کے ایک تصوری اصول کیطرف رہنمائی کرتا ہے یا کم از کم میکانیت ایسے مفروضے کو مانع نہیں کہ ایک ایسا اصول تمام خیر وقیمت کا سرمدی سرچشمہ ہے اگر ہم لوٹزے کے ارتقائے افکار کا مطالعہ کریں تو ہمیں اس کے مختلف محرکات و مقاصد کے سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوگی۔

وہ ۲۱ مئی ۱۸۱۷ء کو بوٹزن (Bautzen) میں پیدا ہوا یہ سرزمین لیسنگ اور فشٹے کی بھی جنم بھوم ہے ڈاکٹر ہرمن وائسے (Weisse) جو جمالیات اور فلسفۂ مذہب کا مصنف ہے فلسفے میں اس کا استاد تھا۔ لوٹزے بعد میں کہا کرتا تھا کہ فقط انفرادی افکار ہی کیلئے

میں وائیسے کا رہین منت نہیں بلکہ اس لیے کہ مجھے ایسے دائرۂ افکار میں داخل کر دیا جس کو ترک کرنے کی میں نے کبھی ضرورت محسوس نہیں کی۔ وائیسے فلسفیانہ توحید کا اہم ترین نمائندہ تھا وائیسے لوٹزے اور شیلنگ کے فلسفۂ مذہب کے درمیان ایک تاریخی کڑی ہے اور یہ سلسلہ شیلنگ کے واسطے سے یعقوب بوہمے کے ساتھ جا ملتا ہے۔ لوٹزے نے اس کو بہت زور کے ساتھ بیان کیا ہے کہ تخیلی فلسفے کے خیالات کو سمجھتے ہوئے میں نے کبھی یہ محسوس نہیں کیا کہ یہ ایک مکمل نظام فکر کے اجزا ہیں بلکہ ہمیشہ ان کو عقلی تربیت کی ایک مخصوص صورت تصور کیا۔ لیکن اس خیال کو اس نے بہت آغاز ہی میں قبول کر لیا تھا اور بعد ازاں اس کو کبھی ترک نہیں کیا کہ تمام اشیا کا اصلی ماخذ روحانی ہے۔ طب اور طبیعیات کی تعلیم اس نے ویبر فولکمن اور فشنر سے حاصل کی۔ اس طرح سے سائنٹفک افکار اور اسالیب تحقیق سے اس نے براہ راست آگاہی حاصل کی۔ اس نے ایک ہی سال میں فلسفے کی ڈاکٹری اور طب کی ڈاکٹری کی سند حاصل کی اور فلسفے کا پروفیسر بن جانے کے بعد بھی وہ ان دونوں مضمونوں میں درس دیتا رہا۔ کچھ سال تک لائپزگ میں کام کرنے کے بعد وہ گوٹنگن میں ہربارٹ کا جانشین ہو گیا اور اپنی خاص کتابیں اس نے یہیں پر تصنیف کیں۔ وفات سے ایک سال پیشتر اس کو برلن بلایا گیا لیکن یہاں پر وہ اس مرض کا شکار ہو گیا جس میں وہ ایک عرصے سے مبتلا تھا اس کی زندگی ایک خاموش اور بے ہنگامہ زندگی تھی جو مطالعہ تفکر اور درس و تدریس کے لیے وقف تھی۔ ہر فن سے مناسبت رکھنے کے باوجود اس میں تبحر پایا جاتا تھا جو ایک غیر معمولی بات ہے اسی وجہ سے وہ فکر کے نہایت مختلف شعبوں سے آشنا ہو گیا جس کا پتہ نہ صرف اس کی طبی اور فلسفیانہ تصانیف سے چلتا ہے بلکہ ان چھوٹے چھوٹے رسالوں اور تبصروں سے بھی جو اس کی وفات کے بعد چار جلدوں میں شائع ہوئے (Kleine Schriften) جب وہ زیادہ جفا طلب سائنٹفک کام سے آرام کرنا چاہتا تھا تو فن لطیف اور ادب میں مشغول ہو جاتا تھا ایسے ہی اوقات میں اس نے (Antigone) کا لاطینی نظم میں ترجمہ کر ڈالا۔

جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اپنی طبی تصانیف میں لوٹزے نے یہ خصوصیت رکھی کہ عضویات کو ہر حالت میں فطرت کی ایک میکانکی سائنس قرار دیا عضوی مظاہر کی نرالی صفتوں کی توجیہ وہ کسی سِرّی قوتِ حیات سے نہیں کرتا بلکہ جانداروں کے

اندر فطرت کی عام قوتوں کے معین اور باقاعدہ انداز کار کا ثبوت دیتا ہے۔ یہاں پر بھی دیگر تمام فطرت کی طرح موجودہ عناصر کے باہمی تعامل سے توجیہ ہونی چاہیئے۔ عضویات کا عالم غیر عضوی عالم سے اس طرح ممتاز نہیں ہے کہ وہ فطرت کے میکانکی ربط سے ماورا ہے اس کو فقط یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس کے اندر مربوط سلسلۂ معلومات ایک مخصوص انداز سے ظہور میں آتا ہے۔ تخئیلی فلسفے نے تصور عضویہ کو تصور کائنات کا نمونہ قرار دیا اس خیال کی تصحیح لازماً ایک عام فلسفیانہ اہمیت رکھے گی۔ اس سمت میں لوٹزے کے مساعی کے محرک فقط طبی نہیں بلکہ فلسفیانہ اغراض بھی تھے۔ ان تصانیف سے بعض مادیین نے یہ دھوکا کھایا کہ لوٹزے کو بھی اپنا بھائی سمجھ لیا حالانکہ وہ صاف طور پر کہہ چکا تھا کہ میکانیت اس کے تصور فطرت کا محض ایک جزو ہے کل نہیں۔ ایک مسئلے کے مختلف پہلوؤں کو الگ الگ کر دینا لوٹزے کی امتیازی خصوصیت ہے۔

اپنے عام فلسفیانہ خیالات کو وہ 'Metaphysik' (ما بعد الطبیعیات) میں بیان کر چکا تھا لیکن جب اس نے درس دینا شروع کیا تو اس کو خیال ہوا کہ بہت سی کہنے کی باتیں ابھی اس نے نہیں کہیں اور اپنے سامعین کو آئندہ تصانیف کا حوالہ دیتا تھا خاصکر جب کہ انتہائی تصورات کا ذکر ہو۔ اپنی کتاب "طبی نفسیات یا عضویات روح" میں وہ روحانی اور مادی پہلوؤں کے باہمی تعلق پر شرح و بسط سے بحث کرتا ہے اور ایسی نفسیاتی تحقیقات میں داخل ہوتا ہے جو ایک مستقل مفاد رکھتی ہے۔ ۱۸۵۶ء سے لیکر ۱۸۶۴ء تک اس نے 'Mikrokosmus' (عالم صغیر) تین جلدوں میں شائع کی اور اس طرح سے اپنی اس تجویز کو پورا کیا جو عرصۂ دراز سے اس کے ذہن میں تھی۔ یہ کتاب اس نے ہمبولٹ کی 'Cosmos' اور ہرڈر کے 'Ideen' کے سلسلے میں لکھی۔ اس کے اندر اس نے نفسیات کو عضویات اور تاریخ تہذیب کے ساتھ وابستہ کر کے پیش کیا ہے اور آخر میں کونیات اور فلسفۂ مذہب کی نسبت اپنے خیالات بیان کئے ہیں اس کتاب میں لوٹزے کے تمام محرکات کا اظہار پایا جاتا ہے اور اسکے فکر و تاثر کی تمام مختلف راہیں اسکے اندر ملتی ہیں اسکا مقصد یہ تھا کہ یہ کتاب اسکے خیالات کا ایک عام فہم بیان ہو چنانچہ بڑی کثرت سے لوگوں نے اس کو پڑھا اپنی شاندار تصنیف "المانیہ میں تاریخ جمالیات" (Geschiche der Aesthetik in Deutschland 1868)

شائع کرنے کے بعد لوٹزے نے اپنے فلسفہ کو منتظم انداز میں پیش کرنا شروع کیا لیکن وہ اس کے فقط دو حصوں کو مکمل کر سکا۔ تیسری جلد جیسے جمالیات اخلاقیات اور فلسفۂ مذہب پر مشتمل ہونا تھا لکھی نہ جا سکی۔ اس طرح سے اس کا فلسفہ نامکمل رہ گیا اس کو یہ توفیق عطا نہ ہوئی کہ وہ اپنے کام کو انجام تک پہنچا سکے اور اپنے افکار کے مختلف رشتوں کو ایک وحدت میں پرو سکے۔ فلسفے کے مختلف شعبوں میں لوٹزے کی تعلیم کا خلاصہ اس کے درسوں کی یادداشتوں میں ملتا ہے جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئیں (Grundzuge) ان میں سے خاص طور پر

"Grundzuge der Logik und Ency Klopadie der philosophie" قابل ذکر

ہے جس کے دوسرے حصے میں اس کے تمام نظام فلسفہ کا ایک مختصر لیکن واضح خلاصہ ملتا ہے اب ہم اس کے فلسفے میں سے تین نہایت اہم خصوصیات کا ذکر کرتے ہیں۔

(۸) فطرت کا میکانکی تصور

لوٹزے کا فلسفہ دو مختلف مقامات سے شروع ہوتا ہے ایک تو روحانی زندگی کی قیمت کا نہایت زندہ احساس ہے کہ انسان کی زندگی میں جو کچھ اعلیٰ ترین ہے وہ لازماً روحانی ترقی اور اس کے نصب العینوں کے ساتھ وابستہ ہے اور دوسرے یہ راسخ عقیدہ کہ ان اعلیٰ ترین نصب العینوں کے تحقق کے لئے میکانکی علل و قوانین کا ایک نظام ضروری ہے۔ اس نے کسی جگہ کہا ہے کہ میں ان تصورات کو مان سکتا ہوں جو واقعی عمل پیرا ہیں لیکن محض دلفریب تصورات کا میں قائل نہیں لوٹزے کے ہاں روحانی اور میکانکی طریقے ایک دوسرے سے کبھی الگ نہیں ہوتے جب وہ ایک سے شروع کرتا ہے تو ہمیشہ دوسرے کے امکان کو بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے فلسفے کا نہایت اختصاصی اور سائینٹفک پہلو یہ ہے کہ وہ میکانیت کے تصور کی تحلیل سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس تصور کی اساس ایک ایسا اصول ہے کہ جس کی نسبت وضاحت پیدا ہو جانے کے

شائع کرنے کے بعد لوٹزے نے اپنے فلسفہ کو منظم انداز میں پیش کرنا شروع کیا لیکن وہ اس کے فقط دو حصوں کو مکمل کر سکا۔ تیسری جلد جیسے جمالیات اخلاقیات اور فلسفۂ مذہب پر مشتمل ہونا تھا لکھی نہ جا سکی۔ اس طرح سے اس کا فلسفہ نامکمل رہ گیا اس کو یہ توفیق عطا نہ ہوئی کہ وہ اپنے کام کو انجام تک پہنچا سکے اور اپنے افکار کے مختلف رشتوں کو ایک وحدت میں پرو سکے۔ فلسفے کے مختلف شعبوں میں لوٹزے کی تعلیم کا خلاصہ اس کے درسوں کی یادداشتوں میں ملتا ہے جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئیں (Grundzuge) ان میں سے خاص طور پر

"Grundzuge der Logik und Ency Klopadie der philosophie" قابل ذکر

ہے جس کے دوسرے حصے میں اس کے تمام نظام فلسفہ کا ایک مختصر لیکن واضح خلاصہ ملتا ہے اب ہم اس کے فلسفے میں سے تین نہایت اہم خصوصیات کا ذکر کرتے ہیں۔

(۸) فطرت کا میکانکی تصور

لوٹزے کا فلسفہ دو مختلف مقامات سے شروع ہوتا ہے ایک تو روحانی زندگی کی قیمت کا نہایت زندہ احساس ہے کہ انسان کی زندگی میں جو کچھ اعلیٰ ترین ہے وہ لازماً روحانی ترقی اور اس کے نصب العینوں کے ساتھ وابستہ ہے اور دوسرے یہ راسخ عقیدہ کہ ان اعلیٰ ترین نصب العینوں کے تحقق کے لئے میکانکی علل و قوانین کا ایک نظام ضروری ہے۔ اس نے کسی جگہ کہا ہے کہ میں ان تصورات کو مان سکتا ہوں جو واقعی عمل پیرا ہیں لیکن محض دلفریب تصورات کا میں قائل نہیں لوٹزے کے ہاں روحانی اور میکانکی طریقے ایک دوسرے سے کبھی الگ نہیں ہوتے جب وہ ایک سے شروع کرتا ہے تو ہمیشہ دوسرے کے امکان کو بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے فلسفے کا نہایت اختصاصی اور سائینٹفک پہلو یہ ہے کہ وہ میکانیت کے تصور کی تحلیل سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس تصور کی اساس ایک ایسا اصول ہے کہ جس کی نسبت وضاحت پیدا ہو جانے کے

باہم متعامل کثیر حقیقی عناصر کا وجود، ایک ایسی اساس ہے جس پر فطرت کے میکانکی تصور کی تعمیر قائم ہے۔ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ لوٹزے کو اس اساس کی ضرورت کا اس قدر راسخ الیقین تھا کہ اس نے عضویات کے اندر بھی اس کی صحت کو تسلیم کرانے کی حتی المقدور کوشش کی جہاں اس سے پہلے اس علم میں ایک واحد اور ناظم قوت حیات کا تصور ہی غالب تھا۔

لیکن میکانکی ربط کا ہمارے تصور کائنات میں ایک لازمی عنصر ہونا یہ معنی نہیں رکھتا کہ کائنات میں فقط یہی ایک واحد اور غالب عنصر ہے۔ اس کے برعکس لوٹزے یہ کہتا ہے کہ میکانیت کائنات میں لامحدود طور پر صحیح ہونیکے باوجود، ایک مطلقاً ماتحت اور ثانوی حیثیت رکھتی ہے اس تصور کا بغور امتحان کرنے سے ہمیں یقین ہو جائیگا کہ یہ بیان صحیح ہے۔ فطرت کا میکانکی تصور ہم کو اس سے آگے نہیں لے جا سکتا کہ کائنات میں کثیر عناصر یا ذرات ایک دوسرے پر عمل کر رہے ہیں۔ اس سے فقط ایک کثرت کا اعلان ہوتا ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان عناصر کا ان کے باہمی ربط کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ کیا یہ عناصر اس ربط کے بغیر بھی قائم رہ سکتے ہیں اور یہ ربط ان کے لیئے غیر ضروری ہے؟ یا یہ سمجھیں کہ ان کا وجود ہی اس ربط سے متعین ہوتا ہے جو ان کو کائنات سے حاصل ہے۔ باہمی تعامل اور ربط محض خلا میں تو واقع نہیں ہو سکتا ان کے باہمی ربط کے لیئے ایک باطنی وحدت کا ہونا لازمی ہے کیونکہ اگر الف اور ب ایک دوسرے سے مطلقاً آزاد ہوں تو ان کا باہمی تعامل بالکل ناقابل فہم ہو جاتا ہے۔ الف سے ب کی طرف کوئی بنا بنایا معلول منتقل نہیں ہو سکتا الف میں کسی واقعہ کی اہمیت ب کے واقعہ کے لیئے اسی حالت میں ہو سکتی ہے اگر الف اور ب حقیقت میں مطلقاً الگ الگ وجود نہ ہوں بلکہ انکی حالتیں ایک ہی واحد وجود کی مختلف حالتیں ہوں مطلقاً آزاد ہستیوں کے درمیان میکانکی عمل اور ردعمل ناقابل فہم ہے یہ تعامل اسی حالت میں سمجھ میں آسکتا ہے جبکہ ہم یہ فرض کریں کہ ایک ہی لامحدود حاوی کل ہستی ہے اور مختلف عناصر اسکے اعمال کی مختلف کیفیتیں ہیں۔ قوت یا اثر کا ایک آزاد عنصر سے دوسرے آزاد عنصر کی طرف انتقال نہیں ہو سکتا۔ داخلی علّت کو ہم سمجھ سکتے ہیں عبوری علت ہمارے فہم میں نہیں آسکتی۔ ایک ہی ہستی کی مختلف حالتوں

میں وجہ اور اثر کا تعلق ہو سکتا ہے لیکن وہ مطلقاً الگ الگ ہستیوں کی حالتوں میں یہ تعلق نہیں ہو سکتا۔ اس دلیل کو لوٹزے نے (Ency Klopadie) (Logik) اور میں خاص طور پر عمدگی سے بیان کیا ہے۔

فطرت کے میکانکی تصور کے اساسی اجزا یعنی ربطِ تعلیل اور باہمی تعامل کی تحلیل سے لوٹزے اس نتیجے پر پہنچا کہ کائنات میں ایک ہی حاوی کل اصل جوہر ہے۔ اس کے فکر نے یہاں وہی راہ اختیار کی جو اسپائنوزا نے تصورِ جوہر تک پہنچنے کے لئے اختیار کی تھی اور جس پر کانٹ بھی اپنی ابتدائی تصانیف میں اکثر قدم فرسائی کر چکا تھا۔

وہ تصور جسے رومینٹک فلسفے نے اپنی بنیاد قرار دیا تھا اور جس سے وہ باقی تمام چیزوں کو اخذ کرنے کی کوشش کرتا تھا اس کو لوٹزے انتہائی اصولِ مسلّم سمجھتا ہے اور فکر انسانی کا اساسی امر قرار دیتا ہے۔ اس کلی اصول کو جو باہمی تعامل کی ہر سادہ ترین مثال میں بھی مقدم فرض کیا جاتا ہے اور زیادہ تفصیل اور وضاحت سے متعین کرنا ناممکن ہے یہ ایک انتہائی تصور ہے جس کو نہ ہم چھوڑ سکتے ہیں اور نہ اس سے آگے بڑھ سکتے ہیں لیکن اس کے باوجود اسی تصور کی بدولت لوٹزے اپنے استاد وائسے سے حاصل کردہ تصوریت کے ان تمام پہلوؤں پر قائم رہ سکا جن کو وہ ضروری سمجھتا تھا۔ اس کی وجہ سے عالم فکر کی دو مخالف سمتیں اس کے اندر متحد ہو گئیں۔ مادیت کے اجزائے لایتجزا لائبنٹز کے موناوات یا ہربارٹ کے حقیقی عناصر (Reals) لوٹزے کے نزدیک فکر کی آخری منزل نہیں بن سکتے تھے وحدیت نے کثرتیت کو میدان سے نکال دیا۔ ذرات کی نسبت لوٹزے کہتا ہے کہ سائنس ان اجزا تک پہنچ کر مطمئن ہو جاتا ہے جو ہمارے تجربے میں مزید تقسیم کے متحمل نہیں ہو سکتے لیکن فکر کو متعدد عناصر کی کثرت سے اطمینان حاصل نہیں ہو سکتا خواہ وہ بے انتہا چھوٹے ہی کیوں نہ ہوں۔ ہمیں یا ذرات کی وحدت کو ترک کر دینا پڑے گا یا اُن کے امتداد کو۔ ایک ممتد ذرّے پر اثر کرنے کیلئے وقت درکار ہے کیونکہ ہر اثر اس کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہو گا اس لئے

ہر ذرے کی نسبت اس کے ہر حصے کی وحدت زیادہ اساسی ہوگی۔ اگر ذرات کا تصور انتہائی تصور ہے تو ہمیں اس میں سے امتداد کو نکال دینا چاہیئے اور ذرات کو قوت کے مرکز تصور کرنا چاہیئے جن میں سے ہر ایک اصلی اور کلی جوہر کے عمل کا ایک نقطہ ہے۔

فطرت کے میکانکی تصور کو دوبارہ پیش کرنا اور اس سے خاص نتائج اخذ کرنا لوٹزے کے فلسفے کا نہایت اہم حصہ ہے اگرچہ جو لوگ اس کے مداح ہیں انھوں نے عام طور پر اس پہلو کو پیش نہیں کیا اس کے مداح اور اس کے مخالف، دونوں اکثر اس کے روحانی اور دینیاتی میلانات پر زور دیتے ہیں حالانکہ اس کا خاص کام جس سے اس نے فلسفے کی خاص خدمت کی ہے فطرت کے سائنٹفک تصور کی تحلیل ہے۔ اس واقعہ سے کہ اسپائنوزا اور کانٹ اس سے پہلے یہ کام کر چکے تھے اس کی خوبی میں فرق نہیں آتا خاص کر اس لئے بھی کہ وہ اپنے پیشروں کے اس کام سے ناواقف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے استدلال کا یہ ایک نقص ہے کہ وہ اس انتہائی تصور کا علمیاتی امتحان نہیں کرتا اس نے اس کو اسی حالت میں چھوڑ دیا جس حالت میں کہ روسیئنزم اور قدیم اد عائیت نے اسے چھوڑا تھا حقیقت یہ ہے کہ لوٹزے کو علمیات کی اہمیت کا پورا اندازہ نہیں تھا۔

مابعد الطبیعی تصوریت

ابھی تک ہم نے لوٹزے کے انداز فکر کا جو مطالعہ کیا ہے اس میں کچھ عدم تعین پایا جاتا ہے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کوئی راستہ ایسا باقی نہیں جس پر چلکر ہم عناصر اور اصلی جوہر کے زیادہ اتفاقی تصور تک پہنچ سکیں لوٹزے نے جو جواب دیا ہے اس پر غور کرتے ہوئے اس امر کو مد نظر رکھنا نہایت ضروری ہے کہ وہ اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ اس کا جو بھی جواب ہوگا وہ لازماً تمثیل پر مبنی ہوگا اور اس کا تعین ایسے محرکات سے ہوگا جو خالص نظری نہیں ہوں گے۔ قانون تمثیل کا استعمال اور اپنی روحانی فطرت سے کائنات کی توجیہ، یہ دونوں باتیں ہم دیکھ چکے ہیں کہ تمام تصوریتین میں پائی جاتی ہیں (خصوصاً لائبنٹز، ہرڈر، شیلنگ اور ہیگل میں) لوٹزے ان دونوں کو واضح طور پر تسلیم کرتا تھا۔

لوٹزے ذرّات کا قائل ہے لیکن وہ ذرات کو مادی تسلیم نہیں کرتا کیونکہ دیگر تمام حسّی صفات کی طرح امتداد بھی ان کے باہمی تعامل کا نتیجہ ہے، خود ان کی ذات میں یہ صفت نہیں ہو سکتی۔ حیات اور دیگر تمام تجربی صفات کی طرح امتداد بھی ایک حسّی امر ہے جو نقاطِ قوت کے تعاون سے پیدا ہوتا ہے اور یہ نقاطِ قوت ایک لامتناہی ازلی ہستی کے باطنی عمل کے محل ہیں۔ لوٹزے کے نزدیک اس یقین کو کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا کہ کائنات کے دورانِ ارتقا میں شروعات مطلقہ واقع ہوئے ہوں اس قسم کا مفروضہ کلیت قانون کے خلاف نہیں ہو سکتا کیونکہ قانون فقط مختلف حالتوں کے وقوع کی ترتیب کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ حالات کے پیدا کرنے میں کسی خارجی جبر کو۔ ہر نیا عنصر جب پیدا ہوتا ہے تو وہ خود اپنا قانون دریافت کر لیتا ہے اور یہ قانون اس "ماہیت اشیا کے مرادف ہے جس کو تمام تغیرات کے اندر ثبات حاصل ہے"۔ عناصر کا بالکل یکساں ہونا بھی لازمی نہیں۔ ان کے درمیان کچھ موافقت یا نسبت پذیری تو ضرور ہونی چاہیئے ورنہ وہ ایک نظام عالم میں داخل نہیں ہو سکتے لیکن کامل یکسانیت لازمی نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ نہایت مختلف صفات کے عناصر جن کے اندر ہم کو کچھ مشترک معلوم نہیں ہوتا، ایک ہی قانون فطرت میں منسلک ہوں۔ کسی منطقی ضرورت سے نہیں بلکہ ایک تاثری تقاضے سے کائنات ہمارے لئے قابل فہم ہوتی ہے۔ ہستیٔ مطلق کے عمل میں کسی منطقی یا صوری موافقت کی وجہ سے نہیں بلکہ ثروتِ حیات کی وجہ سے مختلف عناصر کی ماہیت متعین ہوتی ہے۔ یہاں پر صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ لوٹزے خالص نظری محرکات سے گذر کر تاثر کی طرف آ گیا ہے لیکن وہ ان دونوں میں سے کسی طریقے سے بھی یہ ثابت نہ کر سکا کہ اشیا میں جو کیفی اختلافات ہیں ان کے ساتھ ساتھ وہ باہمی مناسبت کیسے پائی جاتی ہے جو تعامل کے لئے مقدم ہے۔

اگر ہم عناصر کی باطنی فطرت کا تصور قائم کرنا چاہیں تو ہمیں یہ تصور اپنی روحانی فطرت کی مماثلت سے قائم کرنا پڑے گا۔ فطرت کی میکانیت سے ہمیں فقط عناصر کا باہمی تعلق معلوم ہوتا ہے لیکن ان کی باطنی فطرت کی نسبت کچھ پتہ نہیں چلتا میکانیت کا تعلق خارجی کیفیات سے ہوتا ہے اور وہ اشیا کے باہر باہر

رہتی ہے۔ فطرت کے رائج العام تصور کی طرح میکانیت کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے کہ اشیا ہمارے سمجھنے یا نہ سمجھنے سے مستغنی ہیں اس خیال کے مخالف لوٹزے کی یہ رائے ہے کہ خارجی اشیا کی طرح نفسیت بھی حقیقت کا ایک جزو ہے۔ "صرف وہی کچھ حقیقی نہیں ہے جو اشیا کے مابین واقع ہوتا ہے بلکہ وہ کچھ بھی جو ان کے اندر واقع ہوتا ہے" اپنی بعد کی تصانیف میں وہ ایک قدم اور آگے بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ فقط ایک ہی شئے ہے جس کی باطنی ماہیت کا ہم کو علم ہوتا ہے اور وہ ہمارا اپنا نفس ہے باقی تمام اشیا کو ہم محض خارج سے جانتے ہیں اس لئے دوسری چیزوں کی باطنی کیفیت کو جاننے کا فقط ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم ان کو اپنی مماثلت سے قیاس کریں اور انھیں ذی تاثر سمجھیں (مدرِک نہیں بلکہ ذی تاثر کیونکہ تاثر شعور کی زیادہ اساسی کیفیت ہے) فقط اسی تمثیل سے ہم اشیاء کو حقیقی ہستیاں خیال کر سکتے ہیں جو بذات خود وجود رکھتی ہیں اور محض ہمارے ادراک کی تصویریں نہیں ہیں۔ ایسا کرنے سے ہم وہی عام قاعدہ برت رہے ہیں کہ مجہول کو معلوم میں تحویل کیا جائے تاثر کا اقتضا بھی یہی ہے کہ یہی تمثیل استعمال کی جائے کیونکہ ایسی کائنات کبھی گوارا نہیں ہو سکتی جس کا کثیر حصہ کورے احساس ہے اور جس کے اندر فقط کہیں کہیں شعور ابھر پڑا ہے۔ ہمیں لازماً یہ فرض کرنا پڑے گا کہ کائنات کے عناصر مختلف مدارج میں ذی حیات ہیں۔

جو بات کائنات کے عناصر کی نسبت صحیح ہے وہی محیط کل جوہر کائنات کی نسبت بھی صحیح ہے جو ان عناصر کے باہمی تعامل کو ممکن بناتا ہے۔ اگر باطنی کیفیات کو ایک وحدت اور باہمی ربط میں مربوط کرنا ہے تو ہماری اپنی روحی زندگی ہی ایک ایسی چیز ہے جس کے اندر متغیر کیفیات میں وحدت کے تحفظ کا امکان پایا جاتا ہے اپنے استاد وائسے کی پیروی میں لوٹزے جوہر کائنات کو شخصیت مطلقہ تصور کرتا ہے اور مفصلۂ ذیل طریقے سے اپنے خیال کی حمایت کرتا ہے ہستیٔ مطلقہ ضرور شخصی ہونا چاہیئے کیونکہ باطنی آزادی اور نو آفرینی فقط شخصیت ہی میں پائی جاتی ہے محدود ہستیوں میں جو خارجی اسباب کی محتاج

ہیں شخصیت کا تحقق بہت ناقص ہوتا ہے لوٹزے اس کو تسلیم کرتا ہے کہ شخصیت کے لئے مزاحمت اور فعل و انفعال کی ضرورت ہے لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہستئ مطلقہ میں جو حدود و شرائط سے بالاتر ہے تاثر و انفعال کیسے ہو سکتا ہے تو لوٹزے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ خدا کے اندر تاثر اسکے اپنے تخلیقی تخئیل کی کیفیتوں سے پیدا ہوتا ہے لیکن یہ ایک اہم سوال ہے کہ آیا اس قسم کی خود زائیدہ مزاحمت حقیقی ہو سکتی ہے جب کہ خدا میں یہ قابلیت موجود ہے کہ وہ ہر وقت اپنے ارادے سے اس کو فنا کر سکے۔ ہمارے علم میں جو شخصیتیں ہیں ان کو ایسے سوانحات کے خلاف جد و جہد کرنی پڑتی ہے جو نہ خود زائیدہ ہیں اور نہ ان کو آسانی سے برطرف کیا جا سکتا ہے لوٹزے جس تمثیل پر اپنی تعمیر قائم کرتا ہے وہ ایک اہم مقام پر آکر ٹوٹ جاتی ہے۔ علاوہ ازیں اس مسئلے کی نسبت اس کے متذبذب بیانات کی یہی اغلب تاویل ہو سکتی ہے کہ وہ ایسے سے اختلاف کرتے ہوئے اس بات کا قائل ہے کہ وقت کا اطلاق ہستئ مطلقہ پر نہیں ہو سکتا لیکن ایک ہستئ مطلقہ جس کا ارتقا وقت کے اندر نہیں ہوتا، ایک ایسی زندگی اور ایسا فعل و انفعال جو وقت کے اندر نہیں، یہ تصورات ہماری قوت تمثیل کے لئے ما لا یطاق ہیں۔ ایک اور بات یہ ہے کہ لوٹزے روح اور مادے کے تضاد کو تناقض خیال کرتا ہے یہ دو متبادل متناقضات ہیں اسی سے اگر ہم عناصر اور جوہر کائنات کو مادی تسلیم نہیں کر سکتے تو لازماً ان کو روحی تصور کرنا پڑے گا۔ لیکن انتہائی تصور قائم کرتے ہوئے مادہ اور روح میں سے کسی ایک کو منتخب کرنا کسی منطقی ضرورت کی وجہ سے نہیں بلکہ موجودہ حالات کے سبب سے ہے حقیقی زندگی میں ہم وجود کی انھیں دو صورتوں سے واقف ہیں لیکن یہ بات ناقابل تصور نہیں کہ وجود کی کوئی اور بھی صورت یا صورتیں ہوں۔ اسی لئے بعد الطبیعی تصوریت کے قیام کے لئے یہ کوئی کافی وجہ نہیں ہو سکتی۔

لوٹزے اس سے خوب آگاہ ہے کہ اس کے نظریۂ کائنات کی تعمیر خالص فکر پر نہیں بلکہ تاثر پر قائم ہے۔ یہ صحیح ہے کہ خالص نظری وجوہ سے

وہ اس کو لازمی سمجھتا ہے کہ عناصر کی کثرت سے شروع کر کے جوہر کائنات کی وحدت کی طرف صعود کیا جائے "میں کائنات کے کسی عمل کو خواہ وہ متوافق ہو یا غیر متوافق تصور ہی نہیں کر سکتا جب تک کہ وحدت کو تسلیم نہ کروں کیونکہ اجزا کے درمیان باہمی تعامل فقط اسی سے ممکن ہو سکتا ہے ایک شئے کا دوسری شئے کے لئے مزاحم یا خلل انداز ہونا بھی اسی طرح اس وحدت کا شاہد ہے جس طرح کہ قوتوں کا تعاون ایک خاص مقصد کے لئے۔" اگرچہ لوٹزے تمام اشیا کو ایک واحد اصل میں تحویل کرتا ہے لیکن وہ اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ فقط اس اصل سے نہ ہم کائنات کو بحیثیت مجموعی تعمیر کر سکتے ہیں اور نہ اس کے عناصر کو، کیونکہ دوسرا مقدمہ غائب ہے اس لئے فقط عملاً ہم اس اعتقاد پر قائم رہ سکتے ہیں کہ تمام ہستیوں اور تمام حادثات کی انتہائی اساس وہی ہستی ہے جو کائنات کی انتہائی غایت ہے اس غایت کی ماہیت کا ہم کو کوئی علم نہیں جس طرح کہ ہم کو اس کا علم نہیں کہ فطرت کی قوتوں کی پیکار اور عالم اخلاق میں بدی کا وجود کس طرح مقصدِ کائنات کے موافق ہو سکتا ہے

(Mikrokosmus Book IX Chap. 5) لوٹزے کا فلسفہ جس طرح ایک اخلاقی تصور سے شروع ہوتا ہے اسی طرح ایک اخلاقی تصور پر ختم ہوتا ہے۔ اس کے ہاں مابعد الطبیعیات اخلاقیات کے سامنے جھک جاتی ہے۔ "ہے" کی آخری توجیہ "چاہیئے" میں پائی جاتی ہے۔

اگر ہمہ اوست سے یہ تعلیم مراد لی جائے کہ خدا اور کائنات کے درمیان ایک باطنی تعلق ہے خواہ خدا اس میں شخصی متصور ہو یا غیر شخصی، تو فلسفۂ مذہب میں لوٹزے کے نقطۂ نظر کو اخلاقیاتی ہمہ اوستی نظریہ کہہ سکتے ہیں۔ اس کو فشٹے کے ساتھ روحانی مناسبت کا دعویٰ تھا لیکن اسپائنوزا کے ساتھ کسی نسبت کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ دینیاتی زبان کو استعمال کرنے میں وہ مناسب حدود سے بہت تجاوز کر گیا اس عادت کی وجہ سے وہ عام نظریۂ مذہب سے اتنا قریب معلوم ہوتا تھا جتنا کہ وہ حقیقت میں نہیں تھا۔ لیکن وقتاً فوقتاً وہ اس فرق پر ابھی خاص طور پر زور دیتا ہے جو آزاد اور روایتی مذاہب کے درمیان پایا جاتا ہے۔

روحیتی نفسیات

ہم اوپر یہ دیکھ چکے ہیں کہ لوٹزے کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ ان عناصر کو جن کے تعامل سے مظاہر پیدا ہوتے ہیں، بالکل ہم جنس یا یکساں خیال کیا جائے۔ ہم کو اس سے زیادہ یکسانیت کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں جتنی کہ باہمی تعامل کے لئے مقدم ہے۔ اس نہایت مبہم اصول کی وجہ سے لوٹزے روح اور جسم کے باہمی تعامل کے عام خیال کو قائم رکھتا ہے۔ میکانیت کے تصور میں جن عناصر کو فرض کرنا پڑتا ہے، لوٹزے کے نزدیک وہ کچھ مادی ہیں اور کچھ نفسی۔ وہ مادی مظاہر کے بے شکست تسلسل کا قائل نہیں اور نہ اس کا خیال ہے کہ خاص مقامات پر مادی قوت نفسی قوت میں تبدیل ہو سکتی ہے اس میں شک ہے کہ آیا لوٹزے اس وقت جب اس نے یہ دعوہ کیا بقائے قوت کے قانون سے واقف تھا جو حال ہی میں دریافت ہوا تھا لیکن بعد میں اس سے واقف ہونے پر بھی اس نے اس خیال کو ترک نہیں کیا۔ خاص روحی جوہر کو تسلیم کرنے کے لئے اس کے پاس ضروری وجوہ موجود تھے وہ فقط دو متبادل صورتوں کو تسلیم کرتا تھا نفسی مظاہر کی توجیہ یا ایک روح سے کرنی پڑیگی جو ایک مخصوص جوہر ہے اور یا مادی قوتوں کے تعاون سے۔ چونکہ موخرالذکر صورت ناممکن ہے کیونکہ مادی قوتوں کا تعاون اس وحدت کی کبھی توجیہ نہیں کر سکتا جو نفسی زندگی کی سادہ سے سادہ شکل میں پائی جاتی ہے، اس لئے لوٹزے قبل الذکر صورت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے۔ اسی بنا پر لوٹزے کی نفسیاتی تحقیقات کا زیادہ تر مقصد یہی تھا کہ یہ دریافت کیا جائے کہ نفسی اور مادی مظاہر ایک دوسرے پر کس طرح عمل کرتے ہیں۔ اس کی نفسیات اس بارے میں ڈیکارٹ کی طرح کی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک مخصوص دوائر عمل کے اندر روح مادی عناصر سے متاثر ہوتی ہے، اس کے باہر نفسی حوادث خود اپنے قوانین کے مطابق واقع ہوتے ہیں اور پھر ان کے ذریعہ سے ایسی میکانکی قوت رہا ہوتی ہے۔ جو نئے مادی تغیرات پیدا کرتی ہے اگرچہ عضویات عصبی اور نفسیات کی موجودہ حالت

میں ان مختلف منازل کو الگ الگ کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے تاہم لوٹزے بڑے وثوق کے ساتھ اس کے اندر تفصیلی تحقیق کی کوشش کرتا ہے۔ باہمی تعامل کی نسبت لوٹزے کا جو نظریہ ہے اس کے مطابق مادّی حوادث کی اہمیت نفسی زندگی کے لئے یہ تو نہیں ہوسکتی کہ ان کے ذریعے سے بنے بنائے احساسات یا تصورات روح میں منتقل ہوں۔ مادّی حوادث فقط علامات ہیں جن کو روح اپنی زبان میں منتقل کر لیتی ہے۔ اس کے برعکس یہ بھی صحیح ہے کہ روح کی کیفیتیں جسمانی اعضا میں بجنسہ منتقل نہیں ہوتیں بلکہ وہ اعضا کے لئے اشارے ہیں جن کے مطابق وہ عمل کرتے ہیں۔ جسمانی اعضا کا کام یہ ہے کہ وہ روح کے عمل کے لئے مواد تیار کریں۔ ان کی اہمیت فقط اسی پر مشتمل ہے۔ مواد کے مہیا ہو جانے پر اعلیٰ روحانی افعال (حافظہ، فکر، جمالی اور اخلاقی تاثرات وغیرہ) روح کے اندر واقع ہوتے ہیں اس لئے ان کے مطابق خاص جسمانی حوادث کا فرض کرنا لازمی نہیں ہے۔ اُن کے ساتھ جو جسمانی حوادث واقع ہوتے ہیں لوٹزے ان کو نفسی کیفیات کے علل نہیں بلکہ معلولات قرار دینا زیادہ مناسب خیال کرے گا جو نفسی کیفیات کے ان ارتعاشات سے پیدا ہوتے ہیں جو روح سے دماغ کی جانب منتقل ہوتے ہیں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ تاثر کی بعض کیفیتیں اصلی محرک کے غائب ہو جانے کے بہت بعد تک قائم رہتی ہیں۔

ہمیں یہاں لوٹزے کے نفسیاتی نظریات میں مخصوص نکات پر بحث نہیں کرنی چاہئے لیکن ہم یہاں پر اس کا مقامی (Local Signs) علامات کا دلچسپ اور طبع زاد نظریہ بیان کرتے ہیں جس سے ادراک مکان کے ارتقا پر روشنی پڑتی ہے اور اس کے خیال کا ذکر کرتے ہیں کہ ہیگل اور ہربارٹ کی نفسیات کے مقابلے میں ان سے نفسی زندگی میں تاثر کو ایک اساسی عنصر قرار دیا لوٹزے نے اپنی نکتہ رسی اور فصاحت سے مختلف مسائل نفسیہ پر بڑی روشنی ڈالی ہے لیکن اس کا طرزِ تحقیق صحیح نفسیاتی اصول کے بالکل خلاف ہے کیونکہ نفسی مظاہر کے ربط و قوانین کو دریافت کرنے کی بجائے وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ جب مختلف نفسی مظاہر پیدا ہوتے ہیں تو احضارات یا تصورات خود روح پر عمل کرتے ہیں اور تاثر کو ابھارتے ہیں، پھر یہ تاثر روح پر عمل کرتا ہے تاکہ اعمال ارادہ ظاہر ہوں۔

نظریۂ تلازم تصورات کے خلاف ہا اس کا خاص ملکہ تعقل کا مفروضہ بھی اسی قسم کا ہے اسکی روحیتی مابعد الطبیعیات نے اسکی نفسیات میں نہایت مصنوعی اور مدرسیتی طریق توجیہ کو داخل کر دیا ہے اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ لوٹزے نفسیات کو ایک الگ تجربی علم قرار نہیں دیتا بلکہ مابعد الطبیعیات کا ایک عملی اطلاق سمجھتا ہے اگرچہ لوٹزے کی نفسیات اساسی امور میں ڈیکارٹ کی نفسیات سے مشابہ معلوم ہوتی ہے لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ مشابہت اسی حد تک ہے جس حد تک وہ اپنے فلسفۂ مذہب کیطرح نفسیات میں عام پسند طرز بیان سے کام لیتا ہے لوٹزے کے اکثر بیانات سے یہ نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے کہ وہ روح اور جسم کو الگ الگ جواہر سمجھتا ہے جیسا کہ ڈیکارٹ سمجھتا تھا یا جیسا کہ اب بھی عام پسند فلسفہ میں خیال کیا جاتا ہے ۔ لیکن حقیقت میں لوٹزے اس خیال کو محض ایک عارضی اور ہنگامی مفروضہ سمجھتا تھا ۔ اس کی تعلیم دراصل ڈیکارٹ سے بہت مختلف ہے کیونکہ وہ امتداد کو نفسی خیال کرتا ہے اور مادہ کو محض ایک مظہری صورت سمجھتا ہے جو نفسی عناصر کے تعامل سے پیدا ہوتی ہے اس طرح سے جسم اور روح کا ثنویتی نظریہ فنا ہو جاتا ہے اور ایک دوسرے پر عمل کرنے والے عناصر میں کیفی فرق بہت کم رہ جاتا ہے نفسی اور جسمانی تعامل کی بجائے اب فقط نفسی عناصر کا تعامل ہے ۔ یہ امر قابل لحاظ ہے کہ لوٹزے عناصر کی ایسی تحویل اسلئے نہیں کرتا کہ اس کو ڈیکارٹ کے فلسفے یا عام مابعد الطبیعیات میں کوئی مشکل معلوم ہوتی ہے ۔ نفس و بدن کے تعلق کا مخصوص مسئلہ حقیقت میں اسکے لئے موجود ہی نہیں تھا ان کا باہمی تعامل اس کے لئے ایسا ہی معمولی امر تھا جیسا کہ دو اجسام کا تصادم ۔ اگر وہ اپنی نفسیات کو ڈیکارٹ کی ثنویت کی بجائے اسپانوزا کی عینیت کی بنا پر تعمیر کرتا تو بھی اس کے عام فلسفیانہ مقاصد میں کوئی فرق نہ آتا ۔ مابعد الطبیعیاتی تصوریت مخصوص نفسیاتی مفروضات سے آزاد ہے لیکن چونکہ لوٹزے نے ڈیکارٹ کے ثنویتی مفروضہ سے شروع کیا تھا اس لیئے وہ ایسے نظریہ تک جا پہنچا جس کو وحدتی روحیت کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے نزدیک روح اور جسم دو مختلف جواہر ہونے کے باوجود ایک ہی قسم کے ہیں ۔ ہربارٹ کا نظریہ اور وہ نظریہ جو وُنٹ کے اسکول میں پیدا ہوا اس مخصوص نظریہ کے پیشرو ہیں ۔

ایک اور نکتہ ہے جو لوٹزے کے فلسفے کے لئے بہت اہم ہے جس کے بارے میں وہ ڈیکارٹ سے اختلاف کرتا ہے (اور لائبنٹز اور ہربارٹ سے بھی) ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ وہ عالم کے جزئی عناصر کو ایک حقیقی جوہر کے مظاہر یا اعمال سمجھتا ہے اس حالت میں صحیح معنوں میں اگر مادی ذرہ جوہر نہیں تو روح بھی جوہر نہیں اور محدود اشیاء کا استقلال محض ظاہری رہ جاتا ہے۔ لوٹزے کا بیان ہے کہ ہمارے وحدیتی نظریہ نے نظم کائنات اور ہر شئے کے وجود اور ملکۂ عمل کو پورے طور پر بے کم و کاست ایک غیر فانی ہستی کے سپرد کر دیا ہے جس پر اشیاء کا باہمی تعامل سراسر منحصر ہے (Drei Bucher der Met. 25, 72-73) جوہر اور وجود کے الفاظ جب روح پر لگائے جاتے ہیں تو ان کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ اس میں فعل و انفعال کا ملکہ ہے۔ آخر میں وہ اقرار کرتا ہے کہ ان الفاظ کے استعمال سے اگر مطلقاً پرہیز کیا جائے تو بہتر ہو کیونکہ ان میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ ان سے انسان غیر صائب نتائج اخذ کرے۔ بہت پہلے اپنے مضمون روح اور حیاتِ روح ہی میں لوٹزے نے یہ کہا تھا کہ ہر روح کی حقیقت کلیتاً اس اہمیت پر مشتمل ہے جو اس کو کل کائنات میں حاصل ہے۔ روح کے بقا کا مدار اس کی اپنی فطرت پر نہیں بلکہ اس مقام پر ہے جو اس کو اخلاقی نظام کائنات میں حاصل ہے۔ اپنی کتاب (Mikrokosmos) عالم صغیر، اور اپنی خاص بڑی تصنیف (Drei Bucher der Metaphysik) مابعد الطبیعات پر تین کتابیں، میں وہ اسی خیال کی طرف عود کرتا ہے۔ بقائے روح کے عقیدے کے لئے کسی علمی جواز کی تلاش کی بے بنیاد امید اس کے لئے اس امر کی متحرک نہیں ہوئی کہ وہ روحیتی نفسیات کی تعمیر قائم کرے۔ بقائے روح کے سوال کی نسبت وہ اپنی نفسیات سے کسی علمی جواب کی توقع نہیں رکھتا وہ کہتا ہے، "یہاں پر کوئی اصول کام نہیں دے سکتا سوائے اس عام تصوریتی عقیدے کے کہ ہر وہ شئے جس کی بقائے وجود کائنات کے مقصد کا جزو ہوگی باقی رہے گی اور ہر وہ شئے جس کی حقیقت تاریخ کائنات میں رفتنی اور گذشتنی ہے ناپید ہو جائے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان اس اصول کو کسی پر عائد نہیں

کر سکتا ہمیں کبھی اس کا علم نہیں ہو سکتا کہ کن خوبیوں کی وجہ سے کوئی وجود بقائے دوام کا حقدار ہو سکتا ہے اور کن نقائص کے سبب سے کوئی ہستی اس سے محروم رہ سکتی ہے۔

اس مسئلے کی نسبت لوٹزے کے پہلے اور بعد کے بیانات میں جو موافقت پائی جاتی ہے اس کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم اس کے بعض جدید نقادوں کے ساتھ اس خیال میں متفق نہیں ہو سکتے کہ آخر عمر میں اس نے جوہریت روح کی تعلیم کو نہایت اہم امور میں بدل دیا اور اسے اسپائنوزا کی تعلیم سے قریب تر کر دیا اگرچہ یہ ممتاز مفکر مروجہ خیالات سے اپنے اختلاف کو اپنی پہلی کتابوں میں بھی اسی وضاحت سے پیش کرتا جس وضاحت سے اس نے بعد کی تصانیف میں کیا تو اس کے خیالات میں اور صفائی پیدا ہو جاتی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر کا سب سے بڑا تصوری فلسفی اپنے وقار فکر، وسعت علم اور روحانی نظریۂ حیات سے اپنے زمانے پر ضرور اثر ڈالتا اگر وہ اپنے خیالات کو تشبیہ و تمثیل کا جامہ نہ بھی پہناتا۔ ان تمثیلات کا بہترین جواز یہی ہے کہ وہ علامات ہیں۔

گسٹاو تھیوڈور فشنر

(GUSTAV THEODOR FECHNER)

فشنر اور لوٹزے انیسویں صدی کے نصف آخر کے نہایت اہم نمائندے ہیں اس لحاظ سے یہ دونوں مماثل ہیں کہ ان دونوں میں تصوریتی میلان وسیع معلومات شاعرانہ احساس اور ایک واحد نظریۂ کائنات کی خواہش پائی جاتی ہے ان کے مقاصد بھی ملتے جلتے تھے اگرچہ وہ ان تک کسی قدر مختلف راستوں سے پہنچنا چاہتے تھے۔ ان کا مقابلہ و موازنہ نہایت دلچسپ ہوگا خاصکر اس لئے کہ بعض نہایت اہم مقامات پر ہم اس پر مجبور ہو جائینگے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کریں۔ یہ انتخاب اس پر منحصر ہوگا کہ ان دونوں میں سے کون موجودیتی احساس کے زیادہ موافق ہے

کیونکہ ان دونوں کا اساسی اصول یہی ہے کہ تصوریتی نظریۂ حیات کو موجودیتی اساس پر قائم کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ لوٹزے خود اس معیار کو تسلیم کرتا تھا کیونکہ وہ ایک جگہ کہتا ہے کہ تصوریت فقط اس تحقیقات کے ذریعے سے قائم رہ سکتی ہے جو موجودیت کے اندر سے کی جائے لوٹزے کو اسپر تفوق حاصل ہے کہ وہ عمومی فلسفیانہ اصول سے نتائج حاصل کرنے میں ید طولیٰ رکھتا تھا۔ لیکن ان اصول کی علمی اساس پر زور دینے اور ان کی منطقی تاسیس میں فشنر اس سے برتر ہے۔ یہ فرق تعجب انگیز ہے کیونکہ اپنے نقاد اور سنجیدہ معاصر کی نسبت فشنر کے تفکر پر تخئیل کا بہت زیادہ اثر ہے۔ کیپلر کی طرح فشنر بھی اس امر کی ایک نہایت دلچسپ مثال ہے کہ کس طرح پروازِ تخئیل ایجابی اور اتفاقی نتائج کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے بشرطیکہ ایک مفکر اپنے اساسی خیال کو مدنظر رکھے اور ہر قسم کے سرّی غلاف اس پر سے اتار دے جس طرح کیپلر بتدریج سرّی تخیلات سے ان مشہور قوانین کی دریافت تک پہنچ گیا جن سے اس کی یہ تمنا پوری ہوئی کہ عالمِ حقیقی کے معیّن ریاضیاتی اضافات کو معلوم کرے اسی طرح فشنر کی بلند پرواز تمثیلات اس کو اس عقیدے کی طرف لے آئیں کہ ذہنی اور مادّی عالم کے درمیان ایک معیّن کمیتی نسبت پائی جاتی ہے۔ زیادہ اتقان کے ساتھ اس خیال کی پیروی کرنے سے وہ نفسی طبیعیات یا تجربی نفسیات کا بانی ہوگیا۔

فشنر ۱۸۰۱ء میں لوڈشر کے مقام پر پیدا ہوا جوانی میں اس نے طب اور طبیعیات کی تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۳۵ء میں وہ لائپزگ میں طبیعیات کا پروفیسر ہوگیا جہاں اس نے اس علم میں بہت شہرت حاصل کی وائسے فلسفی مذہب اس کا نہایت گہرا دوست تھا۔ جس طرح لوٹزے کے نظریۂ مذہب پر وائسے کا اثر ہے اسی طرح فشنر پر بھی ہے۔ فشنر کا طبیعیات سے فلسفے کی طرف رجوع کرنا ایک عجیب حادثے کی وجہ سے واقع ہوا۔ ۱۸۳۹-۴۰ء کے موسم سرما میں آنکھ پر اثراتِ نور اور مظاہرِ رنگ کا مطالعہ کرتے ہوئے وہ ایک مرضِ چشم میں مبتلا ہوگیا اس تکلیف میں کئی سال گذارنے کے بعد اسے پروفیسری کو ترک کر دینا پڑا فلسفیانہ تفکر آزادانہ مشق تخئیل کا اور اپنے عالم نفس میں اس نے خارجی عالم بوقلموں کا بدل تلاش کر لیا جس کو وہ کھو بیٹھا تھا اور جس کے اندر

کیونکہ ان دونوں کا اساسی اصول یہی ہے کہ تصوریتی نظریۂ حیات کو موجودیتی اساس پر قائم کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ لوٹزے خود اس معیار کو تسلیم کرتا تھا کیونکہ وہ ایک جگہ کہتا ہے کہ تصوریت فقط اُن تحقیقات کے ذریعے سے قائم رہ سکتی ہے جو موجودیت کے اندر سے کیجائے لوٹزے کو اس پر تفوق حاصل ہے کہ وہ عمومی فلسفیانہ اصول سے نتائج حاصل کرنے میں ید طولیٰ رکھتا تھا۔ لیکن ان اصول کی علمی اساس پر زور دینے اور ان کی منطقی تاسیس میں فشنر اس سے برتر ہے۔ یہ فرق تعجب انگیز ہے کیونکہ اپنے نقاد اور سنجیدہ معاصر کی نسبت فشنر کے تفکر پر تخیل کا بہت زیادہ اثر ہے۔ کیپلر کی طرح فشنر بھی اس امر کی ایک نہایت دلچسپ مثال ہے کہ کس طرح پروازِ تخیل ایجابی اور اتفاقی نتائج کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے بشرطیکہ ایک مفکر اپنے اساسی خیال کو مدنظر رکھے اور ہر قسم کے سرّی غلاف اس پر سے اتار دے جس طرح کیپلر بتدریج سرّی تخیلات سے ان مشہور قوانین کی دریافت تک پہنچ گیا جن سے اس کی یہ تمنا پوری ہوئی کہ عالمِ حقیقی کے معیّن ریاضیاتی اضافات کو معلوم کرے اسی طرح فشنر کی بلند پرواز تمثیلات اس کو اس عقیدے کی طرف لے آئیں کہ ذہنی اور مادّی عالم کے درمیان ایک معیّن کمیتی نسبت پائی جاتی ہے۔ زیادہ اتقان کے ساتھ اس خیال کی پیروی کرنے سے وہ نفسی طبیعیات یا تجربی نفسیات کا بانی ہوگیا۔

فشنر ۱۸۰۱ء میں لوٹنز کے مقام پر پیدا ہوا جوانی میں اس نے طب اور طبیعیات کی تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۳۵ء میں وہ لائپزگ میں طبیعیات کا پروفیسر ہوگیا جہاں اس نے اس علم میں بہت شہرت حاصل کی۔ وائسے فلسفی مذہب اس کا نہایت گہرا دوست تھا۔ جس طرح لوٹزے کے نظریۂ مذہب پر وائسے کا اثر ہے اسی طرح فشنر پر بھی ہے۔ فشنر کا طبیعیات سے فلسفے کی طرف رجوع کرنا ایک عجیب حادثے کی وجہ سے واقع ہوا۔ ۱۸۳۹-۴۰ء کے موسم سرما میں آنکھ پر اثراتِ نور اور مظاہرِ رنگ کا مطالعہ کرتے ہوئے وہ ایک مرضِ چشم میں مبتلا ہوگیا اس تکلیف میں کئی سال گذارنے کے بعد اسے پروفیسری کو ترک کر دینا پڑا فلسفیانہ تفکر آزادانہ مشق تخیل اور اپنے عالمِ نفس میں اس نے خارجی عالمِ بوقلموں کا بدل تلاش کر لیا جس کو وہ کھو بیٹھا تھا اور جس کے اندر

تاریک اور مُبہم موجودات کو قرار دے سکتے ہیں۔ مادیت کا مادہ اور روحیت کا جوہرِ روح اور کانٹ کی شئے بنفسہٖ اس کے مباحث میں اکثر ہدف بحث رہتی ہے۔ وہ ان لوگوں کی بھی شدت سے مخالفت کرتا ہے جو خدا کو کائنات سے یا روح کو فطرت سے الگ کرتے ہیں۔ وہ غیر فطری خدا اور غیر روحی مادہ دونوں کا مخالف ہے اور مروجہ راسخ الاعتقادی کو بھی ایسا ہی غلط سمجھتا ہے جیساکہ مادیت کو۔ وہ رائج الوقت نظریۂ کائنات پر اس لئے مخالفانہ تنقید کرتا ہے کہ اس میں لامحدود اور محدود کی ثنویت پائی جاتی ہے وہ کہتا ہے کہ "لامحدود اور محدود کو باہم متضاد اور متخالف سمجھ لیا گیا ہے اور یہ کہ وہ ایک دوسرے سے خارج ہیں، اور ان کے درمیان ایک ایسی خلیج حائل ہے کہ وہ کبھی مل نہیں سکتے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک دوسرے سے خارج نہیں ہیں اور ہر محدود لامحدود کا منظروف ہے۔ لامحدود ہماری پہنچ سے باہر نہیں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ بے شمار محدود مقامات پر ہم اس سے متصل ہو سکتے ہیں اگرچہ ہم کبھی کلی طور پر اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔"

فشنر کے نزدیک اسی غلط نگاہی کی وجہ سے عام طور پر یہ خیال پھیل گیا ہے کہ اس دنیا میں فقط حیوانوں اور انسانوں ہی میں زندگی پائی جاتی ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ہم اپنے تجربے کے مطابق ان کے علاوہ اور کسی چیز کی طرف زندگی کو منسوب نہیں کر سکتے لیکن براہ راست تجربہ تو ہم کو فقط اپنی روح کا ہے دوسرے ارواح کے وجود تک میں فقط تمثیلی انتاج سے پہنچتا ہوں۔ اگر میرے پاس اس تمثیل کی توسیع کے لئے قوی دلائل موجود ہوں تو مجھ کو کیا امر مانع ہو سکتا ہے کہ میں نباتات اور اجرام فلکیہ کو بھی جاندار سمجھوں۔ نباتات کے اندر نظام عصبی کا عدم میرے خیال کے خلاف کچھ ثابت نہیں کر سکتا کیونکہ بعض ادنیٰ قسم کے حیوانات میں بھی اعصاب نہیں پائے جاتے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ پودا فرد مطلق نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فردیت ہمیشہ اضافی ہوتی ہے کیونکہ کوئی ذی حیات وجود بھی اپنے ماحول سے مطلقاً منفرد ہو کر زندہ نہیں رہ سکتا۔ عالم حیوانات سے عالم نباتات کی طرف

عبور اس درجہ مسلسل ہے کہ ان میں سے ایک کو جاندار اور دوسرے کو بے جان کہنا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا نباتات کا شعور حیوانات کے مقابلے میں ایسا ہی ادنےٰ ہو سکتا ہے جیسا کہ حیوانات کا شعور انسان کے مقابلے میں اس کے علاوہ اجرامِ فلکیہ کو ہم کیوں جاندار تسلیم نہ کریں۔ انسان اور حیوان زمین کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ انسانوں اور حیوانوں کے ارواح کا روح زمین کے ساتھ ویسا ہی تعلق ہو جیسا کہ ان کے اجسام کا جسم زمین کے ساتھ ہے۔ یہ ایک بالکل مصنوعی تجرید ہے کہ ہم انسانوں اور حیوانوں کی روحوں کو باشعور ہونے کی وجہ سے کلِ زمین کی زندگی کے مخالف قرار دیں۔ شاید ادنےٰ ارواح کا اعلیٰ ارواح سے ایسا ہی تعلق ہو جیسا کہ محرکات و تصورات کا ان سے متعلقہ انفرادی روح سے ہوتا ہے۔ انجام کار تمام روحیں ایک روحِ برتر و محیط کے ساتھ وابستہ ہیں جس کی زندگی اور حقیقت قانونِ تعلیل میں ظاہر ہوتی ہے قانونِ تعلیل تمام جزئی فطری قوانین اور کائنات کے تمام ربط و نظم کی اصل ہے۔

لوٹزے کی طرح فشنر بھی کائنات کے ربطِ قانونی کو فلسفۂ مذہب کی اساس بناتا ہے۔ یہی خیال جس کی وجہ سے بہت سے لوگوں کو خدا کا تصور نا ممکن یا بے ضرورت معلوم ہوتا ہے لوٹزے اور فشنر کے نزدیک اس تصور کے لئے لازمی تھا۔ اس قانونِ کلی کو وہ اعلیٰ ترین وحدت اور اس حقیقتِ سرمدیہ کا مظہر خیال کرتے تھے جو تمام اشیاء کو محیط ہے۔ قانون کا تصور ہمارے تمام علم کا انتہائی تصور ہے اسی لئے ہمارا اعلیٰ ترین تصور یعنی تصورِ الٰہی پر اسی پر مبنی ہونا چاہیے۔

لوٹزے کی طرح فشنر کے ہاں بھی تصورِ کائنات تصورِ خدا میں قابلِ تحویل ہے جس تصورِ خدا کا منظروف ایسا جامع ترین ہو وہی حقیقت سے قریب ترین ہو سکتا ہے کیونکہ اس سے تنگ تر منظروف محض تجریدِ ذہنی کا نتیجہ ہوگا۔ علاوہ ازیں چونکہ کائنات کی زندگی خدا کی زندگی ہے اس لئے خدا کی زندگی اپنی حالت پر قائم نہیں رہ سکتی بلکہ کائنات کی زندگی کے

ساتھ وہ بھی ترقی کرتی ہے۔ خدا کا کمال بے تغیر طور پر مکمل رہنے میں نہیں بلکہ لامحدود ترقی میں ہے۔ فشتر کے نزدیک یہ تعلیم عیسائیت کے ان بیانات کے مطابق ہے کہ خدا روح ہے اور اس کی عبادت بھی روح اور صداقت ہی سے ہونی چاہیئے اور ہماری ہستی اور حیات و حرکت سب اسی کے اندر ہے۔ یہ محض الفاظ نہیں ہیں جیسا کہ اکثر لوگ سمجھتے ہیں بلکہ اصل حقیقت ہیں۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اگر عیسائیت سے لازماً یہ عقائد مراد لئے جائیں کہ باغ عدن میں سیب کھالینے سے آدم اور اس کی نسل ملعون ہوگئی یا بعض لوگ لعنت ابدی کے لئے پیدا کئے گئے ہیں یا یہ کہ قوانین فطرت کو توڑ کر معجزات پیدا ہوتے ہیں اور خدا کائنات سے الگ ہے۔ غرض یہ کہ اہل دینیات کی قائم کردہ تمام بھدی تعمیر کو اگر عیسائیت کہیں تو میری تعلیم یقیناً عیسائیت سے الگ ہے۔

(ب) نفسی طبعیات

شروع ہی سے اپنے اساسی تصورات کی وجہ سے فشتر نے یہ عقیدہ قائم کرلیا کہ ذہن اور مادہ کا اختلاف دو مختلف ہستیوں کا اختلاف نہیں ہو سکتا جن میں سے ایک غیر مادی ہے اور دوسری غیر روحی۔ درحقیقت مادی عالم خدا کا ظاہری پہلو ہے اور روحی عالم اس کا باطنی پہلو۔ ان دونوں کا فرق محض اختلاف مظاہر کی وجہ سے ہے جو ناظر کے نقطۂ نظر سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ اختلاف جوہر سے۔ (ژند اوستا صفحہ ۳۴۱) یا جیسا کہ اس نے ایک دوسرے مقام پر کہا ہے ان کے فرق کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک ہی دائرے کی محدب اور مجوف سطحوں کی۔ جو شخص دائرے کے اندر ہو گا اس کو وہ دائرہ مجوف معلوم ہو گا اور جو اس کے باہر ہو گا اس کو وہی دائرہ محدب دکھائی دیگا اور جس کے لئے دونوں نقطۂ نظر ممکن ہوں گے وہ غالباً ایک ہی دائرے کو دو مختلف اجسام سمجھنے لگے گا۔ فشتر اس مقام پر اسپانوزا کے نظریۂ وحدت پر پہنچ گیا۔ بحیثیت طبیعی وہ طبیعی حوادث کے تسلسل کو تسلیم کرتا تھا لیکن بحیثیت حکیم مذہب وہ خدا کو ایک

محیط کل روحی اصل سمجھتا تھا جو مادی مظاہر میں ہر جگہ ظاہر ہوتی ہے جس کے بغیر اور جس سے الگ یہ مظاہر موجود ہی نہیں ہو سکتے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اپنی نفسی طبیعیات کی تعمیر سے پہلے فشنر ایک الٰہی طبیعیات پر پہنچ چکا تھا۔

اس نے دیکھا کہ قانونِ بقائے قوت سے اس کے اس اساسی خیال کی تائید ہوتی ہے اور وہ پہلا مفکر ہے جس نے اس نو دریافتہ قانون کا ایسا اطلاق کیا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ ابھی تک یہ ثبوت ہم نہیں پہنچا ہے کہ یہ قانون ان مادی حوادث پر بھی عائد ہوتا ہے جو روحی افعال کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں لیکن اس کا خیال ہے کہ تمام تجربات اس کے موید معلوم ہوتے ہیں اور جب تک کوئی مخالف شہادت نہ ہو اس کو صحیح ماننا پڑے گا۔ تجربہ ہم کو یہ سکھاتا ہے کہ مادی حوادث جن کے ساتھ حیات شعور وابستہ ہے جسم کے اندر اور باہر دیگر مادی حوادث کے ساتھ متعامل ہوتے ہیں اس لئے مادی قوت کی کل مقدار میں سے بعض اوقات یہ حوادث صرف کرتے ہیں اور بعض اوقات وہ حوادث۔ جس طرح لکڑی کے چیرنے میں مادی قوت صرف ہوتی ہے اسی طرح سوچنے میں بھی ہوتی ہے اسی لئے ہم اس قسم کے دو کام بیک وقت اچھی طرح نہیں کر سکتے۔ اگر ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ کریں تو اسی میں زیادہ قوت صرف کر سکتے ہیں۔

اس امر میں فشنر اور اسپائنوزا میں فقط یہی فرق ہے کہ فشنر ہستی کے ان دو پہلوؤں میں ریاضیاتی اضافات دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اس نے پہلے یہ فرض کیا کہ ان دونوں کے درمیان بلاواسطہ نسبتی تعلق پایا جاتا ہے بعد ازاں خود اس کے اپنے بیان کے مطابق ۲۲ اکتوبر ۱۸۵۰ء کو صبح بستر سے اٹھنے سے پہلے اس کو یہ سوجھا کہ ذہنی کیفیت مادی کیفیت کے ساتھ نسبت راست نہیں رکھتی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ قبل الذکر کے تغیرات موخر الذکر کے تغیرات کے ساتھ ایک خاص نسبت سے بدلتے

ہیں اس لحاظ سے ایک ذہنی حالت کا تغیر اس نسبت سے واقع ہوتا ہے جو اس کے مطابق کی مادی کیفیت اور اس سے ماقبل کی کیفیت میں پائی جاتی ہے۔

اس طرح سے وہ غیر معین خیالات سے گذر کر ایک ایسے ہی مفروضہ پر پہنچا جس کو اختبار کے تحت میں لا سکتے ہیں۔ اس واقعہ سے اس کے خیال کی تائید ہوگئی کہ احساس نور کی شدت اس کے طبیعی محرک کی شدت کے ساتھ ساتھ نہیں بڑھتی۔ اس کے اپنے اختبارات اور مطالعہ نے اس کے لئے وہ مواد مہیا کیا جس سے بذریعہ تعمیم اس نے یہ قانون وضع کیا کہ احساس کی شدت طبیعی محرک کی شدت کے ساتھ نسبت راست نہیں رکھتی۔ بلکہ احساس کا مدار اس نسبت پر ہے جو اس اضافے کو کل پہلے محرک کے ساتھ ہے۔ اس لحاظ سے دو حالتوں میں سے باوجود محرک کا اضافہ مساوی ہونے کے اس حالت میں احساس زیادہ ہوگا جس حالت میں کہ پہلا محرک کم شدید تھا۔ اگر پہلا محرک شدید تر تھا تو مساوی اضافہ محرک سے احساس کم تر پیدا ہوگا۔ فشنر نے اس قانون کا نام اپنے استاد ویبر کے نام پر "ویبر کا قانون" رکھا۔ کیونکہ اس قانون کی نسبت بہت سی اہم تحقیق میں وہ اس کا رہین منت تھا۔ ہمارا فریضہ یہاں پر یہ نہیں ہے کہ اس قانون کی صحت، اس کے حدود یا تاویلات پر بحث کریں۔ اس مبحث کے لئے قارئین کو نفسیات کی جدید کتابیں دیکھنی چاہئیں۔ ہم یہاں پر فقط یہ کہنا چاہتے ہیں کہ فشنر نے اس معاملے میں جو قدم اٹھایا اس کی وجہ سے نفسیات کے اندر پیمائشی اختبارات ممکن ہوگئے۔ گیلیلیو کے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک ایسی چیز کو پیمائش پذیر بنا دیا جو اس سے پہلے ایسی نہیں تھی۔ خارجی محرک کے ساتھ ایک خاص نسبت رکھنے کی وجہ سے احساس جو فی نفسہ ایک خالص نفسی عنصر ہے اور قابل پیمائش نہیں ہے کمیت کے لحاظ سے قابل تعین ہو جاتا ہے اس تحقیق سے اختباری نفسیات کے لئے راستہ صاف ہو گیا۔ اور اس علم کا کام یہ قرار پایا کہ نفسی حوادث کا اتصال ایسے حوادث کے ساتھ قائم کیا جائے جن کو براہ راست ناپ تول سکتے ہیں۔

لیکن فشنر جس بات کی تحقیق کے درپے تھا وہ یہ نہیں تھی جس میں

اب جدید سائنس مصروف ہے۔ وہ ذہن کے افعال اور ان کے متوازی دماغ کے حوادث کے مابین ایک نسبت دریافت کرنا چاہتا تھا لیکن اس نسبت کا علم ہماری رسائی سے باہر ہے۔ جس چیز کو ہم براہ راست جان سکتے ہیں وہ نفسی پہلو میں ایک نفسی حالت ہے اور خارجی پہلو میں ایک طبیعی محرک ہے۔ فشنر کا قانون خاص حدود کے اندر ان دونوں کی باہمی نسبت کے متعلق صحیح ہے اور اغلب یہی ہے کہ عمل دماغ اور عمل نفس ایک دوسرے سے نسبت راست رکھتے ہیں۔ یہ خیال اس مفروضۂ عینیت سے بہت زیادہ مطابق ہے جس کا کہ فشنر حامی تھا۔ نفسی طبیعیات ایک حد تک اس سے الگ ہو گئی ہے جو فشنر کے ذہن میں تھی۔ لیکن اس سے اس کے کام کی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ علم ذہن اور علم فطرت کے مابین ایک جدید علم پیدا ہو گیا ہے جو ان دونوں سے تعلق رکھتا ہے۔ اس علم کا تخم فشنر کے دماغ کی بارآور زمین میں بویا گیا جو ہر قسم کے تعصبات کے خس و خاشاک سے پاک اور ممکنات و تصورات سے مالا مال تھی۔ اس محقق نے جس نے فشنر کے بعد اس جدید سائنس میں سب سے زیادہ تحقیق کی ہے، فشنر کے مزار پر یہ الفاظ کہے کہ "جتنی نفسی طبیعیات کی اس نے بنا ڈالی ہے اس کے اندر اس نے ایسی خاتمانہ پیش قدمی کی ہے کہ اس کے بعد اس پر پوری طرح قبضہ حاصل کرنے کے لئے کوئی ایسے موانع باقی نہیں رہے جن پر غلبہ حاصل نہ ہو سکے۔" فشنر نے اپنے وضع کردہ نفسی طبیعی قانون کی حمایت میں بہت سی کتابیں لکھیں جو محبت صداقت، محتاط بحث، اور باتواضع مناظرہ کا نمونہ ہیں۔ ان سے مصنف کی نکتہ آفرینی اور ظرافت کا بھی ثبوت ملتا ہے۔ اختباری نفسیات کی تاسیس کے ساتھ فشنر کی یہ کوشش بھی تھی کہ جمالیات کا ایک ایسا نظریہ قائم کیا جائے جو تجربے پر مبنی ہو۔ اسکی کتاب 'Vorschule der Aesthstik' (مکتب جمالیات) ایک عہد آفریں تصنیف ہے لیکن اس کے مضامین پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔

فلسفۂ فطرت

رومینٹک فلسفے سے فشنر کی مخالفت نہایت بین طور پر اس کی کتاب

(Atomen Lehre) سے معلوم ہوتی ہے (نظریۂ ذرات) وہ کہتا ہے اس قسم کا فلسفہ فطرت پر اس طرح چھاپہ مارتا ہے جس طرح کہ ریچھ شہد کی مکھیوں کے چھتے پر۔ جو شہد اس کو ملتا ہے وہ اس سے لطف اٹھا لیتا ہے اور اس کا کچھ خیال نہیں کرتا کہ کس قدر کثیر تعداد میں ننھی ننھی ہستیوں کی اجتماعی فعلیت نے اسکو پیدا کیا ہے۔ فلسفۂ فطرت، طبیعیات، اور کیمیا، ہم کو یہ تعلیم دیتی ہے کہ مادی حوادث اتنی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں کہ ان کو نہایت چھوٹے اور ہمارے لیئے ناقابل تقسیم ذرات کے تعامل کا نتیجہ خیال کیا جائے۔ فطری سائنس کائنات کے چھوٹے سے چھوٹے ذرے کو ایک عالم صغیر سمجھتا ہے جس کے اندر اجرام فلکیہ اور ان کے نظامات پائے جاتے ہیں۔ جو کچھ ہم کو ایک مسلسل مقدار معلوم ہوتا ہے وہ بادل کی گھٹاؤں کی بھی مختلف حصوں کا ایک مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔ سائنس ذرات مطلقہ کا قائل نہیں ہے بلکہ اس بات کا قائل ہے کہ خالی آنکھ سے یا خوردبین سے جو ذرات دکھائی دیتے ہیں وہ انتہائی نہیں ہیں اور ان میں مزید تقسیم پذیری پائی جاتی ہے۔ سائنس کے ذرات محض اضافی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان کی مزید تقسیم نہیں کرسکتے یا فطرت کی وہ قوتیں جن سے ہم واقف ہیں ان کی مزید تقسیم نہیں کرتیں۔ کیونکہ سائنس کے اندر جو تقاضا پایا جاتا ہے کہ ہر معلول کی علت مکان کے اندر ایک خاص نقطۂ آغاز پر متعین کی جائے۔ فلسفیانہ نظریۂ ذرات اس کی تکمیل کرتا ہے جس کو طبیعی نظریۂ ذرات محض جزا پیش کرتا ہے۔ سائنٹفک تصور کی فلسفیانہ تکمیل اس طرح ہوتی ہے کہ ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ ذرات کو جس قدر چھوٹا خیال کیا جائے اسی قدر نتائج زیادہ صحیح اخذ ہوتے ہیں۔ سائنس نے ذرات کا تصور اس لیئے قائم کیا کہ اس کو قوت کے نقاط آغاز کی ضرورت تھی۔ ہر نقطۂ آغاز کسی قانون فطرت کی مطابقت میں جو حصہ لیتا ہے ہم اس کو اس نقطے سے شروع ہونے والی قوت کہتے ہیں۔ ذرات کی نسبت ہم فقط یہی جانتے ہیں کہ وہ اس قسم کا حصہ لیتے ہیں۔ اسی لئے فلسفیانہ نظریۂ ذرات ان کو مراکز قوت کہتا ہے۔ اس لحاظ سے کوئی وجہ نہیں ہے کہ امتداد کو ذرات کی طرف منسوب کیا جائے۔

مادے کا تصور اب مادیتی نہیں رہا ۔ فشنر یہاں پر فلسفہ کو ایک ایسا مفروضہ خیال کرتا ہے جس میں ہم اُس کو مطلق تصور کرتے ہیں جو ہمارے تجربے میں ہمیشہ اضافی ہوتا ہے۔

ہمارے تمام علم وجود کی بنیاد ربط مظاہر کا قانون ہے ۔ یہ لازم ہے کہ ہم متعادن عناصر کی قوتوں کو اسی قانون کے مطابق متعین کریں ۔ لائبنٹز، ہربارٹ، اور لوٹزے کی طرح فشنر ذرات کو نفسی عناصر خیال نہیں کر سکتا ۔ اسکے نزدیک ذرات وہ انتہائی نقطے ہیں جن پر روحانی ہستیاں پہنچتی ہیں جبکہ وہ اپنے شعور کے مظروف کی تحلیل کرتی ہیں۔

فشنر ذرات کی اُس سے مزید توجیہ کو بیکار سمجھتا تھا۔ ذرہ ہمارے علم کی حد زیریں ہے جس طرح کہ کائنات کا قانونِ کلی جو ایک محیطِ کُل ہستی کی حقیقت کا شاہد ہے، ہمارے علم کی بالائی حد ہے ۔ ہم جو کچھ جانتے ہیں وہ ان دونوں حدی تصورات کے بین بین۔

اڈوارڈ فون ہارٹمن

(EDWARD VON HARTMANN)

۱۸۶۹ء میں ایک کتاب شایع ہوئی جو پڑھنے والوں کیلئے بہت تعجب انگیز تھی اور جسکو اتنی وسیع اشاعت نصیب ہوئی جو ایک جامع فلسفیانہ تصنیف کو بہت شاذونادر نصیب ہوتی ہے۔

اس کتاب کا نام "فلسفہ لاشعوریت" (Philosophie des Unbewussten) ہے جو ہارٹمن کی تصنیف ہے۔ اس کا تفصیلی عنوان "سائنس کے طریق استقراء سے حاصل کردہ فلسفیانہ نتائج" ظاہر کرتا ہے کہ مصنف کا مقصد لوٹزے اور فشنر کے انداز پر فلسفیانہ تصورات کی تحقیق و تکمیل ہے ۔ اس کے پڑھنے والوں کی تعداد بہت کثیر تھی۔ اس دلچسپی کی وجہ فقط یہی نہیں تھی کہ اس کے اندر وضاحت اور وسعت تشریح پائی جاتی تھی اور سائنس سے مثالیں بڑی کثرت سے ملتی تھیں یا یہ کہ وہ رومینٹک اور سرّی زمین پر موجودیت کی ایک تصویر تھی، بلکہ اسکی دلکشی کا ایک یہ سبب بھی تھا کہ قنوطیت کو اس کے نظام میں ایک معین مقام

حاصل تھا۔ کچھ شوپن ہائر کی تصانیف کے اثر سے جن کا اس زمانے میں بہت رواج تھا اور کچھ زمانے کے غالب میلانات کے سبب سے قنوط کا دریا ہر طرف موجیں مار رہا تھا۔ ہارٹمن کے فلسفے کی طرف لوگوں نے کس قدر توجہ کی اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ بیس سال کے عرصے میں اس کی تصنیف کبیر دس مرتبہ شائع ہوئی اور ۱۸۷۰ء کے درمیان اس کے فلسفے کی نسبت اٹھاون کتابیں لکھی گئیں۔

اڈوارڈ فون ہارٹمن ۱۸۴۲ء میں برلن میں پیدا ہوا اس کا باپ فوج کا جرنیل تھا اور اس نے خود بھی سپہ گری کا پیشہ اختیار کیا۔ وہ اپنی فرصت کے اوقات موسیقی مصوری اور فلسفے میں صرف کرتا تھا۔ گھٹنے کی ایک بیماری کی وجہ سے ۱۸۶۵ء میں وہ ملازمت کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوا۔ اس بات کو محسوس کرنے پر کہ فن لطیف اس کا خاص پیشہ نہیں بن سکتا اس نے فلسفے کی طرف پوری طرح توجہ کی۔ اس حالت کی نسبت وہ خود کہتا ہے کہ "سوائے دولت فکر کے میں ہر طرح سے ایک دیوالیہ تھا"۔ اس سے پہلے بھی وہ مشق تفلسف کر چکا تھا اور فلسفیانہ موضوعات پر مضامین لکھ چکا تھا۔ اب وہ اپنی کتاب "فلسفۂ لاشعوریت" کی تصنیف میں منہمک ہو گیا جس کو اب بھی اسکی خاص ترین تصنیف خیال کیا جاتا ہے اگرچہ اس کے بعد اس نے بڑی اور چھوٹی ملا کر تقریباً تیس کتابیں لکھیں جن میں سے ہمارے نزدیک اہم ترین اس کی کتاب

'Phanomenologie des sittlichen Bewusstseins' (مظہریات شعور اخلاقی) ہے جو ۱۸۷۹ء میں شائع ہوئی اس کے فلسفیانہ نقطۂ نظر کے بیان میں ہمیں فقط اس کی دو بڑی خصوصیات پر بحث کرنی چاہیئے۔

فلسفۂ فطرت اور نفسیات

لوٹزے اور فشنر اصولاً سائنس کے اسلوب توجیہ کو اساس فکر بناتے تھے اور اس کے مفروضات اور نتائج سے اپنا فلسفہ اخذ کرتے تھے لیکن ہارٹمن کے فلسفے میں سائنس کی موجودیت کے خلاف ایک جدید رومینٹک ردعمل پایا جاتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ سائنس کا اسلوب توجیہ کافی نہیں ہے اور فطرت کے میکانکی تصور کے ساتھ ساتھ ہمیں لازماً یہ بھی فرض کرنا چاہیئے کہ ایک روحانی اصل بھی

کارفرما ہے۔ انسانی تشبیہ سے بچنے کے لئے وہ اس اصل کو غیر شعوری ہستی کہتا ہے۔ اس کو جب کبھی تجربی سائنس کے علل ناکافی معلوم ہوتے ہیں تو وہ اس سے کام لیتا ہے اس کے نزدیک استقرائی طریقوں سے فکری نتائج پر پہنچنے کے یہی معنی ہیں۔
ہارٹمن فشنر سے اس امر میں اتفاق کرتا ہے کہ مادہ کو ذراتی قوتوں کا ایک نظام تصور کرنا چاہیئے۔ ایک واحد ذرّے کی نسبت یہ کہنا کہ وہ کمیت رکھتا ہے ایسا ہی بے معنی ہے جیسا کہ ایک اکائی کی نسبت یہ کہنا کہ وہ حجم رکھتی ہے۔ اگر مادی وجود کی تحلیل میں ہم کو انتہائی عنصر ذراتی قوت ہی معلوم ہو تو ہارٹمن کے نزدیک ربط واتصال کو سمجھنے کے لئے ہمیں لازماً یہ فرض کرنا پڑے گا کہ ذراتی قوت ایک ارادی قوت ہے جس کے اندر مقصد کا تصور غیر شعوری ہے۔ قوت کو ہم کبھی نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ اس کو ارادہ تصور نہ کریں۔ اس لحاظ سے مادہ ایک تصور اور ارادہ رہ جاتا ہے اور مادہ و نفس کا فرق ناپید ہو جاتا ہے۔ نباتی اور حیوانی نشو و نما میں بھی غیر شعوری ارادہ و تصور کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ ہر عضویہ کی صورت میں ایک مقصد کا تحقق ہوتا ہے اور اس کا مادہ اور اس کے اعمال سب اس مقصد کے حصول کا ذریعہ ہوتے ہیں جن کی ماہیت اور جن کا اجتماع فقط اس مقصد کے ذریعے سے سمجھ میں آسکتا ہے خواہ وہ مقصد معروض شعور نہ ہو۔ عضویہ کی ساخت اور جبلّی فعل میں فقط کمیت کا فرق ہے۔ ہارٹمن کے نزدیک جبلّت کی توجیہ کسی عضویہ کی مادی تنظیم سے نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اس کا دار و مدار کسی ایسی عصبی مشین پر ہو سکتا ہے جو ایک مرتبہ پوری طرح بنا کر رکھ دی گئی ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس کے اظہارات میں تغیر نہ پایا جاتا جیسا کہ ایک ہی عضوی وجود کے اظہاراتِ جبلّت میں پایا جاتا ہے۔ اس کو شعوری استدلال نہیں کہہ سکتے اس لئے فقط ایک ہی بات باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کو غیر شعوری ارادہ یا تصور خیال کریں۔ انسانی نفس کے اندر غیر شعوری قوت حسّی ادراک میں ظاہر ہوتی ہے کیونکہ خارجی اشیاء کا ادراک احساسات کے غیر شعوری تعاون سے پیدا ہوتا ہے۔ تصورات کا تلازم کبھی واقع نہ ہو سکتا اگر بغیر سعی و طلب بعض تصورات دوسرے تصورات کے ساتھ وابستہ نہ ہو جاتے۔ تاثرات اور محرکات غیر شعوری کیفیات و حوادث سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے بعض اوقات ان کے وجوہ خود ہماری

سمجھ میں نہیں آتے۔ جب ارادہ شعور کے ساتھ وابستہ ہو اس حالت میں بھی ارادہ کردہ حرکت غیر شعوری ارادے کی مدد کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ شعور کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دماغ کے اندر کونسے عصبی مراکز مہتیج ہونے چاہئیں تاکہ حرکت ظہور میں آسکے۔ تاریخ سے ہم کو یہ پتہ چلتا ہے کہ کس طرح غیر شعوری ارادہ افراد سے عظیم کونی مقاصد کی تکمیل میں کام لیتا رہا ہے درانحالیکہ وہ افراد یہ سمجھ رہے تھے کہ وہ اپنے محدود مقاصد کے لئے کام کر رہے ہیں تقدیر یا مشیت الٰہی اسی کا نام ہے کہ افراد کے اعمال پر لاشعوریت کا تصرف رہتا ہے جب تک کہ ان کی شعوری عقل اتنی پختہ نہ ہو جائے کہ وہ تاریخ عالم کے مقاصد کو خود اپنا نصب العین قرار دے سکے افراد کا تعاون بھی لاشعوری قوت کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ ذرات سے لیکر اعلیٰ ترین ہستیوں تک تمام فطرت کے اندر افراد مختلف مدارج میں پائے جاتے ہیں اور ان تمام میں ایک ہی لاشعوری عقل عمل پیرا ہے۔ کثرت فقط مظاہر میں پائی جاتی ہے، اصل وجود میں نہیں۔ ہارٹمن اصولاً اس فلسفیانہ توحید سے اتفاق ظاہر کرتا ہے جس کو شیلنگ والئے لوٹزے اور فشنر نے پیش کیا کیونکہ اس کی لاشعوری ہستی حقیقت میں "فوق الشعور" ہستی ہے لیکن وہ تشبیہی تصورات سے بچنے کے لئے سلبی اصطلاح کو ترجیح دیتا ہے۔ اس امر میں وہ یہ محسوس نہیں کرتا کہ اس کی اصطلاح خواہ تشبیہ سے بچ جائے لیکن لاشعوریت کے جو اعمال وہ بیان کرتا ہے وہ تشبیہی تصورات سے محفوظ نہیں ہیں۔

ہارٹمن کا یہ طریقہ کہ سائنس کی توجیہات میں جہاں کہیں اس کو خلیج نظر آئے اس کو لاشعوریت سے پر کر دیا جائے سائنٹفک نہیں کہلا سکتا۔ اس کے متعلق ہم وہی کہہ سکتے جو گیلیلیو خدا کی قدرت مطلقہ کی نسبت کہتا تھا کہ اس سے کسی شئے کی توجیہ نہیں کر سکتے کیونکہ اس سے ہر شئے کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ ہارٹمن نے جس غرض سے لاشعوریت کا تصور قائم کیا وہ مظاہر کو سمجھنے کی خواہش نہیں ہو سکتی وہ غالباً تفکر تحلیل اور تنقید سے تنگ آکر سکون اور ایمان کا طالب تھا ایک جگہ وہ کہتا ہے "شعوری استدلال میں انکار، انتقاد، تصرف، تنظیم، تصحیح، پیمائش، مقابلہ، اجتماع، اصطفاف، جزء سے کل کو اخذ کرنا اور کسی مخصوص حالت کو عام قانون کے تحت میں لانا، اس قسم کے اعمال پائے جاتے ہیں لیکن اس کے اندر کبھی تخلیق اور اختراع نہیں پایا جاتا اس معاملے میں انسان

بالکل غیر شعوری ہستی کا محتاج ہوتا ہے اگر اس سے اس ملکہ کا فقدان ہو جائے جس سے وہ غیر شعوری ہستی سے محرکات حاصل کرتا ہے تو اس کی زندگی کا سرچشمہ خشک ہو جائے اور وہ جزو کل کے ریگستان میں بھٹکتا ہوا رہ جائے۔ لاشعوری ہستی سے ربط انسان کے لئے بالکل ضروری ہے اور افسوس ہے اس زمانے کی حالت پر جس کے اندر شعوری استدلال کی قدر و قیمت میں اس قدر مبالغہ کیا جائے کہ لاشعوریت فنا ہو جائے"۔ شعور ارتقا کا نصب العین نہیں ہو سکتا فقط ایک خاص منزل ترقی میں اسکو ایک لازمی ذریعہ قرار دے سکتے ہیں۔ کچھ نفسیات اور کچھ تاریخ سے حاصل کردہ مشاہدات، غیر شعوری زندگی کی اہمیت کے متعلق، ہارٹمن کے نظریہ کے لئے اساس محکم ہیں۔ لیکن وہ لاشعوری ہستی کو ایک دیوتا بلکہ دیو بنا دیتا ہے، جو ہر جگہ فطرت کے ربط میں دخل دیتا ذرات پر تصرف کرتا سالمیات دماغ کو ترتیب دیتا اور اشیاء کی باہمی نسبتوں کو ٹھیک ٹھاک کرتا رہتا ہے ہارٹمن کا فلسفہ صنمیاتی اور ثنویتی انداز اختیار کر لیتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کی کتاب کی پہلی اشاعتوں میں یہ انداز بہت نمایاں ہے لیکن اس چیز کا اس کے اساسی اصولوں کے ساتھ ایسا گہرا تعلق ہے کہ بعد میں بھی اس کی اصلاح نہیں ہو سکتی تھی۔ ڈارونیت کی نسبت اس کا رویہ اس کی اس خصوصیت کو خاص طور پر واضح کرتا ہے کیونکہ وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ انتخاب طبعی سے جدید صورتوں کی ابتدا کی توجیہ نہیں ہو سکتی، اور وہ محض ایک میکانکی ذریعہ ہے جس کو لاشعوریت جدید صورتوں کی آفرینش کے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے استعمال کرتی ہے ہارٹمن کا خیال ہے کہ ڈارون اسباب و شرائط سے آگے نہ بڑھ سکا اور اس نے اصلی تخلیقی قوت کو نظر انداز کر دیا۔

اندریں حالات ہم کو متعجب نہیں ہونا چاہئے کہ اہل سائنس اس پر اکثر حملے کرتے تھے۔ اپنے مخالفوں پہ اس بات کو واضح کرنے کے لئے کہ وہ سائنس کے نقطۂ نظر کو بھی خوب سمجھتا ہے اس نے خود اپنے فلسفے پر بے نام مصنف ایک تنقید لکھی Das unbewusste vom standpunkt der physiologie und der Deszendenzlehre 1872,

(فلسفۂ لاشعوریت عضویات اور نسلیات کے نقطۂ نظر سے) یہ بے نام تنقید اس قدر اعلیٰ درجے کی تھی کہ اس کے مخالفوں نے بھی اس کتاب کی تعریف کی اور کہیں کہیں ہارٹمن کی مخالفت میں اس کے حوالے بھی دیئے اس کتاب کی دوسری اشاعت میں ہارٹمن نے ظاہر کردیا کہ میں اس کا مصنف ہوں اور اس کے ساتھ بعض تعلیقات کا اضافہ کیا جن میں اپنے خلاف اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی۔ یہ امر بحث طلب ہے کہ اس کے یہ جوابات کہاں تک کامیاب رہے۔ اس کے اپنے خلاف پیدا کردہ قوی اعتراضات ایسے جنّات تھے کہ ان کو ایک مرتبہ باہر نکال کر دوبارہ کوزے میں قید کرنا دشوار ہو گیا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ میں نے میکانکی علتوں کی قیمت کا پورا اندازہ نہیں کیا اور واسطوں کی بہت سی کڑیوں کو نظر انداز کیا ہے لیکن، وہ ابھی تک سائنٹفک تحقیق و انکشاف کے کھانچوں کو اپنی پُراسرار لاشعوریت کی مدد سے بھرتا چلا جاتا ہے چونکہ یہ احتمال ہمیشہ باقی رہتا ہے کہ یہ کھانچے خود علمی تحقیق سے بھرے جا سکتے ہیں اس لئے ہارٹمن کا طریقہ نہایت نا استوار ہے۔ لوٹزے نے اپنی روحیتی نفسیات میں یہ طریقہ استعمال کیا تھا ہارٹمن نے اس کو اپنے تمام فلسفے پر عائد کر دیا اور اس بات کا خیال نہیں کیا کہ لوٹزے نے میکانیت کی اہمیت کو کھلے الفاظ میں اور نہایت زور کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔ ہارٹمن نے اپنا یہ دعویٰ پورا نہیں کیا کہ میں 'فکری نتائج' کو استقرائی اسالیب سے حاصل کروں گا۔ اس کے برعکس اس نے استقراء کو ناقص قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ استقرا کا فقط یہ کام ہے کہ وہ ان نتائج کی تصدیق کرے جو فکر کو دوسرے ذرائع سے حاصل ہوئے ہیں۔

(ب) قنوط اور اخلاقیات

ہارٹمن ہم کو یقین دلاتا ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کرنا غلط ہوگا کہ وہ طبعاً قنوطی ہے۔ وہ محض نظری لحاظ سے قنوطیت کی تعلیم دیتا ہے اگرچہ یہ صحیح ہے کہ جوانی کی مصیبتوں اور مایوسیوں کی وجہ سے وہ اس راستے پر پڑ گیا۔ ایک جگہ پر وہ کہتا ہے کہ میں نے اپنی کتاب میں قنوطیت کا باب 'ترجیحِ حیات' کے ذاتی احساس سے بالکل الگ ہو کر لکھا ہے میرے لئے مصیبت عالم محض علم کا معروض بن کر لطیفہ ہو گئی اور مجھ کو

دوبارہ سکون قلب حاصل ہوگیا جو اس فلسفی کو حاصل ہوتا ہے جو فکر خالص کی فضا میں سانس لیتا ہے اور جہاں سے وہ عالم اور اپنے اَلم کو محض ایک موضوع تحقیق خیال کرتا ہے۔ اس کے علاوہ کہتا ہے کہ میرا تمام فلسفہ قنوطی نہیں ہے اور نہ ہی قنوط کا رنگ اس پر غالب ہے۔ (Zur Geschichte und Begrun dung des Pessimismus 2nd Edition pp. 18—28) اس نے اپنا یہ خاص مقصد قرار دیا تھا کہ قنوطیت کو فلسفۂ ارتقا کے ساتھ جمع کرے جب ہم قیمت عالم کا اندازہ کرنے میں مسرت کو معیار قرار دیتے ہیں تو لازماً قنوطیت پر پہنچتے ہیں۔ وہ ہیگل کے فلسفے کو شوپن ہاؤر کے فلسفے کے ساتھ ملانا چاہتا ہے جیسا کہ اس نے لاشعوریت کے تصور میں ہیگل کے تصورِ مطلق اور شوپن ہار کے ارادۂ مطلق میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ یہ عجیب بات ہے کہ ہارٹمن یہاں کانٹ سے متصل ہو جاتا ہے۔ منطقی استدلال کی بنا پر کانٹ نے مسئلۂ شر کو ناقابل حل قرار دیا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ عیسوی تصور خدا کو مدنظر رکھکر استدلال کرتا تھا اور شر کا وجود ایسے خدا کے وجود کے موافق نہیں ہو سکتا۔ لیکن سوال یوں ہونا چاہئے کہ جوہر کائنات کا ایسا تصور کس طرح قائم کیا جائے کہ اس قسم کی کائنات کا سرزد ہونا اس کی ہستی کے منافی اور متخاصم نہ ہو۔ جب اس سوال کو اس صورت میں پیش کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ نے قنوطیت اور ارتقا کو پیش کرکے اس کی بحث کے لئے راستہ صاف کر دیا ہے شوپن ہار نے ان میں سے قنوطیت کو اختیار کر لیا اور ہیگل نے ارتقا کو۔ اب وقت آگیا ہے کہ کوئی شخص ان دونوں کے اخذ کردہ نتائج کو متحد کر دے۔

ہارٹمن یوں استدلال کرتا ہے کہ بے جانب ہو کر اگر ہم حیات و کائنات کو دیکھیں تو اس کے اندر لذت کی نسبت اَلم کی مقدار بہت زیادہ ملیگی اسی لئے کائنات کا وجود عقل سے اخذ نہیں ہو سکتا۔ کائنات کی اصل عقلی نہیں بلکہ غیر عقلی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لاشعوریت کا ارادی عنصر اس کے تصوری عنصر سے الگ ہو گیا ہے ہارٹمن بوہمے اور شیلنگ کی اس سری تعلیم کا احیا کرتا ہے کہ خدا کی ذات کے اندر ایک تاریک عنصر ہے جس کی سرکشی کائنات کے ظہور کا باعث ہے۔ کسی ناقابل توجیہ طریقے سے ارادہ جو بذاتِ خود اندھا ہے تصور

سے بالکل منقطع ہو گیا لیکن لاشعوریت کے عنصر بینا نے ہمیشہ کائنات کے ارتقا میں حصہ لیا ہے اور کوشش کی ہے کہ کور و سرکش عنصر میں نظم و ربط پیدا کرے اسی لئے کائنات ہم کو دو مختلف قسموں کی معلوم ہوتی ہے۔ قنوطیت اور ارتقائیت دونوں درست ہیں کیونکہ یہ دونوں اصول کائنات میں عمل پیرا ہیں۔ اس امر میں ہارٹمن کا فلسفہ مذہب والٹیر، روسو اور اسٹوارٹ مل کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ ہارٹمن کے نزدیک ارتقا خدا کو بتدریج تکلیف سے نجات دلاتا ہے کیونکہ ارادے کو بتدریج فنا کرنا اس مصیبت کا علاج کرتا ہے جس کی وجہ سے دنیا ظہور میں آئی۔

اسی وجہ سے یہ نہایت اہم بات ہے کہ انسان کو زندگی کی مصیبت کا بخوبی علم ہو جائے۔ اس لحاظ سے ہارٹمن کا خیال تھا کہ شوپن ہار سے ایک نئے دورِ حیات کا آغاز ہوتا ہے لیکن یہ علم انسان کے اندر بہت رفتہ رفتہ پیدا ہوتا ہے اور وہ یکے بعد دیگرے اشیاء و مقاصد کی نظر فریبی سے واقف ہوتا جاتا ہے۔ پہلے پہل انسان اسی زندگی میں مسرت کی امید رکھتا ہے لیکن جب اس کو اس زندگی سے کوئی حقیقی مسرت حاصل نہیں ہوتی تو وہ اپنی امیدیں آئندہ زندگی کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ یہ دھوکے کی دوسری منزل ہے مگر یہ اعتقاد دیر تک قائم نہیں رہ سکتا اور انسان پھر عود کر کے اسی زندگی پر اعتماد کرنے لگتا ہے۔ چونکہ تجربے نے انسان کو اس زندگی کے آلام سے واقف کر دیا ہے اس لئے وہ فوری مسرت کی توقع اپنی انفرادی زندگی میں نہیں رکھتا اور یہ خیال کرتا ہے کہ نوعِ انسان کو ترقی کرتے کرتے کسی مستقبل بعید میں کامل سعادت حاصل ہو جائیگی اسی لئے وہ اپنی تمام قوتیں اسی مستقبل کی تیاری میں صرف کرنے لگتا ہے۔ یہ دھوکے کی تیسری منزل ہے جس کے اندر نوعِ انسان غالباً دیر تک رہیگی۔ لیکن تھوڑے سے انسانوں کا بھی اس دھوکے سے پوری طرح واقف ہو جانا ہارٹمن کے نزدیک نظریۂ قنوطیت کے جواز کیلئے کافی ہے اسکی صحت کیلئے کثرتِ آرا کی ضرورت نہیں (Zur Gesch. U. Begr. des Pessimismus 171—254)

ہارٹمن کی اخلاقیات کا اس کی قنوطیت کے ساتھ بہت قریبی تعلق ہے اس کا خیال یہ ہے کہ تمدن اور مسرت کے درمیان ناقابل توافق تناقض پایا

جاتا ہے۔ انسان جیسے جیسے تمدّن میں ترقی کرتا ہے ویسے ویسے مسرت کو کھوتا جاتا ہے کاروبارِ حیات میں جسقدر پیچیدگی پیدا ہوتی جاتی ہے اسی قدر رنج والم کے لئے زیادہ گنجائش نکلتی آتی ہے۔ انسان تکلیفوں کے لئے زیادہ حسّاس ہو جاتا ہے اور ترقی ٹھوکر دھوکوں کو پہچاننے کیلئے اس کی بصیرت کو تیز کردیتی ہے۔ ترقی تمدن میں حاجتیں بہت تیزی سے بڑھتی ہیں اور ان کو پورا کرنے کے ذرائع اتنی جلدی مہیا نہیں ہوسکتے اسی لئے انسان کو فیصلہ کرنا پڑیگا کہ وہ تہذیب اور مسرت میں سے کس کو منتخب کرتا ہے یا وہ نظریۂ ارتقا کو قبول کرے یا نظریہ مسرت کو۔ مسرّت کے لئے سکون و اطمینان کی ضرورت ہے لیکن سکون و اطمینان سے لازماً جمود و اختلال پیدا ہوگا۔ ترقی جاری رہتی ہے جب تک کہ تمام ممکنات ختم نہ ہو جائیں ترقی سے بے اطمینانی میں اضافہ ہوتا ہے اور دھوکے فنا ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے اس سے نجات مکمل ہو جاتی ہے اور ارادہ کورِ مطلق العنانی منسوخ ہو جاتی ہے ہارٹمن کے نزدیک اعلےٰ ترین اخلاقیات انسانی ہمدردی اور ترقی کے جذبے پر مشتمل نہیں بلکہ اس رویّے کا نام ہے کہ خدا کے ساتھ ہمدردی کی جائے اور اس کو قید و مصیبت سے نجات دلوائی جائے اس طرح سے کونی لاشعوریت کا مقصد خود ہمارا اپنا مقصد بن جاتا ہے۔

ہارٹمن کا فلسفہ معکوس دینیات ہے وہ ایک کونی مقصد کے خیال سے بہت کام لیتا ہے لیکن اس خیال میں جو مشکلات پنہاں ہیں ان سے کبھی سنجیدگی سے دوچار نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ اس کی اخلاقیات میں مخصوص نکات پر بعض نہایت عمدہ بحثیں ملتی ہیں وہ مختلف نظریات کے خصوصیات نہایت عمدگی سے بیان کرتا ہے اور ان پر نہایت اچھی تنقید کرتا ہے ان مخصوص بحثوں میں اسکا فکر قنوطیت کی مابعد الطبیعیات سے آزاد ہوتا ہے۔ درحقیقت قنوطیت پر اس کا غلبہ اس کے اپنے بیان کی نسبت بہت زیادہ مکمل ہے عملاً وہ ارتقائی اور رجائی ہے۔

ہارٹمن کہتا ہے کہ موجودہ زمانے میں بہترین طرزِ عمل یہی ہے کہ ارادۂ حیات کو صحیح قرار دیا جائے عمل کائنات میں ہمارا صحیح کام یہی ہو سکتا ہے کہ ہم پوری طرح حیات و آلامِ حیات کو قبول کریں اور عزم دلانہ طور پر اسی کو

ترک نہ کریں۔ ہارٹمن کے بیان کے مطابق دورِ قنوط ابھی اسقدر دُور ہے کہ ہم کو تعجب ہوتا ہے کہ اس کو ایسے بعید مستقبل کی نسبت ایسی یقینی اطلاع ہے۔ اسقدر ملتوی ہو جانے کی وجہ سے ہارٹمن کی قنوطیت میں وہ شخصی اور عملی اہمیت نہیں رہتی جو شوپن ہار کے فلسفے میں پائی جاتی ہے۔ ہارٹمن کے فلسفے کا شوپن ہار کے فلسفے سے کچھ اسی قسم کا تعلق ہے جیسا کہ جدید نصرانیوں کا ابتدائی نصرانیوں کے عقیدۂ قیامت کے ساتھ۔ جدید عیسائیوں نے یوم آخر کو نہایت ہی بعید مستقبل میں ڈال دیا ہے درآنحالیکہ آغاز عیسائیت میں عیسائی لوگ اس کو بہت قریب سمجھتے تھے اور اپنی تمام زندگی اسی خیال کے مطابق ڈھالتے تھے بہت دُور کے ممکنات نہ کردار پر اثر ڈال سکتے ہیں اور نہ زندگی کی قدر و قیمت کو فنا کر سکتے ہیں۔ ہم فقط اس زندگی کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتے ہیں جو ہم یہاں بسر کرتے ہیں اور ہم اپنے اعلےٰ اور واجب التعظیم نصب العین کو اس کے اندر تلاش کرتے ہیں۔

باب چہارم

انتقادیت اور ایجابیت

فریڈرش البرٹ لانگے۔ (Friedrich Albert Lange)

یہ قدرتی بات تھی کہ رومینٹزم کے انحطاط، فطری سائنس کے طلوع اور مادیّت کے اس دعوے کے بعد کہ وہ سائنس کی قطعی صداقت ہے، اس میلان کو دوبارہ ترقی ہو جو انیسویں صدی کے نصف اوّل میں محض ایک موجِ زیریں کی طرح تھا۔ اس زمانے میں شوپن ہار اور ہربارٹ کے نظریات کی طرف جو خاص توجہ کی گئی وہ خود اس امر کا ثبوت ہے کہ فلسفے میں پھر ایک انقلاب واقع ہوا ہے۔ اب اس بات کا احساس پیدا ہوا کہ علم کے نئے خزانوں کی نسبت کسی خاص رویے کو متعین کرنے کے لئے انسانی علم کی اساس پر دوبارہ تنقیدی نظر ڈالی جائے۔ لوٹزے، فشنر اور کسی حد تک ہارٹمن کے فلسفے میں بھی اس سمت میں کچھ کوشش نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں ان میں سے کسی نے بھی نظریۂ علم میں پوری طرح تحقیق نہیں کی۔ یہ تمام مفکرین اپنی تحقیق موجودیت کو امر واقع قرار دے کر شروع کرتے ہیں اور کم و بیش صحت استدلال کے ساتھ اپنی تصوراتی تعبیرات کے لئے موجودیت کے اساسی مفروضات یا اسکے کھانچوں کے اندر ایک بنیاد تلاش کرتے ہیں۔ خاصکر لوٹزے کی کوشش اس امر میں دلچسپ ہے لیکن اس کو دراصل نظریۂ علم نہیں بلکہ نظریۂ وجود کی تحقیق مقصود ہے۔ جن لوگوں نے پہلے

پہل اس کی طرف توجہ دلائی کہ کانٹ کے مسئلہ علم کی تحقیق کو دوبارہ جاری کرنا چاہیے۔ ان میں سے اڈوارڈ زلر (Zeller) بھی تھا جو اپنی تاریخ فلسفہ کے لیے مشہور ہے۔ اس نے ایک مختصر سا رسالہ لکھا 'نظریۂ علم کا مقصد اور اس کی اہمیت' (Uber die Bedentung und Aufgabe des Erkenntnistheorie, 1862) جو اس وجہ سے بھی خاص طور پر جاذب توجہ ہوا کہ اس کے مصنف کی نسبت یہ مشہور تھا کہ وہ ہیگل کا پیرو ہے۔ اس کے کچھ سال بعد فریڈرش البرٹ لانگے (Lange) نے تاریخ فلسفہ پر اپنی بیش بہا کتاب 'تاریخ مادیت' میں لکھا کہ رومینٹک فلاسفہ اور مادئین دونوں نے نظریۂ علم کی طرف سے غفلت برتی ہے۔ اس نے کوشش کی کہ علمیاتی بنا پر تصوریتی نظریۂ کائنات کی حمایت کرے۔

جدید جرمن فلسفے کی تاریخ میں لانگے ایک نہایت دلچسپ مفکر ہے۔ غایات کے لئے سرگرمی، قوت تنقید وسعت علم اور موجودیت سے پوری واقفیت، یہ سب چیزیں اس کی طبیعت میں نہایت نادر طور پر متناسب انداز میں پائی جاتی تھیں مزید برآں اس میں غیر معمولی ادبی قابلیت بھی تھی بدقسمتی سے اس کا پیمانۂ عمر بہت تنگ نکلا وہ سولنگن کے قریب ۱۸۲۸ء میں پیدا ہوا عنفوان شباب کا زمانہ اس نے زیورچ میں گزارا جہاں پر اس کا باپ جے پی لانگے ۱۸۴۱ء میں دینیات کا پروفیسر ہوگیا تھا۔ اس طرح سے اس کی ذہنی ترقی کی داغ بیل سوئٹزرلینڈ کی آزاد فضا میں پڑی جس کا اثر اس کی تمام زندگی اور تمام کام پر معلوم ہوسکتا ہے۔ اس نے جامعۂ بون (Boun) میں تعلیم حاصل کی۔ اس کا خاص مقصد یہ تھا کہ اپنے آپ کو معلمی کے پیشے کے لئے تیار کرے اسی وجہ سے اس نے لسانیات کی تعلیم حاصل کی لیکن سائنٹفک اور فلسفیانہ تعلیم کی طرف سے بے توجہی نہیں برتی۔ اس کے فلسفیانہ میلانات نے بہت جلد معین صورت اختیار کرلی۔ ۱۸۵۱ء کے ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ خدا کائنات خیر و شر وغیرہ غرض ہستی کی نسبت جو تصورات بھی ہم قائم کرسکتے ہیں وہ لازماً نفس انسانی کے قوانین کے مطابق ہوتے ہیں اسی لئے یہی قوانین ہمارے تمام علم کی اصلی اساس ہیں اور ہم کبھی ان سے ماورے نہیں جاسکتے۔ لانگے کا نقطۂ نظر نفسیات اور نظریۂ علم میں وہی ہے جو فوئر باخ نے

مذہبی اور فلسفیانہ خیالات پر تنقیدی نظر ڈالنے کے بعد اختیار کیا تھا لیکن لانگے پر نوئرباخ کا کوئی اثر معلوم نہیں ہوتا جوانی میں جن فلسفیانہ تصانیف سے وہ بیحد متاثر ہوا وہ ہیگل کی 'Phäno menologie' (مظہریات) ہربارٹ کی نفسیات اور شلائرماخر کی تصانیف تھیں۔ ۱۸۴۹ء کے ایک خط میں وہ شلائرماخر کا ذکر بڑے ذوق وشوق کے ساتھ کرتا ہے۔ کچھ سال تک ایک مدرسۂ فوقانیہ میں معلم رہنے کے بعد لانگے نے ایڈیٹری اور معاشرتی اصلاح کا کام شروع کردیا۔ اس نے اس تحریک میں حصہ لیا جو بسمارک کی داخلی پالیسی کے خلاف شروع ہوئی تھی اور حزب العمال کی مساعی تنظیم میں معاونت کی۔ اس کی کتاب (Arbeiterfrage) مسئلۂ مزدوراں اسی زمانے کی تصنیف ہے مل کی کتاب 'Political Economy' (معاشیات) کی طرح یہ کتاب بھی ان تصانیف میں سے ہے جن کے اندر سب سے پہلے معاشرتی مسئلے پر بے جانبی اور عمومی نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے۔ اس امر کی نسبت لانگے کا خیال یہ تھا کہ تنازع للبقا کے خلاف جدوجہد کرنا انسان کا خاص فریضہ ہے اس وقت تک ڈارون کی کتاب "مبدءِ انواع" ہی شائع ہوئی تھی اور "نسل انسان" شائع نہیں ہوئی تھی اس لئے لانگے ڈارون کے اس نقطۂ نظر سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا تھا جو اس نے مؤخر الذکر کتاب میں اختیار کیا تھا کہ اخلاقی جدوجہد بھی تنازع للبقا ہی کی ایک قسم ہے۔ اس کے نزدیک مسئلۂ مزدوری کی سیاسی اہمیت یہ تھی کہ اس سے قدامت پسند ادارات پر مسلسل دباؤ پڑتا ہے اور اگر اس رَو کے بہنے کے لئے نہریں نہ کھودی گئیں تو قدیم ادارات کے تمام بند اس سیلاب سے ٹوٹ جائیں گے۔ اعلٰے طبقوں کے آزاد خیال لوگوں کو یہ جان لینا چاہیئے کہ ان کو دو باتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا پڑیگا یا وہ کناروں کو مضبوط کریں یا نہریں کھودنے میں مدد دیں لانگے کو اس انتخاب میں خود کوئی دقت نہیں تھی لیکن جرمنی میں لوگ زیادہ تر کناروں کو ہی مضبوط کرنے میں لگے رہتے ہیں اس لئے لانگے کو واپس سوئٹزرلینڈ جانا پڑا۔ اخباروں کی ادارت اور معاشرتی اصلاح کے ہیجان میں بھی وہ اپنی خاص تصنیف کی تکمیل کے لئے وقت نکالتا رہا

جو ایلسن کے بیان کے مطابق ۱۸۶۵ء میں شائع ہوئی اگرچہ سرورق پر ۱۸۶۶ء لکھا ہے (تاریخ مادیت)۔ یہ محض تاریخی کتاب نہیں ہے مادیت کی خاص صورتوں اور علوم فطرت کے ارتقا کو جوش و خروش کے ساتھ بیان کر کے وہ روحی اور مادی پہلوؤں کی باہمی نسبت پر روشنی ڈالنا چاہتا تھا اس نظری سوال کو وہ عملی معاشرتی مسئلے کے ساتھ ملا دیتا ہے۔ اگرچہ اس کتاب کے بہت سے حصے اب موجودہ حالات کے لئے بے مصرف ہیں تاہم کوئی شخص متاثر ہوئے بغیر اس کو نہیں پڑھتا اور ضرور مفید معلومات حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اس نے معاشرتی مسئلے پر ایک اور کتاب شائع کی (مسئلۂ معاشرت کی نسبت مل کے خیالات)۔

(Mill's Ansichteu uber die soziale Frage 1866)

سوئٹزرلینڈ کے دوران قیام میں بہت قسم کا اور حیرت انگیز کام کیا ونٹرتور کے شہر میں وہ کتب فروشی بھی کرتا تھا، معلّمی بھی اور ایڈیٹری بھی۔ زیورچ کے ضلع کے دستور حکومت کی اصلاح کے لئے عوام میں جو تحریک تھی لانگے نے اس میں بڑی سرگرمی سے حصّہ لیا۔ بعد ازاں وہ زیورچ میں پروفیسر ہو گیا۔ اور اس کو دوبارہ علمی انہماک کا موقع ملا۔ اس کے وطن والوں نے پھر اس کی طرف توجہ کرنی شروع کی اور اسے خود بھی وطن کو واپس جانے کی تمنا تھی۔ ۱۸۷۲ء میں وہ ماربورگ میں پروفیسر ہو گیا۔ اس کو اندرونی ناسور کی شکایت ہو گئی تھی جس کی وجہ سے عمر کے آخری سال اس نے نہایت تکلیف میں گذارے۔ لیکن اس مصیبت میں بھی نصب العین کا احساس اور تحقیق و آزادی کا شوق اس کو سہارا دیتا رہا وہ اپنی روحانی غذا زیادہ تر شلر کی فلسفیانہ نظموں سے حاصل کرتا تھا۔ اسنے ۱۸۷۵ء میں وفات پائی۔ منطق پر اس کی ایک نامکمل لیکن دلچسپ تصنیف اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔

لانگے کی بڑی تصنیف کے عنوان ہی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اسکے نزدیک خاص حل طلب مسئلہ یہ تھا کہ مادیت کی نسبت ہمارا رویّہ کیا ہونا چاہیئے۔ اس کا نقطۂ نظر اس امر میں فشنر کے مماثل تھا۔ اُسکا خیال تھا کہ مادیت

جو ایلبن کے بیان کے مطابق ۱۸۶۵ء میں شائع ہوئی اگرچہ سرورق پر ۱۸۶۶ء لکھا ہے (تاریخ مادیت)۔ یہ محض تاریخی کتاب نہیں ہے مادیت کی خاص صورتوں اور علوم فطرت کے ارتقا کو جوش و خروش کے ساتھ بیان کر کے وہ روحی اور مادی پہلوؤں کی باہمی نسبت پر روشنی ڈالنا چاہتا تھا اس نظری سوال کو وہ عملی معاشرتی مسئلے کے ساتھ ملا دیتا ہے۔ اگرچہ اس کتاب کے بہت سے حصے اب موجودہ حالات کے لئے بے مصرف ہیں تاہم کوئی شخص متاثر ہوئے بغیر اس کو نہیں پڑھتا اور ضرور مفید معلومات حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اس نے معاشرتی مسئلے پر ایک اور کتاب شائع کی (مسئلۂ معاشرت کی نسبت مل کے خیالات)۔

(Mill's Ansichteu uber die soziale Frage 1866)

سوئٹزرلینڈ کے دوران قیام میں بہت قسم کا اور حیرت انگیز کام کیا ونٹرتور کے شہر میں وہ کتب فروشی بھی کرتا تھا، معلمی بھی اور ایڈیٹری بھی۔ زیورچ کے ضلع کے دستور حکومت کی اصلاح کے لئے عوام میں جو تحریک تھی لانگے نے اس میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ بعد ازاں وہ زیورچ میں پروفیسر ہو گیا۔ اور اس کو دوبارہ علمی انہماک کا موقع ملا۔ اس کے وطن والوں نے پھر اس کی طرف توجہ کرنی شروع کی اور اسے خود بھی وطن کو واپس جانے کی تمنا تھی۔ ۱۸۷۲ء میں وہ ماربرگ میں پروفیسر ہو گیا۔ اس کو اندرونی ناسور کی شکایت ہو گئی تھی جس کی وجہ سے عمر کے آخری سال اس نے نہایت تکلیف میں گذارے۔ لیکن اس مصیبت میں بھی نصب العین کا احساس اور تحقیق و آزادی کا شوق اس کو سہارا دیتا رہا وہ اپنی روحانی غذا زیادہ تر شلر کی فلسفیانہ نظموں سے حاصل کرتا تھا۔ اس نے ۱۸۷۵ء میں وفات پائی۔ منطق پر اس کی ایک نامکمل لیکن دلچسپ تصنیف اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔

لانگے کی بڑی تصنیف کے عنوان ہی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اسکے نزدیک خاص حل طلب مسئلہ یہ تھا کہ مادیت کی نسبت ہمارا رویہ کیا ہونا چاہیئے۔ اس کا نقطہ نظر اس امر میں فشنر کے مماثل تھا۔ اسکا خیال تھا کہ مادیت

بعد سترھویں صدی کے بڑے بڑے مفروضات انیسویں صدی کے وسط میں پھر رونما ہوئے۔ جیسے فوگٹ، مولشوٹ، اور بیوشنر نے ہابز کے نقطۂ نظر کا احیا کیا اسی طرح لوٹزے نے ڈیکارٹ کے خیال کو زندہ کیا اور فشنر اور لانگے نے اسپائنوزا کی تعلیم کو۔ اس سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ یہ مفروضات ہمارے فکر کی وہ متبادل صورتیں ہیں جن کے مابین موجودہ حالات میں ہم کسی ایک کو اختیار کرنے پر مجبور ہیں۔ زیادہ غور کرنے سے یہ واضح ہو جائیگا کہ قدیم مفروضات اپنی پہلی حالت ہی میں دوبارہ پیش نہیں کر دیئے گئے بلکہ انھوں نے جدید صورت اختیار کر لی ہے۔ انکی علمی اساس ہی نہیں بلکہ فلسفیانہ صورت بھی سترھویں صدی کے ادعائی فلاسفہ سے الگ ہے۔ متاخرین کے اندر زیادہ نقادانہ بصیرت اور اس بات کا واضح تر شعور پایا جاتا ہے کہ ایک ایسے مسئلے میں جس کا حل نہایت دشوار ہے ایک فلسفی کا خاص کام یہ ہے کہ وہ بہترین اور نہایت منطقی نقطۂ نظر کی تحقیق کرے۔ اور معین نظامات بنانے کے درپئے نہ ہو۔ ان دو زمانوں کے درمیان جس انتقادی فلسفے نے نشوونما پائی تھی اس کا کام ضائع نہیں گیا۔

لانگے کا نقطۂ نظر ہمکو ایک طرف اسپائنوزا کی سمت میں لے جاتا ہے اور دوسری طرف کانٹ کی جانب۔ وہ وجود کی ان دو شکلوں یعنی حرکت اور شعور کو مطلقاً الگ الگ خیال نہیں کرتا بلکہ یہ کہتا ہے کہ خارجی دنیا کا وجود ہمارے جسم اور ہمارے دماغ سمیت فقط ہمارے شعور کی وجہ سے ہے۔ انکو درحقیقت شعور کی پیداوار کہہ سکتے ہیں کائنات ہم کو جس طرح متصور ہوتی ہے وہ ہماری ذاتی ساخت کی وجہ سے ہے۔ کانٹ نے اسکی طرف اشارہ کیا تھا اور حواس کی عضویات نے اسکے بعد اسکی تصدیق کی ہے۔ یہاں پر بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ مادیت سے آخر تک نتائج اخذ کرنے سے انسان مادیت سے گذر جاتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ ہمارا تمام نظریۂ کائنات ہماری مادی ساخت کی پیداوار ہے تو بھی اس کے ساتھ ہمکو یہ ماننا پڑیگا کہ یہ خود مادی ساخت ہمارے شعور کا ایک معروض ہے۔ کیونکہ اس کا وجود براہ راست شعور کے اندر اور شعور کے لئے ہے۔ مادہ اور تنظیم تصورات ہی ہیں خواہ وہ ایسے تصورات ہوں جنکو لازماً قائم کرنا پڑتا ہے

اور وہ معین قوانین کے تحت واقع ہوتے ہیں۔ اس طرح سے مادہ اور روح کی پیکار میں روح فتحیاب رہتی ہے۔ زیادہ صحیح تحقیق کے بعد مادے کی نسبت عام اعتقاد زائل ہو جاتا ہے لیکن اسکے زائل ہونے سے سائنس کی تحقیق و ترقی میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔

مادیت کی نسبت اس زاویہ نگاہ میں شوپن ہار لانگے کا پیشرو ہے۔ لانگے کے ساتھ قریباً ایک ہی وقت میں روکیٹانسکی، وائنا کے مشہور طبیب نے اسی قسم کا نظریہ پیش کیا لانگے کی تاریخ مادیت میں اس امر کی نسبت کچھ تذبذب پایا جاتا ہے کہ نفسیت کا اطلاق کہاں تک کیا جائے۔ کبھی وہ یہ کہتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ مظہر اور شئے بذاتہٖ کی مخالفت ہماری اپنی ساخت کا نتیجہ ہے اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے تجربے کے حدود کے باہر بھی یہ اختلاف باقی رہتا ہے یا نہیں۔ لیکن بعض اور مقامات پر (خاصکر دوسری اشاعت میں) وہ ایسے نظام اشیا کا ذکر کرتا ہے جو ہمارے علم کے مطابق ہے۔ ڈارون کے نام ایک خط میں لانگے بیان کرتا ہے کہ اس مسئلے میں چار مختلف مدارج کو مدنظر رکھنا چاہیے (۱) حسی شہود جو بے چون و چرا ایمان (۲) یہ علم کہ حواس سے ہم کو اشیاء کی ذات کا علم نہیں ہوتا بلکہ ہوا اور اتھر وغیرہ کے ارتعاشات ہم تک پہنچتے ہیں یہ نیچرل سائنس کا خیال ہے (۳) یہ علم کہ ہمارا فہم بھی ہمارے حواس کی طرح ہماری ساخت کا نتیجہ ہے اس لئے حسی ادراک سائنس کی تصحیح و تنقیح کے بعد بھی ہمیں شئے بذاتہٖ کا علم نہیں بخش سکتا۔ یہ کانٹ کا نقطۂ نظر ہے (۴) اس بات کا علم کہ ذاتِ شئے اور مظہر کا اختلاف بھی ہماری ساخت کی پیداوار ہے اس لئے اس کی صحت بھی قطعی نہیں ہو سکتی لیکن لانگے کا خیال ہے کہ یہ بنیادی شک خود علم کی نسبت نہیں ہو سکتا اس سے فقط سائنس کے حدود کا پتہ چلتا ہے جن کے ماوراء تخیل کی پرواز ہو سکتی ہے لیکن فکر اس سے آگے نہیں جا سکتا۔ لانگے کانٹ پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ وہ تیسری منزل میں رہ گیا اور اس کے رومینٹک تابعین پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ اکثر چوتھی منزل سے بھی تجاوز کر گئے ہیں اور تخیل کے عالم میں گھس گئے ہیں اس لئے ان کے نظامات میں انتقاد اور شعریت خلط ملط ہو گئے ہیں حالانکہ انکو اپنے اپنے حدود معینہ میں

الگ الگ رہنا چاہیئے تھا۔

اس تشریح میں لانگے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ اگر ہمارا علم سرحد پر بھی انہیں اصول کو عائد کرے جن کو وہ حدود کے اندر استعمال کرتا ہے تو اسے نفس اور معروض یا علم اور شئے کے اختلاف کو لازماً قائم رکھنا پڑیگا کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو کسی نہ کسی صورت میں تکوین عن العدم کا قائل ہونا پڑیگا ہمارا تمام علم اس قانون کے تحت ہے کہ ہم کسی شئے کو متعدد مقدمات یا شرائط کی مدد کے بغیر نہیں سمجھ سکتے۔ اگر اس قانون کو تسلیم نہ کریں تو ہم انہیں مشکلات میں مبتلا ہو جاتے ہیں جو نکولاس کوزانس کے زمانے سے تاریخ فکر میں بار بار عود کرتی ہیں۔

شوپن ہار کی طرح لانگے بھی نفسی تصوریت کے ذریعے سے مادیت کا ازالہ کرنا چاہتا ہے لیکن وہ عملی لحاظ سے بھی تصوریت کی حمایت کرتا ہے۔ وہ حقیقت موجودہ کو محض نفسی قرار دینے پر اکتفا نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے سے حقیقت بری بھلی جیسی ہے ویسی ہی رہتی ہے اس کا دعویٰ ہے کہ جس طرح سائنس کے قوانین کے مطابق حقیقت کی توجیہ کرنا طبع انسانی کا تقاضا ہے اسی طرح نصب العینی تصورات قائم کرنا اور ان کو اعلیٰ ترین حقیقت کا اظہار سمجھنا بھی نفس انسانی کا اقتضا ہے۔ وہ تخلیقی قوت جو احساس اور فکر میں ظاہر ہوتی ہے محض موجودہ حقیقت پر قناعت نہیں کرتی بلکہ اس سے گذر کر ایک نصب العین عالم کی طرف جانا چاہتی ہے انسان حقیقت کی تکمیل کا آرزومند ہے تمام ادیان اور فلسفے اسی حاجت کی پیداوار ہیں۔ ان میں اور حقیقت کی سائنٹفک تصویر میں یہ فرق پایا جاتا ہے کہ یہ اس ساخت کا نتیجہ نہیں ہیں جو تمام انسانوں میں مشترک پائی جاتی ہے بلکہ انفرادی اور شخصی میلانات سے پیدا ہوتے ہیں اسی لئے ان کی کوئی کامل تجربی تصدیق نہیں ہو سکتی۔ اس فرق کو مد نظر رکھنا نہایت ضروری ہے تاکہ ہم اس چیز کو جو محض ایک علامت اور اشارہ ہے لفظاً صحیح نہ سمجھ لیں۔

یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ مذہبی اور فلسفیانہ خیالات حقیقت موجودہ کے علم کیلئے کچھ اہمیت رکھتے ہیں لیکن یہ محض بادر ہوا تخیلات بھی نہیں ہیں۔ اگرچہ لانگے نے بعض مقامات پر یہ کہا ہے کہ شاعری وہاں شروع ہوتی ہے جہاں علم ختم ہوتا ہے

لیکن دوسری جگہوں پر وہ فلسفے کا مقام تجربی سائنس اور شاعری کے درمیان قرار دیتا ہے تجربی سائنس میں مادہ غالب ہوتا ہے اور شاعری میں صورت فلسفہ ان دونوں کو متحد کرنا چاہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کسی خیال کی قیمت کا اندازہ فقط اس سے ہونا چاہیے کہ ہماری روحانی زندگی کی ترقی کیلئے اسکی کیا اہمیت ہے، نہ اس سے کہ اس کا ماخذ یا اس کی اساس کیا ہے۔ کولون کا گرجا محض پتھروں کے ڈھیر سے بالکل الگ چیز ہے لانگے تو یہاں تک بھی کہہ گیا ہے کہ عملی تصوریت کو حقیقت نامعلوم کے ساتھ متحد کر سکتے ہیں مگر اسطرح سے نہیں جسطرح کہ مادیت ان کو متحد کرتی ہے۔ نصب العینی تصور نامعلوم ہستی مطلق کی تصویر یا اس کا ایک اشارہ ہے۔

یہاں سے ہم کو معلوم ہو سکتا ہے کہ کسی حد مطلق پہ قائم رہنا کسقدر مشکل ہے۔ اس امر میں لانگے اپنے اصلی میلان کے خلاف افلاطونی ہو گیا ہے۔ اس کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ جو تصورات قیمت ہمارے نصب العین کو ظاہر کرتے ہیں وہ ہستی نامعلوم کی تصویریں یا علامتیں ہیں دوسری طرف نصب العینی تصورات اور سائنٹفک علم کے درمیان اُسنے جو بیّن فرق قائم کیا ہے اسکو مدنظر رکھتے ہوئے ایسے تصورات کے تحقق کیلئے کون کوشش کریگا جو حقیقی اہمیت نہیں رکھتے۔ فلسفیانہ تصورات کی اہمیت اسی حالت میں قائم رہ سکتی ہے اگر ہم انکی نسبت یہ خیال کریں کہ وہ ایسے مفروضات ہیں جو موجودہ یقینی علم کے انتہائی نتائج کا لُبِّ لباب ہیں۔ اسکے بعد مزید تحقیق سے اُن کی نسبت یہ فیصلہ ہونا چاہیے کہ انکے اندر کیا نظری یا عملی اہمیت ہے لیکن اگر نظری اہمیت مفقود ہو تو انکی عملی اہمیت کیا باقی رہ سکتی ہے۔ اس عملی اہمیت کا بھی وہ کوئی معین معیار پیش نہیں کرتا۔ اپنے نظریہ اخلاقیات کے خاکے میں وہ کہتا ہے کہ فطری ہمدردی جسے اگسٹ کومٹ اخلاقیات کی بنیاد قرار دیتا ہے تصوریتی نظام کیلئے اکتفا نہیں کرتی۔ وہ اس خیال کو اخلاقیات کی اولیاتی اساس قرار دیتا ہے کہ ہم ایک کُل کا جزو ہیں۔ اخلاقی قانون کی سختی اس سے سمجھ میں آسکتی ہے لیکن اتنا کہنے کے بعد وہ پھر شک میں مبتلا ہو جاتا ہے کیا ہمارے نصب العین ہمیں اکثر غلط راستوں پر نہیں ڈالدیتے اور خاصکر ادیان قائمہ پر نظر کرتے ہوئے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کیا نبوی آوازوں پر کان دھرنے کی بجائے جن کی وجہ سے لوگ اکثر

خوفناک تعصب میں مبتلا ہو جاتے ہیں، یہ بہتر نہیں ہے کہ فقط فطری ہمدردی کے شریفانہ اثرات پر اعتماد کریں۔

لانگے نے اخلاقیات میں صوریّت اور موجودیت کے باہمی تعلق کی نسبت کوئی تفصیلی تحقیق نہیں کی۔ اخلاقی تصورات میں وہ کانٹ بلکہ شلر کا پیرو تھا گو وہ ان کے نظریات کے حدود سے واقف تھا۔

مذہبی تصورات کے علامتی ہونے اور انکی عملی قیمت کی نسبت لانگے کی جو تعلیم ہے وہ اس کا اطلاق فقط فلسفیانہ تفکر پر ہی نہیں بلکہ ادیان قائمہ پر بھی کرتا ہے جب مادیت عیسائیت پر اسکے کورانہ ایمان کیوجہ سے حملہ کرتی ہے تو لانگے کا خیال ہے کہ وہ اس امر کو نظرانداز کر دیتی ہے کہ مذہب کی روایتی تعلیم کی آزادانہ طور پر تصوری تاویل بھی ہو سکتی ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ لفظی صورت کی بجائے اس کے معنی اور اسکی قیمت پر غور کریں۔ ایک خاص معنی کے لحاظ سے مذہبی تصورات سرمدی ہوتے ہیں مثلاً کون شخص یہ ثابت کر سکتا ہے کہ رافائل کی حضرت مریمؑ کی تصویر غلط ہے حقیقی پارسا روح کی باطنی زندگی میں ایک ایسی چیز موجزن ہوتی ہے جسکو ایک تصوریتی آزاد خیال شخص سمجھتا ہے اور لازماً اسکے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ لانگے مذہبی تعلیم کی ایک ایسی تاویل چاہتا تھا جو کانٹ فشٹے اور شلائر ماخر کی تعلیم کے مطابق ہو اور جس کے اندر عیسائیت کا اخلاقی اور نصب العینی مغز لفظیت کے چھلکے کو ہٹا کر نکال لیا جائے لیکن اسکے نزدیک ہیگل کے فلسفۂ مذہب میں بہت قدامت پرستی پائی جاتی ہے۔ وہ دین قائمہ پر براہ راست حملہ کرنے سے احتراز کرتا رہا تاکہ قوم کی یگانگت اور روحانی زندگی کی قوت میں خلل واقع نہ ہو۔ اگر اسکو ان میں سے لازماً کسی ایک کو ہی اختیار کرنا پڑتا تو وہ عارضی طور پر عقلیت کو مذہب پر قربان کر دیتا بشرطیکہ پادریوں کا غلبہ نہ رہے اور آزادی تعلیم میں رکاوٹ پیدا نہ ہو وہ اپنے زمانے کی متناقض تحریکات کو بشرح صدر قبول کرتا تھا اور فلسفے سے اسکو یہ توقع بھی تھی کہ وہ فطرت اور انسانی ترقی کے قانون کی نسبت ایک گہری نظر پیدا کر کے اس تناقض کو ہلکا کر دے۔ وہ اپنی تصنیف کو اس امید کے اظہار پر ختم کرتا ہے کہ اس سمت میں اگر دیانتداری سے محنت کیجائے تو اس سے ضرور مفید نتائج حاصل ہونگے۔

رومینٹک فلاسفہ نے کانٹ کے فلسفے کو اپنے نزدیک فتح کر کے پس پشت ڈال دیا تھا لیکن لانگے نے اسکی نسبت بڑی دلچسپی کا اظہار کیا اور اسکی وجہ سے دوسروں کو بھی اسکے مطالعہ کی طرف از سر نو ترغیب ہوئی۔ کانٹ کے فلسفہ

تادیل کی نسبت بہت اختلافِ آرا پیدا ہو گیا۔ اس بحث کی وجہ سے کانٹ کی نسبت بہت کچھ لکھا گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اس کے اسالیبِ تحقیق اس کا کام اور تاریخ فلسفہ میں اس کا مقام پہلے کی نسبت زیادہ واضح طور پر متعین ہو گیا ہے اگرچہ یہ تحقیق زیادہ تر لسانیاتی لحاظ سے کی گئی لیکن کانٹ کے فلسفے کو سمجھنے کے لئے وہ بہت اہم ہے۔ اس کام کے لئے ہم خاصکر کوہن، پولسن، لاس اور فیہنگر کے رہینِ منت ہیں۔ ارڈمن اور رائکے نے کانٹ کی غیر مطبوعہ یادداشتوں اور خطوط کی نسبت جو تحقیق کی اس نے بھی اس مفکر کے ارتقائے فکر پر بہت روشنی ڈالی۔

ایک شاندار رسالے میں جس کا عنوان (Wasuns Kant Sein Kann) یعنی کانٹ کی ہمارے لئے کیا اہمیت ہے، فریڈرش پولسن نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ یہ زمانہ کانٹ سے کیا سیکھ سکتا ہے۔ یہ بات اس پر مشتمل نہیں کہ اس کی تعلیم کو جوں کا توں دوبارہ پیش کیا جائے فقط کانٹ کی طرزِ تحقیق قابلِ داد اور سبق آموز ہے۔ نوکانٹی تحریک (Neo Kantism) کوئی مخصوص مذہب نہیں ہے بلکہ اس کوشش کا نام ہے کہ تصوراتِ اساسیہ کی نسبت علمیاتی تحقیقات کی جائے۔ کانٹ کے مطالعہ سے رومینٹک فلسفے کی جو مخالفت پیدا ہوئی اس کی وجہ سے بہت سے لوگ ایجابیت کی طرف آ گئے۔

اوگن ڈیورنگ

(EUGEN DUHRING)

لانگے کی تاریخ مادیت کی اشاعت کے ایک سال بعد اوگن ڈیورنگ کی کتاب (Naturliche Dialeklik) "منطق فطری" شائع ہوئی جو انیسویں صدی کے نصف آخر کی ایک نہایت قابلِ تعریف علمیاتی تصنیف ہے۔ وہ انتقادیت کا نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ کانٹ کے اس مسئلے پر دوبارہ گہری نظر ڈالے جس کو رومینٹک افکار کے سیلاب نے غرق کر دیا حال کی جرمن تصانیف میں سے وہ اس موضوع کی نسبت ٹرنڈلن برگ کی کتاب "منطقی تحقیقات" کا پسندیدگی سے ذکر کرتا ہے دیگر ممالک کے مفکرین میں سے کونٹ اور

اسٹوارٹ مِل کا حوالہ دیتا ہے اگرچہ انھوں نے خاص طور پر اس مسئلے کی تحقیق نہیں کی۔ اس کتاب کے نسخے اب بھی بہت کم ملتے ہیں کیونکہ مصنف نے اس کو دوسری بار شائع نہیں کیا جس کی وجہ شاید یہ ہوگی کہ بعد میں اس کے خیالات کسی قدر تبدیل ہوکر ایجابیت کی سمت میں آگئے۔ اسکے باوجود طرز بیان اور مضامین کے لحاظ سے وہ ڈیورنگ کی بہترین تصنیف ہے۔ اس کے دلچسپ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں فلسفۂ انتقاد اور ایجابیت کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالی گئی ہے اور یہ دونوں میلانات ایسے ہیں جو نہ صرف ڈیورنگ میں بلکہ تمام جدید فلسفے کے اندر باہم دست وگریباں ہیں۔ اس ابتدائی دور میں بھی ڈیورنگ اپنے دو اساسی افکار میں ایجابیت کے بہت قریب آجاتا ہے۔ وہ کانٹ اور شوپن ہار سے بھی زیادہ زور کے ساتھ اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اصولِ دلیل مکتفی، ہمارے فکر کا قانون ہے نہ کہ اصل حقیقت کا جسکے اندر ہمارے فکر کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہے اس کا دوسرا اصول دلیل غیر مکتفی کا اصول ہے اس اصول کے مطابق بارِ ثبوت اس شخص پر ہے جو کوئی نئی بات بیان کرے۔ جو کچھ پہلے ثابت شدہ اور موجود ہے اس کو ثابت شدہ اور صحیح خیال کیا جائے جب تک کہ اس کو ترک کرنے کی کافی وجہ پیدا نہ ہو پہلے اصول کے ذریعے سے ڈیورنگ عقلیتی اور نہائیت کی طرف سے منہ موڑتا ہے اور دوسرے اصول کے ذریعے سے تصوریت اور ثنویت کو غیر صحیح قرار دیتا ہے ان دونوں اصولوں کو یکجا کرکے وہ اپنی تعمیر حقیقت موجودہ کی بنیاد پر قائم کرتا ہے بغیر اس کے کہ دیگر ماخذ سے حاصل کردہ تصورات کی آمیزش اس کے ساتھ کی جائے۔ اس نے فوئرباخ کے کام کو جاری رکھا اور وہ جرمنی میں ایجابیت کا سب سے مشہور نمائندہ ہے۔ وہ خود اپنے فلسفہ کو فلسفۂ حقیقت کہتا ہے۔ نظریۂ حیات اور کردار کے لئے ہمیں اسی حقیقت کو بنیاد قرار دینا چاہیئے جس کے صفات کا علم ہمیں تجربے سے ہوتا ہے۔ ڈیورنگ کے لئے فلسفہ کوئی محض نظریہ نہیں ہے بلکہ ذاتی اعتقاد کا اظہار ہے۔

سوائے صنعتی شعبے کے دیگر میلانات میں ڈیورنگ انیسویں صدی کو رجعتی سمجھتا ہے وہ سترھویں صدی کو سائنس کا عہد زرّیں قرار دیتا ہے کیونکہ اصلی سائنس اسی صدی میں پیدا ہوا اور اس لحاظ سے انیسویں صدی کا کوئی کارنامہ اس کا مقابلہ

نہیں کر سکتا۔ یہاں پر ڈیورنگ کے ذہن میں سائنس کے بارے میں گیلیلیو، ہوگنز اور نیوٹن اور فلسفے کے اندر برونا، ہابس اور اسپانوزا جیسے مفکرین ہیں، ہم ابھی تک انھیں افکار پر زندگی بسر کر رہے ہیں جو ہم کو ان لوگوں سے حاصل ہوئے۔ ڈیورنگ کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ وہ ان عظیم الشان قوی اور نتیجہ خیز اساسی تصورات کو بہ نسبت ان کے جزئی اطلاقات یا تجربی تصدیقات کے زیادہ اہم سمجھتا ہے اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ اس کا زاویۂ نگاہ تاریخی ہے اور وہ اہل کمال نابغوں کی بہت قدر کرتا ہے لیکن اس نے اس حقیقت کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں کہ ان عظیم تصورات کی تصدیق کس طرح جزئی تجربات سے ہوتی ہے حالانکہ ایک ایجابی فلسفی ان کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کر سکتا ڈیورنگ کا یہ میلان جو بلاشبہ اس کی نابینائی کا نتیجہ تھا، ترقی کرتا گیا اور اس کی وجہ سے علم کی جو ترقی اس کے گرد و پیش ہو رہی تھی اس سے منقطع ہو گیا۔ اس کا نہایت برا اثر نہ صرف اس کے فلسفے بلکہ اس کے خارجی حالات پر بھی پڑا۔

سترھویں صدی کی تعریف میں وہ اس لیئے رطب اللسان ہے کہ وہ افکار عظیمہ کی آفرینش کا زمانہ ہے اور اٹھارھویں صدی کی تعریف وہ اس لحاظ سے کرتا ہے کہ اس کے اندر ان افکار کے اطلاق سے اصلاحات عمل میں آئیں۔ چونکہ اس کو اپنا زمانہ نہایت گیا گزرا معلوم ہوتا تھا اسی لیئے وہ اور بھی زیادہ قوی امید کے ساتھ مستقبل کی طرف نگاہیں اٹھاتا تھا۔ وہ اس کو اپنی فطرت کا ایک تقاضا سمجھتا تھا کہ فکر و حیات کی ایک ایسی تحریک پیش کرے جسے ایک بعید مستقبل ہی قبول کر سکتا ہے۔ اس کی قوت و شروت فکر کے ساتھ ایک مصلح کی خود اعتمادی بھی شامل تھی لیکن بدقسمتی سے اس کی بعد کی تصانیف میں ایک تلخی اور بدگمانی پائی جاتی ہے جس میں اس کے نامساعد حالات کی وجہ سے ترقی ہوتی گئی وہ جن کو اپنا دشمن سمجھتا تھا اُن کے خلاف اس نے بہت زہر اگلا ہے۔ یہ اس کی تحریروں میں اچھے اور برے دونوں معنوں میں ذاتیت کا غلبہ معلوم ہوتا ہے۔ اس نے اپنی زندگی اور اپنی شخصیت کو ایک کتاب میں بیان کیا ہے جس کا عنوان ہے "میرا مقصد میری زندگی اور میرے دشمن"۔ اس کے مخصوص کام اور اس کی

نہیں کر سکتا۔ یہاں پر ڈیورنگ کے ذہن میں سائنس کے بارے میں گیلیلیو، ہوگنز اور نیوٹن اور فلسفے کے اندر برونا، ہابس اور اسپانوزا جیسے مفکرین ہیں، ہم ابھی تک انہیں افکار پر زندگی بسر کر رہے ہیں جو ہم کو ان لوگوں سے حاصل ہوئے۔ ڈیورنگ کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ وہ ان عظیم الشان قوی اور نتیجہ خیز اساسی تصورات کو بہ نسبت ان کے جزئی اطلاقات یا تجربی تصدیقات کے زیادہ اہم سمجھتا ہے اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ اس کا زاویۂ نگاہ تاریخی ہے اور وہ اہل کمال نابغوں کی بہت قدر کرتا ہے لیکن اس نے اس حقیقت کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں کہ ان عظیم تصورات کی تصدیق کس طرح جزئی تجربات سے ہوتی ہے حالانکہ ایک ایجابی فلسفی ان کی اہمیت کو نظرانداز نہیں کر سکتا ڈیورنگ کا یہ میلان جو بلاشبہ اس کی نابینائی کا نتیجہ تھا، ترقی کرتا گیا اور اس کی وجہ سے علم کی جو ترقی اس کے گرد و پیش ہو رہی تھی اس سے منقطع ہو گیا۔ اس کا نہایت برا اثر نہ صرف اس کے فلسفے بلکہ اس کے خارجی حالات پر بھی پڑا۔

سترھویں صدی کی تعریف میں وہ اس لیئے رطب اللسان ہے کہ وہ افکار عظیمہ کی آفرینش کا زمانہ ہے اور اٹھارھویں صدی کی تعریف وہ اس لحاظ سے کرتا ہے کہ اس کے اندر ان افکار کے اطلاق سے اصلاحات عمل میں آئیں۔ چونکہ اس کو اپنا زمانہ نہایت گیا گزرا معلوم ہوتا تھا اسی لیئے وہ اور بھی زیادہ قوی امید کے ساتھ مستقبل کی طرف نگاہیں اٹھاتا تھا۔ وہ اس کو اپنی فطرت کا ایک تقاضا سمجھتا تھا کہ فکر و حیات کی ایک ایسی تحریک پیش کرے جسے ایک بعید مستقبل ہی قبول کر سکتا ہے۔ اس کی قوت و شروت فکر کے ساتھ ایک مصلح کی خود اعتمادی بھی شامل تھی لیکن بد قسمتی سے اس کی بعد کی تصانیف میں ایک تلخی اور بد گمانی پائی جاتی ہے جس میں اس کے نامساعد حالات کی وجہ سے ترقی ہوتی گئی وہ جن کو اپنا دشمن سمجھتا تھا اُن کے خلاف اس نے بہت زہر اگلا ہے۔ یہ اس کی تحریروں میں اچھے اور برے دونوں معنوں میں ذاتیت کا غلبہ معلوم ہوتا ہے۔ اس نے اپنی زندگی اور اپنی شخصیت کو ایک کتاب میں بیان کیا ہے جس کا عنوان ہے "میرا مقصد میری زندگی اور میرے دشمن"۔ اس کے مخصوص کام اور اس کی

اس کو بہت غصہ آیا یونیورسٹی کے معاملات پر اس لئے مخالفانہ تنقید کی جس کی وجہ سے با اثر لوگوں سے اس کی مخالفت ہو گئی۔ اس سے زیادہ تر ہلم ہولٹز کے خلاف اپنا غصہ نکالا اور اس پر بڑے سخت حملے کئے۔ اس مشہور طبیعی پر اس نے یہ الزام لگایا کہ اس نے قانون بقائے قوت کے انکشاف کا سہرا اپنے سر باندھ لیا ہے حالانکہ یہ قانون روبرٹ میئر نے دریافت کیا تھا۔ ڈیورنگ، روبرٹ میئر کو انیسویں صدی کا گیلیلو سمجھتا تھا۔ شعبۂ فلسفہ کی درخواست پر ارباب حل و عقد نے اس کو یہ سزا دی کہ وہ آئندہ جامعہ میں درس نہ دے۔ اس قضیے کی نسبت جو شہادت ملتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نابینا فلسفی کے ساتھ ناجائز سختی کی گئی اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس کی مناظرانہ تحریر مضمون اور اسلوب بیان دونوں کے لحاظ سے ناجائز ہے۔ ڈیورنگ کے ہلم ہولٹز پر اس طرح کے الزام لگانے کی یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ اندھا ہو جانے کی وجہ سے اس کو پوری واقفیت نہیں رہی تھی کہ اس کے گرد و پیش کیا علمی کام ہو رہا ہے کیونکہ خود ہلم ہولٹز کو جب معلوم ہوا کہ اس انکشاف میں میئر اس کا پیشرو ہے تو اس نے فوراً اس عزت کے حقدار کو اس کا حق پہنچا دیا لیکن اس الزام میں ڈیورنگ کے اس میلان کو بھی دخل ہے کہ وہ کسی بڑے خیال کی ابتدائی صورت کو بعد کے اتفاقی تعینات اور تصدیقات کے مقابلے میں بے حد اہم سمجھتا تھا اور اس میں غیر ضروری مبالغہ کرتا تھا جس کی وجہ سے وہ سترھویں صدی کو انیسویں صدی سے بہت بالاتر سمجھتا تھا اسی وجہ سے وہ روبرٹ میئر کو اس کے حریفوں پر ترجیح دیتا تھا۔ ایک تیسرا عنصر اس کے اندر بدگمانی کا تھا جس کی وجہ بھی اس کی نابینائی اور ماحول سے انقطاع ہو سکتا ہے وہ خواہ مخواہ لوگوں کو اپنا دشمن سمجھنے لگتا تھا۔

پروفیسروں کے بعد وہ معاشرتی جمہوریئین (Social democrats) اور یہودیوں کو اپنا دشمن خیال کرتا تھا اور یہ سب اس کے نزدیک صداقت کے دشمن تھے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نے کبھی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جو ذاتی اغراض کو چھوڑ کر فقط صداقت کی خاطر میری مخالفت کرے۔ اس کو نہایت راسخ یقین تھا کہ خیر کی قوتیں اس کی حامی ہیں۔ وہ اپنے خود نوشتہ سوانح حیات کے

آخر میں کہتا ہے کہ "بہر حال یہ بات صحیح ہے کہ میرے دشمن ہمیشہ وہی رہے ہیں جو فطرت انسانی کے بہترین عناصر کے دشمن ہیں"۔

ڈیورنگ کئی سال تک آزادانہ طور پر لیکچر دیتا رہا اس کے بعد اس نے برلن کے قریب ایک چھوٹے سے قصبے میں سکونت اختیار کر لی جہاں پر وہ اب تک نیچرل سائنس اور تاریخ ادبیات پر تصنیف میں مشغول ہے۔ نامساعدت روزگار اور کچھ اپنی اور کچھ دوسروں کی غلطیوں کی وجہ سے اس کی زبردست قوت اگر بالکل ٹوٹ نہیں گئی تو کم از کم شدت سے مجروح ضرور ہو گئی ہے۔

(الف) نظریۂ علم

ماہیت علم کی نسبت ڈیورنگ کی تحقیق بالکل انتقادی فلسفے کے انداز میں کی گئی ہے۔ وہ صورت علم اور اسلوب علم کی خصوصیت کو متعین کرنا چاہتا ہے تاکہ اس بات کا فیصلہ ہو سکے کہ کہاں تک ہم صور علم اور نتائج علم کو حقیقی ہستی کے اظہارات خیال کر سکتے ہیں۔ وہ فکر اور وجود کے باہمی تعلق پر تنقیدی نظر ڈالنا چاہتا ہے۔

اس کے ہاں خاص نکتہ یہ ہے کہ فکر ہمیشہ مسلسل ربط کو تلاش کرتا ہے اور آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے ریاضیات کے اندر لاتناہی کا تصور اسلئے پیدا ہوتا ہے کہ مقادیر کے گھٹنے اور بڑھنے پر ہم کہیں حد نہیں لگا سکتے منطق میں اصول وجہ مکتفی کے باعث ہمیں ایک لامتناہی سلسلہ ملتا ہے جس میں ایک کیوں کا جواب ملتے ہی دوسرا کیوں پیدا ہو جاتا ہے۔ ڈیورنگ اس ربط مسلسل کے قانون کا ایک دوسرے قانون سے مقابلہ کرتا ہے جس کو وہ قانون اعداد معینہ کہتا ہے۔ ہر حقیقی معروض اور ہر اصلی نتیجہ محدود ہوتا ہے اور زمانی و مکانی اعداد کی ایک معین مقدار پر مشتمل ہوتا ہے۔ لاتناہی اور حد ناپذیری اور آگے بڑھنے کے محض امکان کو ظاہر کرتے ہیں جو اصل حقیقت میں ہمیشہ صحیح ثابت نہیں ہوتا۔ مزید برآں جب تسلسل درحقیقت موجود ہو تو وہ جزئی اور معین عناصر کے تدریجی اضافے سے واقع ہوتا ہے ڈیورنگ کے نزدیک اس سے فکر اور وجود کا ایک امتیازی فرق منکشف ہوتا ہے۔

اگر فکر وجود کے تمام تغیرات و حرکات کو اخذ کرنا اور مظاہر کے زیر و بم کا ہم آہنگ ہونا چاہتا ہے اور اس کے تمام اضافات باہمی کو دریافت کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے نہایت تنگ رو اور ان تھک ہونا لازمی ہے لیکن اپنے کام کو بخوبی سرانجام دینے کے لیئے اسے جس قانون کی پیروی کرنی پڑتی ہے اس کی نسبت یہ نہیں سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ حقیقی وجود اور فطرت پر بھی عائد ہوتا ہے یہ بات وجودی اور صوری علوم کے فرق سے واضح ہو جائے گی۔ ہئیت میں ہم معین مقداروں سے کام لیتے ہیں۔ لیکن نظری ریاضیات کی تخلیقی قوت لامحدود ہے۔ کیمیا میں ذراتی اعداد قانونِ اعداد معینہ کی مثال ہیں۔ لیکن تمام موجود اعداد و مقادیر محدود ہوتے ہیں اجرامِ فلکیہ اور مادے کے ذرات کی تعداد معین ہے۔ ہر لمحہ کے اجزائے وقت کی تعداد بالکل معین ہوتی ہے۔ زمین سورج کے گرد معین بار پھر چکی ہے سلسلۂ علت و معلول کی کڑیاں بھی عدد میں معین ہیں۔

قانونِ اعدادِ معینہ سے ڈیورنگ یہ نتیجہ اخذ کرنے پر اصرار کرتا ہے کہ تمام اعمالِ فطرت یا کل فطرت کا کوئی آغاز ہوگا کیونکہ لامتناہی طور پر پیچھے ہٹنا ناقابلِ فہم ہے۔ اسی طرح اس زمانے سے پہلے جس میں تغیرات واقع ہونے شروع ہوئے۔ ایک سرمدی ہستی ہوگی جس کے اندر تغیرات و اختلافات کا وجود نہیں ہوگا۔ اس وقت وجودِ عینِ ذات ہوگا۔ وقت اور سلسلۂ علت و معلول اس وقت پیدا ہوا جب کہ اس غیر متغیر حالت سے تغیر اور اختلاف شروع ہوا۔ سلسلۂ علت و معلول کو ایک غیر متغیر حالت سے شروع کرنا ڈیورنگ کے فکر اور تاثر دونوں کے لئے اطمینان بخش تھا۔

لیکن ڈیورنگ نے فکر کے تصوری تسلسل اور حقیقت موجودہ کی اجزائیت کے تخالف پر اس قدر زور دیا کہ وہ آخر میں ایک معمہ بن گیا مطلق عینیت اور یکسانیت سے اختلاف اور تغیر کی طرف عبور کیسے سمجھ میں آسکتا ہے اس کے فکرِ ایجابی نے اس کو اسی مسئلے سے دوچار کر دیا جس کو ہیگل

اور شیلنگ نے خرافیاتی اور فکری انداز میں پیش کیا تھا۔ وہ اس استبعاد کو یہ کہہ کر ہلکا کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جب کبھی کوئی نیا مظہر یا نئی صفت ہمارے تجربے میں آتی ہے تو وہ ایک آغازِ مطلق ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابتدائے مطلق میں اور اس قسم کے مظہر میں ایک بڑا فرق ہے ہمارے تجربے میں جو نئی چیز اُبھرتی ہے وہ ہم میں تعجب پیدا کرتی اور فکر کو حرکت میں لاتی ہے لیکن تغیر متغیر ذات مطلق اور تغیر میں جو فرق ہے وہ فکر کو شل کر دیتا ہے۔ ڈیورنگ فکر اور وجود میں فقط فرق ہی نہیں کرتا بلکہ ان کو متضاد بنا دیتا ہے۔ اگر ہم سے یہ کہا جائے کہ یا ان دونوں کو متضاد خیال کرو یا یوں سمجھو کہ وجود بھی فکر کی طرح لامتناہی ہے تو ہم موخر الذکر صورت کو ترجیح دیں گے۔

ڈیورنگ کہتا ہے کہ جو کچھ ہم سائینٹفک اصولوں میں مرتب کرتے ہیں وہ ان قوتوں کی پیداوار ہے جو عرصہ دراز تک ایک معین سمت میں عمل کرتی رہی ہیں یہاں تک کہ وہ واضح شعور تک پہنچ گئی ہیں۔ شعور اور فکر اس چیز کا مظہر ہیں جو خود شعور اور فکر نہیں جس طرح متحرک میکانکی قوت اس چیز کا مظہر ہے جو خود حرکت نہیں۔ اس لئے یہ فرض کرنا جائز ہوگا کہ شعور کی تہ میں جو کچھ ہے اور جو فکر میں ظاہر نہیں ہوتا وہ اس محل وجود کے موافق ہے جس کی وجہ سے فطرت میں ایسا ربط پایا جاتا ہے کہ وہ ہماری عقل کے موافق منظم معلوم ہوتی ہے فطرت میں وہی شئے کام کرتی ہے جو ہمارے اندر فکر کو حرکت دیتی ہے۔

یہ خیال ڈیورنگ کی طبیعت پر اس قدر غالب ہو گیا کہ اپنی بعد کی تصانیف میں اس نے انتقادی فلسفے کے خلاف بڑی شدت سے یہ اعتراض کرنا شروع کیا کہ انتقادیت اس غلط نظریئے پر قائم ہے کہ ہم کو شئے فی نفسہٖ کا علم نہیں ہو سکتا کیونکہ ہمارا علم نہ صرف فطرت اشیاء بلکہ ہماری اپنی فطرت سے بھی متعین ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ اس خیال نے سائنس میں بیہودگی پیدا کر دی ہے اور ایک دوسرے عالم پر یقین کرنے کے تقاضے کو پورا

کرنے کے لئے ریاکاری سے فکر کے نتائج کو اپنے مصرف میں لے لیا ہے۔ ڈیورنگ کہتا ہے کہ اس مسئلے کے حل کے لئے بھی قانونِ اعدادِ معینہ کام آئیگا۔ عدد کا تصور خود اس بات کی مثال ہے کہ ہمارے پاس ایسے تصورات موجود ہیں جو وجود کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں کہ ان کی وجہ سے وجود اور فکر کے درمیان اُن کی مداخلت کی گنجائش نہیں رہتی۔

ڈیورنگ جو دوسری جگہوں پر بڑی شد و مد کے ساتھ فکر اور وجود کے تخالف کو پیش کرتا ہے، یہاں پر اُسی زور شور سے اس امکان کو بھی پیش کرتا ہے کہ ان دونوں میں کامل موافقت ہو سکتی ہے۔ پہلی حالت میں صورت علم اس کے مد نظر ہے اور دوسری حالت میں اصلی وجودی علم لیکن ہم یہاں پر یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کو بالکل الگ الگ رہنا ممکن نہیں۔ یہ بات معین اعداد کے قانون سے ہی حاصل ہو سکتی ہے جو نئی تحقیقات کا محرک ہوتا ہے مثلاً یہ کہ تغیرات خاص طور پر اسی وقت کیوں پیدا ہوتے ہیں جب کہ متعین اعداد جمع ہو جاتے ہیں۔

(ب) نظریۂ کائنات

ڈیورنگ اس بات کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے کہ کائنات کے نظام کو ایک ایسی صورت میں پیش کیا جائے کہ حقیقی وجود کے تمام اہم خط و خال اس تصویر میں آجائیں۔ فلسفۂ حقیقت کا یہی خاص کام ہے۔ یہ فلسفہ تجربے کو منظم صورت میں پیش کرے گا۔ اس سے پہلے کی مابعد الطبیعیات ایک قسم کی کیمیاگری تھی جو ماہیت وجود کے متعلق ایک پُراسرار نسخہ اپنے پاس رکھتی تھی۔ یہ گفتگو کونت اور اسپنسر کے انداز کی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن وہ اپنے مجوزہ نظام کے لحاظ سے اسپنسر سے زیادہ تجریدی اور کونت سے کم نکتہ آفریں ہے۔

وہ کہتا ہے کہ میرے نظام کے اندر وجودِ حقیقی دو طرح کا نہیں ہستی کی فقط ایک ہی قسم ہے یعنی فطرت اور اجزائے فطرت جب وہ یہ

کرنے کے لئے ریاکاری سے فکر کے نتائج کو اپنے مصرف میں لے لیا ہے۔
ڈیورنگ کہتا ہے کہ اس مسئلے کے حل کے لئے بھی قانونِ اعدادِ معینہ کام آئیگا۔ عدد کا تصور خود اس بات کی مثال ہے کہ ہمارے پاس ایسے تصورات موجود ہیں جو وجود کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں کہ ان کی وجہ سے وجود اور فکر کے درمیان ان کی مداخلت کی گنجائش نہیں رہتی۔

ڈیورنگ جو دوسری جگہوں پر بڑی شد و مد کے ساتھ فکر اور وجود کے تخالف کو پیش کرتا ہے، یہاں پر اسی زور شور سے اس امکان کو بھی پیش کرتا ہے کہ ان دونوں میں کامل موافقت ہو سکتی ہے۔ پہلی حالت میں صورت علم اس کے مد نظر ہے اور دوسری حالت میں اصلی وجودی علم لیکن ہم یہاں پر یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کو بالکل الگ الگ رہنا ممکن نہیں۔ یہ بات معین اعداد کے قانون سے ہی حاصل ہو سکتی ہے جو نئی تحقیقات کا محرک ہوتا ہے مثلاً یہ کہ تغیرات خاص طور پر اسی وقت کیوں پیدا ہوتے ہیں جب کہ معین اعداد جمع ہو جاتے ہیں۔

(ب) نظریۂ کائنات

ڈیورنگ اس بات کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے کہ کائنات کے نظام کو ایک ایسی صورت میں پیش کیا جائے کہ حقیقی وجود کے تمام اہم خط و خال اس تصویر میں آجائیں۔ فلسفۂ حقیقت کا یہی خاص کام ہے۔ یہ فلسفہ تجربے کو منظم صورت میں پیش کرے گا۔ اس سے پہلے کی مابعد الطبیعیات ایک قسم کی کیمیاگری تھی جو ماہیت وجود کے متعلق ایک پُراسرار نسخہ اپنے پاس رکھتی تھی۔ یہ گفتگو کونت اور اسپنسر کے انداز کی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن وہ اپنے مجوزہ نظام کے لحاظ سے اسپنسر سے زیادہ تجریدی اور کونت سے کم نکتہ آفریں ہے۔

وہ کہتا ہے کہ میرے نظام کے اندر وجودِ حقیقی دو طرح کا نہیں ہستی کی فقط ایک ہی قسم ہے یعنی فطرت اور اجزائے فطرت جب وہ یہ

کرنے کے لئے ریاکاری سے فکر کے نتائج کو اپنے مصرف میں لے لیا ہے۔
ڈیورنگ کہتا ہے کہ اس مسئلے کے حل کے لئے بھی قانونِ اعداد معینہ کام آئیگا۔ عدد کا تصور خود اس بات کی مثال ہے کہ ہمارے پاس ایسے تصورات موجود ہیں جو وجود کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں کہ ان کی وجہ سے وجود اور فکر کے درمیان اُن کی مداخلت کی گنجائش نہیں رہتی۔

ڈیورنگ جو دوسری جگہوں پر بڑی شدومد کے ساتھ فکر اور وجود کے تخالف کو پیش کرتا ہے، یہاں پر اسی زور شور سے اس امکان کو بھی پیش کرتا ہے کہ ان دونوں میں کامل موافقت ہو سکتی ہے۔ پہلی حالت میں صورت علم اس کے مد نظر ہے اور دوسری حالت میں اصلی وجودی علم لیکن ہم یہاں پر یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کو بالکل الگ الگ رہنا ممکن نہیں۔ یہ بات معین اعداد کے قانون سے ہی حاصل ہو سکتی ہے جو نئی تحقیقات کا محرک ہوتا ہے مثلاً یہ کہ تغیرات خاص طور پر اسی وقت کیوں پیدا ہوتے ہیں جب کہ متعین اعداد جمع ہو جاتے ہیں۔

(ب) نظریۂ کائنات

ڈیورنگ اس بات کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے کہ کائنات کے نظام کو ایک ایسی صورت میں پیش کیا جائے کہ حقیقی وجود کے تمام اہم خط وخال اس تصویر میں آجائیں۔ فلسفۂ حقیقت کا یہی خاص کام ہے۔ یہ فلسفہ تجربے کو منظم صورت میں پیش کرے گا۔ اس سے پہلے کی مابعد الطبیعیات ایک قسم کی کیمیاگری تھی جو ماہیت وجود کے متعلق ایک پُراسرار نسخہ اپنے پاس رکھتی تھی۔ یہ گفتگو کونت اور اسپنسر کے انداز کی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن وہ اپنے مجوزہ نظام کے لحاظ سے اسپنسر سے زیادہ تجریدی اور کونت سے کم نکتہ آفریں ہے۔

وہ کہتا ہے کہ میرے نظام کے اندر وجود حقیقی دو طرح کا نہیں ہستی کی فقط ایک ہی قسم ہے یعنی فطرت اور اجزائے فطرت جب وہ یہ

استدلال میں داخلی موافقت ڈیورنگ کی نسبت زیادہ پائی جاتی ہے کیونکہ وہ اضطراب اور حرکت کو جوہر کائنات کا اصلی میلان قرار دیتا ہے لیکن ڈیورنگ کا فلسفہ ہم کو یہ نہیں بتا سکتا کہ اختلافات و تغیرات کا سلسلہ اس کامل سکون کے بعد خود بخود کیسے شروع ہو گیا جسے وہ قانونِ اعدادِ معینہ کے مطابق اصلی ابتدائی کیفیت تصور کرتا ہے۔

ارتقا مختلف قوتوں کے اجتماع سے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ اس اجتماع سے خواہ توازن پیدا ہو اور خواہ ایک نئی حرکت، ہر جزئی قوت کے میلانات نتیجے کے اندر پائے جاتے ہیں اگر قوتوں کے اندر ہمیشہ پیکار ہی پیکار رہے تو یہ ایک بے نتیجہ اور مہمل بات ہوگی اور در حقیقت فطرت میں اس قسم کی پیکار کا کوئی ثبوت بھی نہیں ملتا۔ مہمل بات سے بچنا ایک فطری اور منطقی اصول ہے نہایت مستثنیٰ حالتوں میں فطرت اس اصول سے کام لیکر بے کار صورتوں کو فنا کر دیتی ہے لیکن عام طور پر فطرت ایجابی راستہ اختیار کرتی ہے اسی وجہ سے ڈیورنگ تنازع للبقا کے خیال کو غلط قرار دیتا ہے کیونکہ یہ فقط سلبی پہلو کو پیش کرتا ہے اور موافقت کی بجائے مخالفت پر زور دیتا ہے۔ ڈیورنگ لیمارک کے نظریہ کو ڈارون کے نظریہ پر ترجیح دیتا ہے۔

اخلاقیات

ڈیورنگ کے نزدیک اخلاقیات کی بنیاد انسان کے محرکات کے اندر ہے لیکن فقط بنیاد ہی ہے اس سے زیادہ نہیں کیونکہ فطرت غلطی کر سکتی ہے اس لیے ان محرکات میں اصلاح اور ترقی کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ جس قدر کوئی ہستی اعلیٰ تر ہوتی ہے اسی نسبت سے اس کے اندر غلطی کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ مزید برآں اخلاق کا یہ کام ہے کہ وہ ایسے عناصر کو متحد کرے جن کو فطرت نے ابھی متحد نہیں کیا ہے یا جو ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔

کونت کی طرح ڈیورنگ کے نزدیک نیکی کی اساس ہمدردانہ جبلتوں میں پائی جاتی ہے۔ فطرت نے خود یہ انتظام رکھا ہے کہ دوسروں کی تکلیف کو دیکھکر ہم کو بھی تکلیف ہو اور ترقیِ تہذیب سے دیگر تمام تاثرات کی نسبت ہمدردی میں زیادہ نمایاں ترقی ہوتی ہے۔ اس سے ہماری اپنی شخصیت مغلوب یا منسوخ نہیں ہو جاتی اس کے برعکس اخلاقی ترقی سے انفرادیت بھی بڑھتی ہے اور اجتماعیت بھی۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں کیونکہ اعلیٰ درجے کا فرد فقط اعلیٰ درجے کی جماعت میں ممکن ہو سکتا ہے ناقص معاشرتی حالات میں افراد کی آزادانہ اور اختصاصی ترقی میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ موجودہ سلطنتیں قوت کی پیداوار ہیں وہ ہمیشہ اس ترقی میں مزاحم ہوتی ہیں فقط ایسی آزاد جماعت میں جو افراد کے آزادانہ اتحاد سے پیدا ہوئی ہو، انفرادیت اور اجتماعیت کی ترقی ہو سکتی ہے۔ ایسی جماعت میں پیداوار اور خرچ سلطنت کی ہدایت سے ہوگا اور اس طرح سے ایک فرد اپنی پوری توجہ کام پہ صرف کر سکے گا بجائے اسکے کہ فقط اجرت کو مدنظر رکھے۔ انسانی زندگی میں شرافت اسی طرح سے پیدا ہو سکتی ہے۔ ڈیورنگ کا نظریہ اشتراکیت سے الگ ہے کیونکہ وہ تدریجی ارتقا میں یکدم انقلاب نہیں چاہتا مستقبل کی تنظیمات خرابیوں کی ترقی سے پیدا نہیں ہونگی جیساکہ کارل مارکس کا خیال ہے بلکہ خوبیوں کے تدریجی ارتقا سے دنیا میں کمینہ پن کی کثرت کو بیان کرنے کے بعد بھی ڈیورنگ رجائی معلوم ہوتا ہے۔ وہ قنوطیت کا پکا دشمن ہے وہ اس قنوط کو جائز قرار دیتا ہے جو معاشرتی حالات کے نقائص پر غصہ آنے سے پیدا ہوتا ہے جیساکہ بائرن کے ہاں پایا جاتا ہے لیکن وہ اس قنوط کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے جو اس عالم کے علاوہ کسی دوسرے عالم پہ نگاہیں جمائے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے اور اس قنوط سے بھی سخت متنفر ہے جو اخلاقی اور طبیعی انحطاط سے پیدا ہوتا ہے اور صاحبِ ثروت طبقوں میں اکثر پایا جاتا ہے۔

انسان کی فطرت میں خیر کی قوتوں کی تدریجی ترقی کے احساس سے ایک کلی تاثر پیدا ہوتا ہے کیونکہ یہ اس عظیم وحدت کی طرف ایک اشارہ ہے انسانی عالم جس کا محض ایک جزو ہے۔ ایک مفکر اپنے آپ کو اس وحدت کا جزو سمجھتا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ کائنات کی قوتیں اس کے اندر موجزن ہیں اور وہ اپنی تقدیر کو اس نظام اشیاء کے تصور میں فراموش کر دیتا ہے جس کے اندر ہر قسم کے خیر کی گنجائش ہے۔

ڈیوزنگ کا فلسفہ ہمارے زمانے کی بہترین فلسفیانہ کوششوں میں سے ہے نہ صرف ان مسائل کی وجہ سے جن پر وہ بحث کرتا ہے بلکہ اپنے قدیم شریفانہ طرز بیان کی وجہ سے بھی۔ علاوہ ازیں اس کے فلسفے میں مفکر کے فکر اور اس کی شخصیت میں ایک گہرا تعلق پایا جاتا ہے۔

ختم

صحت نامہ

تاریخ فلسفۂ جدید جلد دوم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱	۳	جلد دوم باب اول	جلد دوم کتاب ہشتم باب اول
۲۹	۹	ایمینول کانٹ اور انتقادی فلسفہ	کتاب ہفتم باب اول ایمینول کانٹ اور انتقادی فلسفہ
۴۰	۲۲	باوجو	باوجود
۴۲	۲۳	تاجدار	تابدار
۱۱۶	۲۱	متعقین	متیقین
۱۵۵	۱	دفتر ہشتم سوانح حیات اور خصوصیات	کتاب ہشتم (۱) سوانح حیات اور خصوصیات
۱۸۴	۸	'ایا'	'انا'
۱۸۹	۳	اس سے	اس نے
۱۸۹	۱۴	دراز یادہ	دراز زیادہ
۱۹۹	۱۶	تخیشلی	تخییلی
۲۰۲	۱۴	اور یہ	اور
"	۱۵	مغز اشارات	پُر مغز اشارات
۲۰۶	۱	منطقی اسلوب	(۲) منطقی اسلوب
۲۲۶	۱	بردران شلیگل	برادران شلیگل
۲۳۳	۳	کیوں	کیونکہ
۲۳۷	۱۱	سٹفن	اسٹیفن
۲۸۹	۱۸	خیال باقی	خیال بائی
۳۴۱	۱	ایجابیت	کتاب نہم (حصہ انتہا) باب اول الایجابیت
۳۴۵	۳	اصول استفاد کا احیاء	(۱) اصول استناد کا احیاء

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۳۵۹	۱۵	حسیہ	حسیّہ
۳۷۱	۳	سوانح حیات اور خصوصیات	(ا) سوانح حیات اور خصوصیات
۳۸۹	۵	امیگل	ہیگل
۴۱۷	۱	جون اسٹوارٹ مل	کتاب نہم (حصۂ ب) جون اسٹوارٹ مل
۴۳۰	۱	۱۸۴۸ء سے قبل انگلستان کا فلسفہ (ا) فلسفہ اصلاح	باب اول ۱۸۴۸ء سے قبل انگلستان کا فلسفہ (۱) فلسفہ اصلاح
۴۳۴	۱۲	السی	الیسی
۴۴۵	۱	انتقادی فلسفہ	(ج) انتقادی فلسفہ
۴۵۴	۱	جون اسٹوارٹ	باب دوم جون اسٹوارٹ مل
۴۸۶	۲۴	Liborty	Liberty
۵۰۵	۶	پیدائش	پیدائش
۵۰۸	۱	باب اول	(حصۂ ج) باب اول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
		چارلس ڈاورن	چارلس ڈاروِن
		سوانح حیات اور ارتقائے فکر	(ا) سوانح حیات اور ارتقائے فکر
۵۲۴	۲۵	نہیں وبہ	نہیں (یہ
۵۲۶	۱	باب دوم	(حصۂ ج) باب دوم
		ہربرٹ اسپنسر	ہربرٹ اسپنسر
۵۳۸	۱۸	ارتفا	ارتقا
"	۸	روبڑٹ	روبرٹ
۵۴۴	۷	اُعلے	اعلےٰ
۵۴۵	۵	پہیدہ	پیچیدہ
۵۴۸	۱۸	بیدا ہوتا	پیدا ہوتا
۵۵۲	۱۰	ملابعت	متابعت
۵۵۴	۲۳	کھینچی	کھینچی
۵۵۸	۱	حصۂ دہم	کتاب دہم
۵۶۳	۹	Pe pe om	Per petu-um
۵۶۶	۱	لے ملتے ہیں	لے سکتے ہیں
۵۷۴	۱۸	سائنفک	سائنٹفک
۵۷۹	۲۱	ہیکل	ہیگل
۵۸۸	۵	نعموری	تصوری
۵۸۴	۱۴	نصورات	تصورات
۵۹۹	۳	اندضہ	اندازہ ہے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۵۹۸	۱	صُم و بکم	صُمٌّ و بکمٌ	۶۲۰	۲۱	ھی	بھی
۶۰۹	۸	متاہدات	مشاہدات	۶۲۵	۸	عنوا	عنوان
۶۱۳	۲۴	اردۂ حیات	ارادۂ حیات	۶۳۳	۲۱	وہ پنے	وہ اپنے