اُصولِ اخلاقیات

از: جارج ایڈورڈ مُور

مترجم: پروفیسر عبدالقیوم

www.KitaboSunnat.com

مجلسِ ترقیِ ادب ○ لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی
کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے
درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

اُصولِ اخلاقیات

از

جارج ایڈورڈ مُور

مترجم

پروفیسر عبدالقیوم

www.KitaboSunnat.com

مجلس ترقی ادب، 2۔کلب روڈ، لاہور

فون : 042-36368218,36370990

فیکس : 042-36368217

ای۔میل : majlis_ta@yahoo.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

287 / 10
1 - 1 / 2

جملہ حقوق محفوظ ہیں

اُصولِ اخلاقیات، از: جارج ایڈورڈ مُور، مترجم: پروفیسر عبدالقیوم

طباعتِ دُوم: جنوری 2011ء/صفر 1432ھ تعداد: 600

[اشاعتِ اوّل: 1963ء تعداد: 1100]

سِلسِلۂ مطبُوعات : 70

ناشر : شہزاد احمد
ناظم مجلسِ ترقّیِ ادب، لاہور

مطبع : علی پرنٹرز، 19۔اے ایبٹ روڈ، لاہور

قیمت : 300 روپے

LIBRARY
Lahore Islamic ...
Book No. 002526

یہ کتاب محکمۂ اطلاعات و ثقافت و امُور نوجوانان حکومتِ پنجاب کے تعاون سے شائع ہوئی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پیش لفظ

پروفیسر مُور کی زیرِ نظر کتاب ''اصول اخلاقیات'' نہ صرف اخلاقیات کے موضوع پر بلکہ پورے فلسفیانہ ادب میں ایک شاہ کار کی حیثیت رکھتی ہے۔اس کتاب میں فلسفیانہ غور وفکر کا جو نیا انداز اختیار کیا گیا اس سے پرانے فلسفے کی بنیادیں ہل گئیں اور نئے فلسفے کی بنیاد پڑی۔

جدید فلسفیانہ اخلاقیات کا آغاز اسی کتاب سے ہوتا ہے۔پروفیسر مُور نے ''اصول اخلاقیات'' میں دو باتوں پر زور دیا ہے۔اول یہ کہ خیر ایک ناقابلِ تعریف وصف ہے اور دوم یہ کہ صرف وہی فعل صائب کہلانے کا مستحق ہے جو زیادہ سے زیادہ خیر کی تخلیق کا باعث بنے۔یہ دو نظریات دیکھنے میں تو نہایت سادہ نظر آتے ہیں۔لیکن اگر غور سے پچھلے ساٹھ سال کی تاریخ اخلاقیات کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اخلاقی مفکر کسی نہ کسی شکل میں انہی دو مسائل میں الجھے ہوئے ہیں۔یا تو وہ خیر اور صائب کی حقیقت جاننا چاہتے ہیں یا اخلاقی قضیے کی نوعیت متعین کرنا چاہتے ہیں۔پریچرڈ (Prichard)، راس (Ross) اور ایونگ (Ewing) تو خیر اور صائب کے مسئلے کا حل چاہتے ہیں: ایئر (Ayer)، سٹیونسن (Stevenson)، ہیئر (Hare) اور ناول سمتھ (Nowell Smith) اخلاقی قضیے کی نوعیت اور حیثیت سے بحث کرتے ہیں ان دونوں مسائل پر بحث تا حال جاری ہے اور ختم ہونے کا نام ہی نہیں لیتی۔اس سے پروفیسر مُور اور ان کی کتاب ''اصول اخلاقیات'' کی اہمیت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

''اصول اخلاقیات'' سے فلسفے میں بھی ایک نیا دور شروع ہوتا ہے انیسویں صدی کے آخر تک یورپ میں مثالیت (Idealism) کا دور دورہ تھا۔اس تحریک کا دعویٰ تھا کہ نفسیاتی کوائف کی اگر وضاحت یا تشریح کی جائے تو ہم بتدریج ایک ایسی ہمہ گیر حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں جہاں ہر شئے کا دوسری شئے کے ساتھ لابدی اور ناگزیر علاقہ ہے،مثال کے طور پر اگر پھول کا علم حاصل کرنا ہو تو پھول کے تصور کی ضرورت پڑتی ہے۔یہ تصور ایک لحاظ سے جنس اور دوسرے لحاظ سے نوع ہے۔پھر یہ جنس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کسی اور کی نوع ہوگی اور وہ جنس کسی اور نوع۔ اس طرح علم میں بلندی اور وسعت آتی جائے گی اور آخر کار ہم ایسی حقیقت سے دوچار ہوں گے جو ہر شئے پر حاوی اور محیط ہے۔ اس حقیقت کو مثالی فلسفی مطلق کے نام سے پکارتے ہیں۔ پروفیسر مُور نے جس فلسفیانہ منہاج کو اس کتاب میں واضح کیا کہ اس کی رو سے ضروری تھا کہ الفاظ کے صحیح صحیح معانی متعین کیے جائیں۔ لیکن مثالیوں (Idealists) نے اس امر کی طرف کوئی دھیان نہ دیا۔ یہی حال ان کے مسائل کا تھا جو مبہم، غیر واضح اور ذو معنی ہوتے تھے، لہٰذا ان کے حل بھی فرسودہ اور بے کار تھے۔ ''اصول اخلاقیات'' میں پروفیسر مُور نے جس مسئلے پر سب سے پہلے بحث کی وہ خیر کے معانی کی تحقیق اور تشریح ہے۔ بڑی لمبی چوڑی بحث کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ خیر کی تعریف ممکن نہیں اور جن لوگوں نے خیر کی تعریف کی ہے، وہ فطرتی مغالطے کا شکار ہوئے ہیں۔

اصول اخلاقیات میں پروفیسر مُور ہمیشہ یہ کوشش کرتا ہے کہ جن فلسفیوں نے خیر کی تعریف کی ہے ان کے الفاظ اور فقروں کا ٹھیک ٹھیک مطلب معلوم کرے اور تجزیے کی بنا پر ان کے تناقض اور اضداد کو عیاں کرے۔ یہ اسلوب بعد میں منطقی اثباتیوں (Logical Positwists) نے اختیار کیا اور منطق کی رو سے اس کی بغاوت پر زور دیا۔ اس اسلوب کا گہرا اثر انگلستان کے موجودہ فلسفے پر پڑا یہ فلسفہ عام لسانیات (Ordinary Language) کا فلسفہ ہے اس میں الفاظ اور ان کے صحیح استعمال سے بحث ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ جب پروفیسر مُور خیر کی تعریف چاہتا ہے تو اصل میں وہ اسی تلاش میں ہے کہ خیر کا لفظ صحیح طور پر استعمال ہو سکتا ہے۔

اوپر کی چند سطور میں مَیں نے اصولِ اخلاقیات کی اہمیت واضح کرنے کی کوشش کی ہے؛ اس کتاب کے مطالعے سے معلوم ہوگا کہ یہ کس قدر مدلل اور منطقیانہ انداز میں لکھی گئی ہے۔ اس کا ہر لفظ اپنی جگہ پر موزوں ہے۔ ساری کتاب میں کوئی لفظ یا فقرہ فالتو نہیں، اس وجہ سے اس کتاب کا ترجمہ آسان نہ تھا؛ پروفیسر عبدالقیوم نے اس کام پر بڑی محنت کی ہے اور وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب رہے ہیں کہ ترجمے میں اصل کی روح باقی رہے اور عبارت کی روانی اور دل چسپی میں کمی نہ آنے پائے۔

مجھے امید ہے کہ اردو خواں حلقوں میں اس کتاب کا مطالعہ دل چسپی سے کیا جائے گا اور انہیں معلوم ہوگا کہ جدید فلسفے اور اخلاقیات میں کون کون سے رجحانات کارفرما ہے ہیں اور مختلف نظریات کی تشریح و توضیح میں کن طریقوں سے کام لیا گیا ہے۔

عبدالقادر

پروفیسر فلسفہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تمہید

میرا خیال ہے کہ فلسفے کی دوسری اصناف کی طرح، اخلاقیات میں بھی بے شمار اختلافات اور مشکلات کا باعث، جن سے اس کی تاریخ بھری پڑی ہے، زیادہ تر یہ سیدھا سادا سبب ہے کہ سوالات کے جواب دینے سے پہلے ان سوالات کو صحیح طور پر متعین کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ یقین کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ اگر فلسفی، قبل اس کے کہ وہ کسی سوال کا جواب دینے لگیں، یہ معلوم کرنے کی کوشش کر لیا کریں کہ ان کے پیش نظر سوال کیا ہے، تو وہ کہاں تک غلطی کے مذکورہ بالا ماخذ سے محفوظ رہ سکیں گے، کیوں کہ تحلیل و تجزیہ کا کام اکثر دشوار ہوتا ہے۔ بعض دفعہ کوشش کے باوجود بھی ہم سوالات کے صحیح تعین میں کام یاب نہیں ہوتے لیکن میرا خیال ہے کہ اکثر حالتوں میں سعی محکم کام یابی کو یقینی بنانے کے لیے کافی ہوتی ہے اور محض اس قسم کی کوشش سے بہت سی نمایاں مشکلات اور اختلافات رفع ہو جاتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلسفی عام طور پر اس قسم کی کوشش نہیں کرتے، اور خواہ یہ اس کوتاہی کا نتیجہ ہو یا نہ ہو، وہ لگاتار یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ ان سوالات کا جواب صرف ''ہاں'' یا ''نہ'' کی شکل میں پیش کر دیں؛ حالاں کہ ان میں سے کوئی جواب بھی صحیح اس لیے نہیں ہوتا کہ ان کے سامنے ایک سوال نہیں ہوتا بلکہ کئی سوال ہوتے ہیں جن میں سے بعض کا صحیح جواب ''نہ'' ہوتا ہے اور بعض کا ''ہاں''۔

اس کتاب میں مَیں نے دو قسم کے سوالوں میں امتیاز کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان سوالوں کا جواب دینے کا دعویٰ حکمائے اخلاقیات نے ہمیشہ کیا ہے لیکن ان کو، جیسا کہ میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، آپس میں یا بعض دوسرے سوالات کے ساتھ ہمیشہ خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ وہ سوالات

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ ہیں: (۱) وہ کون سی اشیاء ہیں جنھیں اپنی ذات کے اعتبار سے وجود رکھنا چاہیے؟ (۲) ہمیں کس قسم کے افعال کرنے چاہئیں؟

میں نے یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ جب ہم کسی شئے کے متعلق پوچھتے ہیں کہ آیا اسے اپنی ذات کے اعتبار سے وجود رکھنا چاہیے؟ یا یہ کہ کیا وہ بالذات خیر ہے؟ یا یہ کہ کیا وہ ذاتی قدر کی حامل ہے؟ تو ہم اس وقت اس شئے کے بارے میں ٹھیک ٹھیک کیا پوچھ رہے ہوتے ہیں اور اسی طرح جب ہم کسی فعل کے متعلق پوچھتے ہیں کہ کیا ہمیں یہ فعل کرنا چاہیے؟ یا یہ کہ کیا یہ فعل صائب یا فرض ہے؟ تو اس وقت ہم اس فعل کے بارے میں ٹھیک ٹھیک کیا پوچھ رہے ہوتے ہیں؟

لیکن ان دو سوالوں کی ماہیت کی صحیح معرفت سے ایک دوسرا نہایت اہم نتیجہ اخذ ہوتا نظر آتا ہے؛ یعنی اس شہادت کی ماہیت کیا ہے جس کی مدد ہی سے کسی اخلاقیاتی قضیے کو ثابت یا رد کیا جا سکتا ہے؟ اس کی توثیق ہو سکتی ہے یا اسے مشکوک قرار دیا جا سکتا ہے؟ اگر ہم ان دو سوالوں کے ٹھیک ٹھیک معانی متعین کر لیں تو میرے خیال میں یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ وہ وجوہات ٹھیک ٹھیک کیا ہیں جو ان سوالوں کے کسی خاص جواب کی تائید یا تردید میں بہ طور دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ پہلے سوال کے جوابات کے حق میں کوئی مفید مطلب شہادت نہیں مل سکتی: ان کی صحت یا عدم صحت کا دارومدار صرف ان کی ذات پر ہے نہ کسی اور صداقت پر۔ ہم صرف یہ احتیاط کر کے غلطی سے محفوظ رہ سکتے ہیں کہ جب ہم اس قسم کے سوال کا جواب دینے کی کوشش کریں تو اس وقت ہمارے ذہنوں کے سامنے صرف وہی سوال ہو اور کوئی دوسرا سوال نہ ہو لیکن میں نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ اس خلط مبحث کے باعث غلطیوں کا بڑا خطرہ موجود ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ وہ اہم احتیاطیں کیا ہیں جن کی مدد سے ہم ان غلطیوں سے محفوظ رہ سکتے ہیں۔ دوسرے سوال کی نسبت یہ بات واضح ہے کہ اس سوال کا کوئی جواب تصدیق یا تکذیب کا حامل ہے، یعنی ظاہر ہے کہ اس جواب کی صحت یا عدم صحت کے سلسلے میں اتنے مختلف ملحوظات اہم ہوتے ہیں کہ احتمالیت کا ہونا بہت مشکل ہے اور یقین کا حصول تو بالکل ناممکن ہے۔ تاہم وہ شہادت جو ایسی تصدیق یا تکذیب کے لیے ضروری اور کارآمد ہے، متعین ہو سکتی ہے۔ ایسی شہادت میں صرف اور صرف دو قسم کے قضیے شامل ہونے چاہییں: اول اسے زیرِ بحث فعل کے نتائج کی بابت صداقتوں پر مشتمل ہونا چاہیے، یعنی علتی صداقتوں پر؛ لیکن اس شہادت میں ہماری پہلی قسم کی عیاں بالذات صداقتیں بھی شامل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہونی چاہئیں۔ دونوں قسم کی بہت سی صداقتیں اس ثبوت کے لیے ضروری ہیں کہ کسی فعل کو کرنا چاہیے؛ اس بارے میں کسی اور قسم کی شہادت بالکل بے کار ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اگر کوئی اخلاقیاتی مفکر پہلی قسم کے قضیوں کی تائید میں کوئی شہادت پیش کرتا ہے یا وہ دوسری قسم کے قضیوں کے حق میں یا تو علتی اور اخلاقی دونوں صداقتیں پیش کرنے میں ناکام رہتا ہے یا ایسی صداقتیں پیش کرتا ہے جو نہ علتی ہوتی ہیں نہ اخلاقی، تو اس کا استدلال ہرگز صحیح نہیں ہوسکتا۔ نہ صرف اس کے نتائج کھوکھلے ہوں گے بلکہ ہمیں غالب گمان ہوگا کہ اس نے خلط مبحث کی غلطی کا ارتکاب کیا ہے؛ کیوں کہ فضول شہادت پیش کرنے سے عام طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو فلسفی یہ شہادت پیش کرتا ہے، اس کے ذہن کے سامنے وہ سوال نہیں جس کا جواب دینے کا وہ دعویٰ کرتا ہے بلکہ کوئی اور مختلف سوال ہے۔ اخلاقیاتی بحث وتمحیص شاید اب تک اسی قسم کے فضول استدلال پر مشتمل رہی ہے۔

پس اس کتاب کا ایک اہم مقصد کانٹ کے ایک مشہور عنوان کو ذرا سا تبدیل کر کے واضح کیا جاسکتا ہے: ''میں نے کسی ایسی مستقبل کی اخلاقیات کا مقدمہ لکھنے کی کوشش کی ہے جو امکان بھر سائنسی ہونے کا دعویٰ کرسکتی ہے۔'' دوسرے الفاظ میں مَیں نے اخلاقیاتی استدلال کے بنیادی اصول دریافت کرنے کی کوشش کی ہے؛ میرا مقصد ان اصولوں کو مرتب کرنا ہے نہ کہ کوئی ایسے نتائج قائم کرنا جو ان اصولوں کے استعمال سے حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ تاہم میں نے باب ٦ میں کچھ نتائج مرتب کرنے کی سعی کی ہے جو اس سوال کے صحیح جواب کی بابت ہیں کہ ''خیر بالذات کیا ہے؟''، اور جو ان نتائج سے بہت مختلف ہیں جو عام طور پر فلسفیوں نے پیش کیے ہیں۔ میں نے ان جماعتوں کو متعین کیا ہے جن کے تحت تمام عظیم خیور اور شرور آتے ہیں، اور میری رائے میں بہت سی مختلف اشیا بالذات خیر اور شر ہیں، اور کسی جماعت کی اشیا میں بھی کوئی اور خاصہ ایسا نہیں جو ان تمام میں مشترک بھی ہو اور ان سے مخصوص بھی۔

اس امر کو بیان کرنے کے لیے کہ میری پہلی قسم کے قضیے ثبوت یا تردید کے حامل نہیں، میں نے بعض مقامات پر سجوک کی استعمال کردہ اصطلاح میں انہیں ''وجدانات'' کہا ہے لیکن میری گزارش ہے کہ مجھے اس اصطلاح کے عام معنوں میں ''وجدانی'' نہ سمجھا جائے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سجوک خود واضح طور پر اس فرق کی بڑی اہمیت سے آگاہ نہیں جو اس کی وجدانیت کو اس عام نظریے سے متمیز کرتی ہے جس کو یہ نام عام طور پر دیا جاتا ہے۔ اصل وجدانی وہ ہے جو یہ کہے کہ میری دوسری قسم کے قضیے جو یہ بیان

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتے ہیں کہ ایک مخصوص فعل صائب یا فرض ہے، اس بات کے حامل نہیں کہ ان کے نتائج کی تحقیق سے ان کو ثابت یا رد کیا جا سکتا ہو۔ اس کے برعکس میرا خیال یہ ہے کہ اس قسم کے قضیے ''وجدانات'' نہیں، لیکن میری پہلی قسم کے قضیے ''وجدانات'' ہیں۔

پھر میں یہ بھی چاہتا ہوں کہ اس امر کا لحاظ رکھا جائے کہ جب میں ایسے قضیوں کو ''وجدانات'' کہتا ہوں تو میرا مطلب محض یہ کہنا ہوتا ہے کہ وہ ثبوت کے حامل نہیں۔ میں ان کے وقوف کے طریقے یا ماٰ خذ کے متعلق کچھ نہیں کہتا۔ میرا یہ مطلب نہیں ہوتا (جیسا کہ بہت سے وجدانیہ نے کہا ہے) کہ کوئی قضیہ اس لیے صحیح ہوتا ہے کہ ہمیں اس کا وقوف ایک مخصوص طریقے سے ہوتا ہے یا کسی مخصوص ملکے کی مدد سے ہوتا ہے۔ میری تو اس کے برعکس یہ رائے ہے کہ جس کسی طریقے سے کسی صحیح قضیے کا ادراک کرنا ممکن ہے، اسی طریقے سے ایک غلط قضیے کا ادراک کرنا بھی ممکن ہے۔

جب یہ کتاب پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی تھی تو میں نے برنٹینو کی کتاب ''صائب اور غیر صائب کے علم کا ماخذ''(۱) میں وہ آراء دیکھیں جو میری اپنی آراء سے اتنی مشابہ تھیں کہ کسی اور اخلاقی مفکر کی آراء جنھیں میں جانتا ہوں، اتنی مشابہ نہیں۔ برنٹینو ان نکات میں مجھ سے پوری طرح متفق نظر آتا ہے: (۱) وہ بھی سمجھتا ہے کہ تمام اخلاقیاتی قضیوں کی تعریف یہ ہے کہ ان کا محمول ایک یکتا معروضی تصور ہے۔ (۲) ایسے قضیوں کو وہ دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔ (۳) وہ شہادت جو دوسری قسم کے قضیے ثبوت کے حامل نہیں۔ (۴) وہ شہادت جو دوسری قسم کے قضیوں کے ثبوت کے لئے لازمی اور مفید مطلب ہے۔ وہی ہے جو میں نے بیان کی ہے۔ ''خیر'' سے تعبیر کرتا ہوں، مجرد نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک یہ ایک مرکب تصور ہے جس کو میں نے جمیل کی تعریف کے لئے استعمال کیا ہے اور وہ عضوی وحدتوں کے اصول کو تسلیم نہیں کرتا بلکہ اس کے مطالب سے اس اصول کے ابطال ہوتا ہے۔ ان دو اختلافات کے باعث اس چیز کے بارے میں کہ کون سی اشیا بالذات خیر ہیں۔ اس کے نتائج میرے نتائج سے بہت مختلف ہیں تاہم وہ اس بات پر متفق ہے کہ خیور کئی اور مختلف ہیں اور ان میں جمیل اور خیر اشیا کے لئے چاہت ایک اہم قسم ہے۔

۱۔ ''صائب اور غیر صائب کے علم کا ماٰ خذ'' از فرانفن برنٹینو۔ انگریزی ترجمہ از سیسل ہیگ، کینسٹیبل ۱۹۰۲ء۔ میں نے اس کتاب پر تبصرہ کیا ہے۔ یہ تبصرہ مجھے امید ہے اکتوبر (۱۹۰۳) کے ''اخلاقیات کے بین الاقوامی جرنل'' میں شائع ہوگا۔ برنٹینو سے جن باتوں میں مجھے اختلاف ہے ان کی پوری تفصیل کے لیے اُدھر رجوع کرنا چاہیے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں ایک فروگزاشت کا ذکر کر دینا ضروری سمجھتا ہوں جس سے میں اس وقت آگاہ ہوا جب کہ اس کا ٹھیک کرنا ناممکن تھا اور جس سے مجھے اندیشہ ہے کہ بعض قارئین کو خواہ مخواہ دقت ہو گی۔ میں نے ان متعدد و مختلف تصورات کے باہمی روابط پر براہ راست بحث نہیں کی۔ جن کا اظہار لفظ ''غایت'' سے ہوتا ہے۔ اس فروگزاشت کے نتائج سے شاید اس طرح سے قدرے بچاؤ ہو سکے کہ قارئین بالڈون کی لغات ''فلسفہ و نفسیات'' میں ''غائیت'' پر میرا مضمون دیکھ لیں۔

اگر میں اس کتاب کو از سر نو لکھوں تو میں اس سے مختلف کتاب لکھوں گا اور میرا یقین ہے کہ وہ ایک بہتر کتاب ہو گی لیکن مجھے شک ہے کہ اپنی تشفی کے لئے میں ان خیالات کو جنھیں میں قارئین تک پہنچانے کا خواہش مند ہوں، شاید زیادہ غیر واضح بنا دوں اور ساتھ ہی کتاب کی تکمیل اور صحت میں کوئی خاطر خواہ اضافہ نہ ہو لیکن میرا یہ یقین کہ اس کتاب کو اس کی موجودہ حالت میں شائع کر دینا ہی غالباً بہترین بات ہے۔ مجھے اس تکلیف دہ آگہی سے نہیں روک سکتا کہ اس میں بے شمار نقائص ہیں۔

یہ کتاب (۱) دوبارہ بغیر کسی ردو بدل کے شائع ہو رہی ہے۔ صرف طباعت اور گرائمر کی چند غلطیاں درست کی گئی ہیں۔ اس کو دوبارہ اس لیے شائع کیا جا رہا ہے کہ مجھے اب بھی اس کے اہم رجحانات اور نتائج سے اتفاق ہے اور اس میں ردو بدل اس لیے نہیں کیا گیا کہ اگر میں اس کی تصحیح کا کام شروع کر دوں تو کتاب کو از سرِ نو لکھنے کے برابر ہو گا۔

جی۔ ای۔ ایم

کیمبرج، ۱۹۲۲ء

۱۔ اصل انگریزی ایڈیشن مراد ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فہرست مضامین

باب اول

اخلاقیات کا موضوع

نمبر	مضمون	صفحات
	(الف)	
۱	اخلاقیات کی تعریف کرنے کے لیے ہمیں دریافت کرنا چاہیے کہ وہ شئے کیا ہے جو تمام غیر مشتبہ اخلاقیاتی احکام میں مشترک بھی ہے اور ان سے مخصوص بھی	۲۷
۲	لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان احکام کا تعلق صرف انسانی کردار سے ہے بلکہ ان کا تعلق تو ایک مخصوص محمول ''خیر'' اور اس کے برعکس ''شر'' سے ہے جن کا اطلاق کردار اور دوسری چیزوں دونوں پر ہوتا ہے۔	۲۸
۳	کسی علمی اخلاقیات کے احکام کے موضوعات، بعض دوسرے علوم کی طرح، ''جزئی اشیاء'' نہیں ہوتے۔	۲۹
۴	بلکہ اس میں وہ تمام عالم گیر احکام شامل ہیں جو خیر کا تعلق کسی چیز سے بیان کرتے ہیں۔ بدیں وجہ اس میں کازستائیت شامل ہے۔	۳۰
	(ب)	
۵	تاہم اسے نہ صرف اس بات کی تحقیق کرنی چاہیے کہ وہ کون سی اشیا ہیں جو خیر سے عالم گیر حیثیت سے متعلق ہیں بلکہ یہ بھی معلوم کرنا ہے کہ یہ محمول جس سے وہ اشیاء متعلق ہیں، کیا ہے؟........	۳۱
۶	اور اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ محمول تعریف پذیر نہیں۔	۳۲

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۷۔ یا یہ محمول مفرد ہے کیوں کہ اگر تعریف سے ہماری مراد کسی معروض فکر کا تجزیہ ہے تو پھر صرف مرکب اشیا کی تعریف ہو سکتی ہے۔ ۳۴

۸۔ جن تین معنوں میں لفظ ''تعریف'' استعمال ہو سکتا ہے، یہ معنی سب سے زیادہ اہم ہیں۔ ۳۵

۹۔ جو تعریف پذیر نہیں ہے وہ شئے خیر نہیں یا اس چیز کا کل نہیں جس میں ہمیشہ ''خیر'' کا محمول موجود ہوتا ہے بلکہ یہ محمول بذاتِ خود ہے۔ ۳۵

۱۰۔ پس ''خیر'' سے عبارت دوسرے بے شمار معروضات فکر میں سے ایک یکتا مفرد معروض ہے لیکن اس معروض کو کسی دوسری چیز کے مترادف سمجھ لیا گیا ہے اور یہ ایک مغالطہ ہے جسے ''فطریتی مغالطہ'' کہا جا سکتا ہے۔ ۳۶

۱۱۔ اور جو اخلاقیات کے بنیادی اصول کو یا تو تکرار بالمعنی میں یا کسی لفظ کے معنی کے متعلق بیان میں بدل دیتا ہے۔ ۳۸

۱۲۔ اس مغالطے کی ماہیت آسانی سے جانی جا سکتی ہے۔ ۴۰

۱۳۔ اور اگر اس مغالطے سے بچا جائے تو پتا چلے گا کہ اگر ''خیر'' کو غیر تعریف پذیر نہ سمجھا جائے تو دو متبادل رہ جاتے ہیں: یا تو خیر مرکب ہے یا پھر کوئی ایسا تصور موجود ہی نہیں جو اخلاقیات سے مخصوص ہو۔ یہ ایسی متبادل صورتیں ہیں جن کا ابطال صرف ملاحظے سے ہو سکتا ہے اور جن کا اسی طور پر ابطال ممکن ہے۔ ۴۳

۱۴۔ بینتھم نے جس طرح ''فطریتی مغالطے'' کا ارتکاب کیا ہے، اسے بیان کیا گیا ہے اور اس سے بچنے کی اہمیت بتا دی گئی ہے۔ ۴۵

(ج)

۱۵۔ اخلاقی احکام میں ''خیر'' جس طرح دوسری اشیاء کے ساتھ عالم گیر طور پر وابستہ ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: کوئی چیز یا تو خیر بالذات ہوتی ہے یا کسی دوسری چیز کے ساتھ جو بالذات خیر ہوتی ہے، علتی تعلق رکھتی ہے، یعنی خیر بطور وسیلہ ہوتی ہے۔ ۴۹

۱۶۔ مؤخر الذکر کے بارے میں ہماری تحقیقات اس سے زیادہ کچھ نہیں بتا سکتیں کہ ایک فعل کے بالعموم یہ بہترین نتائج ممکن ہوں گے۔ ۵۰

۱۷۔ لیکن اول الذکر کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی چیز خیر بالذات ہے تو وہ ہر حالت میں خیر بالذات ہے۔ تمام عام قسم کے اخلاقی احکام علتی علائق بیان کرتے ہیں لیکن انہیں عام طور پر اس طرح سمجھا جاتا ہے کہ وہ علتی علائق بیان نہ کرتے ہوں کیوں کہ ان دو قسم

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے علائق میں امتیاز نہیں کیا جاتا۔............ ۵۲

(د)

۱۸۔ ذاتی اقدار کی تحقیق اس امر کے باعث مشکل ہو جاتی ہے کہ کسی کُل کی قیمت اس کے اجزا کی قیمتوں کے مجموعے سے مختلف ہو سکتی ہے۔............ ۵۶

۱۹۔ اس صورت میں جز وکا کُل سے وہ تعلق ہوتا ہے جو اس تعلق سے جو وسائل کو مقصد سے حاصل ہوتا ہے، مختلف بھی ہے اور اس کے مشابہ بھی۔............ ۵۸

۲۰۔ ''عضوی کُل'' کی اصطلاح کو اس بات کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے کہ کسی کُل میں یہ خاصہ پایا جاتا ہے کیوں کہ ان دو خواص میں سے جو اس سے عام طور پر مراد لیے جاتے ہیں...... ۶۰

۲۱۔ ایک خاصہ یعنی یہ کہ اجزا میں علتی انحصار کا باہم دگری کا تعلق پایا جاتا ہے، اس کے ساتھ کوئی لازمی تعلق نہیں رکھتا۔............ ۶۱

۲۲۔ اور دوسرا خاصہ جس پر بڑا زور دیا جاتا ہے، کسی کُل پر صادق نہیں آتا کیوں کہ خلط مبحث کے باعث یہ ایک متناقض بالذات تصور بن جاتا ہے۔............ ۶۳

۲۳۔ باب کا خلاصہ ۶۶

باب دوم

فطریتی اخلاقیات

۲۴۔ یہ باب اور ذیل کے دو ابواب اس اخلاقیاتی سوال کے جواب سے بحث کریں گے کہ ''خیر بالذات کیا ہے؟'' مجوزہ جوابات میں یہ خصوصیات پائی جاتی ہیں کہ: (۱) کسی ایک قسم کی چیز کو صرف خیر بالذات کہا جاتا ہے۔ اور (۲) یہ اس لیے کہ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ ایک چیز ''خیر'' کے معنی کی تعریف کرتی ہے۔............ ۶۸

۲۵۔ ایسے نظریات کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (۱) مابعدالطبیعیاتی (۲) فطریتی۔ فطریتی نظریات کو مزید دو اور گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (الف) وہ نظریات جو لذت کے علاوہ کسی اور دوسری فطری شئے کو تنہا خیر قرار دیتے ہیں۔ (ب) لذتیت۔ موجودہ باب (الف) سے بحث کرے گا۔............ ۷۰

۲۶۔ ''فطریت'' کی تعریف کی گئی ہے۔............ ۷۱

۲۷۔ اس عام دلیل کو کہ اشیا خیر ہوتی ہیں کیوں کہ وہ ''فطری'' ہیں، یا تو (۱) یہ غلط قضیہ متضمن ہوتا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ ''معمول'' خیر ہوتا ہے۔ ۷۳
۲۸۔ یا (۲) یہ غلط قضیہ متضمن ہوتا ہے کہ ''ضروری'' خیر ہوتا ہے۔ ۷۵
۲۹۔ لیکن فطرت کو منضبط طریقے پر ارتقا سے وابستہ کیا جاتا ہے۔ ہربرٹ اسپنسر کی اخلاقیات پر تبصرے کی مدد سے فطریت کی اس قسم کو واضح کیا جائے گا۔ ۷۷
۳۰۔ ڈارون کے ''انتخابات طبیعی'' کے علمی نظریے کو جس کے باعث ''ارتقا'' کی اصطلاح موجودہ زمانے میں زیادہ تر رائج ہوتی ہے، ان مخصوص تصورات سے متمیز کرنا چاہیے جو عام طور پر مؤخر الذکر سے وابستہ ہو گئے ہیں۔ ۷۸
۳۱۔ اسپنسر نے ارتقا اور اخلاقیات کے درمیان جو تعلق بیان کیا ہے، وہ فطریتی مغالطے کے اثر کو ظاہر کرتا ہے۔ ۸۰
۳۲۔ لیکن اسپنسر ''لذت'' اور ''ارتقا'' کے اخلاقیاتی تعلق کے بارے میں واضح نہیں اور اس کی فطریت زیادہ تر فطریتی لذتیت ہو سکتی ہے۔ ۸۱
۳۳۔ ''اساس اخلاقیات'' کے تیسرے باب پر بحث ان دو نکات کو بیان کرتی اور یہ ثابت کرتی ہے کہ اسپنسر اخلاقیات کے بنیادی اصولوں کے بارے میں انتشار کا شکار ہو گیا ہے۔ ۸۲
۳۴۔ ارتقا کے اخلاقیات سے تعلق کے بارے میں تین ممکن نظریات کو اس فطریتی نظریے سے متمیز کیا گیا ہے جس کے لیے ''ارتقائیتی اخلاقیات'' کا نام تجویز کیا گیا ہے۔ ان تین نظریات کی رو سے جو کوئی تعلق بھی ہوگا وہ غیر اہم ہوگا اور ''ارتقائیتی'' نظریہ جو اسے اہم بناتا ہے، دوہرا مغالطہ رکھتا ہے۔ ۸۶
۳۵۔ باب کا خلاصہ۔ ۹۰

باب سوم

لذتیت

۳۶۔ لذتیت کا رواج زیادہ تر فطریتی مغالطے کے باعث ہے۔ ۹۲
۳۷۔ لذتیت کی تعریف یوں ہو سکتی ہے کہ یہ وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ''لذت ہی خیر وحید ہے۔'' یہی وہ نظریہ ہے جو لذتیہ نے ہمیشہ اختیار کیا ہے اور جسے انہوں نے بطور بنیادی اخلاقیاتی اصول کے استعمال کیا ہے، اگرچہ اسے عام طور پر دوسرے نظریوں کے ساتھ خلط کر دیا گیا ہے۔ ۹۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳۸۔ جو طریق اس باب میں اختیار کیا گیا ہے، اس کے ذریعے ان وجوہ کو بیان کیا جائے گا جو لذتیت کو صحیح ثابت کرنے کے لیے بیان کی جاتی ہیں اور ان وجوہ کو سامنے لایا جائے گا جو اس کو غلط ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں۔ ایسا جے۔ ایس۔ مل اور ایچ۔ سجوک پر تنقید کر کے کیا گیا ہے۔ ۹۶

(الف)

۳۹۔ مل کہتا ہے کہ ''مسرت ہی ایک ایسی چیز ہے جو بطور مقصد قابل خواہش ہے'' اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ''اخروی مقاصد کے بارے میں سوالات بلاواسطہ ثبوت کے حامل نہیں ہوتے'' ۹۸

۴۰۔ تاہم وہ پہلے قضیے کے حق میں جو ثبوت دیتا ہے اس میں (۱) ''قابل خواہش'' اور ''خواہش کردہ'' کو آپس میں غلط طور پر خلط کر دیا گیا ہے۔ ۱۰۰

۴۱۔ اور (۲) یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ سوائے لذت کے کسی اور چیز کی خواہش نہیں کی جاتی۔ ۱۰۲

۴۲۔ یہ نظریہ کہ سوائے لذت کے کسی اور چیز کی خواہش نہیں کی جاتی، اس امر کے باعث ہے کہ خواہش کے مطلوب اور اس کے سبب کو آپس میں خلط کر دیا جاتا ہے۔ لذت یقیناً خواہش کا مطلوب وحید نہیں ہوتی اور اگر یہ ہمیشہ خواہش کے اسباب میں سے ہو تو بھی کوئی یہ خیال نہیں کرے گا کہ یہ خیر ہے۔ ۱۰۳

۴۳۔ مل اس نظریے میں کہ لذت ہی خواہش کا مطلوب وحید ہے اور اپنے اعتراف میں کہ دوسری چیزوں کو بھی خواہش کی جاتی ہے، توافق پیدا کرتا ہے۔ وہ ایسا اس بیان کے ذریعے کرتا ہے کہ جو چیز مسرت کا وسیلہ ہے وہ مسرت کا ایک ''جزو'' ہے۔ ۱۰۶

۴۴۔ مل کے استدلال اور میری تنقید کا خلاصہ۔ ۱۰۷

(ب)

۴۵۔ اب ہمیں لذتیت کے اس اصول پر غور کرنا چاہیے جسے صرف پروفیسر سجوک نے ایک ''اس وجدان'' کی حیثیت سے صاف طور پر تسلیم کیا ہے اگر اس طرح لذتیت کسی ثبوت کی حامل نہیں تو یہ بات بذات خود عدم تشفی کا باعث نہیں ہونی چاہیے۔ ۱۱۰

۴۶۔ اس سوال پر غور کرنے کے لیے کہ کون سی اشیا بالذات خیر ہیں، ہمیں فطریت کے ابطال کو چھوڑ دینا چاہیے اور اخلاقیاتی سوالات کی دوسری قسم سے بحث کرنی چاہیے۔ ۱۱۳

۴۷۔ مل کے اس نظریے کا کہ بعض لذتیں کیفیت کے لحاظ سے دوسری لذتوں سے برتر ہوتی ہیں، یہ مطلب ہے کہ (۱) مقاصد کے بارے میں احکام ''وجدانی'' ہونے چاہئیں۔ ۱۱۳

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۴۸۔اور نیز یہ کہ (۲) لذت خیر وحید نہیں۔ ۱۱۵
۴۹۔ پروفیسر سجوک اس خلط مبحث سے جو مل نے پیدا کیا تھا، دور رہا ہے چناں چہ جب ہم اس کے دلائل پر غور کریں گے تو ہم صرف اس پر غور کریں گے کہ "کیا لذت خیرِ وحید ہے"، ۱۱۸
۵۰۔ پروفیسر سجوک سب سے پہلے یہ بتاتا ہے کہ انسانی زندگی کے باہر کچھ بھی خیر نہیں ہو سکتا۔ اسے ایک مشکوک بات سمجھنے کے وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔ ۱۱۸
۵۱۔ وہ پھر اس نہایت ہی اہم قضیے تک پہنچتا ہے کہ لذت کے علاوہ انسانی زندگی میں کچھ بھی قابل خواہش نہیں۔ ۱۲۲
۵۲۔ لیکن لذت کو شعورِ لذت سے متمیز کرنا چاہیے اور (۱) یہ ظاہر ہے کہ اس امتیاز کے بعد لذت خیرِ وحید نہیں رہتی ۱۲۵
۵۳۔ اور (۲) یہ بھی اسی طرح ظاہر ہے کہ شعورِ لذت بھی خیرِ وحید نہیں اگر احتیاط کے ساتھ اسے اس کے لوازمات سے متمیز کیا جائے۔ ۱۲۸
۵۴۔ پروفیسر سجوک نے اس کے خلاف نظریے کی حمایت میں جو دو دلائل پیش کیے ہیں، ان میں سے دوسری دلیل اس مفروضے سے مساوی طور پر ہم آہنگ ہے کہ لذت اس چیز کا جو صائب ہے، محض ایک معیار ہے۔ ۱۲۹
۵۵۔ اور جہاں تک پہلی دلیل کا تعلق ہے جس میں وہ نظری وجدان کا واسطہ دیتا ہے، وہ سوال کو اس اعتبار سے صحیح طور پر نہیں پوچھتا کہ (۱) وہ عضوی کُل کے اُصول کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ ۱۳۰
۵۶۔ اور (۲) وہ اس بات پر زور نہیں دیتا کہ جو توافق اس نے لذتیتی احکام اور فہم عامہ کے احکام میں دکھانے کی کوشش کی ہے، وہ وسائل کے احکام پر صادق آتا ہے۔ مقاصد کے بارے میں لذتیتی احکام نہایت مستبعدانہ معلوم ہوتے ہیں۔ ۱۳۲
۵۷۔ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ نظری وجدان مناسب احتیاط کے ساتھ فہمِ عامہ سے اس بات پر متفق ہوگا کہ یہ سمجھنا کہ شعورِ لذت خیرِ وحید ہے، ایک لغو بات ہے۔ ۱۳۴

(ج)

۵۸۔ انائیت اور افادیت پر غور کرنا ابھی باقی ہے۔ انائیت کو اس نظریے کی حیثیت سے کہ "میری اپنی لذت خیر وحید ہے"، اس انائیت سے متمیز کرنا نہایت ضروری ہے جو اخوائیت کی ضد ہے اور جس کی رو سے صرف اپنی لذت کو بہ حیثیت وسیلے کے حاصل کرنا درست ہوتا ہے۔ ۱۳۴
۵۹۔ اصل انائیت بالکل نامعقول نظریہ ہے کیوں کہ وہ متناقض بالذات ہے۔ وہ یہ نہیں دیکھتا کہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جب میں یہ اعلان کرتا ہوں کہ کوئی چیز میری خیر ہے تو اس وقت میں یہ کہہ رہا ہوتا ہوں کہ یہ چیز مطلقاً خیر ہے یا بالکل خیر نہیں۔ ۱۳۵

۶۰۔ یہ خلط مبحث پروفیسر سجوک کے مخالف نظریے کے جائزے سے مزید واضح کر دیا گیا ہے۔..... ۱۳۸

۶۱۔ اور یہ بتایا گیا ہے کہ اس خلط مبحث کی وجہ سے معقول انائیت اور معقول مرحمت کے درمیان تعلق کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ گویا وہ اخلاقیات کا ایک گہرا مسئلہ ہو اور اس کا یہ نظریہ کہ ''اخلاقیات کو معقول بنانے'' کے لیے ایک مخصوص مفروضہ لازمی ہے، بالکل غلط ہیں۔..... ۱۴۱

۶۲۔ اسی قسم کا خلط مبحث وہاں نظر آتا ہے جہاں نفسیاتی لذتیت سے افادیت کو مستنبط کیا جاتا ہے جیسا کہ مل نے کیا ہے۔.................................. ۱۴۳

۶۳۔ اصل انائیت کی ظاہری معقولیت اسے وسائل کے نظریے والی انائیت کے ساتھ خلط کر دینے کے باعث ہے۔.................................. ۱۴۵

۶۴۔ افادیت کے تصور میں جو ابہام ہے اسے بیان کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ (۱) اس حیثیت سے کہ یہ نظریہ مقصد کے بارے میں ہے، اس کا ابطال بالآخر لذتیت کے ابطال سے ہو جاتا ہے۔ اور نیز یہ کہ (۲) جو دلائل اس کی تائید میں دیے جاتے ہیں، وہ زیادہ سے زیادہ اسے صائب فعل کا ایک معیار ظاہر کرتے ہیں لیکن اس غرض کے لیے بھی یہ ناکافی ہیں۔.......... ۱۴۵

۶۵۔ باب کا خلاصہ ۱۴۸

باب چہارم

مابعدالطبیعیاتی اخلاقیات

(الف)

۶۶۔ ''مابعدالطبیعیاتی'' کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ اس کا تعلق اولاً کسی ایسے معروضِ علم سے ہے جو ''فطرت'' کا حصہ نہیں یعنی یہ کہ اس کا زمانی وجود نہیں ہوتا، وہ ادراک کا معروض نہیں ہوتا لیکن چوں کہ ماہرین مابعدالطبیعیات ایسی ہستیوں کی بابت صداقت بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتے اس لیے انہوں نے ہمیشہ یہ فرض کیا ہے کہ جو چیز موجوداتِ فطرت سے نہیں، اس کا کم از کم وجود ہونا چاہیے۔ لہٰذا اس مابعدالطبیعیات کا تعلق کسی مفروضہ ''فوق الحواس حقیقت'' سے بھی ہے۔ ۱۵۰

۶۷۔ اور ''مابعدالطبیعیاتی اخلاقیات'' سے میری مراد وہ نظام ہیں جن کی رو سے اس سوال کا جواب کہ 'خیر کیا ہے؟' منطقیانہ طور پر اس سوال کے جواب پر منحصر ہے کہ ''فوق الحواس'' حقیقت کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ماہیت کیا ہے؟ ان سب نظاموں میں فطریتی مغالطہ پایا جاتا ہے اور اسی مغالطے ہی سے فطریت کی تعریف کی گئی تھی ۱۵۳

۶۸۔ مابعد الطبیعیات، کسی فوق الحواس حقیقت سے بحث کرنے کے باعث، عملی اخلاقیات پر اثر انداز ہوسکتی ہے (۱) اگر اس فوق الحواس حقیقت کو یوں سمجھا جائے گویا کہ وہ کوئی مستقبل کی حالت ہے جس پر ہمارے اعمال اثر انداز ہوسکتے ہیں اور (۲) اس وجہ سے کہ اس سے ثابت ہوجائے گا کہ عملی اخلاقیات کا ہر قضیہ غلط ہے، اگر مابعد الطبیعیات سے یہ ثابت ہوسکے کہ ابدی حقیقت ہی حقیقی شئے ہے یا تنہا امر خیر ہے۔ بہت سے ماہرین مابعد الطبیعیات، مؤخر الذکر قسم کی حقیقت میں یقین رکھ کر، ہر عملی قضیے کو مکمل طور پر جھٹلا دیتے ہیں، اگرچہ وہ یہ نہیں دیکھتے کہ ان کی مابعد الطبیعیات اس طرح ان کی اخلاقیات کی تردید کردیتی ہے۔ ۱۵۶

(ب)

۶۹۔ لیکن وہ نظریہ جس کی رو سے میں نے مابعد الطبیعیاتی اخلاقیات کی تعریف کی ہے، یہ نظریہ نہیں کہ مابعد الطبیعیات کا کوئی منطقیانہ تعلق اس عملی اخلاقیات سے ہے کہ ''میرا فعل کیا نتائج پیدا کرے گا؟'' بلکہ یہ ہے کہ اس کا تعلق اس بنیادی اخلاقیاتی سوال سے ہے کہ ''خیر بالذات کیا ہے؟'' اس نظریے کا رد باب اول میں یہ کہہ کر پیش کردیا گیا تھا کہ فطریتی مغالطہ ایک مغالطہ ہے اور اب صرف ان خلط مباحث پر بحث کرنا باقی ہے جن کے باعث اسے ظاہری معقولیت ملی ہے۔ ۱۵۹

۷۰۔ ایک اس قسم کا خلط مبحث اس امتیاز کو نہ دیکھنے پر مشتمل ہے جو اس قضیے میں کہ ''یہ خیر ہے'' جب اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ''یہ موجود چیز خیر ہے'' اور اس قضیے میں ہوتا ہے جب اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ''اس قسم کی چیز کا وجود خیر ہوگا۔'' ۱۶۰

۷۱۔ اور دوسرا خلط مبحث اس امتیاز کو نہ دیکھنے پر مشتمل ہے جو اس امر میں جو کوئی صداقت سمجھا تا ہے یا اس کو جاننے کا سبب ہوتا ہے اور اس امر میں ہوتا ہے جس پر اس کا منطقیانہ انحصار ہوتا ہے یا جو اس کو ماننے کی ایک وجہ ہے۔ اول الذکر معنوں میں مابعد الطبعیات کی نسبت افسانے سے زیادہ اہم طور پر اخلاقیات سے متعلق ہے۔ ۱۶۲

(ج)

۷۲۔ لیکن خلط مبحث کا زیادہ اہم سرچشمہ اس مفروضے میں ملتا ہے کہ ''خیر ہونا'' اور ''کسی فوق الحواس خاصے کا پانا'' جو ''حقیقت'' کی تعریف میں شامل ہے، یکساں ہے۔ ۱۶۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۷۳۔اس مفروضے کی ایک وجہ یہ منطقی تعصب ہے کہ سب قضیے اس عام مانوس شکل کے ہوتے ہیں
جس میں موضوع اور محمول دونوں موجودات ہوتے ہیں ۱۶۵
۷۴۔لیکن اخلاقیاتی قضیوں کی تحویل اس قسم کے قضیوں میں نہیں ہو سکتی، خاص طور پر انہیں۔ ۱۶۸
۷۵۔(۱) قوانین فطرت سے متمیز کرنا چاہیے جن کے ساتھ کانٹ کا ایک مشہور ترین نظریہ انہیں خلط
کر دیتا ہے۔ ۱۶۹
۷۶۔(۲) ان احکام سے متمیز کرنا چاہیے جن کے ساتھ کانٹ اور دوسرے لوگ انہیں خلط کر
دیتے ہیں۔ ۱۷۰

(و)

۷۷۔اس مؤخر الذکر غلط مبحث کے باعث اس جدید نظریے کو رواج ملا ہے کہ ''خیر ہونا'' اور ''ارادہ کیا جانا'' مترادف ہیں لیکن اس نظریے کا رواج زیادہ تر اور وجوہات کے باعث ہے۔ اس سلسلے میں میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ (۱) وہ بڑی بڑی غلطیاں کیا ہیں جن کے باعث اسے اختیار کیا گیا ہے اور یہ کہ (۲) قطع نظر اس امر کے، ارادے کی مابعد الطبیعیات کا اخلاقیات سے کوئی منطقیانہ تعلق نہیں۔ ۱۷۱
۷۸۔(۱) کانٹ کے زمانے سے یہ رائے رہی ہے کہ ''اچھائی'' کا ارادے یا احساس سے وہی تعلق ہے جو ''صداقت'' یا ''حقیقت'' کا وقوف سے ہے۔ اخلاقیات کا صحیح طریق یہ ہے کہ معلوم کرے کہ ارادے یا احساس کو کیا متضمن ہے، جس طرح کانٹ کے نزدیک مابعد الطبیعیات کا صحیح طریق یہ تھا کہ وقوف کو کیا متضمن ہے۔ ۱۷۲
۷۹۔وہ حقیقی تعلقات جو ''اچھائی'' اور ارادے یا احساس میں موجود ہیں اور جن سے یہ غلط نظریہ مستنبط کیا گیا ہے، زیادہ تر یہ نظر آتے ہیں: (الف) علتی تعلق جو اس امر پر مشتمل ہے کہ ہم ارادے یا احساس کے تجربات پر غور و فکر ہی سے اخلاقیاتی امتیازات سے آگاہ ہوتے ہیں۔ (ب) یہ امر واقعہ کہ اچھائی کا وقوف شاید بعض مخصوص قسم کے ارادے یا احساس میں ہمیشہ شامل ہوتا ہے اور عام طور پر ان کی معیت میں واقع ہوتا ہے۔ ۱۷۳
۸۰۔لیکن ان نفسیاتی حقائق سے یہ مستنبط نہیں ہوتا کہ ''خیر ہونا'' اور ''ایک مخصوص طریق پر ارادہ ہونا یا احساس ہونا'' مترادف ہیں۔ یہ فرض کرنا کہ یہ مستنبط ہوتا ہے، جدید علمیات کے بنیادی تناقض کی ایک مثال ہے، یعنی وہ تناقض جو معروضِ فکر اور عملِ فکر کو، ''صداقت'' اور اس کے مفروضہ معیار کو آپس میں متمیز اور مترادف سمجھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ ۱۷۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۸۱۔ اور اگر ایک دفعہ ارادے اور وقوف میں مماثلت کو تسلیم کر لیا گیا تو یہ نظریہ کہ اخلاقیاتی قضیے ارادے یا احساس سے متعلق ہیں، وقوف کی ماہیت کے بارے میں ایک اور غلطی سے تائید حاصل کر لیتا ہے۔ یہ غلطی اس مفروضے پر مشتمل ہے کہ ''ادراک'' سے کسی چیز کے وقوف کا محض ایک مخصوص طریق عبارت ہے، جب کہ واقعتاً اس میں یہ دعویٰ بھی شامل ہوتا ہے کہ وہ چیز حقیقی بھی ہے۔ ۱۷۷

۸۲۔ گزشتہ دلائل کا اعادہ کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ (۱) ارادے یا احساس اور وقوف میں مماثلت نہیں اور یہ کہ (۲) اگر مماثلت ہو بھی تب بھی ''خیر ہونا'' کے معنی ''کسی مخصوص طریق پر ارادہ کیا جانا یا احساس ہونا'' نہیں۔ ۱۷۸

۸۳۔ اگر ''خیر ہونا'' اور ''ارادہ کیا جانا'' یکساں نہیں تو مؤخر الذکر اول الذکر کا صرف معیار ہو سکتا ہے اور یہ دکھانے کے لیے کہ یہ ایسا ہے، ہمیں خود مختارانہ طریقے سے یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ بہت سی اشیاء خیر ہوتی ہیں، یعنی دوسرے الفاظ میں قبل اس کے کہ ارادے کی مابعد الطبیعیات ہماری کچھ مدد کر سکے، ہمیں اخلاقیاتی نتائج کو پختہ بنیادوں پر قائم کرنا ہوگا۔ ۱۸۱

۸۴۔ یہ امر واقعہ کہ مابعد الطبیعیاتی مصنفین مثلاً گرین، جو اخلاقیات کو ارادے پر مبنی قرار دینے کی سعی کرتے ہیں، اس علیحدہ تحقیق کی سعی تک نہیں کرتے، یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ اس غلط مفروضے سے ابتداء کرتے ہیں کہ اچھائی اور ارادہ کیا جانا یکساں ہیں اور بدیں وجہ ان کے اخلاقیاتی استدلال کی کوئی وقعت نہیں۔ ۱۸۲

۸۵۔ باب کا خلاصہ ۱۸۴

باب پنجم

اخلاقیات اور کردار

۸۶۔ جس سوال پر اس باب میں بحث کی جائے گی، اس کو ان دو سوالوں سے متمیز کرنا چاہیے جن پر ابھی تک بحث ہو رہی تھی: (۱) اس قضیے کی کہ یہ خیر بالذات ہے، کیا ماہیت ہے؟ ۱۸۷

۸۷۔ اور (۲) کون سی اشیاء خیر بالذات ہیں؟ جس کا ہم نے ایک جواب یہ کہہ کر دیا تھا کہ لذت ہی وہ چیز نہیں جو خیر بالذات ہو۔ ۱۸۹

۸۸۔ اس باب میں ہم اخلاقیاتی تحقیق کے تیسرے مقصود سے بحث کریں گے، یعنی اس سوال کے جوابوں سے: ''کون سا عمل اچھے نتائج کا وسیلہ ہے؟'' یا ''ہمیں کیا کرنا چاہیے؟'' یہ عملی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اخلاقیات کا سوال ہے اور اس کا جواب علتی تعلق سے دیا جائے گا۔ ۱۹۱

۸۹۔ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ یہ کہنا کہ "یہ عمل درست ہے" یا "میرا فرض ہے" یہ کہنے کے مساوی ہے
کہ زیر بحث عمل کے کُلی نتائج بہترین ممکن ہوں گے۔ ۱۹۲

۹۰۔ بقیہ باب بعض ان نتائج سے بحث کرے گا جن پر اس امر سے روشنی پڑتی ہے۔ ان نتائج میں
پہلا نتیجہ یہ ہے کہ (۱) وجدانیت غلط ہے، کیوں کہ فرض سے متعلق کوئی قضیہ بدیہی نہیں ہوسکتا۔ ۱۹۴

۹۱۔ (۲) یہ ظاہر ہے کہ ہم یہ ثابت کرنے کی امید نہیں کر سکتے کہ ان تمام افعال میں سے جنہیں ہر
موقع پر ادا کرنا ممکن ہوتا ہے، کون سے فعال پر بہترین نتائج پیدا کریں گے۔ ان ٹھیک ٹھیک
معنوں میں یہ دریافت کرنا کہ ہمارا "فرض" کیا ہے، ناممکن ہے؛ تاہم یہ ثابت کرنا آسان
ہے کہ ان افعال میں سے جنہیں ہم اغلباً ادا کریں گے، کون سے افعال بہترین نتائج پیدا
کریں گے۔ ۱۹۵

۹۲۔ گزشتہ حصے میں جو امتیاز کیا گیا تھا اس کی مزید تشریح کی گئی ہے اور اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ
جو کچھ کہ اخلاقیات نے کیا ہے یا کرسکتی ہے، وہ مطلق فرائض کو معین کرنا نہیں بلکہ یہ بتانا ہے کہ
ان چند متبادل افعال میں سے جو خاص حالات میں ممکن ہوتے ہیں، کون سے افعال بہتر نتائج
پیدا کریں گے۔ ۱۹۶

۹۳۔ یہ موخر الذکر کام بھی بہت دشوار ہے اور اس بات کا کہ ایک فعل کے کُل نتائج دوسرے فعل کے
کُل نتائج سے برتر ہیں، موزوں ثبوت کبھی بھی نہیں دیا گیا، کیوں کہ (الف) مقابلۃً ہم صرف
مستقبل قریب کے اندر واقعی نتائج کا اندازہ کر سکتے ہیں: چناں چہ ہمیں فرض کرنا پڑتا ہے کہ
غیر محدود مستقبل میں اسی فعل کے نتائج ہمارے میزان کو اُلٹا نہ کردیں گے۔ یہ ایسا مفروضہ ہے
جسے صحیح خیال کیا جاسکتا ہے لیکن یقیناً کسی نے بھی اسے صحیح ثابت نہیں کیا۔ ۱۹۸

۹۴۔ اور (ب) یہ فیصلہ کرنا بھی بہت مشکل ہے کہ مستقبل قریب میں دو افعال میں سے ایک
دوسرے کی نسبت بہتر نتائج نکلیں گے اور یہ ثابت کرنا تو نہایت غیر اغلب بلکہ بالکل ناممکن
ہے کہ کوئی ایک واحد فعل تمام صورتوں میں اپنے متبادل افعال کے مقابلے میں بہ طور وسیلہ بہتر
ہوگا۔ فرض کے ضوابط، ان محدود معنوں میں بھی، زیادہ سے زیادہ عمومی صداقتیں ہوسکتے ہیں۔ ۲۰۰

۹۵۔ لیکن (ج) بہت سے افعال جنہیں فہم عامہ ہمیشہ سے سراہتی رہی ہے، مندرجہ ذیل اصولوں
کے باعث اپنے متبادل افعال کے مقابلے میں عام طور پر بہتر ثابت کیے جاسکتے ہیں: (۱)
بعض قواعد کی بابت یہ ثابت ہوسکتا ہے کہ ان کی عام پابندی ایسے معاشرے کی کسی حالت میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مفید ہوگی جہاں حفظ حیات، افزائش حیات اور تصرف املاک کے میلانات اتنے زبردست ہوں جتنے کہ وہ ہمیشہ معلوم ہوتے ہیں اور یہ منفعت اس صحیح نظریے سے بے تعلق ہو کر ثابت کی جاسکتی ہے کہ خیر بالذات کیا ہے کیوں کہ یہ پابندی ان اشیاء کا ایک وسیلہ ہے جو بڑے خیور کی بڑی مقدار کے حصول کے لیے لازمی شرط ہیں۔ ۲۰۲

۹۶۔ (۲) دوسرے قواعد ایسے ہیں کہ ان کی پابندی کو اس اعتبار سے مفید ثابت کیا جاسکتا ہے کہ وہ کم وبیش عارضی حالات میں حفظ معاشرہ کا وسیلہ ہوتی ہے۔ اگر ان قواعد میں سے بعض قاعدوں کو تمام معاشروں کے لیے مفید ثابت کرنا ہو تو یہ تب ہی ہوسکتا ہے جب کہ ان کا ان اشیاء سے جو بالذات خیر یا شر ہیں اور جنہیں ایسا عام طور پر نہیں سمجھا جاتا، علتی تعلق ثابت کیا جائے۔ ۲۰۴

۹۷۔ ظاہر ہے کہ پہلی قسم کے قاعدے ایسے عارضی حالات کی موجودگی کے باعث بھی حق بہ جانب قرار دیے جاسکتے ہیں جو دوسری قسم کے قاعدوں کو حق بہ جانب قرار دیتے ہیں اور ایسے عارضی حالات میں نام نہاد تکالیف کو شمار کرنا چاہیے۔ ۲۰۵

۹۸۔ پس اس طرح یہ ممکن ہوسکتا ہے کہ فی الحال ان افعال کی عام منفعت ثابت کی جاسکے جنھیں ہمارے معاشرے میں عام طور پر بہ طور فرائض سمجھا جاتا ہے اور ان کو بالعموم ادا کیا جاتا ہے لیکن یہ بات نہایت مشکوک نظر آتی ہے کہ آیا کسی معاشری رسم ورواج میں مجوزہ تبدیلی کے بارے میں کچھ حتمی طور پر کہا جاسکتا ہے تاوقت یہ کہ اس سوال کی جدا تحقیق نہ ہو جائے کہ کون سی اشیاء بالذات خیر یا شر ہیں۔ ۲۰۶

۹۹۔ اور (د) اگر ہم اس متمائز سوال پر غور کریں کہ کس طرح ایک فرد واحد کو (الف) ایسی صورتوں میں عمل کرنا چاہیے جہاں زیر بحث فعل کی عام منفعت یقینی ہو اور (ب) دوسری صورتوں میں ہمیں یہ خیال رکھنا چاہیے کہ (الف) کی نسبت جہاں عموماً مفید قاعدے پر عام طور پر عمل ہوتا ہے، ایک فرد کو ہمیشہ اس قاعدے کے مطابق عمل کرنا چاہیے؛ لیکن یہ وجوہ حتمی نہیں ہوتے، اگر عام پابندی یا عام منفعت نہ پائی جاتی ہو۔ ۲۰۹

۱۰۰۔ اور (ب) دوسری سب صورتوں میں عمل کے قاعدوں کی پیروی نہیں کرنی چاہیے بلکہ فرد کو یہ غور کرنا چاہیے کہ کون سی مثبت خیور وہ اپنے مخصوص حالات میں غالباً حاصل کرسکتا ہے اور کن شرور سے بچ سکتا ہے۔ ۲۱۲

۱۰۱۔ (۴) مزید یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ امتیاز جو ''فرض'' اور ''مصلحت'' میں کیا جاتا ہے، بنیادی طور پر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اخلاقی نہیں ہوتا۔ جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ ''کیا یہ حقیقتاً مصلحت ہے؟'' تو ہم ٹھیک ٹھیک وہی سوال کر رہے ہوتے ہیں جب ہم پوچھتے ہیں کہ ''کیا یہ میرا فرض ہے؟'' یعنی ''کیا یہ بہترین ممکن کے حصول کا وسیلہ ہے؟'' فرائض کو زیادہ تر غیر اخلاقیاتی علامات سے متمائز کیا جاتا ہے: (۱) بہت سے لوگ ان سے بچنے پر راغب ہوتے ہیں۔ (۲) ان کے سب سے زیادہ اہم تاثرات عامل کی بجائے دوسروں پر ہوتے ہیں۔ (۳) وہ اخلاقی جذبات کو ابھارتے ہیں: جہاں تک وہ کسی اخلاقیاتی خصوصیت کے باعث متمائز ہوتے ہیں وہ اس لیے نہیں ہوتے کہ ان کی ادائیگی مخصوص طور پر مفید ہوتی ہے بلکہ اس لیے کہ ان کی اجازت خاص طور پر منفعت بخش ہوتی ہے۔ ۲۱۵

۱۰۲۔ ''فرض'' اور ''سودمند'' میں بھی جو امتیاز ہے وہ زیادہ تر غیر اخلاقیاتی ہے لیکن ''سودمندی'' کا لفظ ایک متمائز اخلاقیاتی معمول سے بھی متعلق ہوتا ہے، یعنی اس کا مطلب کہ کوئی فعل ''میرے مفاد'' کے مطابق ہے، صرف یہ ہوتا ہے کہ اس فعل کے ایک مخصوص قسم کے بہترین نتائج نکلیں گے: نہ کہ اس کے کل نتائج ممکن بہترین ہوں گے۔ ۲۱۸

۱۰۳۔ (۵) ہم دیکھتے ہیں کہ ''فضائل'' کی یہ تعریف نہیں کہ یہ وہ رغبتیں ہوتی ہیں جو بالذات خیر ہوتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ اُن سے الگ ہوں جو ان افعال کے کرنے کی ہوتی ہیں جو بہ حیثیت وسیلہ خیر ہوتے ہیں اور ان میں سے بھی وہ افعال جنہیں حصہ (۴) کے مطابق ''فرائض'' کہا گیا ہے، تو نتیجہ یہ نکلا کہ آیا کوئی رغبت یا ''فضیلت'' ہے یا نہیں، اس کے فیصلے کو وہ مشکل علتی تحقیق متضمن ہے جس پر حصہ (۳) میں بحث کی گئی تھی اور نیز یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو چیز ایک معاشرے میں فضیلت ہے وہ دوسرے میں فضیلت نہ ہو۔ ۲۱۹

۱۰۴۔ یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ ہمارے پاس یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں، جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے کہ ''فرائض'' کی ادائیگی میں جو فضیلت ہوتی ہے وہ بالذات خیر ہوتی ہے۔ اس کے خیرِ وحید ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۲۲۱

۱۰۵۔ اگر ہم ایسی فضیلت کی اصل قیمت پر غور کریں تو یہ نظر آئے گا کہ (۱) بہت سی صورتوں میں اس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور (۲) وہ صورتیں بھی جب لہ اس کی کچھ قیمت ہوتی ہے، خیرِ وحید نہیں ہوتیں۔ مؤخر الذکر قضیہ ان کی نظر میں بھی عام طور پر صحیح ہوتا ہے جو اس سے انکار کرتے ہیں ۲۲۲

۱۰۶۔ لیکن فضیلت کی ذاتی قیمت کے بارے میں صحیح فیصلہ کرنے کے لیے ہمیں تین قسم کی رغبتوں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں امتیاز کرنا چاہیے جن میں سے ہر ایک عام طور پر فضیلت کہلاتی ہے اور اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی رغبت ایسی ہے جو فضیلت کہلانے کی مستحق ہے۔ چناں چہ (الف) فرض ادا کرنے کی غیر شعوری "عادت" جو سب سے زیادہ عام ہے، کوئی ذاتی قیمت نہیں رکھتی۔ نصرانی ماہرین اخلاقیات کا یہ خیال صحیح ہے کہ محض "خارجی راستی" کی کوئی ذاتی قیمت نہیں ہوتی، اگر چہ ان کا یہ خیال غلط ہے کہ یہ بدیں وجہ "فضیلت" نہیں ہوتی کیوں کہ پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کی بہ حیثیت وسیلہ بھی کوئی قیمت نہیں ۲۲۳

۱۰۷۔ (ب) جہاں فضیلت اس رغبت پر مشتمل ہوتی ہے جس کے تحت انسان حقیقتاً اچھے نتائج کے لیے چاہت کا جذبہ رکھتا ہے اور یہ جذبہ اسے عمل پر اکساتا ہے، اور حقیقتاً برے نتائج کے خلاف نفرت کا جذبہ ہوتا ہے، اس وقت اس کی کچھ ذاتی قیمت ہوتی ہے لیکن اس کی قیمت میں بہت کی بیشی واقع ہوتی رہتی ہے ۲۲۵

۱۰۸۔ آخر میں (ج) جہاں فضیلت "راست بازی" پر مشتمل ہوتی ہے، یعنی بعض صورتوں میں اس وقت تک فعل ادا کرنے کی رغبت نہ ہونا جب تک کہ ہمیں یہ یقین اور احساس نہ ہو کہ ہمارا فعل صائب ہے، اس وقت اس کی کچھ ذاتی قیمت ہوتی ہے۔ احساس کی قیمت پر نصرانی اخلاقیات میں خاص طور پر زور دیا گیا ہے لیکن یہ، جیسا کہ کانٹ اس خیال کی طرف ہماری رہنمائی کرے گا، نہ تو تنہا قیمتی شئے ہے اور نہ ہمیشہ بہ حیثیت وسیلہ خیر ہے ۲۲۷

۱۰۹۔ باب کا خلاصہ ۲۲۹

باب ششم

مثل اعلیٰ

۱۱۰۔ "مثالی" عالم سے یا تو مراد ہے: (۱) راس الفضائل یا مطلقاً بہترین یا (۲) وہ بہترین جس کے اس دنیا میں وجود کی اجازت قانون فطرت دیتا ہے یا (۳) ہر وہ چیز جو بہت زیادہ خیر بالذات ہے۔ اس باب میں زیادہ تر تیسرے معنوں میں "مثل اعلیٰ" سے بحث کی جائے گی، یعنی اخلاقیات کے بنیادی سوال سے بحث ہوگی ۱۳۲

۱۱۱۔ لیکن اس سوال کا صحیح جواب ہی پہلے اور دوسرے معنوں میں "مثل اعلیٰ" کی ماہیت کے بارے میں صحیح جواب کے لیے ایک ضروری قدم ہوگا ۲۳۳

۱۱۲۔ اس سوال کا کہ "خیر بالذات کیا؟" صحیح جواب حاصل کرنے کے لیے ہمیں اس بات پر غور کرنا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوگا کہ اشیا کی قیمت اس وقت کیا ہوگی جب کہ وہ مطلقاً تنہا وجود رکھتی ہوں ۲۳۶
۱۱۳۔ اور اگر ہم یہ طریق استعمال کریں تو ظاہر ہے کہ شخصی چاہت اور جمالیاتی فرحتوں میں وہ سب سے بڑے خیور شامل ہیں جن سے ہم واقف ہیں ۲۳۷
۱۱۴۔ اگر ہم جمالیاتی فرحتوں سے ابتدا کریں تو ظاہر ہے کہ (۱) ان کے لیے بڑے بڑے مختلف قسم کے ہیجانات میں سے کوئی ایک ضروری ہے، اگرچہ یہ ہیجان بہ ذاتِ خود کوئی قدر نہ رکھتے ہوں۔ ۲۳۸
۱۱۵۔ اور (۲) نیز یہ کہ حقیقتاً حسین صفات کا وقوف بھی مساوی طور پر ضروری ہے اور اس کی بھی بہ ذات خود کوئی قدر نہیں ہوتی ۲۳۹
۱۱۶۔ لیکن (۳) مانا کہ ان دو اجزا کی مناسب آمیزش ہمیشہ ایک بڑی اچھائی ہے لیکن ہم پوچھ سکتے ہیں کہ آیا جب اس پر معروض وقوف کے وجود میں صحیح یقین کا اضافہ ہو جاتا ہے تو اس سے جو کُل بنتا ہے، اس کی قدر مزید نہیں بڑھ جاتی؟ ۲۴۱
۱۱۷۔ میرے خیال میں اس سوال کا اثبات میں جواب ہونا چاہیے لیکن اس بات کا یقین کرنے کے لیے کہ ہمارا یہ حکم صحیح ہے، ہمیں اسے ۲۴۳
۱۱۸۔ ان دو احکام سے متمیز کرنا چاہیے کہ (الف) علم بہ حیثیت وسیلہ قیمتی ہوتا ہے اور (ب) جہاں معروض وقوف بہ ذاتِ خود ایک امر خیر ہو، اس کا وجود لامحالہ کُل صورتِ حال کی قدر میں اضافہ کرتا ہے ۲۴۴
۱۱۹۔ تاہم اگر ہم ان دو حقائق سے متاثر نہ ہونے کی کوشش کریں تو پھر بھی نظر آتا ہے کہ محض سچا یقین کسی بڑی قدر کے لیے ایک لازمی شرط ہے ۲۴۶
۱۲۰۔ چناں چہ ہم بہت سے بڑے بڑے خیور کے تیسرے لازمی جزو پر آتے ہیں اور اس طرح سے ہم ان چیزوں کو حق بہ جانب قرار دینے کے قابل ہوتے ہیں: (۱) علم کا وسیلہ قدر کے علاوہ قیمتی ہونا۔ (۲) کسی معروضِ خیال کی مناسب قدر شناسی پر کسی حقیقی شئے کے معروض کی مناسب قدر شناسی کی ذاتی برتری۔ چناں چہ وہ ہیجان جو حقیقی اشیا سے وابستہ ہوتے ہیں، خواہ وہ اشیا حقیر ہی کیوں نہ ہوں، اعلیٰ تخیلی لذتوں کے مقابل برابری کا دعویٰ کرسکتے ہیں ۲۴۸
۱۲۱۔ آخر کار (۴) معروضاتِ وقوف جو ان اچھے کُلوں کے لیے ضروری ہیں، ان کی ماہیت کا تجزیہ کرنا جمالیات کا کام ہے۔ یہاں صرف اتنا کہنا ضروری ہے کہ (۱) ان کو ''جمیل'' کہنے سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ ان کا کسی اچھے کُل سے یہ تعلق ہوتا ہے اور (۲) وہ زیادہ تر مرکب کُل ہوتے ہیں، نیز یہ کہ کُل کے پُرستائش مشاہدے کی قیمت اس کے اجزا کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پُرستائش مشاہدے کی قیمتوں کے مجموعے سے زیادہ ہوتی ہے ۲۵۰
۱۲۲۔ ''شخصی چاہتوں'' میں معروض محض جمیل ہی نہیں ہوتا بلکہ بالذات خیر بھی ہوتا ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کُل جو اس طرح خیر بالذات ہوتا ہے اس کی قدر شناسی، یعنی کسی شخص کے ذہنی اوصاف، یقیناً بجائے خود اتنی بڑی خیر نہیں ہوتا جتنی وہ کُل جس میں اس کے ساتھ جسمانی حسن بھی شامل ہوتا ہے۔ یہ ایک مشکوک بات ہے کہ آیا وہ اتنی بڑی خیر ہو جتنی محض جسمانی حسن کی قدر شناسی لیکن یہ یقینی ہے کہ دونوں کے یک جا ہونے سے جو کُل بنتا ہے وہ ہر ایک سے فرداً فرداً بڑی خیر ہے ۲۵۲
۱۲۳۔ جو کچھ بیان ہو چکا ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسا فرض کیا جا سکتا ہے کہ مادی صفات کا وقوف، حتیٰ کہ ان کا وجود، مثل اعلیٰ یا راس الفضائل کا لازمی جزو ہے۔ اس بات کا امکان بہت کم ہے کہ وہ اس میں شامل نہ ہوں ۲۵۵
۱۲۴۔ ابھی مثبت شرور اور مخلوط خیور پر غور کرنا باقی ہے۔ شرور کو تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا۔ ۲۵۷
۱۲۵۔ (۱) وہ شرور جو اس چیز کی جو بُری یا بھدی ہے، چاہت یا ستائش یا لطف اندوزی پر مشتمل ہیں۔ ۲۵۸
۱۲۶۔ (۲) وہ شرور جو اس چیز سے نفرت پر مشتمل ہیں جو اچھی یا حسین ہے ۲۶۱
۱۲۷۔ اور (۳) شدید اذیت کا شعور: یہی ایک چیز ایسی نظر آتی ہے، بہت زیادہ اچھی یا بہت زیادہ بری، جس کو وقوف اور اس کے معروض کے ساتھ وابستہ ہیجان، دونوں متضمن نہیں ہوتے۔ اس طرح وہ ذاتی قیمت کے اعتبار سے لذت کی مماثل نہیں ہے لیکن وہ کسی ایسے کُل کی بُرائی میں بھی بہ حیثیت ایک کُل کے اضافہ کرتی نظر نہیں آتی جس میں وہ کسی اور بری چیز کے ساتھ واقع ہو، جب کہ لذت کسی ایسے کُل کی اچھائی میں اضافہ کرتی ہے جس میں وہ کسی اور اچھی چیز کے ساتھ واقع ہو ۲۶۲
۱۲۸۔ لیکن لذت اور اذیت میں یہ مماثلت ہے کہ لذت ہمیشہ کسی کُل کی قیمت ہرگز نہیں بڑھاتی اور نہ لذت کسی کُل کی قیمت گھٹاتی ہے جس میں یہ شامل ہوتی ہیں، اس کا الٹ اکثر صحیح ہوتا ہے.. ۲۶۳
۱۲۹۔ مخلوط خیور پر غور کرنے کے لیے پہلے ہمیں (۱) کسی کُل کی کُل کی حیثیت سے قدر اور (۲) اس کی بہ حیثیت مجموعی یا کُل قدر میں امتیاز کرنا چاہیے: (۱) برابر ہے (۲) اور اجزا کی قیمتوں کے مجموعے میں فرق کے۔ اس امتیاز کی روشنی میں یہ نظر آتا ہے کہ ۲۶۴
۱۳۰۔ (۱) کسی دو یا تین شرور کا محض اکٹھا ہونا، کبھی بھی مثبت طور پر بہ حیثیت مجموعی اچھا نہیں ہوتا، اگرچہ اس کی کُل کی حیثیت سے یقیناً بہت بڑی قدر ہوتی ہے ۲۶۶

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۳۱۔ لیکن (۲) کوئی کُل جس میں کسی بُری یا بھدی چیز کا وقوف شامل ہو، پھر بھی بہ حیثیت مجموعی ایک بڑی مثبت خیر ہوتی ہے: بہت سے فضائل جن کی کچھ ذاتی قدر ہوتی ہے، اس نوع کے نظر آتے ہیں، مثلاً (الف) دلاوری اور دردمندی اور (ب) اخلاقی اچھائی: یہ سب کسی بری یا بھدی شئے سے نفرت وحقارت کی مثالیں ہیں ۲۶۷

۱۳۲۔ لیکن یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ جہاں بُری چیز موجود ہو، وہاں مجموعی صورتِ حال بہ حیثیت مجموعی قطعاً اچھی ہو، اگرچہ برائی کا وجود اس کی قیمت میں بہ حیثیت کُل اضافہ کردے.. ۲۶۹

۱۳۳۔ چناں چہ (۱) کوئی واقعی موجود برائی مثل اعلیٰ کے لیے ضروری نہیں۔ (۲) خیالی برائیوں پر سوچ بچار اس کے لیے ضروری ہے اور (۳) جہاں برائیاں پہلے سے موجود ہوں، مخلوط فضائل کے وجود کی قیمت، قطع نظر اس کے نتائج کے اور اس قدر کے، ہوتی ہے جو اس میں اور خیالی برائیوں کی قدر شناسی میں مشترک ہوتی ہے ۲۷۰

۱۳۴۔ آخری ریمارک ۲۷۲

۱۳۵۔ باب کا خلاصہ ۲۷۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب اول

اخلاقیات کا موضوع

۱

ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں جو تصدیقات قائم کرتے ہیں ان میں سے چند ایسی تصدیقات کو الگ کرنا نہایت آسان ہے جن کی صداقت سے اخلاقیات بلاشبہ سروکار رکھتی ہے۔ جب کبھی ہم کہتے ہیں کہ ''فلاں شخص اچھا ہے'' یا ''فلاں آدمی برا ہے''؛ جب کبھی ہم پوچھتے ہیں کہ ''مجھے کیا کرنا چاہیے؟'' یا ''کیا ایسا کرنا میرے لیے نادرست ہے؟'' جب کبھی ہم یہ کہنے کی جرأت کرتے ہیں کہ ''عفت فضیلت ہے اور مے نوشی رذالت ہے'' تو بلاشبہ یہ اخلاقیات ہی کا کام ہے کہ وہ اس قسم کے سوالات اور بیانات پر بحث کرے؛ اور جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ کون سا فعل کرنا درست ہے تو وہ اس بارے میں کہ اس سوال کا صحیح جواب کیا ہے، وجوہات پیش کرے؛ علاوہ ازیں اخلاقیات کے ذمے یہ کام بھی ہے کہ وہ ہمارے ان بیانات کو جو افراد کے اخلاق سے یا ان کے افعال کے اخلاقی پہلو سے متعلق ہوتے ہیں، صحیح یا غلط ٹھہرانے کے اسباب بیان کرے۔ اکثر حالتوں میں جب کہ ہم ایسے بیانات دیتے ہیں جن میں ''فضیلت''، ''رذالت''، ''فرائض''، ''درست''، ''خیر''، ''شر'' جیسی اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں، ہم اخلاقی حکم لگا رہے ہوتے ہیں اگر ہم ان احکام کی صداقت کو زیر بحث لانا چاہتے ہیں تو پھر ہمیں اخلاقیات کے کسی نہ کسی نکتے پر بحث کرنی ہوگی۔

ہر کوئی مذکورہ بالا تصریح کو تسلیم کرے گا لیکن اس سے اخلاقیات کے دائرہ تحقیق کو متعین نہیں کیا جا سکتا۔ اخلاقیات کے دائرہ تحقیق کو یہ کہہ کر شاید متعین کیا جاتا ہو کہ وہ اس چیز کے متعلق کل صداقت پر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشتمل ہے جو بہ یک وقت ان احکام میں مشترک بھی ہے اور ان سے مخصوص بھی لیکن پھر بھی یہ سوال اٹھانا پڑے گا کہ وہ چیز کیا ہے جو اس طرح بہ یک وقت مشترک بھی ہے اور مخصوص بھی؟ یہ سوال ایسا ہے کہ مشہور حکماء اخلاقیات نے اس کے جوابات مختلف دیے ہیں اور شاید کسی ایک کا جواب بھی کلیۃً تسلی بخش نہیں۔

۲

اگر ہم مذکورہ بالا مثالوں کو سامنے رکھیں تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ سب مثالیں کردار کے سوال سے متعلق ہیں یعنی اس سوال سے کہ ہم انسانوں کے اعمال میں کیا خیر ہے اور کیا شر، کیا درست ہے اور کیا نادرست؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص اچھا ہے تو اس سے ہماری مراد بالعموم یہ ہوتی ہے کہ وہ شخص درست عمل کرتا ہے؛ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مے نوشی رذالت ہے تو اس سے ہمارا مطلب عموماً یہ ہوتا ہے کہ شراب پینا ایک نادرست یا قبیح فعل ہے۔ انسانی کردار کے متعلق یہی بحث دراصل ''اخلاقیات'' (Ethics) کے نام سے گہرے طور پر وابستہ ہے۔ یہ وابستگی اشتقاق کے باعث پیدا ہوئی ہے۔ بلاشبہ کردار اخلاقی احکام کے معروضات میں سب سے زیادہ عام اور دل چسپ معروض ہے۔

چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے حکماء اخلاقیات، ''اخلاقیات'' کی اس تعریف کو کہ اخلاقیات اس سوال سے بحث کرتی ہے کہ انسانی کردار میں کیا خیر ہے اور کیا شر، کافی سمجھنے پر مائل ہیں۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اس کی تحقیقات کردار یا اعمال ہی تک محدود ہیں۔ ان کے خیال میں ''عملی فلسفہ'' کا نام ان تمام امور کو محیط کیے ہوئے ہے جن سے اخلاقیات کو سروکار ہے۔ لفظ ''اخلاقیات'' کے مناسب معنی کو زیر بحث لائے بغیر (کیوں کہ لسانی مسائل کو چھیڑنا لغت نگاروں اور لٹریچر میں دل چسپی رکھنے والوں کا کام ہے؛ فلسفے کو، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، اس سے کوئی سروکار نہیں) میں یہ کہوں گا کہ میرا ارادہ لفظ ''اخلاقیات'' کو اس سے کہیں زیادہ وسیع معنوں میں استعمال کرنے کا ہے۔ میرے خیال میں اس استعمال کا کافی جواز موجود ہے۔ میں اس لفظ کو اس تحقیق کے لئے استعمال کروں گا جس کے لیے بہرحال کوئی دوسرا لفظ موجود نہیں، یعنی اس سوال کی کہ ''خیر کیا ہے؟'' عام تحقیق کے لیے۔

اخلاقیات بلاشبہ اس سوال سے کہ ''عمل خیر کیا ہوتا ہے؟'' سروکار رکھتی ہے؛ لیکن اس سے سروکار رکھتے ہوئے وہ صریحاً آغاز سے ابتداء نہیں کرتی، تاوقتیکہ یہ بتانے کے لیے تیار نہ ہو کہ خیر کیا ہے اور نیز

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کردار کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ "کردار خیر" ایک مرکب تصور ہے۔ ہر کردار خیر نہیں ہوتا، کیوں کہ کوئی کردار یقیناً شر ہوتا ہے اور کوئی نہ تو خیر ہوتا ہے اور نہ شر۔ دوسری طرف کردار کے علاوہ کئی اور اشیا خیر ہو سکتی ہیں؛ اور اگر وہ خیر ہوتی ہیں تو "خیر" ایک ایسا خاصہ ہے جو ان اشیاء اور کردار میں مشترک ہے۔ اگر ہم تمام اشیاءِ خیر میں سے صرف کردار خیر کا بہ غور ملاحظہ کریں، تو اس بات کا اندیشہ ہے کہ ہم کوئی ایسا خاصہ معلوم کر لیں گے جو ان دوسری اشیاء میں موجود نہ ہوگا اور اس طرح ہم اخلاقیات کے بارے میں ان محدود معنوں میں بھی غلطی کے مرتکب ہوں گے، کیوں کہ ہمیں یہ معلوم نہ ہوگا کہ کردار خیر اصلاً کیا ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی غلطی ہے جو واقعی کئی حکما سے اس لیے سرزد ہوئی ہے کہ انہوں نے اپنے دائرۂ تحقیق کو کردار تک محدود کر رکھا تھا۔ لہٰذا میں کوشش کروں گا کہ سب سے پہلے اس سوال پر غور کر کے کہ عمومی حیثیت سے خیر کیا ہے؟ اس غلطی سے محفوظ رہوں۔ مجھے امید ہے کہ اگر ہم اس سلسلے میں کسی یقینی بات تک پہنچ سکے تو اس سوال کو حل کرنا کہ کردار خیر کیا ہوتا ہے؟ نسبتاً آسان ہو جائے گا، کیوں کہ ہم اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ کردار کیا ہوتا ہے۔ پس ہمارا پہلا سوال یہ ہے کہ "خیر کیا ہے"؟ اور "شر کیا ہے"؟ میں اس سوال (یا ان سوالات) پر بحث کو اخلاقیات کا نام دیتا ہوں، کیوں کہ اس علم میں یہ سوال بہ ہر صورت شامل ہے۔

۳

لیکن یہ ایک ایسا سوال ہے جو کئی معنوں کا حامل ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر ہم میں سے ہر ایک یہ کہے کہ "میں اس وقت اچھا کام کر رہا ہوں" یا "میں نے کل اچھا کھانا کھایا" تو ان میں سے ہر بیان ہمارے سوال کا کچھ نہ کچھ جواب ہوگا، گو یہ جواب شاید غلط ہو۔ پس جب زید بکر سے پوچھتا ہے کہ اسے اپنے بچے کو کس اسکول میں داخل کرانا چاہیے، تو بکر کا جواب یقیناً ایک اخلاقی حکم ہوگا۔ اسی طرح ماضی، حال یا مستقبل کے کسی شخص یا چیز کی مدح یا مذمت اس سوال کا کہ "خیر کیا ہے"؟ کچھ نہ کچھ جواب ہوگا۔ ان تمام مثالوں میں کسی خاص چیز کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ خیر ہے یا شر ہے۔ "کیا" کا جواب "یہ یا وہ" سے دیا گیا ہے لیکن عملی اخلاقیات اس سوال کو ان معنوں میں نہیں پوچھتی۔ اس قسم کے لاکھوں جوابوں میں سے ایک جواب بھی، صحیح ہونے کے باوجود، کسی اخلاقی نظام کا حصہ نہیں بن سکتا، اگر چہ ان سب جوابوں کی صداقت کا فیصلہ کرنے کے لیے اس علم میں کافی وجوہ اور اصول موجود ہونے چاہئیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ماضی، حال اور مستقبل کی دنیا میں لوگ، چیزیں اور واقعات اتنی زیادہ تعداد میں موجود ہوتے ہیں کہ ان کی انفرادی خوبیوں پر بحث کسی علم کا موضوع نہیں بن سکتی۔ بدیں وجہ اخلاقیات اس نوع کے حقائق سے بحث نہیں کرتی، یعنی ایسے حقائق سے جو یکتا، منفرد اور مطلقاً جزئی ہوں، یعنی ایسے حقائق سے جن سے علم تاریخ، علم جغرافیہ اور فلکیات تھوڑا بہت بحث کرنے پر مجبور ہیں۔ اس بنا پر اخلاقیاتی مفکر کا کام یہ نہیں کہ وہ ذاتی مشورے دے یا نصیحتیں کرے۔

۴

لیکن اس سوال کا کہ "خیر (اچھائی) کیا ہے؟" ایک اور مفہوم بھی ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا یہ جواب بھی ہوگا کہ "کتابیں اچھی ہوتی ہیں" گو یہ جواب صریحاً غلط ہوگا، کیوں کہ بعض کتابیں فی الواقع بری ہوتی ہیں۔ اس قسم کے اخلاقی احکام یقیناً اخلاقیات سے متعلق ہوتے ہیں، اگرچہ میں ان میں سے اکثر پر بحث نہیں کروں گا۔ اس قسم کا ایک حکم یہ ہے: "لذت خیر ہے"۔ یہ ایک ایسا حکم ہے کہ اس کی صحت کے بارے میں اخلاقیات کو بحث کرنی چاہیے؛ حالاں کہ یہ حکم اتنا اہم نہیں جتنا یہ حکم کہ "صرف لذت ہی خیر ہے"، جس پر ہم تھوڑی دیر میں بحث کریں گے۔ اس قسم کے احکام ہی تو ہوتے ہیں جو اخلاقیات کی ایسی کتابوں میں پائے جاتے ہیں جن میں فضائل کی فہرست ہوتی ہے۔ مثلاً ارسطو کی کتاب "اخلاقیات" میں لیکن ہو بہو اس قسم کے احکام کازستائیت (Casuistry) کا موضوع ہیں جو عام طور پر اخلاقات سے مختلف اور کم قابل توقیر سمجھی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ کازستائیت اخلاقیات سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اول الذکر زیادہ جزئی اور تفصیلی ہوتی ہے اور مؤخر الذکر زیادہ تر عمومی ہوتی ہے لیکن یہ بات نہایت اہم ہے کہ کازستائیت کسی ایسی چیز سے بحث نہیں کرتی جو مطلقاً جزئی ہو، یعنی جزئی صرف ان معنوں میں جن کی رو سے اس کے اور اُس چیز کے درمیان جو عام ہوتی ہے، ٹھیک ٹھیک حد فاصل قائم کی جا سکتی ہے۔ یہ ان مذکورہ بالا معنوں میں جزئی نہیں جن کی رُو سے یہ کتاب ایک خاص کتاب ہے اور زید کے دوست کی نصیحت ایک خاص نصیحت ہے۔ اگر کازستائیت زیادہ جزئی اور اخلاقیات زیادہ عمومی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان دونوں میں فرق درجے کا ہے نہ کہ نوعیت کا۔ اور جب "خاص" اور "عام" کے الفاظ کو ان عام لیکن غیر صحیح معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے تو ان کے متعلق یہ بات کہ ان میں فرق درجے کا ہوتا ہے، عالم گیر طور پر سچ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتی ہے۔ جہاں تک اخلاقیات میں اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ فضائل کی ایک فہرست مرتب کر لی جائے یا مثل اعلیٰ کے عناصر شمار کر دیے جائیں، اخلاقیات اور کازستائیت میں کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا۔ یہ دونوں اسی طرح عمومی چیزوں سے بحث کرتی ہیں جس طرح علم طبیعات اور علم کیمیا عمومی چیزوں سے بحث کرتے ہیں۔ جس طرح علم کیمیا کا مقصد آکسیجن کے خواص کو دریافت کرنا ہے، جہاں کہیں بھی آکسیجن ہو، نہ کہ صرف آکسیجن کے اس یا اُس خاص نمونے کے خواص کو، اسی طرح کازستائیت کا مقصد یہ دریافت کرنا ہے، کہ کون سے اعمال خیر ہیں، جہاں کہیں بھی وہ پائے جائیں۔ اس اعتبار سے اخلاقیات اور کازستائیت کا شمار علم طبیعات، علم کیمیا اور عضویات جیسے علوم میں ہوتا ہے اور وہ تاریخ اور جغرافیہ جیسے علوم سے مطلقاً مختلف ہوتے ہیں۔ یہ بات قابل غور ہے کہ تفصیلی نوعیت کے باعث کازستائیت کی تحقیقات ان تحقیقات کی نسبت جو عام طور پر اخلاقیات سے منسوب کی جاتی ہیں، واقعاً علم طبیعات اور علم کیمیا کے زیادہ قریبی ہیں۔ جس طرح علم طبیعات اس دریافت پر قناعت نہیں کر سکتا کہ روشنی ایتھر کی لہروں سے پھیلتی ہے بلکہ اسے یہ بھی دریافت کرنا ہے کہ مختلف رنگوں سے مخصوص ایتھر کی لہروں کی خاص نوعیت کیا ہے، اسی طرح کازستائیت کو چاہیے کہ اس عمومی کلیے سے گزر کر کہ سخاوت ایک فضیلت ہے، یہ دریافت کرے کہ مختلف قسم کی سخاوتوں کی اضافی خوبیاں کیا ہوتی ہیں؟ بنابریں کازستائیت علم اخلاق کا ایک حصہ ہے: اخلاقیات اس کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی۔ کازستائیت میں جو نقائص پائے جاتے ہیں وہ اصول کے نقائص نہیں؛ اس کے اغراض و مقاصد پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ناکام اس لیے ہوئی ہے کہ یہ اتنا مشکل موضوع ہے کہ اُسے ہمارے موجودہ علم کی روشنی میں پورے طور پر نبھایا نہیں جا سکتا۔ کازستائیت کا ماہر زیر نظر واقعات میں سے ان اجزا کو الگ نہیں کر سکتا جن پر ان واقعات کی قدر کا انحصار ہوتی ہے۔ چناں چہ وہ اکثر وہ واقعات کو قدر کے اعتبار سے متشابہ سمجھ لے گا، جب کہ دراصل وہ صرف کسی اور اعتبار سے متشابہ ہوں گے۔ اس قسم کی غلطیاں ہی ایسی تحقیقات کے نقصان دہ نتائج کا باعث بنی ہیں۔ کازستائیت اخلاقیاتی تحقیق کی منزل مقصود ہے۔ اس کا مطالعہ ہم اپنی بحث کے آغاز میں نہیں، بلکہ آخر میں کر سکتے ہیں۔

۵

لیکن ہمارے سوال کا کہ ''خیر کیا ہے؟'' ایک اور مطلب بھی ہوسکتا ہے۔ اس سوال سے ہماری

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مراد یہ ہوسکتی ہے کہ ''خیر'' کی تعریف کس طرح کی جائے، نہ کہ کون سی شے یا اشیاء خیر ہیں۔ یہ ایسی تحقیق ہے جس کا تعلق صرف اخلاقیات سے ہے، نہ کہ کازستائیت سے۔ سب سے پہلے ہم اسی تحقیق کی طرف متوجہ ہوں گے۔

یہ ایک ایسی تحقیق ہے جو خاص توجہ کی مستحق اس لیے ہے کہ یہ سوال کہ خیر کی تعریف کس طرح کرنی چاہئے، اخلاقیات کا سب سے زیادہ بنیادی سوال ہے۔ دراصل ''خیر'' سے جو چیز مراد لی جاتی ہے صرف وہی ماسوا شر کے، فکر کا ایک ایسا معروض ہے جو اخلاقیات سے مخصوص ہے۔ اس لیے اس کی تعریف اخلاقیات کی تعریف کی سب سے زیادہ اہم شق ہے؛ اور مزید برآں اس سلسلے میں کوئی غلطی کئی غلط اخلاقی احکام پر منتج ہوتی ہے۔ جب تک ہم اس اولین سوال کو پورے طور پر نہیں سمجھ پاتے اور اس کا صحیح جواب صاف طور پر نہیں جان لیتے، تب تک بقیہ اخلاقیات میں ربط پیدا نہیں ہوسکتا۔ جو لوگ اس سوال کا جواب جانتے ہیں اور نیز جو نہیں جانتے، وہ سب مذکورہ بالا دو قسم کے صحیح اخلاقی احکام پیش کرتے ہوں؛ اور ظاہر ہے کہ شاید یہ دونوں قسم کے لوگ یکساں طور پر اچھی زندگی گزارتے ہوں لیکن اس امر کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ اس سوال کے صحیح جواب کی عدم موجودگی میں ان کے سب سے زیادہ عمومی اخلاقی احکام بھی ایک جیسے صحیح ہوں۔ میں تھوڑی دیر میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ شدید ترین غلطیاں زیادہ تر کسی غلط جواب میں یقین کے باعث پیدا ہوتی ہیں۔ بہ ہر حال جب تک اس سوال کے جواب کا صحیح علم نہ ہو، کسی کے لیے بھی ممکن نہیں کہ وہ یہ جان سکے کہ کسی اخلاقی حکم کے حق میں شہادت کیا ہے لیکن ایک مربوط علم کی حیثیت سے اخلاقیات کی اہم غایت یہ ہے کہ کسی شے کو خیر ٹھہرانے کے صحیح وجوہ بیان کرے؛ اور میرا خیال ہے کہ جب تک اس سوال کا جواب نہیں دیا جاتا، یہ وجوہ بیان نہیں کیے جاسکتے۔ لہٰذا قطع نظر اس کے بھی کہ غلط جواب غلط نتائج پیدا کرتا ہے، موجودہ تحقیق علم اخلاق کا ایک نہایت اہم اور ضروری حصہ ہے۔

۶

پس سوال یہ ہے کہ خیر کیا ہے؟ خیر کی تعریف کس طرح کی جائے گی؟ شاید یہ خیال کیا جاتا ہو کہ یہ ایک لفظی سوال ہے۔ اکثر تعریف کا مطلب حقیقتاً یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے معنی دوسرے الفاظ میں ظاہر کر دیے جائیں لیکن مجھے اس قسم کی تعریف مطلوب نہیں۔ اس قسم کی تعریف کی۔ ماسوا تدوین

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لغت کے، کسی اور مطالعے کے لیے بالآخر کوئی اہمیت نہیں ہوسکتی۔ اگر مجھے اس قسم کی تعریف مطلوب تھی، تو سب سے پہلے مجھے یہ دیکھنا چاہیے تھا کہ لوگ عام طور پر لفظ ''خیر'' کو کس طرح استعمال کرتے ہیں لیکن مجھے اس لفظ کے ان مناسب استعمال سے جو رواج سا قائم ہوگیا ہے، سروکار نہیں۔ اگر میں اس لفظ کو ان معنوں میں استعمال کروں جن میں وہ عام طور پر استعمال نہیں ہوتا تو میں یقیناً احمق ہوں گا، مثلاً اگر میں یہ اعلان کروں کہ جب بھی میں لفظ ''خیر'' استعمال کروں تو سمجھ لینا چاہیے کہ اس وقت میرے ذہن میں وہ تصور ہوگا جو عام طور پر لفظ ''میز'' سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا میں اس لفظ کو اس طرح استعمال کروں گا جس طرح وہ میرے خیال میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے لیکن ساتھ ہی میں یہ بحث چھیڑنے کا متمنی نہیں کہ کیا میرا یہ خیال صحیح ہے کہ وہ اس طرح استعمال ہوتا ہے۔ مجھے صرف اس شے یا تصور سے غرض ہے جس کے لیے، میرا خیال ہے، (جو صحیح بھی ہوسکتا ہے اور غلط بھی) یہ لفظ عام طور پر استعمال ہوتا ہے۔ جس چیز کو میں دریافت کرنا چاہتا ہوں وہ اس شے یا تصور کی ماہیت ہے اور اس بارے میں کسی اتفاق رائے پر پہنچنے کا دل سے متمنی ہوں۔

لیکن اگر ہم اس سوال کو ان معنوں میں سمجھ لیں تو اس کا جواب جو میں دوں گا وہ بہت مایوس کن ہوگا۔ اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ ''خیر کیا ہے؟'' تو میرا جواب یہ ہے کہ خیر خیر ہے اور معاملہ یہیں ختم ہوجاتا ہے یا اگر پوچھا جائے کہ خیر کی تعریف کس طرح کی جائے گی؟ تو میرا جواب یہ ہے کہ خیر کی تعریف نہیں کی جاسکتی اور میں اس بارے میں یہی کچھ کہہ سکتا ہوں۔ یہ جوابات اگرچہ مایوس کن ہیں لیکن ہیں نہایت اہم۔ جو قارئین فلسفیانہ اصطلاحات سے مانوس ہیں، اُن پر میں ان جوابات کی اہمیت یہ کہہ کر واضح کرسکتا ہوں کہ ان کے معنی یہ ہیں کہ خیر کے متعلق کام قضیے ترکیبی (Synthetic) ہوتے ہیں نہ کہ تحلیلی (Analytic)؛ اور ظاہر ہے کہ یہ کوئی فضول بات نہیں۔ اسی بات کو ذرا مقبول انداز میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ اگر میری بات صحیح ہے تو کوئی شخص یہ حکم کہ ''صرف لذت خیر ہے'' یا یہ کہ ''جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے وہ خیر ہوتی ہے''، دھوکے سے ہمارے سر پر اس بہانے نہیں منڈھ سکتا کہ یہی ''خیر کے معنی'' ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۷

تو آیئے ہم اس بات پر غور مزید کریں۔ میرا نکتہ یہ ہے کہ "خیر" ایک مفرد تصور ہے، جس طرح کہ "زرد" ایک مفرد تصور ہے۔ جس طرح آپ کسی شخص کو جو پہلے سے نہیں جانتا کہ "زرد" کیا ہوتا ہے، کسی طرح بھی یہ نہیں سمجھا سکتے کہ "زرد" کیا ہوتا ہے، اسی طرح آپ یہ نہیں سمجھا سکتے کہ خیر کیا ہے۔ جس قسم کی تعریفیں مجھے مطلوب ہیں، یعنی ایسی تعریفیں جو اس شے یا تصور کی اصلی ماہیت کو بیان کرتی ہیں۔ جس کے لیے کوئی لفظ استعمال ہوتا ہے اور جو محض یہ نہیں بتاتیں کہ یہ لفظ کن معنوں میں استعمال ہوتا ہے، وہ اسی وقت ممکن ہو سکتی ہیں جب زیر بحث شے یا تصور مرکب ہو۔ آپ ایک گھوڑے کی تعریف کر سکتے ہیں، کیوں کہ گھوڑے کے کئی مختلف اجزا اور خواص ہوتے ہیں جن کو شمار کیا جا سکتا ہے لیکن جب آپ ان سب اجزاء اور خواص کو شمار کر لیتے ہیں اور جب آپ گھوڑے کی تحویل اس کے سب سے زیادہ بسیط اجزا میں کر لیتے ہیں، تو پھر آپ ان اجزا کی مزید تعریف نہیں کر سکتے: یہ اجزا محض ایسی اشیاء ہیں جن کا تصور یا ادراک ہو سکتا ہے؛ اور جو شخص ان کا تصور یا ادراک نہیں کر سکتا، اس پر آپ کسی تعریف کی مدد سے ان کی ماہیت واضح نہیں کر سکتے۔ مثال کے طور پر ہم کسی شخص کو یہ سمجھا سکتے ہیں کہ کیمرا (Chimeera) کیا ہوتا ہے؟ حالاں کہ اس نے اسے نہ کبھی دیکھا ہے اور نہ اس کے متعلق کچھ سنا ہے۔ آپ اسے بتا سکتے ہیں کہ وہ ایک جانور ہوتا ہے جس کا سر اور جسم شیرنی کا ہوتا ہے، جس کی پشت کے وسط میں سے بکری کا سر ابھرا ہوتا ہے اور جس کی دم کی جگہ سانپ ہوتا ہے لیکن یہاں جس چیز کا آپ ذکر کر رہے ہیں وہ مرکب ہے؛ وہ پورے طور پر ان اجزا پر مشتمل ہے جن سے ہم بخوبی یعنی سانپ، بکری، شیرنی؛ اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ اجزا کس طرح آپس میں ترتیب دیے گئے ہیں، کیوں کہ ہمیں معلوم ہے کہ شیرنی کی پشت کے وسطی حصے کا کیا مطلب ہوتا ہے اور اس کی دم مطابق معمول کہاں ہوتی ہے۔ یہی بات ان سب اشیاء پر صادق آتی ہے جن کو ہم پہلے سے نہیں جانتے اور جن کی تعریف ہم کر سکتے ہیں۔ یہ اشیاء سب مرکب ہوتی ہیں؛ وہ پورے طور پر ان اجزا پر مشتمل ہے جن سے ہم بہ خوبی واقف ہیں، وہ ایسے اجزا پر مشتمل ہوتی ہیں جو بذات خود، ممکن ہے پہلے تو اس قسم کی تعریف کے قابل ہوں لیکن جن کی تحویل آخر میں ایسے مفرد اجزا میں ہوتی ہے جن کی مزید تعریف نہیں کی جا سکتی لیکن ہمارا کہنا ہے کہ "زرد" اور "خیر" مرکب نہیں؛ وہ ایسے مفرد تصورات ہیں کہ ان سے تعریفیں وضع ہوتی ہیں لیکن ان کی اپنی تعریف نہیں کی جا سکتی۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۸

جب ہم کہتے ہیں اور جیسا کہ ویبسٹر کہتا ہے کہ گھوڑے کی تعریف یہ ہے کہ جنس ''ایقوس'' ۱ کا سم والا چوپایہ ہے۔ تو اس کے فی الواقع تین مختلف مطالب ہو سکتے ہیں: (۱) ہمارا محض یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ میں جب لفظ ''گھوڑا'' بولتا ہوں، تو آپ سمجھیں کہ میں جنس ''ایقوس'' کے سم والے چوپائے کی بابت بات کر رہا ہوں۔ اس کو ہم ''بے قاعدہ لفظی تعریف'' کہہ سکتے ہیں۔ میرا یہ مطلب نہیں کہ ''خیر'' ان معنوں میں تعریف پذیر نہیں۔ (۲) ہمارا یہ مطلب ہو سکتا ہے اور جیسا کہ ویبسٹر کا بھی یہی مفہوم ہونا چاہیے، کہ جب بہت سے لوگ لفظ ''گھوڑا'' بولتے ہیں، تو اس سے ان کی مراد جنس ''ایقوس'' کا سم والا چوپایہ ہوتا ہے۔ اس کو ''مناسب لفظی تعریف'' کہہ سکتے ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ''خیر'' ان معنوں میں بھی تعریف پذیر نہیں، کیوں کہ یہ معلوم کرنا کہ لوگ ایک لفظ کو کس طرح استعمال کرتے ہیں، یقیناً ممکن ہے؛ ورنہ ہم کبھی بھی یہ نہ جان سکتے کہ لفظ ''خیر'' کا ترجمہ انگریزی میں لفظ Good، جرمن میں ''گٹ'' اور فرانسیسی میں ''بان'' ہے لیکن (۳) گھوڑے کی تعریف سے ہماری مراد کوئی ایسی چیز ہو سکتی ہے جو کہیں زیادہ اہم ہو۔ ہماری مراد یہ ہو سکتی ہے کہ ایک خاص شئے جس کو ہم سب جانتے ہیں، ایک خاص طریقے سے کچھ اجزاء پر مشتمل ہے: اس کی چار ٹانگیں، سر، دل، جگر وغیرہ ہوتے ہیں جو سب کے سب خاص نسبتوں میں ترتیب دیے گئے ہیں۔ یہ ہیں وہ معنی جن کی رو سے میں سمجھتا ہوں کہ خیر تعریف پذیر نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ خیر ایسے اجزا پر مشتمل نہیں جن کو ہم اس وقت اپنے ذہن میں رکھ سکتے ہیں جب ہم خیر کی بابت سوچ رہے ہوتے ہیں۔ ہم گھوڑے کے متعلق صاف اور صحیح طور پر سوچ سکتے ہیں، خواہ ہم اس کل کی بجائے اس کے تمام اجزا اور ان کی باہمی ترتیب کی بابت سوچ رہے ہوں۔ میرا کہنا یہ ہے کہ ہم موخر الذکر صورت میں بھی گھوڑے اور گدھے میں صحیح امتیاز کر سکتے ہیں، صرف اتنی آسانی سے نہیں کر سکتے لیکن ہمارے پاس کوئی ایسی چیز نہیں جو اس طرح سے خیر کا بدل ہو سکتی ہو۔ جب میں کہتا ہوں کہ خیر تعریف پذیر نہیں تو اس سے میرا یہی مطلب ہے۔

۹

لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ میں نے ابھی تک ایک بڑی مشکل کو رفع نہیں کیا جو اس قضیے کو کہ ''خیر

۱ Equus

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعریف پذیر نہیں"، تسلیم کرنے سے روک سکتی ہے۔ میری مراد یہ نہیں کہ وہ شئے جو خیر ہے تعریف پذیر نہیں۔ اگر میرا یہ خیال ہو تو پھر مجھے اخلاقیات پر قلم نہیں اُٹھانا چاہیے، کیوں کہ میرا اہم مقصد یہ ہے کہ اس تعریف کو (شئے خیر کی تعریف) دریافت کرنے کے سلسلے میں کچھ امداد کرسکوں۔ میں جو اس بات پر اصرار کررہا ہوں کہ خیر تعریف پذیر نہیں وہ اس لئے کہ میرے خیال میں اس طرح شئے خیر کی تعریف معلوم کرتے وقت کسی غلطی کا احتمال کم ہو جائے گا۔ ان دونوں میں جو فرق ہے مجھے اس کو واضح کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ تسلیم کیا جائے گا کہ "خیر" ایک صفت ہے۔ چناں چہ وہ شئے جو خیر ہے، اسے اسم ذات ہونا چاہئے جس پر "خیر" کی صفت کا اطلاق ہوگا۔ اسے اس شئے کا کُل ہونا چاہیے جس پر اس کا اطلاق ہوگا اور اس پر واقعی اس صفت کا اطلاق ہمیشہ ہونا چاہئے لیکن اگر یہ شئے ایک ایسی چیز ہے جس پر صفت کا اطلاق ہوگا، تو اس شئے کو کوئی ایسی چیز ہونا چاہئے جو اس صفت سے مختلف ہو اور اس مختلف چیز کا کُل، خواہ وہ کچھ ہو، شئے خیر کی تعریف ہوگی۔ ہوسکتا ہے کہ یہ مختلف چیز "خیر" کے علاوہ اور صفات کی بھی حامل ہو۔ مثال کے طور پر وہ لذت سے بھرپور ہو اور ذہین ہو اگر یہ دونوں صفات حقیقتاً اس شئے کی تعریف کا ایک حصہ ہیں تو یہ بات یقیناً صحیح ہوگی کہ لذت اور ذہانت خیر ہیں۔ بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ لذت اور ذہانت خیر ہیں یا صرف لذت اور ذہانت خیر ہیں، تو ہم خیر کی تعریف کررہے ہوتے ہیں۔ میں اس امر سے انکار نہیں کرسکتا کہ اس قسم کی قضیوں کو بعض اوقات تعریفیں کہا جاتا ہے۔ میں یہ اچھی طرح نہیں جانتا کہ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لئے اس لفظ کو (تعریف) عام طور پر کس طرح استعمال کیا جاتا ہے۔

میں صرف اتنی بات سمجھانا چاہتا ہوں کہ جب میں کہتا ہوں کہ خیر کی تعریف ممکن نہیں، تو اس سے میری مراد یہ نہ ہوتی اور اگر میں اس لفظ کو پھر استعمال کروں گا تو میری مراد یہ نہ ہوگی۔ میرا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ اس قسم کے کچھ قضیے کہ "ذہانت خیر ہے اور صرف ذہانت خیر ہے" معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ اگر کوئی ایسا قضیہ معلوم نہ کیا جائے تو شئے خیر کی تعریف ممکن نہ ہوگی۔ میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ شئے خیر تو تعریف پذیر ہے لیکن میں پھر بھی کہوں گا کہ "خیر" بہ ذاتِ خود تعریف پذیر نہیں۔

۱۰

پس اگر "خیر" سے ہماری مراد کوئی ایسی صفت ہے جس کی بابت ہمارا دعویٰ ہے کہ وہ کسی شئے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں اس وقت پائی جاتی ہے جب ہم کہتے ہیں کہ وہ شئے خیر ہے، تو ''خیر'' تعریف پذیر نہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ وہ تعریف پذیر نہیں تو لفظ ''تعریف'' سب سے زیادہ اہم معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس کے سب سے زیادہ اہم معنی وہ ہیں جن کی رو سے تعریف میں وہ اجزا بیان کیے جاتے ہیں جن سے ہمیشہ کوئی خاص کل بنتا ہے۔ ان معنوں میں ''خیر'' کی کوئی تعریف نہیں۔ کیوں کہ ''خیر'' ایک بسیط تصور ہے اور اس کے کوئی اجزاء نہیں ہوتے۔ وہ ان بے شمار معروضات فکر میں سے ہے جو بہ ذات خود تعریف پذیر نہیں، کیوں کہ وہ بنیادی اصطلاحات ہیں جن کے حوالے سے ہر اس شے کی جو تعریف پذیر ہے، تعریف وضع ہونی چاہیے غور و خوض کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس قسم کی بدیہی اصطلاحات غیر معین تعداد میں موجود ہونی چاہئیں، کیوں کہ ہم تجزیے کے سوا کسی اور طریقے سے کسی چیز کی تعریف نہیں کر سکتے اور ہم جب اس عمل تجزیہ کو جہاں تک یہ جا سکتا ہے لے جاتے ہیں، تو اس وقت یہ کسی ایسی چیز کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ہر دوسری چیز سے مختلف ہوتی ہے اور جو اس بنیادی اختلاف کے باعث اس کل کی خصوصیت کی وضاحت کرتی ہے جس کی ہم تعریف کر رہے ہوتے ہیں، کیوں کہ ہر کُل میں کچھ اجزا ایسے ہوتے ہیں جو دوسرے کُلوں میں بھی مشترکہ طور پر پائے جاتے ہیں۔ چناں چہ یہ دعویٰ کرنے میں کسی خاص مشکل کا سامنا نہیں کہ ''خیر'' سے عبارت ایک مفرد اور غیر تعریف پذیر صفت ہے۔ اس قسم کی صفات کئی اور بھی ہیں۔

مثال کے طور پر ''زرد'' کو لیجیے۔ ہم اس کا طبیعیاتی مرادف بیان کر کے اس کی تعریف کرنے کی کوشش کریں گے۔ ہم کہیں گے کہ کس قسم کی روشنی کا ارتعاش ایک عام آنکھ کے لیے محرک بنتا ہے، تا کہ ہم اس کا ادراک کر سکیں لیکن معمولی سے غور و فکر کے بعد ہم دیکھیں گے کہ روشنی کا ارتعاش بہ ذات خود وہ چیز نہیں جو ہم ''زرد'' سے مراد لیتے ہیں۔ ہم جس چیز کا ادراک کرتے ہیں وہ ارتعاش نہیں ہوتا۔ فی الواقع ہم اس کی موجودگی کو اس وقت تک معلوم نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم مختلف رنگوں کے درمیان کیفیت کا مسلمہ فرق نہ جان لیں۔ ہم اس ارتعاش کے متعلق زیادہ سے زیادہ اتنا بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ فضائے بسیط میں ''زرد'' سے (جس کا دراصل ہم ادراک کرتے ہیں) مطابقت رکھتا ہے۔

لیکن پھر بھی اس قسم کی سادہ سی غلطی ''خیر'' کے بارے میں عام طور پر کی گئی ہے۔ یہ بات صحیح ہو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سکتی ہے کہ وہ تمام چیزیں جو خیر ہوتی ہیں، اس کے علاوہ اور کچھ بھی ہوتی ہیں، جس طرح کہ وہ تمام چیزیں جو زرد ہوتی ہیں، روشنی میں ایک قسم کا ارتعاش بھی پیدا کرتی ہیں اور یہ واقعہ ہے کہ اخلاقیات کا مقصد ان سب دیگر خواص کو دریافت کرنا ہے جو ان تمام اشیاء میں پائے جاتے ہیں جو خیر ہوتی ہیں لیکن متعدد فلسفیوں نے یہ خیال کیا ہے کہ جب وہ ان دیگر خواص کا شمار کرتے ہیں تو وہ دراصل خیر کی تعریف کر رہے ہوتے ہیں، یعنی ان کا خیال ہے کہ یہ خواص ''دیگر'' نہیں ہوتے بلکہ کلیۃً اور مطلقاً خیر کے مترادف ہوتے ہیں۔ میں اس خیال کو ''فطریتی مغالطہ'' (Naturalistic Fallacy) کا نام دیتا ہوں اور اب میں اس پر بحث کرنے کی کوشش کروں گا۔

۱۱

آیئے دیکھیں کہ یہ فلسفی کیا کہتے ہیں۔ اول تو ان میں خود کوئی اتفاق رائے نہیں۔ وہ صرف یہی نہیں کہتے کہ اس بارے میں کہ خیر کیا ہے؟ ان کی رائے صحیح ہے بلکہ وہ یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ دوسرے لوگوں کی اس بارے میں رائے غلط ہے۔ مثال کے طور پر ایک فلسفی یہ دعویٰ کرے گا کہ خیر لذت ہے اور دوسرا شاید یہ کہے گا کہ خیر وہ ہے جس کی خواہش کی جاتی ہے؛ اور ان دونوں میں سے ہر ایک بڑے جوش سے یہ ثابت کرنے کے لئے استدلال کرے گا کہ دوسرا غلطی پر ہے لیکن یہ کس طرح ممکن ہے؟ ان میں سے ایک کہتا ہے کہ خیر سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ خواہش کا مطلوب ہے اور ساتھ ہی یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ لذت نہیں لیکن اس کے پہلے دعویٰ سے کہ خیر سے مراد محض خواہش کا مطلوب ہے، اس کے طرز استدلال کے بارے میں ذیل کے دو نتائج میں سے ایک نہ ایک ضرور پیدا ہوگا:

(۱) وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہو کہ خواہش کا مطلوب لذت نہیں لیکن اگر بات بس اتنی ہو تو پھر اس کی اخلاقیات کہاں رہی؟ پھر تو اس کا مؤقف محض نفسیاتی رہ جاتا ہے۔ خواہش ایک چیز ہے جو ہمارے ذہنوں میں واقع ہوتی ہے اور لذت ایک اور چیز ہے جو اسی طرح واقع ہوتی ہے؛ اور ہمارے اخلاقیاتی فلسفی کی رائے بس یہ ہے کہ مؤخر الذکر اول الذکر کا مطلوب نہیں لیکن اس بات کا زیر بحث مسئلہ سے کیا تعلق ہے؟ اس کا حریف یہ اخلاقی قضیہ پیش کرتا تھا کہ لذتِ خیر ہے اور اگرچہ وہ اس نفسیاتی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قضیے کو لاکھ ثابت کرے کہ لذت کا مطلوب نہیں، پھر بھی وہ اس سے یہ ثابت نہیں کر رہا کہ اس کا حریف غلطی پر ہے۔ صورت یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے کہ تکون دائرہ ہوتی ہے: دوسرا شخص اس کے جواب میں کہتا ہے کہ ''تکون خط مستقیم ہوتی ہے اور میں یہ ثابت کروں گا کہ میں صحیح ہوں کیوں کہ (صرف یہی ایک حجت ہے) خط مستقیم دائرہ نہیں ہوتا'' پہلا شخص کہے گا کہ ''یہ بالکل صحیح ہے لیکن پھر بھی ایک تکون دائرہ ہو سکتی ہے اور تم نے تو کوئی ایسی بات نہیں کی جس سے کچھ اس کے برعکس ثابت ہوا ہو، جو ثابت ہوا ہے یہ ہے کہ ہم میں سے ایک غلط ہے، کیوں کہ ہم اس بات پر متفق ہیں کہ ایک تکون خط مستقیم اور دائرہ دونوں نہیں ہو سکتی لیکن کون غلط ہے؟ یہ بات کسی طرح بھی ثابت نہیں ہو سکتی، کیوں کہ تمہارے نزدیک تکون کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک خطِ مستقیم ہے اور میرے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک دائرہ ہے۔'' یہ ایک مشکل ہے جس کا سامنا ہر فطریتی اخلاقیات کو کرنا ہوگا۔ اگر خیر کی یہ تعریف کی جائے کہ وہ کچھ اور ہے تو پھر کسی اور تعریف کو غلط ثابت کرنا یا کسی اور تعریف سے انکار کرنا ناممکن ہوگا۔

(۲) دوسری صورت بھی خوش آئند نہیں۔ اس کی رو سے تمام بحث بہر حال لفظی ہے۔ جب زید کہتا ہے کہ ''خیر سے مراد لذت ہے'' اور بکر کہتا ہے کہ ''خیر سے مراد وہ چیز ہے جس کی خواہش کی جاتی ہے'' تو دونوں محض یہ کہنا چاہتے ہیں کہ بہت سے لوگوں نے لفظ ''خیر'' کو اس چیز کے لیے جو لذت بخش ہوتی ہے اور اس چیز کے لیے جس کی خواہش کی جاتی ہے، استعمال کیا ہے۔ بحث کے لیے یہ ایک کافی دلچسپ موضوع ہے لیکن یہ پہلی کی نسبت رتی بھر بھی زیادہ اخلاقیاتی بحث نہیں اور نہ میں سمجھتا ہوں کہ فطریتی اخلاقیات کا کوئی حامی یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار ہوگا کہ اس کا فقط یہ مطلب تھا، وہ سب ہمیں اس بات پر قائل کرنے کے متمنی ہیں کہ جس کو وہ شئے خیر کہتے ہیں وہ ایسی چیز ہے جس پر عمل ہونا چاہیے۔ اس نظریے کی رو سے ان کی تعلیم کا حاصل یہ ہوگا: ''یوں عمل کیجیے کیوں کہ لفظ ''خیر'' سے عام طور پر اس قسم کے افعال عبارت ہوتے ہیں۔'' جہاں تک وہ یہ بتاتے ہیں کہ ہمیں کس طرح عمل کرنا چاہیے، ان کی تعلیم حقیقتاً اخلاقی ہوتی ہے، جیسا کہ وہ اسے ایسا سمجھتے ہیں لیکن اس امر کے لیے جو وجہ بیان کی جاتی ہے وہ کتنی لغو ہے! ''تمہیں یہ کرنا ہے کیوں کہ بہت سے لوگ اس قسم کے کردار کو ظاہر کرنے کے لیے ایک خاص لفظ استعمال کرتے ہیں۔'' ''تمہیں وہ کچھ کہنا ہے جو نہیں ہے کیوں کہ بہت سے لوگ اسے 'جھوٹ' کہتے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں۔" یہ بھی کیا دلیل ہوئی۔ جناب عالی! آپ سے اخلاقیاتی معلمین کی حیثیت سے ہم یہ جاننا نہیں چاہتے کہ لوگ کس لفظ کو کس طرح استعمال کرتے ہیں اور نہ یہ پوچھتے ہیں کہ لوگ کس قسم کے افعال کو، جن کی طرف لفظ "خیر" کا استعمال دلالت کرتا ہوگا، مستحسن سمجھتے ہیں۔ ہم جو کچھ جاننا چاہتے ہیں، محض یہ ہے کہ خیر کیا ہے؟ ہم اس بات پر واقعی متفق ہوں گے کہ جس چیز کو بہت سے لوگ خیر سمجھتے ہیں وہ فی الواقع ایسی ہوتی ہے۔ ہم ان کی رائے کو جان کر بہر حال خوش ہوں گے لیکن جب ہم اس بارے میں کہ خیر کیا ہے؟ ان کی رائے بیان کرتے ہیں تو ہم جو کچھ کہتے ہیں اس کے معنی ہوتے ہیں۔ ہمیں اس بات کی پرواہ نہیں کہ جو چیز وہ خیر سے مراد لیتے ہیں اسے وہ گھوڑا یا میز یا کرسی کہیں۔ ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ وہ چیز کیا ہے جسے وہ ایسا کہتے ہیں؟ جب وہ کہتے ہیں کہ "لذت خیر ہے" تو ہم تسلیم نہیں کر سکتے کہ اس سے ان کی مراد محض یہ ہوتی ہے کہ "لذت لذت ہے" اور اس کے سوا کچھ نہیں۔

۱۲

فرض کیجئے کہ ایک شخص کہتا ہے کہ "میں خوش ہوں"؛ اور فرض کیجئے کہ یہ نہ تو جھوٹ ہے اور نہ غلط، بلکہ ایک صداقت ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو اس کا مطلب ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذہن میں، جو ایک مخصوص ذہن ہے اور جو بعض معین علامات کے باعث دوسروں سے مختلف ہے۔ اس وقت ایک خاص احساس ہے جسے خوشی کہتے ہیں۔ "خوش" کے سوائے "خوشی ہونے" کے کچھ اور معنی نہیں؛ اور اگرچہ ہم کسی وقت زیادہ اور کسی وقت کم خوش ہوتے ہوں اور ہم یہ بھی مانے لیتے ہیں کہ ہمیں ایک قسم کی یا دوسری قسم کی خوشی ہوتی ہے، تاہم جہاں تک وہ خوشی ہے کہ ہمیں حاصل ہوتی ہے، خواہ وہ زیادہ ہو یا کم، خواہ وہ ایک قسم کی ہو یا دوسری قسم کی، جو کچھ ہمیں حاصل ہوتا ہے وہ ایک معین شئے ہے جو مطلقاً غیر تعریف پذیر ہے؛ ایک ایسی شئے جو اپنی کمی بیشی کے دوران میں اور اپنی سب مختلف اقسام میں ہوتی وہی ہے جو کہ وہ ہے۔ ہم اس کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ دوسری اشیاء سے کس طرح متعلق ہے، مثلاً وہ ذہن میں ہوتی ہے، وہ خواہش پیدا کرتی ہے اور ہمیں اس کا شعور ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ ہم دوسری اشیاء سے اس کے تعلقات کو بیان کر سکتے ہیں لیکن ہم اس کی تعریف نہیں کر سکتے اگر کسی نے خوشی کی تعریف اس طرح کرنے کی کوشش کی کہ وہ کوئی اور فطری شے ہے اگر کوئی کہے کہ خوشی کے معنی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں سرخ رنگ کی حس اور پھر یہ اخذ کرے کہ خوشی ایک رنگ ہے تو ہمیں اس کی ہنسی اڑانے اور آئندہ کے لیے خوشی کے بارے میں اُس کے بیانات پر یقین نہ کرنے کا حق ہونا چاہیے۔ یہ اسی قسم کا مغالطہ ہوگا جس کو میں نے ''فطریتی مغالطہ'' کا نام دیا ہے۔ یہ بات کہ خوش ہونے کے معنی سرخ رنگ کی حس کا ہونا یا اور کچھ ہونا قطعاً نہیں، ہمیں اس کے معنی کو سمجھنے سے نہیں روکتی۔ ہمارے لیے اتنا ہی جاننا کافی ہے کہ ''خوش'' کے معنی ہیں ''خوشی کی حس کا ہونا''؛ اور اگرچہ خوشی مطلقاً غیر تعریف پذیر ہے اور خوشی خوشی ہے اور اس کے علاوہ کچھ اور قطعاً نہیں، تاہم ہمیں یہ کہتے ہوئے کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی کہ ہم خوش ہیں۔ اس کی وجہ لازماً یہ ہے کہ جب میں کہتا ہوں کہ ''میں خوش ہوں'' تو میرا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ''میں'' مترادف ہے ''خوشی ہونا'' کے۔ اسی طرح یہ کہتے ہوئے بھی مجھے کوئی دشواری نہیں ہونی چاہیے کہ لذت خیر ہے لیکن ساتھ ہی اس سے میری مراد یہ نہیں ہونی چاہیے کہ ''لذت'' ہم معنی خیر کے، ہے یعنی یہ کہ لذت کے معنی ہیں خیر اور خیر کے معنی ہیں لذت۔ اگر میں خیال کروں کہ جب میں نے کہا کہ ''میں خوش ہوں'' تو اس سے میرا مطلب تھا کہ میں ہو بہو وہی چیز ہوں جو ''خوش'' ہے، تو مجھے فی الحقیقت اسے فطریتی مغالطہ نہیں کہنا چاہئے، حالاں کہ یہ وہی مغالطہ ہوگا جسے میں نے اخلاقیات کے سلسلے میں فطریتی کہا ہے۔ اس کی وجہ کافی واضح ہے۔ جب کوئی شخص ایک فطری شے کی تعریف دوسری شے سے کر کے دونوں کو آپس میں خلط کر دیتا ہے، مثلاً اگر وہ اپنی ہی ایک ذات کو جو ایک فطری شے ہے، ''خوش'' یا ''خوشی'' کے ساتھ خلط کر دیتا ہے، تو پھر اس مغالطے کو فطریتی کہنے کی کوئی وجہ نہیں لیکن اگر وہ 'خیر' کو جو ان معنوں میں ایک فطری شے نہیں، کسی اور فطری شئے کے ساتھ خلط کر دیتا ہے تو پھر اس کو فطریتی مغالطہ کہنے کی وجہ موجود ہے۔ چوں کہ اس مغالطے کا ارتکاب 'خیر' کے سلسلے میں ہوتا ہے، اس لیے یہ ایک مخصوص مغالطہ بن جاتا ہے اور اس مخصوص غلطی کا ایک نام ہونا چاہئے، کیوں کہ یہ بڑی عام غلطی ہے۔ جہاں تک ان وجوہ کا تعلق ہے جن کے باعث ''خیر'' کو ایک فطری شے نہیں سمجھا جاتا، ان پر بحث کسی اور مقام پر کی جائے گی لیکن اس وقت یہی دیکھنا کافی ہوگا کہ اگر ''خیر'' فطری شے بھی ہو، تو بھی اس مغالطے کی ماہیت نہیں بدلے گی، اور نہ اس کی اہمیت ہی میں کوئی کمی واقع ہوگی۔ جو کچھ میں نے اس کے متعلق بیان کیا ہے وہ پھر بھی صحیح ہوگا۔ اس وقت اس کا وہ نام جو میں نے اسے دیا ہے، اتنا مناسب نہ ہوگا جتنا کہ میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خیال کرتا ہوں کہ وہ ہے۔ یہ بات کہ ہم اس کو کس نام سے پکارتے ہیں، اتنی اہم نہیں، بشرطیکہ جب کبھی یہ مغالطہ سامنے آجائے، ہم اس کو تسلیم کرلیں، یہ مغالطہ ہمیں اخلاقیات کی ہر کتاب میں ملتا ہے لیکن پھر بھی اس کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی زیادہ سے زیادہ مثالیں پیش کرنا ضروری ہے اور اس کو ایک نام دینا موزوں معلوم ہوتا ہے۔ دراصل یہ ایک سیدھا سادہ مغالطہ ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ سنگترہ زرد ہے، ہم نہیں سمجھتے کہ ہمارا یہ بیان ہم کو اس بات کا پابند کر دیتا ہے کہ ''سنگترے'' کے معنی سوائے ''زرد'' کے کچھ نہیں یا یہ کہ سنگترے کے علاوہ کوئی اور چیز زرد نہیں ہوسکتی ہے۔ فرض کیجئے کہ سنگترہ میٹھا بھی ہے۔ کیا اس سے ہم پر یہ پابندی عائد ہو جاتی ہے کہ ہم کہیں کہ ''میٹھا'' اور ''زرد'' ہو بہو ایک چیز ہیں یا یہ کہ ''میٹھا'' کی تعریف ''زرد'' سے ہونی چاہیے اور فرض کیجئے کہ اس بات کو تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ ''زرد'' کے معنی صرف ''زرد'' ہیں اور اس کے علاوہ کچھ نہیں، تو پھر کیا اس کے باعث یہ کہنا دشوار ہو جاتا ہے کہ سنگترے زرد ہوتے ہیں۔ یقیناً یہ کہنا دشوار نہیں۔ اس کے برعکس جب تک ہم یہ تسلیم نہ کریں کہ ''زرد'' کے معنی بالآخر ''زرد'' ہوتے ہیں اور سوائے زرد کے اور کچھ نہیں ہوتے، یعنی ''زرد'' مطلقاً تعریف پذیر نہیں، تب تک یہ کہنا کہ سنگترے زرد ہوتے ہیں، بے معنی ہوگا اگر ہمیں یہ خیال کرنا پڑے کہ ہر چیز جو زرد ہے، وہ اور زرد ہو بہو ہم معنی ہیں، تو جو اشیاء زرد ہوتی ہیں ان کے متعلق ہمارے تصورات زیادہ صاف نہیں ہوں گے اور نہ ہم سائنس ہی میں کوئی خاص ترقی کر سکیں گے پھر تو ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ ہمیں یہ خیال کرنا پڑے گا کہ ایک سنگترہ اور ایک سٹول یا کاغذ کا ٹکڑا یا لیموں یا کوئی اور شئے ایک ہی چیز ہیں۔ اسی طرح ہم کئی لغویات ثابت کر سکیں گے لیکن کیا ہم صداقت کے قریب ہوں گے؟ تو پھر ''خیر'' کے معاملے میں بات کیوں مختلف ہو؟ اگر خیر خیر ہے اور غیر تعریف پذیر ہے تو کیا مجھے اس بات سے انکار کرنا پڑے گا کہ لذت خیر ہے۔ کیا ان دونوں کو بیک وقت صحیح خیال کرنے میں کوئی دشواری ہے؟ اس کے برعکس جب تک ''خیر'' کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جو ''لذت'' سے مختلف ہوتی ہے، تب تک یہ کہنا بے معنی ہوگا کہ لذت خیر ہے۔ جہاں تک اخلاقیات کا تعلق ہے یہ ثابت کرنا قطعاً بے سود ہوگا، جیسا کہ اسپنسر نے کرنے کی کوشش کی ہے، کہ افزونی، لذت اور افزائش حیات ساتھ ساتھ چلتے ہیں، تاوقتیکہ ''خیر'' کے معنی کوئی ایسی چیز نہ ہو جو حیات یا لذت سے مختلف ہوتی ہے۔ وہ شاید اسی طرح یہ دکھا کر کہ سنگترہ ہمیشہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک کاغذ میں لپٹا ہوتا ہے، یہ ثابت کرنے کی کوشش کرے کہ سنگترہ زرد ہوتا ہے۔

۱۳

دراصل اگر "خیر" سے ایک مفرد اور غیر تعریف پذیر شئے عبارت نہ ہو تو دو متبادل صورتوں کے پیدا ہونے کا امکان ہے: یا تو وہ ایک مرکب کُل ہے جس کے صحیح تجزیے کے بارے میں عدم اتفاق ہو سکتا ہے، یا پھر اس کے کچھ معنی نہیں اور اخلاقیات کی قسم کا کوئی علم نہیں لیکن عام طور پر حکماء اخلاقیات نے یہ سوچے سمجھے بغیر کہ خیر کی تعریف کرنے کی کوشش کے کیا معنی ہوں گے، ایسا کرنے کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے فی الواقع ایسے دلائل پیش کیے ہیں جن سے ایک نہ ایک وہ لغو بات نکلتی ہے جس کا ذکر ۱۱ میں کیا گیا ہے۔ چناں چہ ہم اس نتیجہ پر پہنچنے میں حق بہ جانب ہیں کہ "خیر" کی تعریف کرنے کی کوشش کا باعث زیادہ وہ فقدان وضاحت ہے جو تعریف کی ممکن ماہیت کے بارے ہوتا ہے یہ نتیجہ قائم کرنے کے لیے کہ "خیر" سے ایک مفرد اور غیر تعریف پذیر تصور عبارت ہے، دراصل صرف دو اہم متبادل صورتوں پر غور کرنا باقی رہ جاتا ہے۔ ممکن ہے اس سے عبارت ایک مرکب چیز ہو جیسے گھوڑا: یا شاید اس کے کچھ معنی ہی نہ ہوں۔ جو لوگ "خیر" کی تعریف کرنے کی جرأت کرتے ہیں، ان کے ذہن میں نہ تو ان دونوں امکانات میں سے کسی ایک کا واضح تصور ہی ہوتا ہے اور نہ انہوں نے ان میں سے کسی ایک کی بھی سنجیدگی کے ساتھ تائید کی ہے: اور ان دونوں امکانات کو حقائق کی روشنی میں رد کیا جا سکتا ہے۔

(۱) یہ مفروضہ کہ "خیر" کے معنی کے بارے میں اختلاف رائے حقیقتاً کسی دیے ہوئے کُل کے صحیح تجزیے کے بارے میں اختلاف رائے ہے، اس امر واقعہ کے پیش نظر صاف طور پر غلط نظر آئے گا کہ تعریف خواہ کچھ ہو، اس مرکب کے متعلق جس کی تعریف کی گئی ہے، یہ پُر معنی سوال ہمیشہ اٹھایا جائے گا کہ کیا یہ مرکب بذات خود خیر ہے؟ مثال کے طور پر اگر ہم ایسی مجوزہ تعریفوں میں سے ایک تعریف کو لیں جو بہ ظاہر زیادہ معقول ہے کیوں کہ وہ زیادہ پیچیدہ ہے، تو وہ تعریف یہ ہوگی کہ "خیر" ہونے کے معنی ہیں اس شئے کی خواہش کرنا جس کی ہم خواہش کرتے ہیں۔ پس اگر ہم اس تعریف کا اطلاق ایک جزئی مثال پر کریں اور کہیں کہ جب ہم خیال کرتے ہیں کہ الف خیر ہے تو ہم یہ خیال کر رہے ہیں کہ الف ان چیزوں میں سے ایک ہے جن کی خواہش کرنے کی ہم خواہش کرتے ہیں، تو ہمارا قضیہ بہ ظاہر بالکل معقول نظر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آئے گا لیکن اگر ہم اپنی تحقیق کو ذرا اور آگے لے جائیں اور سوال کریں کہ ''کیا الف کی خواہش کرنے کی خواہش کرنا ''خیر'' ہے؟'' تو تھوڑے سے غور و خوض کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ سوال اتنا ہی قابل فہم ہے جتنا کہ وہ اصل سوال کہ ''کیا الف خیر ہے؟'' یعنی یہ کہ اب ہم دراصل الف کی خواہش کرنے کی خواہش کے بارے میں اتنی ہی واقفیت حاصل کرنے کے لیے پوچھ رہے ہیں جتنی کے لیے ہم الف کے بارے میں پوچھ رہے تھے لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اس دوسرے سوال کے مفہوم کا صحیح تجزیہ اس طرح نہیں ہو سکتا کہ ''کیا الف کی خواہش کرنے کی خواہش ان چیزوں میں سے ایک ہے جن کی خواہش کرنے کی خواہش ہم کرتے ہیں؟'' ہمارے ذہنوں کے سامنے اس سے زیادہ پیچیدہ کوئی سوال نہ ہوگا کہ ''کیا ہم الف کی خواہش کرنے کی خواہش کرنے کی خواہش کرنے کی خواہش کرتے ہیں؟'' علاوہ ازیں کوئی شخص بھی ملاحظے سے اپنے آپ کو بآسانی یہ باور کرا سکتا ہے کہ اس قضیے کا محمول ''خیر'' قطعی طور پر خواہش کرنے کی خواہش کرنے کے تصور سے جو اس کے موضوع میں شامل ہے، مختلف ہے۔ ''یہ کہ ہمیں الف کی خواہش کرنے کی خواہش کرنی چاہیے، خیر ہے''، اس بات کے مترادف نہیں کہ ''یہ کہ الف کو خیر ہونا چاہیے، خیر ہے۔'' یہ واقعی صحیح ہو سکتا ہے کہ جس چیز کی خواہش کرنے کی خواہش ہم کرتے ہیں وہ ہمیشہ خیر بھی ہو اور شاید اس کا الٹ بھی صحیح ہو لیکن یہ بات نہایت مشکوک ہے کہ صورت حال یہی ہو۔ صرف یہی بات کہ ہمیں اسے مشکوک سمجھنے کا مطلب معلوم ہے، اس چیز کو صاف طور پر ثابت کرتی ہے کہ ہمارے ذہنوں کے سامنے دو مختلف تصورات ہوتے ہیں۔

(۲) اس مفروضے کو بھی کہ خیر کے کچھ معنی نہیں اس طرح رد کیا جا سکتا ہے۔ یہ فرض کر لینا کہ جو عالم گیر حیثیت سے صحیح ہوتا، اس کی نفی متناقض بالذات ہوگی، ایک عام غلطی ہے، تاریخ فلسفہ میں جو اہمیت تحلیلی قضیوں کو دی گئی ہے، وہ اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ اس قسم کی غلطی کرنا کتنا آسان ہے۔ چناں چہ یہ نتیجہ نکالنا بہت آسان ہے کہ جو کوئی عالم گیر اخلاقیاتی اصول نظر آتا ہے وہ دراصل ایک مماثل قضیہ ہوتا ہے۔ مثلاً یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ اگر جو چیز خیر کہلاتی ہے وہ لذت بخش معلوم ہوتی ہے، تو یہ قضیہ کہ ''لذت خیر ہے''، دو مختلف تصورات کے باہمی تعلق کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ صرف ایک تصور یعنی لذت کے تصور کو ظاہر کرتا ہے جسے ایک، جدا ہستی کی حیثیت سے بآسانی تسلیم کیا جاتا ہے لیکن جو کوئی شخص بھی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس بات پر توجہ سے غور کرتا ہے کہ اس وقت جب کہ وہ یہ سوال پوچھتا ہے کہ ”کیا لذت (یا جو کچھ بھی وہ ہو) خیر ہے؟“، تو اس کے ذہن کے سامنے فی الواقع کیا ہوتا ہے، وہ اپنے آپ کی با آسانی تشفی کر سکتا ہے کہ وہ محض اس بات پر حیران نہیں ہو رہا کہ آیا لذت لذت بخش ہوتی ہے۔ اور اگر وہ ہر مجوزہ تعریف پذیر تجربہ کرنے کی کوشش کرے تو اتنا ماہر ضرور ہو جائے گا کہ اس بات کا اعتراف کرے کہ ہر موقع پر اس کے ذہن کے سامنے ایک یکتا شئے ہوتی ہے جس کے کسی اور چیز کے ساتھ تعلق کے بارے میں ایک جدا سوال پوچھا جا سکتا ہے۔ دراصل ہر شخص اس سوال کو کہ ”کیا یہ خیر ہے؟“ سمجھتا ہے۔ جب وہ اس سوال کا خیال کرتا ہے تو اس کے ذہن کی کیفیت اس وقت کی کیفیت سے مختلف ہوتی ہے جب اس سے یہ سوال پوچھا جاتا ہے کہ ”کیا یہ لذت بخش ہے یا خواہش کردہ ہے یا پسندیدہ ہے؟“ اس کے لیے اس سوال کے جدا معنی ہیں، اگرچہ وہ یہ نہ جان سکے کہ یہ معنی کس اعتبار سے جدا ہیں۔ جب وہ ”اصلی قیمت“ یا ”اصلی قدر“ کا خیال کرتا ہے یا یہ کہتا ہے کہ ایک چیز کا وجود ہونا چاہیے، تو اس کے ذہن کے سامنے ایک یکتا شے ہوتی ہے، یعنی چیزوں کا یکتا خاصہ جسے میں ”خیر“ سے تعبیر کرتا ہوں۔ ہر شخص اس تصور سے اکثر واقف ہوتا ہے، اگرچہ وہ اس چیز سے کبھی واقف نہیں ہوتا کہ یہ تصور دوسرے تصورات سے جن سے بھی وہ واقف ہوتا ہے، مختلف ہے لیکن صحیح اخلاقیاتی استدلال کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس امر سے واقف ہو اور جوں ہی مسئلے کی ماہیت واضح طور پر سمجھ میں آ جاتی ہے، تجزیے میں یہاں تک کے بڑھنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہیے۔

۱۴

چناں چہ ”خیر“ تعریف پذیر نہیں۔ جہاں تک مجھے علم ہے صرف ایک ماہر اخلاقیات ایسا ہے جس نے اس امر کو صاف طور پر تسلیم کیا ہے اور اسے بیان کیا ہے؛ وہ ہے پروفیسر ہنری سجوک۔ ہم دیکھیں گے کہ بہت سے نہایت مشہور و معروف اخلاقیاتی نظام ایسے نتائج اخذ کرنے سے قاصر رہے ہیں جو اس امر کو تسلیم کرنے سے مترشح ہوتے ہیں۔ فی الحال میں صرف ایک مثال بیان کروں گا جس سے اس اصول کی اہمیت اور مفہوم واضح ہو جائیں گے کہ خیر تعریف پذیر نہیں یا جیسا کہ پروفیسر سجوک کہتا ہے کہ یہ ”غیر تحلیلی تصور“ ہے۔ یہ مثال وہ ہے جس کی طرف پروفیسر سجوک نے اس عبارت کے حاشیے میں اشارہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کیا ہے، جس میں وہ یہ استدلال کرتا ہے کہ "چاہیے" نا قابل تجزیہ ہے۔

"سجوک کہتا ہے کہ بینتھم وضاحت کرتا ہے کہ اس کا بنیادی اصول ان سب لوگوں کی جن کا مفاد زیر بحث ہے، زیادہ سے زیادہ مسرت کو انسانی کردار کا درست اور مناسب مقصود قرار دیتا ہے۔" اور ساتھ ہی اسی باب کے دوسرے حصوں میں اس کی عبارت کا مفہوم یہ نظر آتا ہے، کہ اس کے نزدیک لفظ "درست" کے معنی ہیں "مسرت عامہ کا باعث" پروفیسر سجوک کہتا ہے کہ اگر آپ ان دونوں بیانات کو یک جا کر دیں تو آپ اس لغو نتیجے پر پہنچیں گے کہ زیادہ سے زیادہ مسرت انسانی کردار کا جو مسرت عامہ کا باعث ہے، مقصود ہے اور "اس نتیجے کو کسی اخلاقی نظام کا ایک بنیادی اصول" قرار دینا، جیسا کہ بینتھم اسے قرار دیتا ہے، سجوک کو اتنا لغو معلوم ہوتا ہے کہ وہ کہتا ہے کہ بینتھم کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا۔ باوجود اس کے کسی اور مقام پر سجوک خود کہتا ہے کہ نفسیاتی لذتیت کو "انائی لذتیت کے ساتھ کچھ کم خلط نہیں کیا گیا"۔ اس خلط مبحث کا انحصار، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، زیادہ تر فطریتی مغالطے پر ہے جو بینتھم کے بیانات میں موجود ہے۔ چناں چہ پروفیسر سجوک تسلیم کرتا ہے کہ بعض اوقات اس مغالطے کا ارتکاب ہوتا ہے، اگرچہ یہ لغو بات ہے؛ اور میرا خیال ہے کہ بینتھم فی الواقع ان لوگوں میں سے ہے جنھوں نے اس کا ارتکاب کیا ہے۔ مل نے، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، اس کا ارتکاب یقیناً کیا ہے۔ بہر حال خواہ بینتھم اس کا مرتکب ہوا ہو یا نہ، اس کا نظریہ، جس طرح کہ یہ اوپر بیان کیا گیا ہے، اس مغالطے کی ایک اچھی نظیر پیش کرتا ہے اور اس مخالف قضیے کی اہمیت کو ظاہر کرتا ہے کہ خیر تعریف پذیر نہیں۔

آیئے ہم اس نظریے پر غور کریں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بینتھم کا مطلب یہ ہے، جیسا کہ پروفیسر سجوک کہتا ہے، کہ لفظ "صائب" کے معنی ہیں "مسرت عامہ کا باعث" یہ بجائے خود کوئی ایسی بات نہیں جس میں فطریتی مغالطہ لازماً ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ صائب عام طور پر ایسے افعال کے لیے مناسب سمجھا جاتا ہے جو حصولِ خیر کا باعث ہوں، یعنی جو مقصد کے حصول کا ذریعہ ہوتے ہیں، خود مقصود بالذات نہیں ہوتے۔ لفظ صائب کا یہ استعمال جس میں مراد کوئی ایسی چیز ہو جو خیر کا وسیلہ بنے، خواہ یہ چیز مقصود بالذات بھی ہو یا نہ ہو، حقیقتاً وہ استعمال ہے جس تک میں اس لفظ کو محدود رکھوں گا اگر بینتھم لفظ صائب کو ان معنوں میں استعمال کرتا تو اس کے لیے بالکل مناسب تھا کہ وہ صائب کی تعریف یہ کرتا کہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''یہ مسرت عامہ کا باعث ہے''۔ بہ شرطیکہ (اور یہ شرط قابل توجہ ہے) اس نے پہلے سے یہ ثابت کر دیا ہوتا یا اسے ایک بدیہی اصول مقرر کر لیا ہوتا کہ مسرت عامل خیر ہے یا (دوسرے الفاظ میں) فقط مسرت عامہ خیر ہے کیوں کہ اس صورت میں اس نے پہلے سے خیر کی تعریف یہ کی ہوتی کہ وہ مسرتِ عامہ ہے؛ (یہ مؤقف جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، اس حجت سے کہ خیر تعریف پذیر نہیں، بالکل ہم آہنگ ہے) اور چوں کہ صائب کی تعریف یہ کرنی تھی کہ یہ خیر کا باعث ہے، اس لیے اس کے فی الواقع یہ معنی ہوتے ہیں کہ یہ ''مسرت عامہ کا باعث'' ہے۔ فطریتی مغالطے کے ارتکاب سے بچنے کی یہ راہ بینتھم نے خود ہی مسدود کر دی ہے کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ سب متعلقہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ مسرت ہی انسانی اعمال کا ''صائب'' اور جائز مقصد ہے۔ چناں چہ وہ لفظ ''صائب'' کو مقصد کے لیے استعمال کرتا ہے اور اسے صرف ان وسائل کے لیے استعمال نہیں کرتا جو حصول مقصد کے لیے کارآمد ہیں۔ اس صورت میں ''صائب'' کی یہ تعریف کہ وہ ''مسرت عامہ کا باعث ہے'' اس مغالطے کے ارتکاب کے بغیر نہیں کی جا سکتی؛ کیوں کہ اب یہ بات واضح ہے کہ صائب کی یہ تعریف کہ وہ مسرت عامل کا باعث ہے، بجائے اس کے کہ اس بنیادی اصول سے اخذ کی جائے کہ مسرت عامہ جائز مقصد ہے، اسی اصول کی تائید میں استعمال کی جا سکتی ہے اگر تعریف کی رو سے ''صائب'' کے معنی ہیں ''مسرت عامہ کا باعث'' تو ظاہر ہے کہ مسرت عامہ جائز مقصد ہے۔ اب ضروری نہیں کہ قبل اس کے کہ صائب کی تعریف یہ کی جائے کہ ''وہ مسرت عامہ کا باعث ہے''، یہ ثابت کیا جائے یا کہا جائے کہ مسرت عامہ جائز مقصد ہے۔ یہ ایک صحیح طریق کار ہے، اس کے برعکس صائب کی یہ تعریف کہ وہ مسرت عامہ کا باعث ہے، اس امر کو ثابت کرتی ہے کہ مسرت عامل جائز مقصد ہے۔ یہ طریقہ کار صحیح نہیں، کیوں کہ یہاں یہ بیان کہ ''مسرت عامہ انسانی کردار کا جائز مقصد'' ہے، ایک اخلاقیاتی اصول قطعاً نہیں، بلکہ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، یہ یا تو الفاظ کے معنی کے متعلق ایک قضیہ ہے یا پھر مسرت عامہ کی ماہیت کے بارے میں ایک قضیہ ہے نہ کہ اس کے صواب یا اچھائی کے بارے میں۔

اب میں یہ چاہتا ہوں کہ جو اہمیت میں نے اس مغالطے کو دی ہے اس کا غلط مطلب نہ لیا جائے۔ اس مغالطے کی دریافت بینتھم کے اس اصول کو رد نہیں کرتی کہ زیادہ سے زیادہ مسرت انسانی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اعمال کا مناسب مقصد ہے، اگر اسے، جیسا کہ بلاشبہ اس کی منشا تھی، ایک اخلاقیاتی قضیہ سمجھا جائے۔ یہ اصول پھر بھی صحیح ہو سکتا ہے اور ہم آئندہ ابواب میں دیکھیں گے کہ کیا وہ صحیح ہے؟ ہو سکتا ہے بینتھم اس اصول کی پر بھی تائید کرتا جیسا کہ ہجوک نے کی ہے، ہر چند کے اسے یہ مغالطہ بتا ہی دیا جاتا۔ میں جو کچھ کہہ رہا ہوں یہ ہے کہ جو دلائل فی الواقع اپنے اخلاقیاتی قضیے کی تائید میں پیش کرتا ہے وہ جہاں تک صائب کی تعریف پر مشتمل ہیں، مغالطہ آمیز ہیں۔ جو بات میں کہتا ہوں، یہ ہے کہ اس نے ان دلائل کو مغالطہ آمیز نہیں سمجھا، یہ کہ اگر وہ انہیں مغالطہ آمیز سمجھ لیتا تو وہ اپنی افادیت کی حمایت میں دوسرے دلائل کی تلاش کرتا اور یہ کہ اگر وہ کوئی دوسرے دلائل ڈھونڈتا تو شاید اسے کوئی ایسی دلیل ملتی ہے نہ جو اس کی نظر میں کافی ہوتی۔ اس صورت میں وہ اپنا تمام نظام بدل دیتا اور یہ نتیجہ نہایت اہم ہے۔ بلاشبہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ دوسرے دلائل کو کافی سمجھتا اور اس صورت میں اس کا اخلاقی نظام اپنے نتائج کے اعتبار سے پھر بھی قائم رہتا۔ اس مؤخر الذکر صورت میں بھی، اس مغالطے کے باعث، اس پر ماہر اخلاقیات کی حیثیت سے سخت اعتراض وارد ہوتا، کیوں کہ اخلاقیات کا کام (میں اس بات پر زور دیتا ہوں) نہ صرف صحیح نتائج حاصل کرنا ہے بلکہ ان نتائج کے صحیح وجود بھی تو معلوم کرنا ہے۔ اخلاقیات کا براہِ راست مقصد علم ہے نہ کہ عمل۔ جس کسی نے فطریتی مغالطے کو استعمال کیا اس نے اس مقصد کو پورا نہیں کیا، خواہ اس کے عملی اصول کتنے ہی صحیح کیوں نہ ہوں۔

تو اولاً فطریت پر میرا اعتراض یہ ہے کہ وہ کسی اخلاقیاتی اصول کی حمایت میں کوئی دلیل تک نہیں دیتی۔ چہ جائیکہ وہ دلیل صحیح ہو اور اس طرح اخلاقیات کی، اس کی علمی تحقیق کی حیثیت سے، ضروریات پوری کرنے میں پہلے ہی سے ناکام ہو جاتی ہے۔ ثانیاً میں یہ استدلال کرتا ہوں کہ اگرچہ وہ کسی اخلاقیاتی اصول کی حمایت میں کوئی دلیل نہیں لاتی، تاہم وہ غلط اصولوں کی قبولیت کا موجب ہے۔ وہ کچھ اس طرح سے دھوکہ دیتی ہے کہ ذہن ایسے ذہن ایسے اخلاقیاتی قصول قبول کر لیتا ہے جو غلط ہوتے ہیں اور اس طرح اخلاقیات کے ہر مقصد کے خلاف جاتی ہے۔ یہ دیکھنا آسان ہے کہ اگر ہم صائب اعمال کی ابتدا اس تعریف سے کریں کہ وہ مسرت عامہ کا باعث ہیں، تو یہ جانتے ہوئے کہ صائب اعمال عالمگیر حیثیت سے بلا استثنا ایسے اعمال ہیں جو شئے خیر کا باعث ہوتے ہیں، ہم بڑی آسانی سے اس نتیجے پر پہنچ جاتے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں کہ شئے خیر مسرت عامہ ہے۔ دوسری طرف اگر ہم ایک بار یہ تسلیم کر لیں کہ ہمیں اپنی اخلاقیات کی ابتدا کسی تعریف کے بغیر کرنی چاہیے تو قبل اس کے کہ ہم کسی اخلاقیاتی اصول کو اختیار کریں، ہم اس بات پر زیادہ مائل ہوں گے کہ اپنے گرد و پیش کا بہ غور مشاہدہ کریں؛ اور جتنا زیادہ ہم ایسا کریں گے اتنا ہی اس بات کا احتمال کم ہو گا کہ ہم کسی غلط اصول کو اختیار کریں۔ اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ہم اپنی تعریف کو حاصل کرنے کے لیے بھی اتنی ہی احتیاط کریں گے اور اس طرح اتنے ہی صحیح ہو سکتے ہیں۔ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ صورت یہ نہیں۔ اگر ہم اس یقین سے ابتدا کرتے ہیں کہ خیر کی تعریف مل سکتی ہے تو ہم اس یقین سے ابتدا کرتے ہیں کہ خیر کے سوائے اس کے کہ وہ اشیاء کے کسی ایک خاصے کا نام ہے اور کچھ معنی نہیں ہو سکتے ہیں؛ اور پھر ہمارا کام محض یہ رہ جائے گا کہ معلوم کریں کہ وہ خاصہ کیا ہے اگر ہم اس بات کو تسلیم کر لیں کہ جہاں تک خیر کے معنی کا تعلق ہے، کوئی چیز بھی خیر ہو سکتی ہے تو ہم مضمون کی ابتدا کشادہ ذہنی سے کریں گے۔ مزید برآں، علاوہ اس امر کے کہ اس صورت میں جب کہ ہم خیال کرتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی تعریف ہے، ہم اپنے اخلاقیاتی اصولوں کی حمایت کسی طرح بھی منطقی انداز سے نہیں کر سکتے، ہم یہ بھی نہیں کر سکیں گے کہ ان اصولوں کی اچھی طرح حمایت کی جائے خواہ یہ حمایت غیر منطقی انداز سے ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم اس یقین سے ابتدا کریں گے کہ خیر کے معنی یہ ہونے چاہئیں یا وہ ہونے چاہئیں اور اس لیے یا تو حریف کے دلائل کا غلط مطلب لیں گے یا انہیں اس جواب سے ختم کر دیں گے کہ "یہ کوئی اختلافی مسئلہ نہیں؛ لفظ کے معنی ہی اس کا تصفیہ کر دیتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اس کے سوا کچھ اور سوچ سکتا ہے تو اس کے خیالات میں ابتری ہے۔"

۱۵

اخلاقیات کے موضوع کے بارے میں ہمارا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ یہاں ایک ایسا مفرد، غیر تعریف پذیر اور نا قابل تجزیہ معروض فکر ہے جس کے حوالے سے اخلاقیات کی تعریف کی جانی چاہیے۔ یہ بات اتنی اہم نہیں کہ ہم اس یکتا شئے کو کس نام سے پکارتے ہیں، بشرطیکہ ہم صاف طور پر پہچان لیں کہ وہ کیا ہے اور نیز یہ کہ وہ دوسری اشیاء سے مختلف ہے۔ جن الفاظ کے متعلق عموماً سمجھا جاتا ہے کہ اخلاقی احکام کی علامات ہوتے ہیں، وہ سب کے سب اس شئے کو مختص کرتے ہیں اور اگر یہ الفاظ اخلاقی احکام کو ظاہر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتے ہیں تو اس کا باعث صرف یہ ہے کہ وہ اس طرح مختص کرتے ہیں۔ یہ الفاظ اس شئے کو دو طریقوں سے مختص کرتے ہیں؛ اور اگر ہمیں اخلاقی احکام کے دائرے کو مکمل طور پر معین کرنا ہے تو ان دو مختلف طریقوں میں امتیاز کرنا نہایت اہم ہے جن سے وہ اس شے کو مختص کر سکتے ہیں۔ قبل اس کے کہ میں نے یہ استدلال کرنا شروع کیا تھا کہ اخلاقیاتی تصورات کو ایک غیر تعریف پذیر تصور متضمن ہے، میں نے (نمبر ۴ میں) بتا دیا تھا کہ اخلاقیات کے لیے لازمی ہے کہ وہ ان تمام صحیح عالم گیر احکام کا شمار کرے جو یہ بیان کرتے ہیں کہ فلاں فلاں چیز خیر ہوتی ہے جب کبھی وہ واقع ہوتی ہو۔ اگرچہ ایسے تمام احکام اس یکتا تصور کو مختص کرتے ہیں جسے میں نے ''خیر'' کا نام دیا ہے، تاہم یہ احکام اس کو ایک ہی طرح پر مختص نہیں کرتے۔ یا تو یہ احکام یہ کہیں گے کہ یہ یکتا خاصہ ہمیشہ زیر بحث شے میں موجود ہوتا ہے یا پھر کہیں گے کہ زیر بحث شے ان چیزوں کی ایک علت یا لازمی شرط ہے جن میں یہ یکتا خاصہ ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ عالم گیر اخلاقیاتی احکام کی ان دو اقسام کی نوعیت بالکل مختلف ہے اور ان دو قسم کے اخلاقی احکام میں امتیاز نہ کرنے کے باعث ہی تو وہ بہت سی مشکلات پیدا ہوئی ہیں جو عام اخلاقیاتی مباحث میں دیکھنے میں آتی ہیں۔ فی الحقیقت ان کا باہمی فرق عام زبان میں اس وقت ظاہر کیا جاتا ہے جب 'خیر بطور وسیلہ' اور 'خیر بالذات' میں یا 'قیمت بطور وسیلہ' اور 'ذاتی قیمت' میں امتیاز کیا جاتا ہے۔ یہ اصطلاحات صرف کافی واضح موقعوں پر صحیح طور سے استعمال کی جاتی ہیں؛ اور اس کی وجہ یہ نظر آتی ہے کہ ان تصورات کے مخصوص فرق کو جس طرح یہ اصطلاحات اشارہ کرتی ہیں، تحقیق کا ایک جدا موضوع نہیں بنایا گیا۔ اس مخصوص فرق کو ذیل میں مختصراً واضح کیا جاتا ہے:

۱۶

جب کبھی ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ کوئی چیز بہ طور وسیلہ ''خیر'' ہے تو اس وقت ہم اس کے علتی رشتوں کے بارے میں حکم لگا رہے ہوتے ہیں۔ ہم اس وقت یہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ چیز ایک خاص قسم کا نتیجہ پیدا کرے گی اور نیز یہ کہ یہ نتیجہ بالذات ''خیر'' ہوگا۔ ایسے علتی احکام معلوم کرنا جو عالم گیر حیثیت سے صحیح ہوں، ایک نہایت دشوار کام ہے۔ اس دشواری کے ثبوت میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اکثر طبیعی علوم بہت مدت کے بعد باقاعدہ ہوئے ہیں اور اب تک انہوں نے جو قوانین مرتب کیے ہیں، وہ نسبتاً بہت

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قلیل ہیں۔ تو افعال کے بارے میں جن پر اخلاقی حکم بہ کثرت لگایا جاتا ہے، یہ امر بدیہی ہے کہ ہم اطمینان کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے عالم گیر علتی احکام صحیح ہوں گے، حتیٰ کہ ان کے معنوں میں بھی جن میں سائنسی قوانین صحیح ہوتے ہیں۔ ہم اس قسم کے مشروط قوانین بھی دریافت نہیں کر سکتے کہ ''ہو بہو یہ فعل ان حالات میں ہمیشہ ہو بہو یہ نتیجہ پیدا کرے گا۔'' بعض افعال کے نتائج کے بارے میں صحیح اخلاقی حکم کے لیے اس کے علاوہ دو چیزیں ضروری ہیں: (۱) ہمارے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ پیش نظر فعل ایک خاص قسم کا نتیجہ پیدا کرے گا، خواہ یہ فعل کسی حالت میں واقع ہو یہ یقیناً ناممکن ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ مختلف حالات میں ایک ہی فعل ایسے نتائج پیدا کرے جو سب پہلوؤں سے، جن پر نتیجے کی قدر کا مدار ہوتا ہے، بالکل مختلف ہوتے ہوں۔ چناں چہ ہمیں زیادہ سے زیادہ ایک تعمیم قائم کرنے کا حق ہے، یعنی ہم اس قسم کا قضیہ قائم کر سکتے ہیں: ''اس قسم کے فعل سے بالعموم یہ نتیجہ نکلتا ہے''؛ اور یہ تعمیم بھی تبھی صحیح ہوگی جب وہ حالات جن میں فعل کیا جاتا ہے، عام طور پر ایک ہی قسم کے ہوں۔ دراصل ایسا بہت حد تک کسی معاشرے کے ایک خاص دور اور حالت میں ہوتا ہے۔ جب ہم دوسرے ادوار کو زیر بحث لائیں گے تو بہت سے اہم موقعوں پر کسی ایک پیش نظر فعل کے معمول کے حالات اتنے مختلف ہوں گے کہ جو تعمیل ایک فعل کے بارے میں صحیح ہوگی، وہ دوسرے کے بارے میں غلط ہوگی۔ پس وہ اخلاقی احکام جن کی رو سے ایک خاص فعل کسی خاص نتیجے کے لیے بہ طور وسیلہ ''خیر'' ہوتا ہے، عالم گیر حیثیت سے صحیح نہیں ہوں گے اور بہت سے احکام اگر چہ ایک وقت میں بالعموم صحیح ہوتے ہیں، دوسرے وقت میں بالعموم غلط ہوتے ہیں۔ (۲) ہمارے لیے نہ صرف یہی جاننا ضروری نہیں کہ ایک اچھا نتیجہ ضرور پیدا ہوگا بلکہ یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ مابعد کے تمام واقعات جو پیش نظر فعل سے متاثر ہوں گے، ان میں ''خیر'' کی میزان اس صورت کی نسبت بہتر ہوگی جب کہ کوئی اور ممکن فعل انجام پاتا۔ دوسرے الفاظ میں یہ حکم لگانا کہ ایک فعل بالعموم ''خیر'' کا ایک وسیلہ ہے، یہ حکم لگانے کے برابر ہے کہ یہ فعل نہ صرف کچھ ''خیر'' بالعموم پیدا کرتا ہے بلکہ جہاں تک حالات اجازت دیتے ہیں وہ عام طور پر زیادہ سے زیادہ ''خیر'' پیدا کرتا ہے۔ اس اعتبار سے کسی فعل کے نتائج کے سلسلے میں اخلاقی احکام کو ایسی الجھنوں اور پیچیدگیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، جو ان سے کہیں زیادہ ہوتی ہیں، جن کا سامنا سائنسی قوانین مرتب کرتے وقت کرنا پڑتا ہے۔ مؤخر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الذکر قوانین کے لیے ہمیں صرف ایک واحد نتیجے پر غور کرنا ہوتا ہے، اول الذکر صورت میں نہ صرف ایک نتیجے پر بلکہ اس نتیجے کے نتائج پر بھی غور کرنا ضروری ہے اور اسی طرح جہاں تک مستقبل میں ہماری نظر پہنچ سکتی ہے، غور کرتے جانا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہماری نظر اتنی دور نہیں جا سکتی کہ ہم یقین سے کہہ سکیں کہ کوئی فعل بہترین ممکن نتائج پیدا کرے اور اگر ایک محدود عرصے میں ''خیر'' کی زیادہ سے زیادہ ممکن میزان پیدا ہوتی نظر آئے تو ہمیں اس پر قناعت کرنی پڑے گی۔ یہ بات کتنی اہم ہے کہ ہمارے عام احکام کہ کوئی فعل بہ طور وسیلہ ''خیر'' ہے، ان تمام نتائج کو فی الواقع مدنظر رکھتے ہیں جو ایک اچھے خاصے عرصے کے عمل کو سائنسی قوانین کی نسبت زیادہ مشکل بنا دیتی ہے، وہی ہے جو واقعی اخلاقیاتی مباحث میں نظر آتی ہے اور جو عملی اعتبار سے بڑی اہم ہوتی ہے۔ کردار کے روزمرہ کے قاعدوں میں اس قسم کی باتوں کا خیال رکھا جاتا ہے کہ فوری فوائد کے مقابلے میں مستقبل کی خراب صحت کو مدنظر رکھا جائے۔ اگرچہ ہم یقین کے ساتھ اس بات کا فیصلہ نہیں کر سکتے کہ ہم کس طرح زیادہ سے زیادہ ممکن ''خیر'' حاصل کریں گے، تاہم کم از کم ہم اپنے آپ کو یہ یقین دلانے کی کوشش ضرور کرتے ہیں کہ مستقبل کے اغلب شرور فوری خیر کے مقابلے میں زیادہ نہ ہوں گے۔

۱۷

پس ایسے احکام ہوتے ہیں جو یہ بیان کرتے ہیں کہ بعض قسم کی اشیا اچھے نتائج پیدا کرتی ہیں اور مندرجہ بالا وجوہات کے باعث ایسے احکام میں یہ اہم خصوصیات پائی جاتی ہیں (۱) اگر یہ احکام کہیں کہ زیر بحث چیز ہمیشہ اچھے نتائج پیدا کرتی ہے تو ان کے صحیح ہونے کا امکان بہت کم ہے۔ (۲) اگر یہ احکام صرف یہ بھی کہیں کہ یہ چیز بالعموم اچھے نتائج پیدا کرتی ہے تو ان میں سے بہت سے احکام صرف دنیا کی تاریخ کے بعض ادوار کے لیے صحیح ہوں گے۔ دوسری طرف ایسے احکام بھی ہوتے ہیں جو کہتے ہیں کہ بعض قسم کی اشیا بالذات ''خیر'' ہوتی ہیں اور وہ گزشتہ احکام سے اس اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں کہ اگر وہ صحیح ہوں تو سب کے سب عالم گیر حیثیت سے صحیح ہوتے ہیں۔ بدیں وجہ ان دو قسم کے احکام میں امتیاز کرنا نہایت اہم ہے۔ دونوں احکام کو بیان کرنے کے لیے ایک ہی طرح کے الفاظ استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں ہم عموماً کہتے ہیں کہ 'فلاں چیز خیر ہے' ایک صورت میں 'خیر' کا مطلب ہوگا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

'خیر بہ طور وسیلہ' یعنی یہ چیز 'خیر' کا وسیلہ ہے؛ اس کے نتائج اچھے ہوں گے۔ دوسری صورت میں خیر کا مطلب ہوگا 'خیر بہ طور مقصد' یعنی ہم یہ حکم لگا رہے ہوں گے کہ یہ چیز بہ ذاتِ خود ایک ایسے خاصے کی حامل ہے جس کے بارے میں ہم نے پہلی صورت میں کہا تھا کہ وہ صرف نتائج میں پایا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی چیز کے بارے میں یہ دعوے نہایت مختلف ہیں؛ اور یہ بھی واضح سی بات ہے کہ سب قسم کی چیزوں کے بارے میں ان میں سے ایک یا دونوں دعوے صحیح یا غلط طور پر کیے جا سکتے ہیں؛ اور یہ ایک یقینی امر ہے کہ جب تک ہمیں صاف طور پر یہ معلوم نہ ہو کہ ہم ان میں سے کون سا دعویٰ کر رہے ہیں، تب تک ہمارے لیے اس بات کا فیصلہ کرنے کا امکان بہت کم رہ جاتا ہے کہ آیا ہمارا دعویٰ صحیح ہے یا غلط۔ پیشِ نظر سوال کے مفہوم کے بارے میں بعینہٖ یہ وضاحت ہے جو پورے طور پر اخلاقیاتی مباحث میں مفقود ہے۔ اخلاقیات کا کام ہمیشہ سے زیادہ تر افعال کی ایک محدود قسم کے متعلق چھان بین کرنا رہا ہے۔ ان افعال کی بابت ہم یہ دونوں باتیں پوچھ سکتے ہیں کہ وہ بہ ذاتِ خود کہاں تک اچھے ہیں اور نیز یہ کہ اچھے نتائج پیدا کرنے کا عام رجحان ان میں کہاں تک پایا جاتا ہے؟ اخلاقیاتی مباحث میں ہمیشہ دو قسم کے دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ یہ دونوں قسم کے دلائل ایسے بھی ہیں کہ زیرِ بحث کردار کو بہ طور مقصد ''خیر'' ثابت کریں گے اور ایسے بھی ہیں کہ زیرِ بحث کردار کو بہ طور مقصد ''خیر'' ثابت کریں گے اور ایسے بھی کہ اسے بہ طور وسیلہ ''خیر'' ثابت کریں گے۔ یہ دو بنیادی حقائق کہ (۱) صرف یہی دو سوالات ایسے ہیں جو کسی اخلاقیاتی بحث کے سامنے تصفیے کے لیے آ سکتے ہیں اور یہ کہ (۲) ایک کا تصفیہ دوسرے کا تصفیہ نہیں، عام طور پر حکماء اخلاقیات کی نظروں سے پوشیدہ رہے ہیں۔ اخلاقیاتی سوالات عموماً مبہم صورت میں پوچھے جاتے ہیں۔ پوچھا جاتا ہے: ''ان حالات میں انسان پر کیا فرض عائد ہوتا ہے؟'' یا ''کیا اس طرح کرنا صائب ہے؟'' یا ''کس چیز کے حصول کے لیے ہمیں کوشش کرنی چاہیے؟'' ان سوالات کا مزید تجزیہ ہو سکتا ہے؛ ان میں سے کسی ایک کے صحیح جواب کو دونوں احکام متضمن ہوتے ہیں جو اس بارے میں بھی ہوتے ہیں کہ خیر بالذات کیا ہے اور جو علتی احکام بھی ہوتے ہیں، جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم قطعی حقوق اور فرائض پر براہِ راست اور فوراً حکم لگاتے ہیں، ان کی بھی یہی مراد ہوتی ہے۔ اس قسم کے حکم کا صرف یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ زیرِ بحث راہِ عمل اختیار کرنا بہترین چیز ہے اور یہ کہ ایسے عمل سے ہر خیر جس کا حصول ممکن ہے،

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حاصل ہوگی۔ ہماری بحث اس سوال سے نہیں کہ آیا اس قسم کا حکم صحیح ہوگا بھی یا نہیں۔ سوال تو یہ ہے کہ اگر یہ حکم صحیح ہے تو اس کا مطلب کیا ہے؟ اس سوال کا واحد ممکن جواب یہ ہے کہ خواہ یہ حکم صحیح ہے یا غلط، اس سے مراد ایک طرف وہ قضیہ ہے جو دوسری چیزوں کے مقابلے میں زیرِ بحث فعل کی اچھائی کے درجے کو ظاہر کرتا ہے اور دوسری طرف اس سے مراد کئی علتی قضیے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس بات سے انکار نہیں ہوسکتا کہ اس فعل کے نتائج ہوں گے؛ اور نتائج کی اہمیت سے انکار کرنا فعل بالذات کے مقابلے میں ان کی ذاتی قدر پر حکم لگانے کے مترادف ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ فعل کرنا بہترین چیز ہے تو ہمارا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ فعل بہ شمول اس کے نتائج کے کسی دوسرے متبادل فعل کے مقابلے میں ذاتی قدر کا زیادہ مجموعہ پیش کرتا ہے۔ یہ شرط ذیل کی تین صورتوں میں سے کسی ایک میں پوری ہوسکتی ہے: (الف) اگر اس فعل کی بہ ذاتِ خود دوسرے متبادل فعل کے مقابلے میں زیادہ ذاتی قدر ہو، جب کہ اس کے نتائج اور متبادل افعال کے نتائج میں نہ کوئی ذاتی خوبی ہے اور نہ کوئی ذاتی خرابی یا (ب) گو اس کے نتائج ذاتی طور پر برے ہیں، ذاتی قیمت کی میزان کسی دوسرے متبادل فعل کے مقابلے میں زیادہ ہو، یا (ج) اگر اس کے نتائج اصلاً اچھے ہونے کی صورت میں جتنی قیمت اس فعل میں اور اس کے نتائج میں پائی جاتی ہے، وہ مل کر کسی متبادل سلسلے کی قیمت سے زیادہ ہو۔ الغرض یہ کہنا کہ ایک خاص طرزِ عمل کسی وقت قطعی طور پر درست یا واجب ہے، اس دعوے کے صریحاً مترادف ہے کہ اگر اس طرزِ عمل کو اختیار کیا گیا تو بہ نسبت اس کے کہ کچھ اور کیا جائے، دنیا میں زیادہ اچھائی یا کم برائی ہوگی، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس فعل کے نتائج اور کسی ممکن متبادل فعل کے نتائج، دونوں پر حکم لگایا گیا، یہ کہنے کے لیے کہ کوئی فعل فلاں فلاں نتائج پیدا کرے گا، کئی علتی احکام چاہئیں۔

اسی طرح اس سوال کے جواب کے لیے بھی کہ کسی چیز کے حصول کے لیے ہمیں کوشش کرنی چاہیے؟ پھر علتی احکام چاہئیں، ذرا مختلف طریقے سے۔ ہم یہ بات بھول جاتے ہیں، کیوں کہ وہ اتنی واضح ہوتی ہے، کہ بہ جز کسی ایسی چیز کا نام لینے کے جو حاصل ہوسکتی ہے، ہم اس سوال کا کبھی بھی صحیح جواب نہیں دے سکتے۔ ہر چیز حاصل نہیں ہوسکتی اور اگر ہم یہ بھی کہہ دیں کہ کسی ایسی چیز کی قیمت جو حاصل نہیں ہوسکتی، اس چیز کی قیمت کے برابر نہیں ہوتی جو حاصل ہوسکتی ہے، تو بھی مؤخر الذکر چیز کو فعل کا مناسب

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقصود قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ اس چیز کے اور نیز اس کی قیمت کے امکانات کو دیکھا جائے۔ چناں چہ نہ تو ہمارے وہ احکام جو اس بارے میں ہوتے ہیں کہ ہمیں کون سے افعال کرنے چاہئیں اور نہ وہ احکام ہی جو ان مقاصد کے بارے میں ہوتے ہیں جن کا حصول ان افعال کے ذریعے ہونا چاہیے، ذاتی قیمت کے بارے میں خالص احکام ہوتے ہیں۔ اول الذکر کی بابت کہا جاسکتا ہے کہ جو فعل قطعی طور پر فرض ہے، وہ کسی بھی ذاتی قیمت کا حامل نہ ہوتا ہو۔ اس بات کا کہ یہ فعل پورے طور پر فضیلت کا درجہ رکھتا ہے، محض یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ وہ بہترین ممکن نتائج پیدا کرتا ہے، جہاں تک موخر الذکر کا تعلق ہے، یہ بہترین ممکن نتائج جن کی بدولت یہ فعل حق بہ جانب قرار پاتا ہے، بہ ہر حال اتنی ذاتی قیمت کے حامل ہوتے ہیں جتنی کے لیے قوانین فطرت اجازت دیتے ہیں؛ اور شاید یہ نتائج بھی اپنی باری پر کسی ذاتی قیمت کے حامل نہ ہوں بلکہ محض کسی ایسی چیز کے حصول کا (مستقبل بعید میں) وسیلہ ہوں جو ذاتی قیمت کی حامل ہوتی ہے۔ چناں چہ جب کبھی ہم پوچھتے ہیں کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے یا کس چیز کے حصول کے لیے ہمیں کوشش کرنی چاہیے، تو ہم ایسے سوال پوچھ رہے ہوتے ہیں جن کے ضمن میں ان دوسرے دو سوالوں کا صحیح جواب آتا ہے جن کی نوعیت پورے طور پر ایک دوسرے مختلف ہوتی ہے۔ ہمیں ان دونوں باتوں کا علم ہونا چاہیے: (۱) مختلف چیزوں میں کس درجہ ذاتی قیمت ہوتی ہے؟ اور (۲) یہ مختلف چیزیں کس طرح حاصل ہوسکتی ہیں؟ ان بے شمار مسائل میں جن سے اخلاقیات میں فی الواقع بحث کی گئی ہے اور جو حقیقتاً سب کے سب عملی مسائل ہیں، ان دو سوالات کو خلط ملط کر دیا گیا ہے اور ان پر صاف طور پر امتیاز کیے بغیر بحث کی گئی ہے۔ اخلاقیات میں جو اتنا اختلاف رائے پایا جاتا ہے، اس کی بڑی وجہ یہی عدم تجزیہ ہے۔ ان تصورات کو جو ذاتی قیمت اور علتی رشتے سے متعلق ہوتے ہیں، اس طرح استعمال کرنے سے کہ گویا ان سے مراد صرف ذاتی قیمت ہو، دو ایسی مختلف غلطیاں پیدا ہوئی ہیں جو قریب قریب عالم گیر حیثیت حاصل کر گئی ہیں: یا تو یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جو چیز ممکن نہیں اس کی کوئی ذاتی قیمت نہیں، یا یہ کہ جو کچھ کہ لازماً ہے، اس کی کوئی ذاتی قیمت ہونی چاہیے۔ چناں چہ اخلاقیات کے اس اولین اور مخصوص کام کو موضوع بحث نہیں بنایا گیا جس کی رو سے یہ معین کیا جاتا کہ کن اشیا کی ذاتی قیمت ہوتی ہے اور وہ کس درجہ ہوتی ہے؛ اور دوسری طرف وسائل کی مفصل بحث کو بھی اس صداقت کے مبہم سے احساس کے تحت

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

زیادہ تر نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ اس بحث کو ذاتی اقدار کے سوال سے بالکل کوئی سروکار نہیں، خواہ کوئی خاص قاری کتنا ہی اس بات کا قائل کیوں نہ ہو کہ ان باہمی متناقض اخلاقی نظاموں میں سے جو میدان میں ہیں، کسی ایک نے اس سوال کا کہ کون سی چیز ذاتی قیمت کی حامل ہے؟ یا اس سوال کا کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ یا ان دونوں کا صحیح جواب دیا ہے، کم از کم یہ ماننا پڑے گا کہ یہ دونوں سوالات کہ (۱) کون سی چیز بہ ذاتِ خود بہترین ہے؟ اور (۲) کون سی چیزیں اس بہترین ممکن چیز کو معرض وجود میں لائیں گی؟ بالکل ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور نیز یہ ماننا پڑے گا کہ جتنا زیادہ ہم ان صریحاً مختلف سوالوں میں امتیاز کریں گے، اتنا ہی زیادہ ان کا صحیح جواب دینا ہمارے لیے ممکن ہوگا۔

۱۸

ایک نکتہ اور ہے جسے ایسے سوالات کے مکمل شمار میں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے جن کا جواب اخلاقیات نے دینا ہے۔ جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے، ان سوالات کی دو بڑی قسمیں ہیں: (۱) کون سی چیزیں بہ ذاتِ خود خیر ہیں؟ اور (۲) کن دوسری اشیا سے یہ چیزیں بہ طور نتائج متعلق ہیں؟ پہلے سوال میں جو اخلاقیات کا ابتدائی سوال ہے اور جو دوسرے سوالات کا مفروضۂ اولین ہے، ان مختلف چیزوں کا، ان کی قیمت کے اعتبار سے، صحیح موازنہ شامل ہے جو (اگر ایسی چیزیں کئی ہیں) ذاتی قیمت کی حامل ہیں؛ اور ایسے موازنے کے ضمن میں اصول کا ایک ایسا اشکال آتا ہے جس نے ذاتی قیمت کو "خیر بہ طور وسیلہ" کے ساتھ خلط کرنے میں بڑی مدد دی ہے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ اس حکم میں جو یہ کہتا ہے کہ کوئی چیز بالذاتِ خیر ہے اور اس حکم میں جو یہ کہتا ہے کہ وہ خیر کا وسیلہ ہے، ایک فرق یہ ہے کہ اگر پہلا حکم کسی زیر بحث چیز کی ایک صورت میں صحیح ہوگا تو وہ لازماً سب صورتوں میں صحیح ہوگا؛ دوسری طرف جو چیز بعض حالات میں اچھے نتائج پیدا کرتی ہے وہی چیز دوسرے حالات میں برے نتائج پیدا کر سکتی ہے تو یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ ان معنوں میں ذاتی قیمت کے بارے میں سب احکام عالم گیر حیثیت رکھتے ہیں: جو اصول میں اب بیان کرنے لگا ہوں اس کی روشنی میں، ممکن ہے، یہ نظر آئے کہ یہ احکام عالم گیر حیثیت نہیں رکھتے بلکہ محض عمومی ہونے کے باعث ان احکام کے مشابہ ہیں جو وسائل کے بارے میں ہوتے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں، جیسا کہ ابھی بیان کیا جائے گا، دنیا میں بے شمار مختلف چیزیں ایسی ہیں جو ذاتی قیمت کی حامل ہیں؛ کئی بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو قطعاً بری ہوتی ہیں اور ان سے بھی بڑی تعداد ایسی چیزوں کی ہے جو نہ اچھی ہیں نہ بری کوئی چیز جو ان تینوں میں سے کوئی ایک ہے، کسی ایسے کُل کا ایک جُز ہو سکتی ہے جس میں دوسرے ایسے اجزا پائے جاتے ہوں جو اس قسم کی چیزوں اور دوسری دونوں قسم کی چیزوں پر مشتمل ہوں؛ اور یہ کُل بھی ذاتی قیمت کے حامل ہو سکتے ہیں جس قول مغائر کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ایسے کُل کی قیمت کو اس کا اجزا کی قیمتوں کے مجموعے سے کوئی باضابطہ نسبت نہیں ہوتی۔ یہ یقینی ہے کہ ایک اچھی چیز کسی دوسری اچھی چیز کے ساتھ ایک ایسے رشتے میں وجود پذیر ہو کہ جو کُل اس طرح بنے اس کی قیمت ان دو اچھی چیزوں کی قیمت کے مجموعے سے کہیں زیادہ ہو۔ یہ بھی یقینی ہے کہ ایک ایسا کُل جو ایک اچھی چیز اور ایک ایسی چیز سے بنا ہو جو نہ اچھی ہو نہ بری، اس قیمت کی نسبت زیادہ قیمت کا حامل ہو جو اس اچھی چیز میں بذات خود ہوتی ہے اور یہ بھی یقینی ہے کہ دو بُری چیزیں یا ایک بُری چیز اور ایک ایسی چیز جو نہ اچھی ہو نہ بری، مل کر ایسا کُل بنائیں جو اپنے اجزا کی برائیوں کے مجموعے سے زیادہ بُرا ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا کہ ایسی چیزیں جو نہ اچھی ہوں نہ بری، کسی ایسے کل کی اجزاء، بلاشرکت غیرے، ہو سکتی ہیں جس کی ایجابی یا منفی طور پر بڑی قیمت ہو۔ یہ امر زیادہ مشتبہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی اچھے کُل میں بُری چیز کا اضافہ اس کُل کی ایجابی قیمت کو بڑھا دے گا یا کسی بُرے کُل میں بُری چیز کا اضافہ کوئی ایسا کل پیدا کر دے جو ایجابی قیمت کا حامل ہو؛ کم از کم ایسا ہونا ممکن ہے اور اس امکان کو اخلاقیاتی تحقیق کے وقت مدِ نظر رکھنا چاہیے۔ ہم جزئی سوالوں کو خواہ کسی طرح حل کریں یہ اصول واضح ہے: ''کسی کل کی قیمت کو اس کے اجزا کی قیمتوں کے مجموعے کے برابر سمجھنا چاہیے۔''

زیر بحث تعلق کو واضح کرنے کے لیے ایک مثال ہی کافی ہوگی۔ یہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ کسی حسین شئے کا شعور ہونا بڑی ذاتی قیمت کا حامل ہے، جب کہ اسی شئے کی، اگر کسی کو اس کا شعور نہ ہو، نسبتاً بہت کم قیمت ہوگی اور عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ ایسی شئے کی کوئی قیمت ہی نہیں ہوتی، کسی حسین شئے کا شعور یقیناً کسی نہ کسی قسم کا کُل ہے جس میں ایک طرف وہ شئے اور دوسری طرف اس کا شعور ہونا، دونوں بہ حیثیت اجزا موجود ہیں۔ جب کبھی ہمیں کسی اور شئے کا شعور ہوتا ہے تو یہ مؤخر الذکر جزو ایک مختلف کُل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا حصہ ہوتا ہے؛ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض کُلوں کی ہر موقع پر کم قیمت ہوتی ہے اور بعض اوقات شاید وہ نہ اچھے ہوں نہ برے یا قطعی برے ہوں ہم ان کی قیمت میں کمی کا سبب ہمیشہ ایسی شئے میں کسی قطعی خرابی کو قرار نہیں دے سکتے جو ان کو شعورِ حسن سے متمیز کرتی ہے؛ ہوسکتا ہے یہ شے مطلقاً غیر جانب دار ہو۔ پس چوں کہ محض شعور کے باعث ہمیشہ اس کُل کی قیمت نہیں بڑھتی جس کا یہ شعور ایک جزو ہوتا ہے، ہر چند کہ اس شئے میں جس کا شعور ہوتا ہے کوئی بڑی خرابی نہ ہو، اس لیے ہم کسی حسین شئے کے شعور کی بالذات حسین شئے پر فوقیت کا سبب حسین شئے میں محض شعور کی قیمت کے اضافے کو قرار نہیں دے سکتے۔ خواہ شعور کی اصلی ذاتی قیمت کچھ ہو، وہ اس کُل کو جس کا وہ ایک جزو ہوتا ہے، وہ قیمت نہیں دیتا جو اس کی اپنی قیمت اور اس قیمت کے مجموعے کے متناسب ہو جو اس چیز کی ہوتی ہے جس کا شعور ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا ہے تو ہمارے پاس ایک ایسے کُل کی مثال ہے جس کی ذاتی قیمت اس کے اجزا کی قیمتوں کے مجموعے سے مختلف ہے؛ اور خواہ ایسا ہو نہ ہو، اس اختلاف کا جو مطلب ہے وہ اس مثال سے واضح ہو گیا ہے۔

۱۹

تو پھر ایسے کُل ہوتے ہیں جو یہ خصوصیت رکھتے ہیں کہ ان کی قیمت ان کے اجزا کی قیمتوں کے مجموعے سے مختلف ہوتی ہے؛ اور جو تعلقات ان اجزا اور ان کے کُلوں میں جن کے وہ اجزا ہوتے ہیں، ان کو نہ اب تک صاف طور پر تسلیم کیا گیا ہے اور نہ انھیں جدا نام دیا گیا ہے۔ دو باتیں خاص طور پر قابل توجہ ہیں: (۱) ظاہر ہے کہ اس قسم کے جزو کا وجود اس خیر کے وجود کی ایک لازمی شرط ہے جو کُل سے پیدا ہوتی ہے اور ہو بہو یہی الفاظ اس تعلق کو بیان کریں گے جو کسی وسیلے اور اس اچھی شئے کے درمیان ہوتا ہے جو اس وسیلے کا نتیجہ ہے ان دو صورتوں میں ایک نہایت اہم فرق ہے، جو اس امر کے باعث ہے کہ جزو اس شئے خیر کا ایک جزو ہوتا ہے جس کے وجود کے لیے اس جزو کا وجود ایک لازمی شرط ہے، وسیلہ جزو نہیں ہوتا، جس مجبوری کے تحت شئے خیر کے وسیلے کو موجود ہونا چاہیے وہ فطری یا علتی مجبوری ہے۔ اگر قوانین فطرت بدل جائیں تو یہی اچھی چیز شاید پھر بھی وجود رکھے، اگر چہ جسے اس وقت لازمی شرط کہا جاتا ہے، اُس وقت موجود نہ ہو۔ وسیلے کا وجود کسی ذاتی قیمت کا حامل نہیں ہوتا؛ اور اس کا پورے طور پر مٹ جانا اس شئے کی قیمت پر بالکل اثر انداز نہیں ہوتا جس کو حاصل کرنے کے لیے اس کا ہونا اس وقت

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ضروری ہے، اس کُل کے جزو کا معاملہ جس پر ہم بحث کر رہے ہیں، بالکل مختلف ہے۔ اس صورت میں ہم زیر بحث اچھی چیز کے وجود کا تصور تک نہیں کر سکتے تاوقتیکہ یہ کہ جزو موجود نہ ہو۔ وہ جبریت جو ان دونوں کو باہم ملاتی ہے قانون فطرت کی محتاج نہیں، جس شئے کی بابت دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ ذاتی قیمت کی حامل ہے، وہ کُل کا وجود ہے اور کُل کے وجود میں اس کے جزو کا وجود شامل ہے۔ اس جزو کو ہٹا لیجیے اور جو باقی بچے گا وہ، وہ نہیں جس کی بابت دعویٰ کیا گیا تھا کہ اس کی ذاتی قیمت ہے؛ لیکن وسیلے کو ہٹا لیجیے تو جو کچھ باقی بچے گا وہ وہی ہوگا جس کے متعلق دعویٰ کیا گیا تھا کہ اس کی ذاتی قیمت ہے۔ (۲) پھر بھی جزو کا وجود بہ ذاتِ خود وسیلے کی نسبت کوئی زیادہ قیمت کا حامل نہیں ہوتا۔ یہی وہ امر واقعہ ہے جس سے اس تعلق کی بہ ظاہر محال صورت پیدا ہوتی ہے جس پر ہم بحث کر رہے ہیں۔ ابھی ابھی بیان ہو چکا ہے کہ جس چیز کی ذاتی قیمت ہوتی ہے، وہ کُل کا وجود ہے اور اس میں جزو کا وجود شامل ہے اور اس کا یہ قدرتی نتیجہ ہوگا کہ جزو کے وجود کی ذاتی قیمت ہوتی ہے یہ نتیجہ اتنا ہی غلط ہوگا جتنا یہ کہ چوں کہ دو پتھروں کی تعداد دو تھی، اس لیے ہر ایک پتھر بھی دو تھا۔ کسی قیمتی کُل کے جزو کی قیمت یکساں رہتی ہے، اس وقت بھی جب یہ کُل کا جزو ہوتا ہے اور اس وقت بھی جب یہ جزو نہیں ہوتا۔ اگر دوسرے حالات میں اس کی کوئی قیمت ہوتی ہے تو اس کی قیمت اس وقت بڑھ نہیں جاتی جب یہ کسی زیادہ قیمتی کُل کا جزو بن جاتا ہے۔ اگر اس کی اپنی کوئی ذاتی قیمت نہیں تو اس کی اب بھی کوئی قیمت نہیں ہوگی، خواہ اس کُل کی قیمت کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو جس کا اب یہ ایک جزو ہے تو پھر ہم یہ کہنے کے مجاز نہیں کہ ایک ہی چیز کی بعض حالات میں ذاتی قیمت ہوتی ہے اور دوسرے حالات میں نہیں ہوتی، جس طرح کہ ہم یہ کہنے میں حق بہ جانب ہیں کہ کوئی وسیلہ بعض حالات میں اچھے نتائج پیدا کرتا ہے اور بعض میں نہیں کرتا۔ باوجود اس کے ہم یہ کہنے میں حق بہ جانب ہیں کہ یہ کہیں زیادہ مستحسن امر ہے کہ ایک مخصوص شئے کو بعض حالات کی نسبت بعض میں موجود ہونا چاہیے، یعنی ان حالات میں جب کہ دوسری اشیا اس شئے سے اس طرح متعلق ہوں کہ ان سب کا ایک زیادہ قیمتی کُل بنے۔ دوسرے حالات کی نسبت ان حالات میں اس کی ذاتی قیمت کچھ بڑھ نہیں جائے گی؛ وہ ان چیزوں کے وجود کے لیے لازماً ایک وسیلہ تک بھی نہ ہوگی جن کی ذاتی قیمت زیادہ ہے؛ وہ وسیلے کی طرح اس چیز کے وجود کے لیے جو زیادہ قیمت کی حامل ہے، ایک لازمی شرط ہوگی،

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اگر چہ وہ بہ ذات خود بہ خلاف وسیلہ کے اس زیادہ قیمتی موجود شئے کا ایک جزو ہوگی۔

۲۰

میں نے بیان کیا ہے کہ جزو اور کُل کے اس مخصوص تعلق کو جسے واضح کرنے کی کوشش میں نے ابھی ابھی کی ہے، ایک جدا نام نہیں دیا گیا اس کو ایک جدا نام دینا مفید ہوگا اور ایک نام ایسا ہے جس کو اس کے لیے اپنانا مناسب ہوگا، بہ شرط یہ کہ اس کو اس کے موجودہ ناموزوں استعمال سے بے تعلق کر دیا جائے۔ ان فلسفیوں نے، خصوصاً انہوں نے جو یہ کہتے ہیں کہ انہوں نے ھیگل کی تحریروں سے بہت استفادہ کیا ہے، حال ہی میں ''عضوی وحدت''، ''عضوی رشتہ'' جیسی اصطلاحات بہ کثرت استعمال کی ہیں۔ ان اصطلاحات کو مجوزہ استعمال کے لیے اپنانے کی وجہ یہ ہے کہ جزو کا کُل کے ساتھ وہ مخصوص رشتہ جس کی وضاحت اوپر کی گئی ہے، ایک ایسی خصوصیت ہے جو ان کُلوں کو ایک امتیازی حیثیت دیتی ہے جن کے لیے یہ اصطلاحات اتنی زیادہ کثرت سے فی الواقع استعمال کی جاتی ہیں؛ اور انھیں ان کے موجودہ استعمال سے بے تعلق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح وہ اب استعمال ہوتی ہیں، ان کے کوئی امتیازی معنی نہیں بلکہ ان کے باعث خلط مبحث پیدا ہوتا ہے۔

یہ کہنا کہ ایک شے ایک ''عضوی کُل'' ہے، اس کا عام طور پر یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ (پہلا خاصہ) اس کے اجزا کا آپس میں اور اس سے وہی تعلق ہوتا ہے جو وسیلے کو مقصد سے ہوتا ہے۔ اس کا یہ مطلب بھی لیا جاتا ہے کہ (دوسرا خاصہ) یہ اجزا ایک خاصے کے حامل ہیں جسے اس قسم کے فقروں میں بیان کیا جاتا ہے کہ کُل سے ہٹ کر ''ان کے نہ کوئی معنی ہیں اور نہ اہمیت''۔ اور آخر کار اس قسم کے کُل سے ہٹ کر ''ان کے نہ کوئی معنی ہیں اور نہ اہمیت''۔ اور آخر کار اس قسم کے کُل کو اس طرح سمجھا جاتا ہے گویا کہ (تیسرا خاصہ) اس کا کوئی ایسا خاصہ ہوتا ہے جس کے لیے میں تجویز کر رہا ہوں کہ اس نام کو مخصوص کر دینا چاہیے۔ جو لوگ اس اصطلاح کو استعمال کرتے ہیں، وہ عام طور پر اس قسم کا کوئی اشارہ نہیں دیتے کہ ان کے خیال میں ان تین خواص کا آپس میں ایک دوسرے سے کیا تعلق ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ تینوں خواص یکساں ہیں اور کم از کم یہ ہمیشہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ لازماً ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ میں نے پہلے ہی یہ ثابت کرنے کی کوشش کر دی ہے کہ وہ یکساں نہیں ہوتے؛

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انھیں ایک جیسا سمجھنا ان اختلافات سے چشم پوشی کرنے کے مترادف ہے جن کو گزشتہ پیراگراف میں نمایاں کر دیا گیا؛ اور اس استعمال کو ترک کر دینا اچھا ہوگا کیوں کہ اس سے اس قسم کی چشم پوشی کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے اس سے بھی زیادہ معقول وجہ اس استعمال کو ترک کرنے کی یہ ہے کہ دوسرے خاصے کی بابت یہ کہنا تو درکنار کہ وہ لازماً کُل سے وابستہ ہوگا، وہ تو ایک ایسا خاصہ ہے جو متناقض بالذات ہونے کے باعث کسی شئے سے وابستہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر ہم اس کے اہم مفہوم پر زور دیں تو پہلے خاصے کا اطلاق بہت سی صورتوں پر ہوتا ہے جن کی بابت ہمیں یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ ان پر تیسرے خاصے کا اطلاق ہوتا ہے اور تیسرے خاصے کا اطلاق بہت سی ایسی صورتوں پر ہوتا ہے جن پر پہلے خاصے کا اطلاق نہیں ہوتا۔

۲۱

ان تین خواص کے درمیان جو تعلقات ہیں اور جن میں ابھی ابھی امتیاز کیا گیا ہے، ایک ایسے کُل کے حوالے سے واضح کیا جا سکتا ہے جس سے لفظ ''عضوی'' اخذ کیا گیا ہے۔ یہ وہ کُل ہے جو سائنسی معنوں میں ایک نامیہ ہے، یعنی انسانی جسم۔

(۱) ہمارے جسم کے بہت سے اجزا کے درمیان (اگرچہ سب میں نہیں) ایک ایسا تعلق قائم ہے جو مینی نس اگریپا[1] سے منسوب پیٹ اور اس کے حصوں کی بابت حکایت کے ذریعے مشہور ہو گیا ہے۔ ہم اس میں اجزا کو اس طرح پاتے ہیں کہ ایک جزو کا متواتر وجود دوسرے جزو کے متواتر وجود کے لیے ایک لازمی شرط ہوتا ہے اور موخرالذکر کا متواتر وجود اول الذکر کے متواتر وجود کے لیے بھی لازمی شرط ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے جسم میں دو چیزوں کی مثالیں ہیں جو دونوں کچھ عرصے تک قائم رہتی ہیں اور جن میں باہمی علتی انحصار کا تعلق ہے۔ یہ تعلق ''باہم دگری'' کا ہوتا ہے۔ اکثر جب یہ کہا جاتا ہے کہ جسم کے اجزا عضوی وحدت ہیں یا یہ اجزا ایک دوسرے سے وسائل و مقاصد کا تعلق رکھتے ہیں، تو ان کا مطلب یہی ہوتا ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے اور یہاں یقیناً ہمارے پاس جان دار اشیا کی ایک نمایاں خصوصیت ہے یہ کہنا ایک فضول بات ہوگی کہ باہمی علتی انحصار کا تعلق صرف جان دار اشیا میں پایا جاتا

---

1 Menenuis Agrippa

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے اور اس لیے ان کی خصوصیت کو واضح کرنے کے لیے کافی ہوتا ہے اور یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ان دو اشیا میں سے جن کے درمیان یہ باہمی انحصار کا تعلق پایا جاتا ہے، شاید کوئی ایک بھی ذاتی قیمت کی حامل نہ ہو یا ایک میں یہ قیمت ہو اور دوسری میں نہ ہو۔ ضروری نہیں کہ وہ ایک دوسرے کے لیے لازمی طور پر "مقاصد" ہوں، بہ جز اس معنی میں کہ "مقصد" کا مطلب ہو "نتیجہ"۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی واضح ہے کہ ان معنوں میں کُل اپنے اجزا میں سے کسی ایک کا بھی مقصد نہیں ہوسکتا۔ ہم اجزا میں سے کسی ایک کے مقابلے میں "کُل" کہنے پہ مائل ہوتے ہیں جب کہ فی الواقع ہماری مراد محض باقی ماندہ اجزا سے ہوتی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ کُل میں اس کے سب اجزا شامل ہونے چاہئیں اور کوئی جز وکُل کی علت نہیں ہوسکتا، کیوں کہ کُل اپنی علت خود نہیں ہوسکتا۔ چناں چہ یہ ظاہر ہے کہ باہمی علتی انحصار کا تعلق ان دو چیزوں میں سے جن کے درمیان یہ تعلق ہوتا ہے، کسی ایک کی قیمت کے بارے میں بھی کوئی اشارہ نہیں کرتا؛ اور اگر دونوں چیزوں میں کوئی قیمت ہو بھی تو ان میں یہ تعلق ایسا ہے جو کُل اور جزو میں نہیں ہوسکتا۔

(۲) ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ہمارے جسم کی بحیثیت کُل اپنے اجزا کی قیمتوں کے مجموعے سے زیادہ قیمت ہو اور جب کہا جاتا ہے کہ اجزا کُل کے وسائل ہوتے ہیں تو اس سے ہمارا مطلب یہی ہو۔ یہ ایک واضح سی بات ہے کہ اگر ہم یہ سوال کریں کہ "اجزا کو ایسا کیوں ہونا چاہیے جیسے کہ وہ ہیں؟" تو اس؟ کا مناسب جواب یہ ہوسکتا ہے: "چوں کہ کُل جو ان سے بنتا ہے، اس کی اتنی قیمت ہے"۔ یہ بات بھی اتنی ہی واضح ہے کہ وہ تعلق جس کی بابت ہم کہتے ہیں کہ جزو اور کُل کے درمیان ہوتا ہے، اس تعلق سے بالکل مختلف ہوتا ہے جس کی بابت ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ دو اجزا میں اس وقت ہوتا ہے جب ہم کہتے ہیں کہ "یہ جزو اس لیے وجود رکھتا ہے کہ دوسرا جزو اس کے بغیر وجود نہیں رکھ سکتا تھا"۔ موخر الذکر صورت میں ہم کہتے ہیں کہ دونوں اجزا میں علتی تعلق ہے، اول الذکر صورت میں جزو اور کُل میں علتی تعلق نہیں ہوسکتا اور وہ تعلق جس کی بابت ہم کہتے ہیں کہ ان کے درمیان ہوتا ہے، اس وقت بھی موجود ہوتا ہے جب ان اجزا میں علتی تعلق نہیں ہوتا۔ کسی تصویر کے تمام اجزا میں یہ باہمی علتی انحصار کا تعلق نہیں ہوتا جو جسم کے بعض اجزا میں پایا جاتا ہے، باوجود اس کے، ان اجزا کا وجود جن میں یہ تعلق نہیں ہوتا، کُل کی قیمت کے لیے مطلقاً ضروری ہوسکتا ہے۔ یہ دونوں تعلقات نوعیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور ہم ایک کے وجود سے دوسرے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا وجود اخذ نہیں کر سکتے۔ چناں چہ ان دونوں کو ایک نام کے تحت رکھنا مفید مطلب نہیں اور اگر ہمیں یہ کہنا ہے کہ کوئی کُل عضوی ہے کیوں کہ اس کے اجزا (ان معنوں میں) کُل کے 'وسائل' ہیں، تو ہمیں یہ نہیں کہنا چاہیے کہ وہ عضوی ہے کیوں کہ اس کے اجزا کا ایک دوسرے پر علتی انحصار ہے۔

۲۲

آخر میں (۳) ایک مفہوم ایسا ہے جو ''عضوی کُل'' کی اصطلاح سے مروجہ استعمال میں سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ اس کی رو سے ایسے کُل کے اجزا ایک ایسا خاصہ رکھتے ہیں جو کسی اور کُل کے اجزا میں نہیں پایا جاتا۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ جس طرح اجزا کے وجود کے بغیر کُل وہ کُل نہیں رہے گا جو کہ وہ ہے، اسی طرح کُل کے وجود کے بغیر اجزا وہ اجزا نہیں رہیں گے جو کہ وہ ہیں؛ اور اس کا مطلب محض یہ نہیں لیا جاتا کہ ایک خاص جزو کا وجود نہیں ہوگا تاوقت یہ کہ دوسرے اجزا بھی موجود نہ ہوں (یہ وہ صورت ہے جب دو اجزا میں تعلق پایا جاتا ہے)، بلکہ اس کا مطلب فی الواقع یہ ہوتا ہے کہ یہ جزو الگ حیثیت سے معروضِ فکر نہیں ہوتا اور نیز یہ کہ وہ کُل جس کا یہ ایک جزو ہے اپنی باری پر اس کا ایک جزو ہوتا ہے۔ معمولی سا غور و فکر یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ یہ مفروضہ متناقض بالذات ہے۔ ہم واقعی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جب کوئی خاص چیز کسی کُل کا ایک جزو ہوتی ہے تو اس چیز کا ایک محمول ہوتا ہے جو بصورتِ دیگر اس میں موجود نہیں ہوگا، یعنی یہ چیز اس کُل کا ایک جزو ہوتی ہے تو اس چیز کا ایک محمول ہوتا ہے جو بہ صورت دیگر اس میں موجود نہیں ہوگا، یعنی یہ چیز اس کُل کا ایک جزو ہوتی ہے جو بات قابل تسلیم نہیں وہ یہ ہے کہ یہ محمول اس چیز کی ماہیت کو بدل دیتا ہے یا اس چیز کی تعریف میں شامل ہوتا ہے جس میں یہ محمول ہوتا ہے۔ جب ہم جزو بالذات کا خیال کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد محض وہ چیز ہوتی ہے جس کی بابت، اس صورت میں، ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس کا محمول یہ ہے کہ وہ کُل کا جزو ہوتی ہے اور محض یہ دعویٰ کہ وہ کُل کا جزو ہے، اس کو یہ بات متضمن ہے کہ اسے بذاتِ خود اس دعوے سے مختلف ہونا چاہیے جو اس کی بابت کیا گیا ہے؛ ورنہ ہم اپنی تردید خود کریں گے، کیوں کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ وہ چیز نہیں بلکہ کوئی اور چیز، یعنی وہ چیز مع اس دعوے کے جو ہم اس کی بابت کرتے ہیں، وہ محمول رکھتی ہے جس کی نسبت ہم کہتے ہیں کہ اس چیز کا ہے۔ المختصر یہ واضح ہے کہ کسی جزو میں وہ کُل جس کا یہ ایک جزو ہے، یا اس کُل کے دوسرے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجزا تحلیلاً شامل نہیں ہوتے۔ جزو کا کُل کے ساتھ وہی تعلق نہیں ہوتا، جو کُل کا جزو کے ساتھ ہوتا ہے اور موخر الذکر (کُل) کی تو تعریف ہی یہ ہے کہ اس میں وہ چیز جسے اس کا جزو کہا جاتا ہے، تحلیلاً شامل ہوتی ہے اور باوجود اس کے یہی متناقض بالذات نظریہ وہ اہم بات ہے جس سے جدید فلسفے پر ہیگل کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ اثر ایسا ہے جو تمام مروجہ فلسفے میں سرایت کر گیا ہوا ہے۔ ابطال بذریعۂ تجرید کے خلاف جو شور و غوغا بپا ہے اس کا عام طور پر یہ مطلب ہوتا ہے: کُل ہمیشہ اپنے جزو کا ایک جزو ہوتا ہے! ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ''اگر آپ کسی جزو کی نسبت صداقت جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو اس جزو پر غور نہیں کرنا چاہیے بلکہ کسی اور چیز پر غور کرنا چاہیے یعنی کُل پر: جزو کے بارے میں کچھ بھی صحیح نہیں، صرف کُل کے بارے میں کچھ کہنا صحیح ہوتا ہے۔'' تاہم جزو کی نسبت کم از کم یہ صحیح بات صاف طور پر کہی جاسکتی ہے کہ وہ کُل کا ایک جزو ہوتا ہے؛ اور ظاہر ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ وہ کُل کا ایک جزو ہوتا ہے، ہماری مراد محض یہ نہیں ہوتی کہ کُل اپنے آپ کا ایک جزو ہوتا ہے۔ چناں چہ یہ نظریہ کہ کُل سے ہٹ کر کسی جزو کے نہ کوئی معنی ہو سکتے ہیں اور نہ اہمیت، پورے طور پر رد کر دینا چاہیے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ یہ بیان کہ ''یہ اس کُل کا ایک جزو ہے'' کچھ معنی رکھتا ہے اور معنی رکھنے کے لیے موضوع اور محمول کے جداگانہ معنی ہونے چاہئیں اور یہ دیکھنا آسان ہے کہ یہ غلط نظریہ کس طرح اسے ان دو تعلقات (۱) اور (۲) کے ساتھ خلط ملط کر دینے سے پیدا ہوا ہے جو حقیقتاً کُلوں کے خواص ہو سکتے ہیں۔

(الف) کسی جزو کا وجود اس کے کُل کے دوسرے اجزا کے وجود کے ساتھ کسی فطری یا علتی جبریت کے تحت وابستہ ہو سکتا ہے؛ اور مزید برآں جو چیز کسی کُل کا ایک جزو ہے اور جو چیز اب ایسا جزو نہیں رہی، اگرچہ دونوں ایک دوسرے سے اصلاً مختلف ہیں، دونوں کو ایک ہی نام سے پکارا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر انسانی جسم سے ایک بازو کاٹ کر الگ کر دیا جائے تو پھر بھی اس کو بازو کہتے ہیں؛ تاہم ایک بازو جب کہ وہ جسم کا جزو ہوتا ہے، بلاشبہ ایک مردہ بازو سے مختلف ہوتا ہے؛ اسی لیے ہم بڑی آسانی سے یہ کہہ دیں گے کہ ''وہ بازو جو جسم کا ایک جزو ہے، اگر جسم کا ایک جزو نہ ہو تو وہ وہ کچھ نہیں رہتا جو کہ وہ ہے۔'' اور نیز یہ خیال کریں گے کہ جو تناقض اس طرح بیان کیا گیا ہے، وہ فی الحقیقت چیزوں کی ایک خصوصیت ہے۔ دراصل مردہ بازو کبھی بھی جسم کا جزو نہیں تھا۔ یہ تو صرف زندہ بازو سے تھوڑا تھوڑا ملتا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جلتا ہے۔ اس کے وہ حصے جو زندہ بازو کے حصوں سے ملتے جلتے ہیں، ہو بہو ایک جیسے ہیں، خواہ وہ جسم سے علاقہ رکھتے ہیں یا نہیں؛ اور یہاں پر ہمیں ایک ہی چیز کی ایک ایسی نا قابل انکار نظیر مل جاتی ہے جو ایک وقت فرض شدہ عضوی کُل کا جزو ہے اور دوسرے وقت اس کا جزو نہیں۔ دوسری طرف وہ خواص جو زندہ بازو میں پائے جاتے ہیں اور مردہ بازو میں نہیں پائے جاتے موخر الذکر میں بدلی ہوئی صورت میں نہیں پائے جاتے؛ وہ تو بالکل وہاں پائے ہی نہیں جاتے۔ علّی جبریت کی رو سے ان کے وجود کا انحصار اس بات پر ہے کہ ان کا جسم کے دوسرے اجزا سے وہ تعلق ہو جس کو ہم یہ کہہ کر ظاہر کرتے ہیں کہ وہ اس کا جزو ہیں۔ پھر بھی اگر وہ جسم کا جزو کبھی بھی نہ بنے ہوں، وہ یقیناً ہو بہو وہی ہوں گے جو کہ وہ اس وقت ہیں جب وہ جسم کا جزو ہیں، یہ کہ وہ مردہ بازو کے خواص سے اصلاً مختلف ہیں اور یہ کہ وہ جسم کا ایک جزو ہیں، ایسے قضیے ہیں جو تحلیلاً ایک دوسرے سے متعلق نہیں۔ اگر ہم یہ سمجھیں کہ ان میں یہ ذاتی اختلافات پائے جاتے ہیں اور وہ جسم کا جزو نہیں، تو اس میں کوئی تناقض نہیں۔

لیکن (ب) جب ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ایک زندہ بازو اپنے جسم سے ہٹ کر نہ کوئی معنی رکھتا ہے اور نہ کوئی اہمیت، تو ایک مختلف مغالطہ بھی پیدا ہوتا ہے۔ ''معنی یا خصوصیت رکھنا'' عام طور پر اہمیت رکھنے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور اس کا پھر یہ مطلب ہوتا ہے کہ بطور وسیلہ یا بطورِ مقصد قیمت ہونا۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی زندہ بازو کی اپنے جسم سے ہٹ کر کوئی ذاتی قیمت نہ ہو، حالاں کہ اس کُل کی جس کا یہ ایک جزو ہے، اس کی موجودگی کے باعث بڑی ذاتی قیمت ہو پس ہم بڑی آسانی سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ جسم کا جزو ہونے کی حیثیت سے اس کی بڑی قیمت ہے، جب کہ بذاتِ خود اس کی کوئی قیمت نہیں؛ اور اس طرح اس کے مکمل ''معنی'' جسم سے متعلق ہونے کے باعث ہیں دراصل زیرِ بحث قیمت صریحاً اس میں نہیں پائی جاتی۔ محض جزو کی حیثیت سے قیمت کا ہونا کوئی قیمت نہ ہونے کے مترادف ہے (بلکہ وہ چیز جس کی قیمت ہوتی ہے اس کا جزو ہونے کے مترادف ہے)۔ تاہم اس امتیاز کو نظر انداز کر دینے کے باعث یہ دعویٰ کہ کسی جزو کی بحیثیت جزو قیمت ہوتی ہے جو دوسری صورت میں نہیں ہوتی، اس مفروضے کی طرف بآسانی رہنمائی کرتا ہے کہ وہ بحیثیت جزو بھی اس سے مختلف ہے جو وہ بصورتِ دیگر ہوتا؛ کیوں کہ یہ فی الواقع صحیح ہے کہ جن دو چیزوں کی مختلف قیمتیں ہوتی ہیں وہ دوسرے پہلوؤں میں بھی مختلف

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتی ہیں۔ بدیں وجہ اس مفروضے نے کہ ایک ہی چیز کی، ایک وقت کی نسبت دوسرے وقت میں، زیادہ ذاتی قیمت ہوتی ہے، کیوں کہ ایک وقت کی نسبت دوسرے وقت میں وہ ایک زیادہ قیمتی کُل کا جز و ہوتی ہے، اس متناقض عقیدے کو ہوا دی ہے کہ ایک ہی چیز دو مختلف چیزیں ہو سکتی ہے اور نیز یہ کہ ان میں سے صرف ایک صورت میں وہ حقیقتاً وہ ہوتی جو کہ وہ ہے۔

ان وجوہات کی بنا پر، جہاں کہیں بھی سہولت ہوئی، میں ''عضوی'' کی اصطلاح کو خاص معنوں میں استعمال کرنے کی جسارت کروں گا۔ میں اسے اس امر کی تعبیر کے لیے استعمال کروں گا کہ ایک کُل کی قیمت اس کے اجزا کی قیمتوں کے مجموعے سے مختلف ہوتی ہے۔ میں صرف اور صرف اسی تعبیر کے لیے اسے استعمال کروں گا۔ اس اصطلاح سے مراد زیرِ غور کُل کے اجزا کے درمیان علتی تعلق نہیں ہوگا اور نہ اس سے یہ مراد ہوگی کہ اجزا کو، بجز کُل کے اجزا کی حیثیت سے، تصور میں نہیں لایا جا سکتا، یا یہ کہ جب وہ ایسے کُل کے اجزا ہوتے ہیں تو ان کی قیمت اس صورت سے مختلف ہوتی ہے جب کہ وہ اس کُل کے اجزا نہیں ہوتے۔ اگر اپنے اجزا کے ساتھ عضوی کُل کے تعلق کو ان مخصوص اور کلیتہً معین معنوں میں ذہن نشین کر لیا جائے تو وہ ایک نہایت اہم تعلق ہے جسے اخلاقیات نے تسلیم کرنا ہے۔ اس علم کا اہم حصہ مختلف اچھی اشیا کی اضافی قیمتوں کا موازنہ کرنے کے لیے وقف ہونا چاہیے؛ اور اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ جہاں کہیں دو اشیا ایک کُل بناتی ہیں وہاں کُل کی قیمت ان دو اشیا کی قیمتوں کے مجموعے کے برابر ہوتی ہے، تو اس قسم کے موازنہ میں فحش غلطیاں سرزد ہوں گی۔ عضوی کُل کے مسئلے کے ساتھ ہی ہم ان مسائل کے خاتمہ پر پہنچ جاتے ہیں جن پر بحث کرنا اخلاقیات کا کام ہے۔

۲۳

اس باب میں مَیں نے مندرجہ ذیل نتائج پر پہنچنے کی کوشش کی ہے۔ (۱) اخلاقیات کی خصوصیت یہ نہیں کہ وہ انسانی کردار کے متعلق بیانات کی تحقیق کرتی ہے، بلکہ یہ ان بیانات کی تحقیق کرتی ہے جو اشیا کے اس خاصے کے متعلق دیے جاتے ہیں جس کو 'خیر' کی اصطلاح سے ظاہر کیا جاتا ہے اور اس کے برعکس اس کے متعلق جسے 'شر' کے لفظ سے ظاہر کیا جاتا ہے، اپنے نتائج کو پختہ بنیادوں پر قائم کرنے کے لیے ایسے سب بیانات کی چھان بین کرنی چاہیے، ماسوا ان بیانات کے جن کی رو سے اس خاصے کو کسی واحد

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

موجود شے سے منسوب کیا جاتا ہے۔ (۱ــ۴)۔ (۲) یہ خاصہ جس سے اخلاقیات کے موضوع کی تعریف کرنی چاہیے بذاتِ خود مفرد اور غیر تعریف پذیر ہے (۴ ــ ۱۵) اور (۳) دوسری اشیا کے ساتھ اس خاصے کے تعلق کے بارے میں بیانات صرف دو قسم کے ہیں: وہ یا تو یہ کہتے ہیں کہ اشیا میں بذاتِ خود یہ خاصہ کسی درجہ پایا ہے یا پھر وہ دیگر اشیا میں اور ان اشیا میں جن میں یہ خاصہ موجود ہوتا ہے، علتی تعلق ظاہر کرتے ہیں (۱۵ــ۱۷)۔ آخر میں۔ (۴) جن مختلف درجوں میں یہ خاصہ اشیا میں بذاتِ خود پایا جاتا ہے، اسے جانچتے وقت ہمیں اس حقیقت کو مدِ نظر رکھنا چاہیے کہ ایک کُل میں یہ خاصہ اس درجے سے مختلف ہو سکتا ہے جو ان درجوں کے مجموعے سے حاصل ہوتا ہے، جن کے مطابق اس کے اجزا میں یہ خاصہ پایا جاتا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب دوم

فطریتی اخلاقیات

۲۴

باب اول کے نتائج کا حاصل یہ ہے کہ اخلاقیاتی سوال تین اقسام میں سے کسی ایک کے تحت آتے ہیں۔ پہلی قسم کے تحت صرف یہ سوال آتا ہے: اس مخصوص محمول کی ماہیت کیا ہے جس کا دوسری اشیا سے تعلق تمام دوسری اخلاقیاتی تحقیقات کا موضوع ہے یا بہ الفاظ دیگر خیر کے کیا معنی ہیں؟ اس اولین سوال کا جواب دینے کی کوشش میں نے پہلے ہی کر دی ہے۔ وہ مخصوص محمول جس کے حوالے سے اخلاقیات کا دائرۂ تحقیق معین ہونا چاہیے، مفرد، ناقابل تجزیہ اور غیر تعریف پذیر ہے۔ اب اس محمول کے دوسری اشیا سے تعلق کے سلسلے میں دو قسم کے سوال باقی رہ جاتے ہیں:

۱۔ یا ہم یہ پوچھتے ہیں کہ کن اشیا سے اور کس درجہ یہ محمول بلاواسطہ وابستہ ہے؟ یعنی کون سی اشیا بالذات خیر ہیں؟ یا

۲۔ یہ پوچھتے ہیں کہ اس دنیا میں جو کچھ ہے اسے ہم کن وسائل سے حتی الامکان بہتر بنا سکتے ہیں؟ یعنی جو شئے بالذات بہترین ہے، اس کے اور دوسری اشیا کے درمیان کیا علتی تعلقات قائم ہیں؟

میں موجودہ اور آئندہ ابواب میں محض ان نظریات پر بحث کروں گا جو اس سوال کا کہ خیر بالذات کیا ہے؟ کوئی ایک جواب پیش کرتے ہیں۔ میں نے مصلحتاً ایک جواب کہا ہے، کیوں کہ ان سب نظریات میں یہ مشترک خصوصیت پائی جاتی ہے کہ اگر وہ صحیح ہوں تو اخلاقیات کا مطالعہ نہایت مختصر ہو جائے گا۔ ان نظریات کی رو سے صرف ایک امر ایسا ہے جس کے وجود کی کوئی قیمت ہے، ان کی ایک اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خصوصیت ہے جس کے باعث میں نے انھیں یک جا کر دیا ہے اور ان پر پہلے بحث کی ہے۔ وہ خصوصیت یہ ہے کہ ایک ہی قسم کے امر کو خیرِ وحید کی تعریف کے لیے اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ اس امر کو ہی اس چیز کی تعریف کے لیے اختیار کیا گیا ہے جو 'خیر' کہلاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ سب نظریات کسی مقصود یا نصب العین کے قائل ہیں جسے اپنانے کا سب سے بڑا سبب اس مغالطے کا ارتکاب ہے جسے میں نے فطریتی مغالطے کا نام دیا ہے؛ یہ سب نظریات ان تین ممکن سوالات میں سے جو اخلاقیات پوچھ سکتی ہے، پہلے اور دوسرے کو آپس میں خلط کر دیتے ہیں۔ دراصل یہی وہ امر واقعہ ہے، جس سے ان کی اس جحت کی توجیہ کی جاسکتی ہے کہ صرف ایک واحد قسم کی شئے، خیر ہے۔ یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ اس بات کے کہ کسی شئے کو خیر ہونا چاہیے، یہ معنی ہیں کہ اس میں یہ واحد خاصہ پایا جاتا ہے؛ اور اسی لیے (یہ خیال کیا جاتا ہے) جو اس خاصے کا حامل ہے، خیر کہلائے گا۔ یہ نتیجہ بڑا قدرتی معلوم ہوتا ہے پھر بھی اس کا جو مفہوم ہے وہ متناقض بالذات ہے؛ کیوں کہ جو لوگ یہ نتیجہ نکالتے ہیں، ان کو اس بات کا ادراک نہیں کہ ان کا نتیجہ کہ ''جو اس خاصے کا حامل ہے خیر ہے'' ایک پُر معنی قضیہ ہے؛ کیوں کہ اس کا مطلب نہ تو یہ ہے کہ ''جو اس خاصے کا حامل ہے، اس خاصے کا حامل ہے اور نہ یہ ہے کہ لفظ ''خیر'' سے یہ عبارت ہے کہ کوئی چیز اس خاصے کی حامل ہے اور اگر پھر بھی اس سے مراد ان دو چیزوں میں سے کوئی نہیں تو نتیجہ اپنے مقدمے کا نقیض ہے۔

پس میں چند نظریات پر بحث کرنا چاہتا ہوں، جو اس بارے میں ہیں کہ خیر بالذات کیا ہے اور جو ان معنوں میں فطریتی مغالطے پر مبنی ہیں کہ اسی مغالطے کے ارتکاب کے باعث ہی انھیں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ اس بحث کا مقصد اولاً اس امر کو ظاہر کرنا ہے کہ فطریتی مغالطہ ایک مغالطہ ہے یا بہ الفاظ دیگر یہ بتانا ہے کہ ہم سب ایک مخصوص مفرد صفت سے آشنا ہیں جو (اور صرف وہی نہ کہ کوئی اور) ''خیر'' کے معنی دیتی ہے اور ثانیاً یہ سمجھانا ہے کہ صرف ایک چیز میں نہیں بلکہ بہت سی مختلف چیزوں میں یہ صفت پائی جاتی ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ میں یہ نظریہ کہ جو اشیا خیر ہیں، ان کا خیر ہونا اس باعث نہیں کہ ان میں کوئی دوسرا خاصہ (خیر کے علاوہ) بالاشتراک پایا جاتا ہے، اس وقت تک پیش نہیں کر سکتا، جب تک میں ان اہم نظریات پر تنقید نہ کر لوں جو اس نظریے کے خلاف ہیں اور جن کی اپنے آپ کو قابلِ قبول بنانے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی قوت اس بات سے ثابت کی جاتی ہے کہ وہ بہت رائج ہیں۔

۲۵

جن نظریات پر میں بحث کرنا چاہتا ہوں انھیں آسانی سے دو اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ فطریتی مغالطے کا ہمیشہ یہ مطلب ہوتا ہے کہ جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ "یہ خیر ہے" جو کچھ ہم خیال کر رہے ہوتے ہیں یہ ہے کہ زیرِ غور شئے کسی اور چیز کے ساتھ ایک معین رشتہ رکھتی ہے۔ یہ شئے جس کے حوالے سے "خیر" کی تعریف کی جاتی ہے، یا تو ایک فطری شئے ہو سکتی ہے جس کا وجود مسلمہ طور پر مشاہدے میں آتا ہے یا پھر وہ ایک ایسی شئے ہو سکتی ہے جس کے متعلق یہ مستنبط کیا جاتا ہے کہ وہ کسی فوق الفطرت حقیقی دنیا میں وجود رکھتی ہے۔ اخلاقیاتی نظریات کی ان دو اقسام سے میں جدا جدا بحث کرنا چاہتا ہوں۔ دوسری قسم کے نظریات کو آسانی سے "مابعد الطبیعیاتی" کہا جا سکتا ہے اور ان پر بحث کو میں باب چہارم کے لیے اٹھا رکھتا ہوں۔ دوسری طرف موجودہ اور اگلے ابواب میں مَیں ان نظریات پر بحث کروں گا جن کی اشاعت کا باعث یہ مفروضہ ہے کہ "خیر" کی تعریف کسی فطری شے کے حوالے سے کی جا سکتی ہے؛ اور ان نظریات کو میں "فطریتی اخلاقیات" کا نام دیتا ہوں اور یہی نام اس باب کا عنوان ہے۔ یہ بات قابلِ ملاحظہ ہے کہ وہ مغالطہ جس کے حوالے سے میں "مابعد الطبیعیاتی اخلاقیات" کی تعریف کرتا ہوں، نوعیت کے اعتبار سے وہی ہے؛ اور اسے میں صرف فطریتی مغالطے کا نام دیتا ہوں۔ جب ہم ان اخلاقیاتی نظریات پر غور کرتے ہیں جن کی سفارش یہ مغالطہ کرتا ہے، تو یہ موزوں معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان نظریات میں جو اچھائی کو کسی ایسی چیز پر مشتمل سمجھتے ہیں جو اس عالمِ موجودات میں وجود رکھتی ہے اور ان نظریات میں امتیاز کریں جو ایسا نہیں کرتے۔ اول الذکر کے نزدیک اخلاقیات ایک تجربی علم ہے۔ اس کے نتائج تجربی مشاہدے اور استقرا کے ذریعے پختہ بنیادوں پر قائم ہو سکتے ہیں مابعد الطبیعیاتی اخلاقیات ایسا نہیں کرتی۔ چناں چہ اخلاقیاتی نظریات کی ان دو اقسام میں جو ایک ہی مغالطے پر مبنی ہیں، نمایاں فرق ہے۔ فطریتی نظریات کو بھی آسانی سے مزید تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک فطری شئے یعنی لذت ایسی ہے جسے اتنا کثرت سے خیرِ وحید ٹھہرایا گیا ہے جتنا سب بقیہ فطری اشیا کو ملا کر۔ اس کے علاوہ لذتیت پر جدا بحث کرنے کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ میرے خیال میں اس نظریے کو بھی دوسروں کی طرح

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فطریتی مغالطے کی بدولت رواج ملا ہے؛ اس کے مقدر میں یہ واحد بات تھی کہ وہی مصنف جس نے سب سے پہلے ان فطریتی دلائل کے مغالطے کو صاف طور پر بے نقاب کیا تھا جن کی بدولت یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی کہ لذت ہی خیر وحید ہے، یہ رائے رکھتا ہے کہ باوجود اس کے لذت ہی خیرِ وحید ہے۔ پس میں لذتیت پر بحث کو دوسرے فطریتی نظریات کی بحث سے الگ کرنا چاہتا ہوں اور فطریتی اخلاقیات پر اس باب میں اور لذتیت پر اگلے باب میں بحث کروں گا۔

۲۶

پس موجودہ باب کا موضوع وہ اخلاقیاتی نظریات ہیں جن کی رو سے ذاتی قدر سوائے کسی ایک فطری خاصے کے حصول میں، کسی اور چیز میں نہیں ہوتی؛ یہ فطری خاصہ لذت کے علاوہ کوئی اور شئے ہوتی ہے۔ یہ نظریات اس کے مدعی اس لیے ہیں کہ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ "خیر" ہونے کے معنی ہیں، زیر بحث خاصے کا حاصل ہونا۔ ایسے نظریات کو میں فطریتی کہتا ہوں۔ اسی طرح میں نے فطریت کا نام اخلاقیات سے بحث کرنے کے ایک مخصوص طریق کے لیے استعمال کیا ہے۔ یہ ایسا طریق ہے کہ اگر اسے ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے تو کسی اخلاقیات کے وجود کا امکان ہی باقی نہیں رہتا۔ اس طریق کی رو سے "خیر" کا بدل کسی فطری شئے کے یا فطری اشیا کے مجموعے کے کسی ایک خاصے کو قرار دیا جاتا ہے اور اس طرح اخلاقیات کو کسی ایک طبعی علم میں بدل دیا جاتا ہے۔ عام طور پر اس طرح سے تشکیل شدہ قائم مقام علم ان علوم میں سے ایک ہوتا ہے جو خاص کر انسان سے بحث کرتے ہیں۔ اس کا باعث وہ عام غلطی ہے (میں اسے غلطی سمجھتا ہوں) جس کی رو سے اخلاقیات کے موضوع کو انسانی کردار تک محدود کر دیا گیا ہے۔ عام طور پر نفسیات کو اس طرح قائم مقام علم کی حیثیت دی جاتی رہی ہے، جیسا کہ جے۔ ایس۔ مل نے کیا ہے یا عمرانیات کو یہ حیثیت دی جاتی ہے، جیسا کہ پروفیسر کلیفورڈ اور دوسرے جدید مصنفین نے کیا ہے اس طرح تو کوئی علم بھی یہ قائم مقام حیثیت حاصل کر سکتا ہے۔ جب پروفیسر ٹینڈل کہتا ہے کہ "ہمیں مادے کے قوانین کے مطابق چلنا چاہیے" تو یہاں بھی وہی مغالطہ ہے اور یہاں جس علم کو اخلاقیات کا قائم مقام بنانے کی رائے دی گئی ہے وہ محض علم طبیعیات ہے تو پھر یہ نام پورے طور پر عمومی ہے؛ کیوں کہ وہ شئے جو خیر سے مراد لی جاتی ہے خواہ کچھ ہو، نظریہ پھر بھی فطریت ہے۔ خواہ "خیر" کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعریف یہ کی جائے کہ وہ زرد یا سبز ہے، اونچا یا نرم ہے، گول یا مربع ہے، میٹھا یا کڑوا ہے، حیات آفریں یا لذت بخش ہے، ارادہ کیا گیا یا خواہش کیا گیا، یا محسوس کیا گیا ہے؛ خواہ ''خیر'' کے معنی ان میں سے کچھ ہوں، وہ نظریہ جس کی رو سے خیر کے معنی یہ اشیا ہیں، فطریتی نظریہ ہوگا۔ میں نے ایسے نظریات کو فطریت کا نام اس لیے دیا ہے کہ ان تمام اصطلاحات سے کسی مفرد یا مرکب فطری شئے کے مفرد یا مرکب خواص عبارت ہیں۔ قبل اس کے کہ میں ان نظریات پر بحث کروں ''فطرت'' اور ''فطری اشیا'' کے مفہوم کو واضح کر دینا مناسب ہوگا۔

''فطرت'' سے میری مراد وہ چیز ہے جو طبیعی علوم اور نیز نفسیات کا موضوع ہوتی ہے۔ اس کی بابت کہا جا سکتا ہے کہ اس میں وہ سب کچھ شامل ہے جو زمان میں وجود رکھتا تھا یا وجود رکھتا ہے یا وجود رکھے گا۔ اگر ہم اس بات پر غور کریں کہ کسی شئے کی ماہیت اس قسم کی ہے کہ اس کے متعلق کہا جا سکتا ہو کہ وہ اس وقت وجود رکھتی ہے یا وجود رکھتی تھی یا وجود رکھے گی، تو ہمیں معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ شئے ایک فطری شئے ہے اور کوئی ایسی شئے جس کی بابت یہ باتیں صحیح نہیں، فطری شئے نہیں۔ چناں چہ مثال کے طور پر ہمیں اپنے ذہنوں کی بابت کہنا چاہیے کہ وہ کل وجود رکھتے تھے، آج وجود رکھتے ہیں اور اغلباً ایک دو لمحے کے بعد بھی وجود رکھیں گے۔ ہم کہیں گے کہ کل ہمارے کچھ خیالات تھے جن کا وجود اب ختم ہو گیا ہے، گو ان کے اثرات باقی ہیں؛ اور جہاں تک وہ خیالات وجود رکھتے تھے، وہ بھی فطری اشیا ہیں۔

دراصل ''اشیا'' بالذات کے بارے میں ان معنوں کے اعتبار سے کوئی مشکل پیش نہیں آتی جن میں میں نے اس لفظ کو ابھی ابھی استعمال کیا ہے۔ یہ بتانا آسان ہے کہ ان میں سے کون سی اشیا فطری ہیں اور کون سی (اگر کوئی ایسی ہیں) فطری نہیں۔ جب ہم اشیا کے خواص پر غور کرنا شروع کرتے ہیں تو مجھے اندیشہ ہے کہ مسئلہ زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ تب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فطری اشیا کے خواص میں سے کون سے خواص فطری ہیں اور کون فطری نہیں؛ کیوں کہ میں اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ ''خیر'' بعض فطری اشیا کا خاصہ ہے؛ بعض اشیا خیر ہوتی ہیں پھر بھی میرا یہ کہنا ہے کہ ''خیر'' بہ ذاتِ خود ایک فطری خاصہ نہیں۔ ان کے لیے بھی میرا معیار زمان سے متعلق ہے۔ کیا ہم ''خیر'' کی نسبت یہ تصور کر سکتے ہیں کہ بہ ذاتِ خود زمان میں وجود رکھتا ہے اور کسی فطری شے کا محض ایک خاصہ نہیں ہوتا جہاں تک میرا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعلق ہے۔ میں اس کی نسبت یہ تصور نہیں کر سکتا، حالاں کہ اشیا کے بے شمار خواص ایسے ہیں، یعنی وہ خواص جنھیں میں فطری خواص کہتا ہوں، جن کا وجود میرے نزدیک ان اشیا کے وجود کا محتاج نہیں۔ دراصل یہ خواص ایسے اجزا ہوتے ہیں جن سے شئے بنتی ہے نہ کہ محض محمول جو اس شئے سے وابستہ ہوتے ہیں۔ اگر انھیں الگ کر دیا جائے تو شئے کا وجود حتیٰ کہ اس کا جوہر تک باقی نہیں رہے گا؛ کیوں کہ وہ خواص بہ ذاتِ خود ''جوہر'' ہیں اور اس شئے کو وہ سب جوہر بخشتے ہیں جو کہ اس میں پایا جاتا ہے۔ ''خیر'' پر یہ بات صادق نہیں آتی۔ اگر خیر حقیقۃً ایک احساس ہو جیسا کہ بعض لوگ ہمیں ایسا ماننے کے لیے کہتے ہیں، تو پھر اس کا زمانی وجود ہوگا۔ اس کی بابت ایسی بات کہنا ہی فطریتی مغالطے کا مرتکب ہونا ہے۔ یہ سوال کرنا ہمیشہ برمحل ہوگا کہ آیا یہ احساس بہ ذاتِ خود خیر ہے اور اگر ایسا ہے تو خیر کو احساس کے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۲۷

پس اخلاقیات کے وہ نظریات ''فطریتی'' ہیں جو اعلان کرتے ہیں کہ خیر وحید اشیا کا کوئی ایسا خاصہ ہوتا ہے جو زمان میں وجود رکھتا ہے اور جو یہ اعلان اس لیے کرتے ہیں کہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ ''خیر'' کی تعریف کسی اسے حوالے سے ممکن ہے۔ اب ہم ان نظریات پر بحث کریں گے۔

اولاً، ہمارے سامنے وہ اخلاقی مقولہ ہے جس کا شمار نہایت مشہور اخلاقی مقولوں میں ہوتا ہے اور ''جو فطرت کے مطابق زندگی'' کی تلقین کرتا ہے۔ یہ اصول رواقی اخلاقیات کا تھا لیکن چوں کہ ان کی اخلاقیات مابعد الطبیعیاتی کہلانے کا دعویٰ کرتی ہے۔ اس لیے میں اس سے یہاں بحث نہیں کروں گا۔ لیکن یہی مقولہ پھر ہمیں روسیو کے یہاں نظر آتا ہے اور اب بھی اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ ہمیں جو کچھ کرنا چاہیے یہ ہے کہ ہمیں فطری طور پر رہنا چاہیے۔ آیئے اب ہم اس حجت کو اس کی عمومی صورت میں جانچیں۔ اول ظاہر ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہر شئے کہ فطری ہے خیر ہے بجز کسی ایسے مابعد الطبیعیاتی نظریے کی رو سے جس پر میں بعد میں بحث کروں گا۔ اگر ہر فطری شئے مساوی طور پر خیر ہے تو اخلاقیات کا وجود، جیسا اسے بالعموم سمجھا جاتا ہے، مٹ جاتا ہے کیوں کہ اخلاقی اعتبار سے اس سے زیادہ کوئی بات یقینی نہیں کہ بعض اشیا شر ہوتی ہیں اور بعض خیر۔ اخلاقیات کا بیشتر مقصد حقیقتاً یہ ہے کہ وہ آپ کے لیے ایسے قاعدے مہیا کرے جن کی مدد سے آپ شر سے بچ سکیں اور خیر کو حاصل کر سکیں تو پھر اس نصیحت میں کہ فطری طور پر رہو ''فطری'' کا کیا مفہوم ہے؟ کیوں کہ اس نصیحت کا ہر فطری چیز پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ (فطری طور پر رہو) اس مبہم تصور کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جسے فطری خیر کہتے ہیں، یہ جملہ اس عقیدے کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ فطرت کی نسبت کہا جا سکتا ہے کہ اس نے یہ معین اور طے کر دیا ہے کہ کیا چیز خیر ہوگی، جس طرح کہ اس نے یہ معین اور طے کر دیا ہے کہ کیا چیز وجود رکھے گی۔ مثال کے طور پر یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ ''صحت'' کی کوئی فطری تعریف کی جا سکتی ہے اور نیز یہ کہ فطرت نے معین کر دیا ہے کہ صحت کیا ہوگی اور صحت کی نسبت کہا جا سکتا ہے کہ وہ صریحاً خیر ہے۔ لہٰذا اس معاملے میں فطرت نے بات طے کر دی ہے؛ ہمیں صرف فطرت کے پاس جانا ہے اور اس سے یہ پوچھنا ہے کہ صحت کیا ہوتی ہے اور ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ خیر کیا ہے اور ہم اخلاقیات کو سائنسی بنیادوں پر قائم کر لیں گے صحت کی یہ فطری تعریف ہے کیا؟ میرے خیال میں صحت کی تعریف فطری اصطلاح میں یہ ہونی چاہیے کہ وہ جسم کی ایک معمول کی کیفیت ہے، کیوں کہ بیماری بھی تو بلاشبہ ایک فطری پیداوار ہے۔ یہ کہنا کہ صحت وہ ہے جسے ارتقا قائم رکھتا ہے اور یہ کہنا کہ صحت وہ ہے جو جہد للبقا میں صحت مند جسم کو قائم رکھتی ہے، ایک ہی بات ہے؛ کیوں کہ ارتقا کا اہم مقصد یہ ہے کہ اس امر کی توجیہ کرے کہ بعض اقسام حیات کیوں معمول کے مطابق ہیں اور بعض کیوں معمول کے خلاف ہیں؛ وہ اصل انواع کی توجیہ کرتا ہے۔ چناں چہ جب ہمیں بتایا جاتا ہے کہ صحت فطری شئے ہے تو ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ مطابق معمول ہے؛ اور جب ہمیں صحت کو بہ حیثیت ایک فطری مقصد کے حاصل کرنے کے لیے کہا جاتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ معمول کو لازماً خیر ہونا چاہیے کیا یہ بات کہ معمول کو لازماً خیر ہونا چاہیے، لیکن کیا یہ بات کہ معمول کو لازماً خیر ہونا چاہیے۔ اتنی صریح ہے؟ کیا یہ حقیقتاً بدیہی ہے کہ مثال کے طور پر، صحت خیر ہے؟ کیا سقراط یا شیکسپیئر کی افضلیت مطابق معمول تھی؟ کیا وہ خلاف معمول یا غیر معمولی نہ تھی؟ میرا خیال ہے کہ اول یہ ظاہر ہے کہ جو خیر ہے، وہ سب مطابق معمول نہیں، بلکہ اس کے برعکس خلاف معمول اکثر معمول سے بہتر ہوتا ہے: مخصوص افضلیت اور نیز مخصوص خباثت کو مطابق معمول نہیں بلکہ خلاف معمول ہونا چاہیے باوجود اس کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ معمول خیر ہے۔ میں جو کچھ کہتا ہوں یہ ہے کہ اسے ایک طے شدہ امر نہیں بلکہ اختلافی مسئلہ سمجھنا چاہیے۔ اسے ایک بیّن امر کہنا فطریتی مغالطہ ہے، جیسا کہ بعض حال کی کتابوں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں اس ثبوت کو کہ غیر معمولی ذہانت غیر صحت منداور خلافِ معمول ہوتی ہے، یہ بات سمجھانے کے لیے استعمال کیا گیا ہے کہ غیر معمولی ذہانت کی حوصلہ افزائی نہیں کرنی چاہیے۔ اس قسم کا استدلال مغالطہ آمیز ہےاور خطرناک طور پر مغالطہ آمیز ہے۔ دراصل ہم ''صحت'' اور ''عدم صحت'' کے الفاظ میں عام پر یہ تصور شامل کر لیتے ہیں کہ ''صحت'' خیر ہےاور عدم صحت شر ہے، جب کبھی ان کی نام نہاد عملی تعریف کرنے، یعنی فطری اصطلاح میں تعریف کرنے کی کوشش کی جاتی ہےتو جو واحد تعریف ممکن ہوتی ہے، وہ ''مطابق معمول'' اور ''خلاف معمول'' کی اصطلاحوں میں ہوتی ہے، یہ ثابت کرنا آسان ہے کہ بعض اشیا جنھیں عام طور پر اشرف سمجھا جاتا ہے خلافِ معمول ہوتی ہیں اور یہ مستنبط ہو جاتا ہے کہ وہ غیر صحت مند ہوتی ہیں یہ نتیجہ کہ وہ چیزیں جنھیں عموماً خیر سمجھا جاتا ہے، بدیں وجہ شر ہوتی ہیں، فطریتی مغالطے کے بغیر نکل ہی نہیں سکتا، جو کچھ حقیقتاً ثابت کیا گیا ہے، یہ ہے کہ بعض صورتوں میں اس عام حکم میں کہ غیر معمولی ذہانت خیر ہےاور اس عام حکم میں کہ صحت خیر ہے، ایک تصادم پایا جاتا ہے۔ اس بات کو پوری طرح نہیں پہچانا جاتا کہ مؤخر الذکر حکم اپنی صداقت کے اعتبار سے اول الذکر کی نسبت ذرہ بھر زیادہ مستند نہیں اور نیز یہ کہ دونوں کلیتہً اختلافی مسائل ہیں۔ یہ حقیقۃً صحیح ہو سکتا ہے کہ ''صحت مند'' سے ہم عموماً ''خیر'' مراد لیتے ہیں اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ہم اس لفظ (صحت) کو اس طرح استعمال کرتے ہیں تو ہم اس سے وہی چیز مراد نہیں لیتے جو علم طب میں مراد لی جاتی ہے۔ یہ بات کہ صحت خیر ہے، جب کہ لفظ صحت اس شئے کو جو خیر ہے، ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہو رہا ہے، اس بات کو ثابت نہیں کرتی کہ صحت اس وقت بھی چیز ہے جب کہ لفظ صحت اس شئے کو جو مطابق معمول ہوتی ہے، ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوا ہو۔ اس طرح تو ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ چوں کہ بُل سے مراد آئر لینڈ کے لوگوں کا ایک مذاق بھی ہے اور ایک جانور بھی، اس لیے مذاق اور جانور ایک ہی چیز ہونے چاہئیں۔ چناں چہ اس دعوے کی بنا پر کہ کوئی شئے فطری ہے، ہمیں یہ ماننے پر مجبور نہیں کرنا چاہیے کہ وہ خیر ہے، تعریف کی رو سے خیر کے معنی کوئی ایسی چیز نہیں جو فطری ہے اور اس لیے یہ مسئلہ کہ آیا کوئی چیز جو فطری ہے خیر ہے، ہمیشہ اختلافی مسئلہ رہتا ہے۔

۲۸

ایک اور ذرا سے مختلف معنی ایسے ہیں جن میں لفظ ''فطری'' یوں استعمال ہوتا ہے گویا کہ اس کا مفہوم یہ ہو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ وہ کسی ایسی شے کو ظاہر کرتا ہے جو خیر ہے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ہم فطری تاثرات یا غیر فطری جرائم اور عیوب کا ذکر کرتے ہیں۔ یہاں مطلب اتنا یہ نہیں ہوتا کہ زیر بحث فعل یا احساس مطابق معمول یا خلافِ معمول ہے جتنا یہ کہ وہ فعل یا احساس ضروری ہے۔ اسی ضمن میں تو ہمیں وحشی انسانوں اور جانوروں کے تقلید کی نصیحت کی جاتی ہے۔ یہ ایک عجیب وغریب نصیحت ہے، لیکن ممکن ہے کہ نصیحت میں کچھ ہو۔ مجھے یہاں اس سوال سے سروکار نہیں کہ کن حالات میں ہم میں سے بعضوں کے لیے گائے سے سبق حاصل کرنا مفید ہوگا۔ مجھے اس میں شک نہیں کہ ایسے حالات موجود ہوتے ہیں مجھے جس چیز سے واسطہ ہے۔ وہ ایک خاص قسم کی دلیل ہے جسے، میرے خیال میں، اس نظریے کی تائید میں بعض دفعہ استعمال کیا جاتا ہے ہے۔ یہ دلیل فطریتی دلیل ہے، جو خیال اس عقیدے کے مبلغوں کے ذہن میں ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہم فطرت کو سدھار نہیں سکے۔ یہ خیال یقیناً اس اعتبار سے صحیح ہے کہ جو کچھ کہ ہم کر سکتے ہیں، جو موجودہ صورت حال سے بہتر ہو، وہ ایک فطری پیداوار ہوگا اس جملے کا یہ مطلب نہیں لیا جاتا۔ یہاں پھر فطرت سے مراد محض فطرت کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ صرف اس فرق کے ساتھ کہ اس حصے سے مراد مطابق معمول نہیں بلکہ جو کچھ زندگی کے لئے کم سے کم درکار ہے اور جب اس کم سے کم حصے کو بہ طور "فطری" پیش کیا جاتا ہے، یعنی زندگی کے ایک ایسے مسلک کی جس کی طرف فطرت اشارہ کرتی ہے۔ تلقین کی جاتی ہے تو اس وقت فطریتی مغالطہ استعمال ہوتا ہے۔ اس موقف کے خلاف میں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اگرچہ بعض افعال کا کرنا جو بہ ذات خود مستحسن نہ ہوں، اس لیے ضروری قرار دیا جاتا ہے کہ وہ افعال حفظ حیات کا ایک لازمی وسیلہ ہوتے ہیں۔ لیکن ان افعال کی توصیف کرنے یا اپنے آپ کو صرف سادہ سے ضروری افعال تک محدود کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اگر ہمارے لیے یہ ممکن ہو کہ ہم اپنے حالات کو سدھار سکیں، خواہ اس سلسلے میں وہ سب کچھ کیوں نہ کرنا پڑے جو ان معنوں میں غیر ضروری ہے۔ فطرت امکانات کی تحدید کرتی ہے۔ فطرت ان وسائل پر حاوی ہے جو خیر کے حصول کے لیے ہمارے پاس ہیں، اور جیسا کہ بعد میں ہم دیکھیں گے۔ عملی اخلاقیات کو چاہیے کہ اس امر کو مد نظر رکھے، لیکن جب یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فطرت اس چیز کو جو کہ ضروری ہے۔ قابل ترجیح سمجھتی ہے۔ تو ضروری چیز سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی ایسے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے جسے پہلے سے خیر عظمیٰ سمجھ لیا گیا ہے اور فطرت یہ معین نہیں کر سکتی کہ خیر عظمیٰ کیا ہے! ہم یہ کیوں فرض کر لیں کہ جو چیز زندگی کے لیے محض ضروری ہے، وہ اسی باعث اس چیز سے بہتر ہے جو مابعد الطبیعیات کے مطالعے کے لیے ضروری ہے۔ خواہ یہ مطالعہ بے کار ہے کیوں نہ نظر آئے۔ ہوسکتا ہے کہ زندگی کو بسر کرنا قابل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وقعت محض اس لیے ہو کہ وہ ہمیں مابعد الطبیعیات کا مطالعہ کرنے کے قابل بناتی ہے یعنی اس کے لیے ایک ضروری وسیلہ ہے۔ فطرت سے استدلال کرنے کی غلطی کا انکشاف بہت مدت پہلے لوسین کے زمانے میں ہوا تھا۔ ایک مکالمے میں جو اس سے منسوب کیا گیا ہے۔ کیلی کریٹیڈس کہتا ہے کہ ''میں اس وقت ہنسنے ہی لگا تھا جب کاری کلس بے عقل جانوروں اور سی تھین کے وحشی پن کی ستائش کر رہا تھا۔ استدلال کے جوش میں تو وہ اس بات پہ تقریباً افسوس کرنے لگا تھا کہ وہ کیوں ایک یونانی حیثیت سے پیدا ہوا تھا۔ اس میں کوئی تعجب نہیں کہ شیر، ریچھ اور سور وہ نہیں کرتے جو میں تجویز کر رہا تھا۔ جس چیز کا انتخاب کرنے کے لیے عقل انسان کی رہبری کرتی ہے وہ حیوانات کو حاصل نہیں ہوسکتی کیوں کہ وہ استدلال نہیں کرسکتے محض اس لیے کہ وہ اتنے احمق ہوتے ہیں اگر خدا انہیں انسان کی سی ذہانت دے دیتا تو وہ صحراؤں اور جنگلوں میں نہ رہتے اور نہ ایک دوسرے کو کھاتے، وہ ہماری طرح عبادت گاہیں تعمیر کرتے، گھروں میں رہتے اور ایک ایسی قوم کی تشکیل کرتے جو باہمی قوانین سے منضبط ہوتی۔ یہ بھی کوئی تعجب کی بات ہے کہ حیوانات جن کی بدقسمتی یہ تھی کہ دور اندیش نہ ہونے کی وجہ سے ان اچھی اشیا کو حاصل نہیں کرسکے جو عقل سے ہمیں ملی ہیں۔ محبت سے بھی محروم رہتے؟ شیر محبت نہیں کرتے لیکن وہ فلسفیانہ غور وفکر بھی تو نہیں کرتے، ریچھ محبت نہیں کرتے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دوستی کے مزے سے ناآشنا ہیں۔ یہ انسان ہی ہیں جنھوں نے اپنے علم اور عقل کے بل بوتے پر بہت سے آزمائشوں کے بعد اس چیز کا انتخاب کیا ہے جو بہترین ہے۔''

۲۹

چناں چہ یہ استدلال کرنا کہ کوئی چیز خیر ہے کیوں کہ وہ ''فطری'' ہے یا شر ہے کیوں کہ وہ ''غیر فطری'' ہے (لفظ کے ان عام معنوں میں) یقیناً مغالطہ آمیز ہے پھر بھی ایسے دلائل اکثر پیش کیے جاتے ہیں یہ دلائل عام طور پر اخلاقیات کا کوئی منضبط نظریہ پیش کرنے کا دعویٰ نہیں کرتے۔ فطرت سے رجوع کو منضبط کرنے کی کوششوں میں سے وہ کوشش جو آج کل سب سے زیادہ مروج ہے، ارتقا کو اخلاقی مسائل پر چسپاں کرنے میں نظر آتی ہے۔ یہ کوشش ان اخلاقی نظریات کے پیچھے نظر آئے گی جنھیں ''ارتقائی'' کہا جاتا ہے۔ یہ نظریات وہ ہیں جن کی رو سے ارتقا کی روش جہاں ہمیں وہ سمت بتاتی ہے جس میں ہم بڑھ رہے ہیں، وہاں وہ اس طرح اور اسی باعث اس سمت کو بھی دکھاتی ہے جس میں ہمیں بڑھنا چاہیے۔ یہ نظریہ پیش کرنے والے مصنفین آج کل بے شمار ہیں اور بہت مقبول ہیں۔ مثال کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طور پر میں اس مصنف کو لیتا ہوں جو شاید سب سے زیادہ مشہور ہے، یعنی ہربرٹ اسپنسر۔ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس طرح فطرتی مغالطے کو ارتقائی اخلاقیات کی تائید میں استعمال کیا گیا ہے۔اسپنسر کا نظریہ اس مغالطے کی سب سے زیادہ واضح مثال نہیں۔ اس سے بھی زیادہ واضح مثال ہمیں گوبو کے نظریے میں ملے گی جو حال ہی میں فرانسمیں بہت مقبول ہوا ہے جو اتنا مشہور نہیں جتنا اسپنسر ہے۔ گوبو کو بہت حد تک اسپنسر کا پیرو کہا جا سکتا ہے۔ وہ صاف صاف ارتقائیت پرست اور فطریت پرست ہے: میرے خیال میں وہ نہیں سمجھتا کہ وہ اپنی فطریت کے باعث اسپنسر سے اختلاف رکھتا ہے جس امر میں اس نے اسپنسر پر نکتہ چینی کی ہے وہ اس سوال سے متعلق ہے کہ ''لذت'' اور ''وافر زندگی'' کے سے مقاصد کہاں تک نصب العین کے حصول کے لیے بہ طور محرکات اور وسائل ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ وہ نہ تو اسپنسر سے اس بنیادی اصول پر اختلاف کرتا ہے کہ نصب العین ''زندگی کی طولاً عرضاً مقدار'' ہے یا جیسا کہ گویو بیان کرتا ہے کہ وہ ''زندگی کی وسعت اور شدت'' ہے اور نہ اس فطرتی وجہ پر اختلاف کرتا ہے جو وہ اس اصول کی تائید میں پیش کرتا ہے اور مجھے اس بات کا یقین نہیں کہ وہ ان نکات پر اسپنسر سے اختلاف کرتا ہے جیسا کہ میں ابھی ثابت کروں گا، اسپنسر تفصیلات میں فطرتی مغالطے سے کام لیتا ہے، جہاں تک اس کے بنیادی اصولوں کا تعلق ہے، مندرجہ ذیل شکوک پیدا ہوتے ہیں: کیا وہ بنیادی طور پر لذتیتی ہے؟ اگر ایسا ہے تو کیا وہ فطرتی لذتیتی ہے؟ اس صورت میں اس کے نظریے پر اگلے باب میں بحث کرنا بہتر ہوتا۔ کیا اس کا نظریہ یہ ہے کہ زندگی کی مقدار کو زیادہ کرنے کا رجحان اچھے کردار کا محض ایک معیار ہے؟ یا کیا اس کا نظریہ یہ ہے کہ اس قسم کی زیادتی فطرت نے ایک ایسی غایت کی حیثیت میں نمایاں کردی ہے جس کے حصول کی ہمیں کوشش کرنی چاہیے۔

میرا خیال ہے کہ مختلف مقامات پر جو طرز بیان اس نے اختیار کیا ہے اس سے ان مفروضات کا گمان ہوتا ہے، اگرچہ ان میں سے بعض باہمی متضاد ہیں۔ میں چیدہ چیدہ نکات پر بحث کرنے کی کوشش کروں گا۔

۳۰

''ارتقا'' کو موجودہ رواج ڈاروِن کی ان تحقیقات کے باعث ملا ہے جو اس نے انواع کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اصل کے بارے میں کی ہیں۔ ڈارون نے اس طریق کے بارے میں ایک خالص حیاتیاتی مفروضہ وضع کیا تھا جس کے تحت حیوانات کی بعض اقسام مسلط اور متمن ہو گئیں اور بعض مٹ گئیں۔ اسکا نظریہ یہ تھا کہ اس امر کی توجیہ ایک حد تک اس طرح کی جاسکتی ہے کہ جب بعض فروع ظہور پذیر ہوئیں (اس ظہور کا سبب ابھی تک زیادہ تر نامعلوم ہے) تو ہوسکتا ہے کہ بعض خاص صفات نے جن کے باعث وہ آبائی یا بقیہ موجودہ انواع سے مختلف تھیں، انھیں اس ماحول میں جس میں وہ رہتی تھیں، زندہ رہنے کی بہتر استعداد بخشی، یعنی ان کے فنا کا احتمال کم کر دیا۔ مثال کے طور پر یہ انواع گرمی، سردی اور آب و ہوا کی تبدیلیاں جھیلنے، اپنے خارجی ماحول سے خوراک حاصل کرنے اور دوسری انواع سے جن کی پرورش ان پر ہوتی تھی، بچ نکلنے یا ان کی مزاحمت کرنے کی شاید بہتر استعداد رکھتی تھیں؛ وہ شاید مخالف جنس پر غالب آنے یا اسے لبھانے کی زیادہ کوشش کر رہی تھیں۔ اس طرح فنا ہونے کا امکان کم ہونے کے باعث ان کی تعداد دوسری انواع کے مقابلے میں بڑھ گئی ہو اور ان کی آبادی میں یہ اضافہ ہی شاید دوسری انواع کے نیست و نابود ہونے کا باعث بنا ہو۔ اس نظریے کو جسے ڈارون نے ''انتخاب طبعی'' کا نام دیا۔ ''بقائے اصلاح'' کا نظریہ بھی کہا گیا۔ اس فطری عمل کو جسے یہ نظریہ بیان کرتا ہے۔ ارتقا کہا گیا۔ یہ فرض کر لیتا دراصل ایک قدرتی امر تھا کہ ارتقاء کا مطلب ادنیٰ سے اعلیٰ کا ارتقا تھا دراصل یہ دیکھا گیا کہ کم از کم ایک نوع کو جسے عام طار پر اعلیٰ کہا گیا تھا یعنی نوع انسانی کو اس طرح بقا نصیب ہوئی تھی اور پھر یہ فرض کر لیا گیا کہ انسانوں میں بھی اعلیٰ نسلوں میں مثلاً خود ہم میں، ادنی نسلوں مثلاً شمالی امریکہ کے حبشیوں کے مقابلے میں بقا کا زیادہ رجحان ہے۔ جتنی آسانی سے وہ ہمیں فنا کر سکتے ہیں۔ ہم اس کی نسبت زیادہ آسانی سے انہیں فنا کر سکتے ہیں۔ پس نظریہ ارتقا کو اس بات کی توجیہ کے طور پر پیش کیا گیا کہ ادنیٰ کے مقابلے میں اعلیٰ نوعوں کو کس طرح بقا ملتی ہے۔ مثال کے طور پر اسپنسر زیادہ ترقی یافتہ کو ''اعلیٰ'' کے ہم معنی کے طور پر متواتر استعمال کرتا ہے۔ لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ اسپینسر کا یہ خیال ڈارون کے علمی نظریے کا جزو نہیں یہ نظریہ مساوی طور پر اس امر کی وضاحت کرے گا کہ کس طرح خارجی احوال میں تبدیلی (مثلاً زمین کا بتدریج ٹھنڈا ہونا) کے باعث انسانوں سے مختلف کوئی اور نوع جسے ہم بہت ادنی سمجھتے ہیں۔ ہمارے مقابلے میں بقا حاصل کر سکتی ہے۔ بقائے اصلح کا یہ مطلب نہیں جیسا کہ کوئی خیال کرے کہ اس نوع کو بقا حاصل ہوتی ہے جو کسی اچھے مقصد کو پورا کرنے کی بہترین صلاحیت رکھتی ہے۔ یعنی جو کسی اچھی غایت کے لیے سب سے زیادہ موزوں ہو۔ زیادہ سے زیادہ اس کا محض مطلب ہے باقی رہنے کی بہترین صلاحیت رکھنے والے کی بقا۔ اس علمی نظریے کی قدر و قیمت اور یہ ایک اہم نظریہ ہے۔ اس بات

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پر مشتمل ہے کہ وہ ان اسباب کو بیان کرتا ہے جو بعض حیاتیاتی نتائج پیدا کرتے ہیں۔ آیا یہ نتائج اچھے ہیں یا برے اس بارے میں وہ کوئی دعویٰ نہیں کرسکتا۔

۳۱

لیکن آیئے اب ہم دیکھیں کہ اسپنسر ارتقا کے اخلاقیات پر اطلاق کے بارے میں کیا کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ [1] ''میں اس اہم قضیے کی طرف پھر لوٹتا ہوں جو میں نے ان دو ابواب پیش کیا ہے اور جو میرے خیال میں پورے طور پر صحیح ثابت ہو چکا ہے۔ اس صداقت کی رہنمائی میں کہ چوں کہ وہ کردار جس سے اخلاقیات بحث کرتی ہے۔ جملہ عام کردار کا ایک جزو ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ قبل اس کے کہ اس جزو کا مفہوم خاص طور پر سمجھا جا سکتا ہو۔ جملہ عام کردار کا مفہوم عام طور پر سمجھا جائے اور اس کے بعد ایک اور صداقت کی رہنمائی میں کہ جملہ عام کردار کو سمجھنے کے لیے کردار کے ارتقا کو سمجھنا ضروری ہے۔ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اخلاقیات کا موضوع کردار کی وہ شکل ہے جو عالم گیر کردار نے ارتقا کے آخری مرحلوں میں اختیار کی ہے۔ ہم نے یہ نتیجہ بھی نکالا ہے کہ کردار کے ارتقا کے یہ آخری مرحلے وہ مرحلے میں جن پر (نوع انسانی کا) اعلیٰ ترین فرد اس وقت پہنچتا ہے جب وہ کثرت تعداد کے باعث اپنے ہم جنسوں کے درمیاں زیادہ سے زیادہ زندگی گزارنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اس سے یہ ضمنی نتیجہ نکلتا ہے کہ کردار ان افعال سے اخلاقی جواز حاصل کرتا ہے جو کم سے کم محاربانہ اور زیادہ سے زیادہ صنعتی ہو کر ایسے ہو جاتے ہیں کہ مزاحمت یا مضرت کا باعث نہیں بنتے بلکہ باہمی تعاون سے ترکیب اور ترقی پاتے ہیں۔''

''اب ہم دیکھیں گے کہ ارتقائی مفروضے کے یہ معانی ان اہم اخلاقی تصورات سے ہم آہنگ میں جو انسانوں نے کسی اور طریقے سے حاصل کیے ہیں۔''

اگر ہم آخری جملے کے ٹھیک ٹھیک معنی لیں۔ یعنی اگر وہ قضیے جو اس سے ذرا پہلے آئے ہیں فی الحقیقت اسپنسر کے خیال میں ارتقائی مفروضے کے ''معانی'' ہیں تو پھر اس بات میں ذرا شک نہیں کہ اسپنسر فطریتی مغالطے کا مرتکب ہوا ہے۔ ارتقائی مفروضہ زیادہ سے زیادہ یہ بتاتا ہے کہ بعض قسم کے افعال دوسروں کے نسبت زیادہ ترقی یافتہ ہوتے ہیں۔ اور دراصل یہی کچھ ہے جو اسپنسر نے دو متعلقہ ابواب میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن پھر بھی وہ ہمیں بتاتا ہے کہ ایک چیز جو اس مفروضے سے ثابت ہوئی ہے یہ ہے کہ کردار اپنی بعض خصوصیات کی نسبت کے لحاظ سے اخلاقی جواز حاصل کر لیتا ہے۔ جو کچھ اس نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، صرف یہ ہے کہ کردار اپنی بعض خصوصیات کی نسبت کے لحاظ

---

[1] ''معطیات اخلاقیات'' باب دوم (SS۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ پس یہ ظاہر ہے کہ اسپنسر کے نزدیک اخلاقی جواز کا حاصل ہونا زیادہ ترقی یافتہ ہونے کے مترادف ہے۔ یہی اس کے الفاظ سے ٹھیک ٹھیک مستنبط ہوتا ہے لیکن اسپنسر کا طرز بیان نہایت ڈھیلا ڈھالا ہے اور ہم ابھی دیکھیں گے کہ وہ اس نظریے کو جو اس کے الفاظ سے یہاں ظاہر ہوتا ہے۔ غلط سمجھتا نظر آتا ہے۔ چناں چہ ہم اسے اسپنسر کا واضح نظریہ خیال نہیں کر سکتے کہ ''بہتر'' کے معنی سوائے ''زیادہ ترقی یافتہ'' کے اور کچھ نہیں یا یہ کہ جو ''زیادہ ترقی یافتہ'' ہے وہ بدین وجہ ''بہتر'' ہے۔ لیکن ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ وہ ان آرا سے متاثر ہوا ہے اور اس لیے فطریتی مغالطے سے بھی متاثر ہوا ہے۔ اس اثر کے بطور مفروضہ سمجھ کر ہی ہم اس خلط مبحث کی توجیہ کر سکتے ہیں جو اس امر کے بارے میں نظر آتا ہے۔ جسے اس نے دراصل ثابت کیا ہے اور جو اس بات کے ثابت نہ کرنے سے ہے کہ جو کردار زیادہ ترقی یافتہ ہے، وہ بہتر ہے، نظر آتا ہے۔ کسی ایسی سعی کی تلاش بے سود ہوگی جو یہ ثابت کرنے کے لیے کی گئی ہو کہ 'اخلاقی جواز'' ''ارتقا'' کی نسبت کے لحاظ سے ہوتا ہے یا یہ کہ یہ نوع انسانی کی سب سے اعلیٰ قسم ہی ہے جو سب سے زیادہ ترقی یافتہ عمل دکھاتی ہے۔ باوجود اس کے اسپنسر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ صورت یہی ہے یہ فرض کرنا ٹھیک ہوگا کہ وہ اس بات سے پوری طرح آگاہ نہیں کہ ان قضیوں کو ثابت کرنے کی کتنی ضرورت ہے۔ ''زیادہ ترقی یافتہ ہونا'' ''اعلیٰ'' یا ''بہتر'' ہونے سے کتنا مختلف ہوتا ہے۔ البتہ یہ شاید صحیح ہو کہ جو زیادہ ترقی یافتہ ہو وہ اعلیٰ اور بہتر بھی ہو لیکن ایسا نظر آتا ہے کہ اسپنسر کو معلوم نہیں کہ ایک کے بارے میں دعویٰ کرنا دوسرے کے بارے میں دعویٰ کرنے کے مساوی نہیں وہ لمبی چوڑی بحث یہ کرتا ہے کہ بعض قسم کے افعال ''زیادہ ترقی یافتہ'' ہو تے ہیں اور پھر ہمیں یہ بتاتا ہے کہ اس سے ثابت کر دیا ہے کہ وہ اس نسبت کے لحاظ سے اخلاقی جواز حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن اس بات سے آگاہ نہیں کرتا کہ اس نے ایسے ثبوت کا سب سے ضروری حصہ چھوڑ دیا ہے۔ یقیناً یہ اس امر کا کافی شہادت ہے کہ وہ نہیں دیکھتا کہ یہ فعل کتنا ضروری ہے۔

۳۲

اسپنسر کی اپنی تقصیر خواہ کتنی ہو، جو کچھ ابھی بیان کیا گیا ہے وہ اس مغالطے کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہوگا جس کا ارتکاب وہ لوگ متواتر کرتے ہیں جو اخلاقیات کو ارتقا پر قائم کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ فوراً کہہ دینا چاہیے کہ وہ نظریہ جو اسپنسر کسی اور مقام پر بڑے شد و مد سے پیش کرتا ہے۔ بالکل مختلف ہے۔ اس پر مختصراً بحث کرنا مفید ہوگا تاکہ اسپنسر سے کسی قسم کی بے انصافی نہ ہو۔ یہ بحث کچھ اس عدم وضاحت کے پیش نظر بھی مفید ہوگی جس کا مظاہرہ اسپنسر اس نظریے کے اس ارتقائی نظریے سے تعلق کے سلسلے میں کرتا ہے جو ابھی بیان کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ بحث اس لیے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بھی مفید ہوگی کہ اغلباً اس نظریے میں بھی وہ فطریتی مغالطے سے متاثر ہوا ہے۔

ہم نے دیکھا ہے کہ اسپنسر دوسرے باب کے آخر میں یہ اعلان کرتا نظر آتا کہ اس نے پہلے سے کردار کی بعض خصوصیات کے بارے میں ثابت کر دیا ہے کہ وہ کردار کی اخلاقی قیمت کا پیمانہ ہیں، وہ یہ خیال کرتا نظر آتا ہے کہ اس نے کردار کے ارتقا پر محض غور کر کے یہ بات ثابت کر دی ہے اور اس نے یقیناً ایسا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا۔ جب تک کہ ہم یہ نہ سمجھ لیں کہ ''زیادہ ترقی یافتہ'' ''اخلاقی طور پر بہتر'' کے مترادف ہوتا ہے۔ وہ اب اس یقینی نتیجے کی توثیق کرنے کی محض امید یہ دکھا کر کرتا ہے کہ وہ ''ان اہم اخلاقی تصورات سے ہم آہنگ ہے جن تک انسانوں کی رسائی کسی اور طریقے سے ہوتی ہے، جب ہم تیسرے باب پر آتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ جو کچھ دراصل وہ کرتا ہے وہ کچھ اور ہی ہے۔ وہ یہاں یہ کہتا ہے کہ اس نتیجے کو قائم کرنے کے لیے کہ ''عمل اس نسبت کے لحاظ سے بہتر ہوتا ہے کہ وہ زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے'' ایک بالکل نئے ثبوت کی ضرورت ہے۔ یہ نتیجہ غلط ہوگا جب تک کہ ایک اور قضیہ جس کی بابت ہم نے ابھی تک کچھ نہیں سنا، صحیح نہ ہو، یعنی جب تک یہ صحیح نہ ہو کہ زندگی بہ حیثیت مجموعی لذت بخش ہے۔ وہ اخلاقی قضیہ جس کی بابت اس کا دعویٰ ہے کہ اسے انسانوں کے ''اہم اخلاقی تصورات'' کی تائید حاصل ہے۔ اب یہ بن جاتا ہے کہ ''زندگی بہ لحاظ اس بات کے اچھی یا بری ہوتی ہے کہ وہ خوش گوار احساس کی فاضل مقدار پیدا کرتی ہے یا نہیں'' (§1) یہاں اسپنسر کا اخلاقیات میں موقف ارتقائیت پرست کا نہیں بلکہ لذتیت پرست کا نظر آتا ہے۔ کوئی کردار اور لیے بہتر نہیں ہوتا کہ وہ زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ ارتقا کا درجہ زیادہ سے زیادہ اخلاقی قیمت کا معیار ہو سکتا ہے۔ اور وہ صرف معیار ہوگا۔ بہ شرطیکہ ہم یہ نہایت مشکل کلیہ ثابت کر سکیں کہ زیادہ ترقی یافتہ ہمیشہ بہ حیثیت مجموعی زیادہ لذت بخش ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسپنسر یہاں ''بہتر'' اور ''زیادہ ترقی یافتہ'' کی فطریتی تطبیق کو مسترد کر دیتا ہے، لیکن ممکن ہے کہ وہ ایک اور دوسری فطریتی تطبیق سے متاثر ہوا ہو۔ یعنی ''بہتر'' اور ''لذت بخش'' کی تطبیق سے ممکن ہے کہ اسپنسر فطریتی لذتیت پرست ہو۔

۳۳

آیئے اسپنسر کے اپنے الفاظ پر غور کریں۔ وہ تیسرے باب کا آغاز یہ دکھانے کی سعی سے کرتا ہے کہ ''ہم ان افعال کو اچھا'' کہتے ہیں۔ جو ہمارے اپنے آپ میں یا دوسروں میں زندگی کا باعث ہوتے ہیں اور ان افعال کو برا کہتے ہیں جو بالواسطہ یا بلاواسطہ خاص یا عام موت کا سبب ہوتے ہیں اور پھر پوچھتا ہے ''انھیں ایسا کہنے میں کسی مفروضے سے کام لیا گیا ہے؟'' وہ جواب دیتا ہے۔ ''ہاں، ایک بڑے ہی اہم مفروضے سے کام لیا گیا ہے۔ یہ مفروضہ سب اخلاقی اندازوں کی تہہ میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتا ہے۔ قبل اس کے کہ کسی اخلاقی بحث کو شروع کیا جائے۔ جو سوال واضح طور پر اٹھایا جاتا ہے اور جس کا جواب بھی دیا جاتا ہے وہ سوال ہے جس پر حال میں کافی بحث کی گئی ہے۔ یعنی کیا زندگی بسر کرنے کے قابل ہے؟ کیا ہم قنوطیت کا نظریہ اختیار کریں گے یا رجائیت کا؟ کردار کی اچھائی یا برائی کے بارے میں کسی فیصلے کا انحصار اس سوال کے جواب پر ہے۔'' لیکن اسپنسر اس سوال کا فوراً کوئی جواب نہیں دیتا۔ اس کی بجائے وہ ایک اور سوال کرتا ہے۔ ''لیکن کیا ان مخالف نظریات (قنوطیت اور رجائیت) میں کوئی چیز مشترک بھی ہے؟'' اور اس کا جواب وہ فوراً دیتا ہے۔ ''ہاں، ایک اصول موضوعہ ایسا ہے جس پر قنوطی اور رجائی دونوں متفق ہیں۔ دونوں کا استدلال اس بات کو ایک بدیہی امر تسلیم کرتا ہے۔ کہ زندگی بہ لحاظ اس بات کے اچھی یا بری ہوتی ہے کہ وہ خوش گوار احساس کی فاضل مقدار پیدا کرتی ہے یا نہیں۔'' (۱۰) بقیہ باب کو اس بیان کی حمایت میں وقف کر دیا گیا ہے اور آخر میں اسپنسر اپنے نتیجے کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے۔ ''کوئی مکتب خیال خوش گوار کیفیت احساس کو بہ طور انتہائی اخلاقی مقصد اولیٰ اختیار کرنے سے باز نہیں رہ سکتا۔ آپ ایسی کیفیت کو کوئی نام دیں: تشفی، لطف اندوزی، مسرت۔ لذت کسی جگہ، کسی وقت، کوئی شخص یا بعض اشخاص کے لیے اس تصور کا ایک ناقابل تسخیر جزو ہے۔'' (۔۔۔ ۱۶)

اب یہاں دو نکات ایسے ہیں جن کی طرف میں آپ کی توجہ دلانا چاہتا ہوں۔ پہلا یہ ہے کہ اسپنسر یہ تو صاف طور پر بتاتا ہی نہیں کہ اس کے نزدیک اخلاقی نظریے میں لذت اور ارتقا کا آپس میں کیا رشتہ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ فقط لذت اصلاً قابل خواہش چیز ہے اور دوسری اچھی اشیا صرف ان معنوں میں ''خیر'' ہیں کہ وہ اس کے وجود کا ایک وسیلہ ہیں۔ اس کے اس دعویٰ کا کہ وہ ''انتہائی اخلاقی مقصد'' ہے یا جیسا کہ بعد میں وہ کہتا ہے کہ وہ ''انتہائی مقصد عظمیٰ'' ہے (۶۲) اس کے علاوہ اور کوئی موزوں مطلب ہو ہی نہیں سکتا اور اگر ایسا ہے تو یہ مترشح ہوگا کہ زیادہ ترقی یافتہ کردار کم ترقی یافتہ کردار سے بہتر ہے۔ صرف اس لیے اور اس نسبت سے کہ وہ زیادہ لذت پیدا کرتا ہے لیکن اسپنسر ہمیں یہ بتاتا ہے کہ یہ دو شرائط مل کر زیادہ ترقی یافتہ کردار کو بہتر ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں: (۱) اس میں زیادہ زندگی پیدا کرنے کا رجحان ہونا چاہیے۔ (۲) زندگی بسر کرنے کے قابل ہونی چاہیے یا اس میں لذت کی میزان ہو۔ جس بات پر میں زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ اگر یہ شرائط کافی ہیں تو لذت خیر وحید نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ اگرچہ زیادہ زندگی پیدا کرنا زیادہ لذت پیدا کرنے کا ایک طریقہ ہو سکتا ہے، یہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شرطیکہ اسپنسر کی دوسری شرط صحیح ہو، تاہم صرف یہی ایک طریقہ تو نہیں ہے۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ زندگی کی تھوڑی سی مقدار بھی جو زیادہ شدت اور یکساں روی سے موجود ہو، اس زندگی کی زیادہ سے زیادہ مقدار کی نسبت جو ''محض بسر کرنے کے قابل'' ہو، لذت کی زیادہ مقدار مہیا کرے۔ اس صورت میں از روئے لذتیت جس کے نزدیک فقط لذتیت ایسی چیز ہے جسے حاصل کرنا چاہیے، ہمیں زندگی کی تھوڑی مقدار کو اور اس لیے اسپنسر کے مطابق کم ترقی یافتہ کردار کو ترجیح دینی چاہیے۔ چناں چہ اگر اسپنسر ایک سچا لذیت پرست ہے تو یہ امر کہ زندگی لذت کی میزان مہیا کرتی ہے، یہ ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں کہ، جیسا کہ وہ خیال کرتا معلوم ہوتا ہے، زیادہ ترقی یافتہ کردار بہتر ہوتا ہے۔ اگر اسپنسر کا یہ مطلب ہے کہ ہم یہ سمجھ لیں کہ وہ کافی ہے تو اس کا لذت کے بارے میں نظریہ صرف یہ ہو سکتا ہے کہ لذت کی میزان مقصد اعلیٰ'' کا ایک لازمی جزو ہے نہ کہ وہ خود خیر وحید ہے یا انتہائی مقصد اعلیٰ'' ہے۔ مختصراً اسپنسر کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ زندگی قطعی طور پر کم زندگی سے بہتر ہے، صرف اس شرط پر کہ وہ لذت کی میزان مہیا کرتی ہو؛ اور یہ کہنا اس موقف کے مطابق نہیں کہ لذت ''انتہائی اخلاقی مقصد'' ہے۔ اسپنسر کا مطلب یہ ہے کہ زندگی کی ان دو مقداروں میں سے جو ایک جیسی لذت دیتی ہوں، زیادہ مقدار والی زندگی کم مقدار والی زندگی کے مقابلے میں بہ ہر حال قابل ترجیح ہے اور اگر ایسا ہے تو اسے یہ کہنا چاہیے کہ زندگی کی مقدار یا ارتقا کا درجہ بہ ذاتِ خود قدر کی شرط اولی ہے۔ چناں چہ وہ ہمیں اس شک کی حالت میں چھوڑ دیتا ہے کہ آیا وہ لذتیتی قضیے کے ساتھ ساتھ کہ زیادہ لذت بخش چیز بہتر محض اس لیے ہے کہ وہ زیادہ لذت بخش ہوتی ہے، یہ ارتقائیتی قضیہ بھی اختیار کیے رکھتا ہے کہ زیادہ ترقی یافتہ بہتر ہوتا ہے، محض اس لیے کہ وہ زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے۔

دوسرا سوال جو ہمیں اٹھانا ہے وہ یہ ہے: جو منصب اسپنسر نے لذت کو عطا کیا ہے، وہ اس نے کن وجوہ پر عطا کیا ہے؟ ہم نے دیکھا ہے کہ وہ کہتا ہے کہ قنوطیوں اور رجائیوں دونوں کے ''دلائل اس بات کو ایک بدیہی امر سمجھتے ہیں کہ زندگی بہ لحاظ اس بات کے اچھی یا بری ہوتی ہے کہ وہ خوش گوار احساس کی فاضل مقدار پیدا کرتی ہے یا نہیں'' اور وہ اس بات کو بعد میں یہ کہہ کر بہتر بنا دیتا ہے کہ ''چوں کہ مسلمہ یا مخفی قنوطیوں اور ہر درجے کے رجائیوں، سب سے مل کر تمام انسان مرکب ہیں، اس لیے یہ نتیجہ نکلتا ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ یہ اصول موضوعہ عالم گیر حیثیت سے تسلیم شدہ ہے (۱۶)۔" ظاہر ہے کہ یہ بیانات قطعی طور پر غلط ہیں اسپنسر انھیں کیوں صحیح خیال کرتا ہے؟ اور اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے (اس میں اور گزشتہ سوال میں اسپنسر صاف طور پر امتیاز نہیں کرتا) کہ وہ اس اصول موضوعہ کو بہ ذات خود کیوں صحیح سمجھتا ہے؟ اسپنسر خود کہتا ہے کہ اس کا "ثبوت" یہ ہے کہ اگر ہم "خیر" اور "شر" کے الفاظ کا استعمال پلٹا دیں، یعنی لفظ "خیر" کو ایسے کردار کے لیے استعمال کریں جس کے کل نتائج ایذا رساں ہوں اور لفظ "شر" کو ایسے کردار کے لیے استعمال کریں جس کے کل نتائج لذت بخش ہوں، تو اس سے لغویات پیدا ہوتی ہیں (۱۶)۔" وہ یہ نہیں کہتا کہ آیا یہ اسی لیے ہوتا ہے کہ یہ خیال کرنا لغو بات ہے کہ وہ صفت جو ہم لفظ "خیر" سے مراد لیتے ہیں، اس کا اطلاق حقیقتاً ایسی چیزوں پر ہوتا ہے جو ایذا رساں ہوتی ہیں۔ تاہم اگر ہم یہ بھی فرض کر لیں کہ اس کی مراد یہی ہے اور اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ لغویات اس طرح پیدا ہوتی ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ صرف یہ ثابت کر سکے گا کہ جو چیز ایذا رساں ہے وہ اس حد تک صحیح طور پر شر خیال کی جاتی ہے اور جو لذت بخش ہے، وہ اس حد تک خیر سمجھی جاتی ہے۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوگا کہ لذت "مقصد اعلیٰ" ہے۔ تاہم یہ خیال کرنے کی وجہ موجود ہے کہ اسپنسر کا جو کچھ مطلب ہے اس کا ایک حصہ فطرتی مغالطہ ہے؛ اور نیز یہ کہ وہ سمجھتا ہے کہ "لذت بخش" یا "لذت آفریں" ہی لفظ "خیر" کے معنی ہیں؛ اور نیز یہ کہ لغویات اسی کے باعث ہیں۔ یہ بہ ہر حال یقینی ہے کہ وہ اس ممکن معنی کو اس بات سے متمیز نہیں کرتا جس کی رو سے "خیر" سے ایک یکتا غیر تعریف پذیر خاصہ عبارت ہے۔ فطرتی لذتیت کا نظریہ حقیقتاً اس کے اس بیان میں مخفی طور پر موجود ہے کہ "فضیلت کی تعریف مسرت کی اصطلاح کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی" (۱۳)؛ اور اگر چہ، جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے، ہم اسپنسر کے الفاظ پر ان سے کسی واضح معنی کا اشارہ پانے کے لیے زور نہیں دے سکتے، ایسا اس لیے ہوتا ہے کہ وہ عام طور پر اپنے الفاظ سے کئی متضاد و متبادل صورتیں ظاہر کرتا ہے اور یہاں فطرتی مغالطہ ہی ایک متبادل صورت ہے۔ کسی مزید وجہ کا معلوم کرنا یقیناً ناممکن ہے جو اسپنسر نے اس عقیدے کی حمایت میں پیش کی ہو کہ لذت مقصد اعلیٰ ہے اور ساتھ ہی اسے عالم گیر حیثیت سے ایسا تسلیم کیا گیا ہو۔ وہ تمام بحث کے دوران میں یہ فرض کرتا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں اچھے کردار سے مراد وہ چیز لینی چاہیے جو لذت پیدا کرتی ہے اور برے کردار سے ایسی چیز جو الم پیدا کرتی ہے۔ پس جس حد تک وہ ایک لذتیت

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پرست ہے، وہ فطری لذتیت پرست نظر آتا ہے۔

یہاں تک ہمارا بیان اسپنسر کے متعلق تھا۔ یہ یقیناً ممکن ہے کہ اس نے اخلاقیات سے جو بحث کی ہے اس میں متعدد دل چسپ اور سبق آموز اشارات موجود ہوں۔ دراصل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسپنسر کا مرکزی خیال جس سے وہ صاف طور پر اور اکثر باخبر ہے، یہ ہے کہ لذت خیر وحید ہے اور نیز یہ کہ ارتقا کی سمت کو مدنظر رکھنا اس طریقے کا بہترین معیار ہے جس کے تحت ہم اس کو زیادہ سے زیادہ حاصل کریں گے۔ اگر وہ یہ ثابت کر سکے کہ لذت کی مقدار کو ارتقا کے درجے کے ساتھ ہمیشہ براہ راست نسبت ہوتی ہے اور نیز یہ کہ یہ امر واضح ہے کہ کون سا کردار زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے، تو یہ نظریہ عمرانیات میں ایک اہم اضافہ ہوگا؛ اور اگر لذت خیر وحید ہو تو اس سے اخلاقیات میں بھی ایک گراں قدر اضافہ ہوگا۔ اوپر کی بحث سے یہ بات واضح ہو جانی چاہیے کہ اگر جو کچھ ہم اخلاقی فلسفی سے چاہتے ہیں وہ ایک علمی اور مرتب اخلاقیات ہے، نہ کہ محض ایسی اخلاقیات جو بہ ظاہر ''علم پر مبنی'' ہو؛ اگر ہم جو کچھ چاہتے ہیں وہ اخلاقیات کے بنیادی اصولوں کی واضح بحث ہے اور ان حتمی وجوہ کا بیان ہے کہ کیوں ایک راہ عمل دوسرے سے بہتر ہے، تو اسپنسر کی کتاب ''معطیات اخلاقیات'' قطعاً ان تقاضوں کو پورا نہیں کرتی۔

۳۴

وضاحت کے ساتھ یہ بیان کرنا ابھی باقی ہے کہ ارتقا اور اخلاقیات کے تعلق کی بابت مروجہ نظریات میں کیا قطعی مغالطہ آمیزیاں ہیں، یعنی ان نظریات میں جن کی نسبت یہ کہنا بہت غیر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ اسپنسر ان کی حوصلہ افزائی کرنے کا کہاں تک ارادہ رکھتا ہے۔ میں نے ''ارتقائیتی اخلاقیات'' کی اصطلاح کو اس نظریے کے لیے مخصوص رکھا تھا جس کی رو سے اس سمت کو جاننے کے لیے جس میں ہمیں جانا چاہیے، ہمیں صرف ''ارتقا'' کے رجحان پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اس نظریے کو بعض ان نظریات سے بڑی احتیاط کے ساتھ متمیز کرنا چاہیے جن کو اس کے ساتھ عام طور پر خلط کیا جا سکتا ہے۔

(۱) مثال کے طور پر کچھ لوگوں کا شاید یہ نظریہ ہو کہ وہ سمت جس میں زندہ اشیا نے اب تک ارتقا حاصل کیا ہے، فی الواقع ترقی کی سمت ہے۔ شاید یہ کہا جائے کہ ''زیادہ ترقی یافتہ'' فی الواقع بہتر بھی ہوتا ہے۔ ایسے نظریے میں کسی قسم کا مغالطہ نہیں اگر اس نے ہماری اس بات میں رہنمائی کرنی ہے کہ ہمیں مستقبل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں کس طرح عمل کرنا چاہیے، تو اس کو ان ٹھیک ٹھیک خصوصیات کی ایک طویل اور تکلیف دہ تحقیق کرنی ہوگی جن پر زیادہ ترقی یافتہ کی برتری مشتمل ہے۔ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ چوں کہ ارتقا میں مجموعی طور پر ترقی پنہاں ہے اس لیے ہر وہ خصوصیت جس کے باعث زیادہ ترقی یافتہ، کم ترقی یافتہ سے مختلف ہے، ایسی خصوصیت ہے جس کے باعث وہ کم ترقی یافتہ سے بہتر ہے۔ پس اس نظریے کی رو سے روش ارتقا پر معمولی سا غور و فکر بھی کسی طرح ہمیں اس روش سے آگاہ کرنے کے لیے کافی نہیں جس پر ہمیں چلنا چاہیے۔ ہمیں ارتقا کے مختلف نتائج کی قیمت کی صحیح تشخیص کرنے کے لیے، یعنی زیادہ قیمتی اور کم قیمتی میں امتیاز کرنے کے لیے اور ان دونوں کو ان نظریوں سے جو اسباب سے بہتر نہیں یا شاید ان سے بھی بدتر ہیں، خالص اخلاقی مبحث کے تمام ذرائع کو کام میں لانا ہوگا۔ دراصل یہ دیکھنا مشکل ہے کہ کسی طرح اس نظریے کی رو سے، اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ ارتقا میں مجموعی طور پر ترقی پنہاں ہے، مسئلہ ارتقا اخلاقیات کی مدد کر سکتا ہے۔ یہ حکم کہ ارتقا کے ساتھ ساتھ ترقی ہوتی رہی ہے۔ بہ ذاتِ خود ایک خودمختار اخلاقی حکم ہے اور اگر ہم اسے ان تفصیلی احکام کی نسبت جن پر خود اپنی توثیق کی خاطر اس کا منطقیانہ انحصار ہے، زیادہ یقینی اور بدیہی بھی سمجھ لیں، تو بھی ہم یقیناً اسے امر معلومہ کے طور پر استعمال نہیں کر سکتے جس سے تفصیلات اخذ ہو سکتی ہیں۔ یہ بہ ہر حال یقینی ہے کہ اگر ارتقا اور اخلاقیات میں صرف یہی تعلق سمجھا جاتا تو ارتقا کے اخلاقیات سے تعلق کو اتنی اہمیت نہ دی جاتی جتنی کہ ہم دیکھتے ہیں کہ دی جاتی ہے۔

(۲) وہ نظریہ بھی جو، جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے، اسپنسر کا مرکزی نظریہ معلوم ہوتا ہے، بغیر کسی مغالطے کے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ یہ نظریہ ہو سکتا ہے کہ زیادہ ترقی یافتہ اگرچہ بہ ذاتِ خود بہتر نہیں، بہتر کا معیار ہے، کیوں کہ وہ بہتر کا متلازم ہے۔ اس نظریے کو بھی صریحاً اس بنیادی اخلاقی سوال کی کہ بہ ہر حال کیا بہتر ہے؟ مکمل ابتدائی بحث متضمن ہے۔ میں نے بیان کر دیا ہے کہ اسپنسر اپنے اس دعوے کی تائید میں کہ لذت خیر وحید ہے، اس قسم کی بحث کو غیر ضروری سمجھ کر اسے ترک کر دیتا ہے۔ میں ابھی یہی دکھانے کی کوشش کروں گا کہ اگر ہم ایسی بحث کرنے کی کوشش بھی کریں تو بھی ہم کسی ایسے سیدھے سادھے نتیجے پر نہیں پہنچیں گے۔ اگر شئے خیر مفرد نہیں تو اس بات کا کوئی احتمال نہیں کہ ہم ارتقا کو اس کا ایک معیار دریافت کر لیں گے۔ ہمیں امور معلومہ کے دو انتہائی پیچیدہ سلسلوں کے درمیان ایک تعلق قائم کرنا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوگا؛ اور علاوہ ازیں اگر ہم نے ایک دفعہ طے کر لیا کہ خیور کیا ہیں اور ان کی اضافی قیمتیں کیا ہیں، تو اس بات کا قطعاً کوئی احتمال نہیں کہ ہمیں ارتقا کی مدد کی ضرورت کسی ایسے معیار کی حیثیت سے پڑے گی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ہم کس طرح ان کو زیادہ سے زیادہ حاصل کر سکتے ہیں تو پھر ظاہر ہے کہ اگر ارتقا اور اخلاقیات میں یہی تعلق سمجھا جائے تو یہ خیال کرنا مشکل ہوگا کہ اخلاقیات میں مسئلۂ ارتقا کو کوئی اہمیت دینا صحیح ہے۔ آخر میں (۳) یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ ارتقا یہ دریافت کرنے میں ہماری کوئی مدد نہیں کرتا کہ ہماری مساعی کے کون سے نتائج بہترین ہوں گے، تاہم اس بارے میں ہماری مدد ضرور کرتا ہے کہ ہمارے لیے کیا کرنا ممکن ہے اور اس کے حصول کے کیا ذرائع ہیں۔ اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اس لحاظ سے یہ نظریہ اخلاقیات کی فی الواقع خدمت کر سکتا ہے۔ یہ عاجزانہ اور ضمنی تعلق جو ارتقا کو اخلاقیات کے ساتھ ہے، اسے صاف طور پر اور تخصیص کے ساتھ اس سے یقیناً عام طور پر منسوب نہیں کیا جاتا۔ یہ امر کہ ارتقا اور اخلاقیات کے باہمی تعلق کے یہ غیر مغالطہ آمیز نظریات، اس تعلق کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں، اسی بات کا شاہد ہے کہ ان دوناموں کو اکٹھا کرنے میں جو خاص چیز ہے وہ یہ مغالطہ آمیز نظریہ ہے جسے میں ''ارتقائیتی اخلاقیات'' کا نام دیتا ہوں۔ یہ نظریہ یہ ہے کہ ہمیں ارتقا کی سمت میں چلنا چاہیے، صرف اس لیے کہ یہ ارتقا کی سمت ہے۔ اس بات کو کہ فطرت کی قوتیں اس سمت میں عمل پیرا ہیں، اس مفروضے کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا ہے کہ یہ سمت درست ہے۔ میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ایسا نظریہ، قطع نظر ان مابعد الطبیعیاتی مفروضوں کے جن سے میں بہت جلد بحث کروں گا، محض مغالطہ آمیز ہے۔ وہ صرف اس پراگندہ عقیدے پر مبنی ہو سکتا ہے کہ کس طرح شئے خیر کے معنی محض وہ سمت ہے جس میں فطرت عمل پیرا ہے اور اس طرح اس ضمن میں ایک اور پراگندہ عقیدہ آ جاتا ہے جو اسپنسر کی ارتقا پر ساری بحث میں نمایاں نظر آتا ہے۔ کیوں کہ بہ ہر حال سوال یہ ہے: کیا ارتقا ہی وہ سمت ہے جس میں فطرت عمل پیرا ہے؟ ان معنوں میں جو اسپنسر اس اصطلاح کو دیتا ہے یا کسی ایسے معنوں میں جن کی رو سے اسے یہ امر واقعہ سمجھا جا سکتا ہے کہ زیادہ ترقی یافتہ اعلیٰ ہے، ارتقا سے صرف ایک عارضی تاریخی عمل عبارت ہوتا ہے۔ ہمارے پاس یہ تسلیم کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ اشیا مستقبل میں مستقل طور پر ارتقا حاصل کرتی رہیں گی یا یہ کہ وہ ماضی میں ہمیشہ ارتقا حاصل کرتی رہی ہیں؛ کیوں کہ ارتقا سے ان

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معنوں میں قانون کشش ثقل کی طرح کا قانون فطرت عبارت نہیں۔ ڈارون کا نظریہ انتخاب طبیعی حقیقتاً ایک قانون فطرت ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ بعض حالات کی موجودگی میں بعض نتائج ضرور پیدا ہوں گے ارتقا کا مطلب جیسا کہ اسپنسر اسے سمجھتا ہے اور جیسا کہ اسے عام طور پر سمجھا جاتا ہے، کچھ اور ہی ہے۔ وہ ایک ایسا عمل ظاہر کرتا ہے جو فی الواقع کسی ایک وقت میں وقوع پذیر ہوا ہے، کیوں کہ اس وقت کے شروع میں حالات ایک خاص نوعیت کے تھے۔ یہ فرض نہیں کیا جا سکتا کہ ایسے حالات ہمیشہ موجود ہوں گے یا ایسے حالات ہمیشہ موجود تھے؛ اور صرف یہ عمل ہے جو قانون فطرت کے تحت ان حالات سے ضرور منتج ہونا چاہیے، اور کسی سے نہیں، کہ مجموعی طور پر ترقی بھی نظر آتا ہے۔ ہو بہو یہی قوانین فطرت مثلاً ڈارون کا قانون انتخاب طبیعی مختلف حالات میں ارتقا کو، یعنی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف بڑھنے کو ناگزیر نہ رہنے دیں بلکہ الٹے عمل کو جو ارتقا کے برعکس ہو، ناگزیر بنا دیں گے اسپنسر متواتر اس عمل کا ذکر جسے انسان کے ارتقا میں مثال کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، اس طرح کرتا ہے جیسے کہ وہ کسی عالم گیر قانون فطرت کا سا تقدس رکھتا ہو؛ جب کہ اسے تسلیم کرنے کی وجہ ہمارے پاس سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ یہ ایک عارضی واقعہ ہے جس کے لیے نہ صرف بعض عالم گیر قوانین فطرت کا ہونا بلکہ ایک خاص وقت پر ایک خاص صورتِ احوال کا ہونا بھی ضروری ہے جو قوانین بھی اس معاملے سے متعلق ہیں وہ یقیناً ایسے ہیں کہ ان سے دوسرے حالات میں انسان کا ارتقا نہیں، بلکہ اس کا ناپید ہو جانا اخذ کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے پاس یہ ماننے کی کوئی وجہ نہیں کہ مزید ارتقا کے لیے حالات ہمیشہ مساعد ہوں گے اور فطرت ہمیشہ ارتقا کی سمت میں عمل پیرا رہے گی۔ پس یہ خیال کہ ارتقا اخلاقیات پر روشنی ڈالتا ہے، دوھری گڈمڈ کے باعث معلوم ہوتا ہے۔ ایک طرف اس عمل کو بہ طور قانون پیش کر کے اسے قابل توقیر بنایا جاتا ہے، دوسری طرف قوانین فطرت کے لیے ہمارا احترام فوراً کم ہو جائے گا، اگر ہم یہ نہ سمجھیں کہ یہ پسندیدہ عمل ان قوانین میں سے ایک ہے۔ یہ سمجھنا کہ کوئی قانون فطرت بدیں وجہ قابل احترام ہے، فطریتی مغالطے کا مرتکب ہونا ہے غالباً کوئی بھی اس کا مرتکب ہونے کے لیے تیار نہیں جب تک کہ کوئی چیز جو قابل احترام ہے، بہ طور قانون فطرت نہ پیش کی جائے۔ اگر اس بات کو صاف طور پر تسلیم کر لیا جائے کہ کوئی ایسی شہادت موجود نہیں، جس کی بنا پر یہ فرض کر لیا جائے کہ فطرت خیر کے ساتھ ہے، تو یہ رائے جو دوسرے وجوہ کی بناء پر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صاف طور پر غلط ہے، رکھنے کا رجحان غالباً کم ہو جائے گا کہ ایسی شہادت کی ضرورت نہیں۔ اگر دونوں غلط رائیں صاف طور پر غلط نظر آ جائیں تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ارتقا کے پاس اخلاقیات کو کچھ بتانے کے لیے حقیقتاً بہت کم ہے۔

۳۵

اس باب میں مَیں نے بعض ایسے اخلاقی نظریات کی تنقید شروع کی ہے جن کا اثر ورسوخ زیادہ تر فطریتی مغالطے کے باعث ہے۔ یہ مغالطہ اس مفرد تصور کو جو ''خیر'' سے مراد لیا جاتا ہے، کسی دوسرے تصور کے مترادف سمجھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ وہ نظریات ہیں جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خیر بہ ذاتِ خود کیا ہے اور ان پر میری تنقید کا مقصود زیادہ تر (۱) یہ منفی نتیجہ نکالنا تھا کہ یہ فرض کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں کہ جس چیز کو وہ خیر وحید کہتے ہیں وہ حقیقتاً ایسی ہے اور مزید (۲) یہ مثبت نتیجہ نکالنا تھا اور جسے باب اول ہی میں پہلے سے پیش کر دیا تھا کہ اخلاقیات کے بنیادی اصول ترکیبی قضیے ہونے چاہئیں اور ان اصولوں کو یہ بیان کرنا چاہیے کہ کون سی اشیا اور کس حد تک، وہ مفرد اور ناقابل تجزیہ خاصہ رکھتی ہیں جسے ''ذاتی قدر'' یا ''اچھائی'' کہہ سکتے ہیں۔ باب کی ابتدا (۱) ان نظریات کی جن پر تنقید ہونی تھی۔ اس تقسیم سے ہوئی جس کی رو سے ایک طرف (الف) وہ نظریات ہیں جو کسی فوق الحواس حقیقت کے حوالے سے ''خیر'' کی تعریف کرتے ہیں اور بدیں وجہ ''مابعد الطبیعیاتی'' کہلاتے ہیں اور دوسری طرف (ب) وہ نظریات ہیں جو یہی منصب کسی فطری شئے کو بخشتے ہیں اور بدیں وجہ ''فطریتی'' کہلاتے ہیں۔ فطریتی نظریات میں سے اس نظریے پر جس کی رو سے ''لذت'' خیر وحید ہے، سیر حاصل اور سنجیدہ بحث کی گئی ہے اور بدیں وجہ اس کے لیے باب ۳ وقف کیا گیا ہے۔ فطریت کی دوسری اقسام سے پہلے نپٹنا چاہیے تھا اور اس کی تمام مخصوص مثالیں لے لی گئی ہیں (۲۴۔۲۶) (۲) لذتیت کے علاوہ، فطریت کی، اس مخصوص قسم پر پہلے بحث کی گئی ہے جس کی رو سے وہ جو ''فطری'' ہے اسے بہ نظر استحسان دیکھا جاتا ہے۔ یہ بتایا گیا ہے کہ ''فطری'' کا مطلب یا تو ''مطابق معمول'' ہے یا ''ضروری'' اور ثابت کیا گیا ہے کہ نہ تو ''مطابق معمول'' اور نہ ''ضروری'' کو سنجیدگی کے ساتھ ہمیشہ خیر یا فقط اشیائے خیر سمجھا جا سکتا ہے۔ (۲۷۔۲۸) (۳) ایک اور اہم قسم جو ایک نظام پیش کرنے کا دعویٰ کرتی ہے ''ارتقائیتی اخلاقیات''

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی ہے۔ ہربرٹ اسپنسر کی اخلاقیات پر بحث کر کے اس مغالطہ آمیز نظریے کا اثر بیان کیا گیا ہے کہ ''بہتر'' ہونے کے معنی ہیں ''زیادہ ترقی یافتہ ہونا'' اور یہ بتایا گیا ہے کہ اس اثر کے بغیر، یہ خیال کرنا بہت مشکل تھا کہ ارتقا کو اخلاقیات سے کوئی اہم تعلق ہے۔(۲۹۔۳۴)۔

002526

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب سوم

لذتیت

۳۶

اس باب میں ہم اس اخلاقی نظریے پر بحث کریں گے جو شاید اخلاقی نظریات میں سب سے زیادہ مشہور اور رائج ہے۔ اس نظریے کی رو سے لذت کے سوا کچھ بھی خیر نہیں۔ اس مقام پر اس نظریے پر بحث کرنے کی سب سے بڑی وجہ، جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے، یہ ہے کہ لذتیت زیادہ تر فطریتی اخلاقیات کی ایک شکل معلوم ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اکثر لوگوں نے لذت کو خیر وحید تقریباً تمام تر اس امر کے باعث قرار دیا ہے کہ لذت ''خیر'' کی تعریف میں کسی نہ کسی طرح شامل نظر آتی ہے، یعنی لفظ ''خیر'' کے معنی ہی سے اس کا پتہ ملتا ہے۔ اگر صورت یہی ہے تو لذتیت کو رواج زیادہ تر اسی چیز کے باعث ملا ہے جسے میں نے فطریتی مغالطے کا نام دیا ہے، یعنی اس یکتا اور غیر تعریف پذیر خاصے کو صاف طور پر نہ پہچاننے کے باعث جو ہم خیر سے مراد لیتے ہیں اور اس بات کی شہادت کہ ایسا ہوا ہے، ہمیں اس امر سے ملتی ہے کہ تمام لذتیت پرست حکما میں سے صرف پروفیسر سجوک نے یہ صاف طور پر تسلیم کیا ہے کہ ''خیر'' سے ہماری مراد ایک ناقابل تجزیہ چیز ہوتی ہے۔ صرف اسی نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اگر لذتیت ایک صحیح نظریہ ہے تو اس کا دعویٰ پورے طور پر بداہت جلسیہ پر مبنی ہونا چاہیے؛ یعنی ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ یہ قضیہ کہ ''لذت خیر وحید ہے'' محض ایک وجدان ہے۔ پروفیسر سجوک کو یہ ایک نئی دریافت نظر آتی تھی کہ جس چیز کو وہ وجدانیت کہتا ہے، اسے افادیت اور انائیت کے متبادل ''طریقوں'' کے پہلو بہ پہلو صحیح تسلیم کرنا چاہیے اور دراصل اسے ان کی بنیاد قرار دینا چاہیے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ایک نئی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دریافت تھی۔ پہلے کے لذتیہ اس امر کو واضح اور مربوط طور پر تسلیم نہیں کرتے کہ ان کے بنیادی قضیے کو یہ مفروضہ متضمن ہے کہ ایک مخصوص یکتا محمول ایسا ہے جس کا موجودات میں سے صرف لذت کے ساتھ وابستہ ہونا براہ راست نظر آ سکتا ہے۔ وہ اس بات پر زور نہیں دیتے کہ دوسری تمام صداقتوں میں سے یہ صداقت کتنی خودمختار ہونی چاہیے۔ وہ ضرور اس مسلک کو اختیار کرتے اگر انھیں اس کا علم ہو جاتا، مزید برآں یہ بات کہ اس مفروضے کے علم کے بغیر بھی لذت کو یہ یکتا حیثیت دی جا سکتی ہے، آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے۔ لذتیت وہ پہلا نتیجہ ہے جس پر ہر شخص جو اخلاقیات پر غور وخوض شروع کرتا ہے، قدرتاً پہنچتا ہے اور اس کی وجہ کافی واضح ہے۔ اس امر کو دیکھنا بڑا آسان ہے کہ ہم چیزوں سے محفوظ ہوتے ہیں۔ وہ چیزیں جن سے ہم لطف اٹھاتے ہیں اور وہ چیزیں جن کا ہم لطف نہیں اٹھاتے، صاف طور پر دو جدا جدا قسمیں ہیں جن کی طرف ہماری توجہ متواتر مبذول کرائی جاتی ہے، لیکن اس امر میں کہ ہم کسی چیز کو بہ نظر استحسان دیکھتے ہیں اور اس امر میں کہ ہم اس کا لطف اٹھاتے ہیں، فرق کرنا ہمارے لیے نسبتاً دشوار ہے۔ اگرچہ ذہن کی ان دونوں کیفیتوں کو دیکھنے سے ہمیں معلوم ہو جانا چاہیے کہ وہ مختلف ہوتی ہیں، خواہ وہ عام طور پر اکٹھی واقع ہوتی ہوں، تاہم یہ معلوم کرنا کہ وہ کس اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں یا یہ جاننا بہت مشکل ہے کہ کسی دو کیفیتوں کا اختلاف ان بہت سے دوسرے اختلافات سے کس طرح زیادہ اہم ہو سکتا ہے جو ایک قسم کے لطف اور دوسری قسم کے لطف کے درمیان پائے جاتے ہیں، اور جو مسلّمہ تو ہوتے ہیں لیکن ان کا تجزیہ کرنا نہایت دشوار ہوتا ہے۔ یہ دیکھنا نہایت مشکل ہے کہ کسی چیز کو بہ نظر استحسان دیکھنے کے معنی میہ محسوس کرنا ہے کہ اس چیز کا ایک مخصوص محمول ہے، یعنی وہ محمول جس سے اخلاقیات کے مخصوص شعبے کی تعریف ہوتی ہے؛ حالاں کہ کسی چیز کا محض لطف اٹھانے میں کوئی ایسا یکتا معروض فکر نہیں ہوتا۔

اس بیہودہ غلطی سے زیادہ کوئی بات قدرتی نہیں جس کا اظہار اخلاقیات پر حال ہی کی ایک کتاب[1] میں کیا گیا ہے: ''ہم نے بیان کیا ہے کہ اولین اخلاقی امر واقعہ یہ ہے کہ کوئی چیز یا تو بہ نظر استحسان دیکھی جاتی ہے یا نہیں دیکھی جاتی، یعنی دوسرے الفاظ میں بعض واقعات کا حس، ادراک یا تصور کے ذریعے، مثالی محاکات کے ساتھ لذت یا الم کا احساس موجود ہوتا ہے''۔ عام زبان میں ''میں یہ چاہتا ہوں''، ''میں

1 اے۔ ای۔ ٹیلر کی کتاب ''مسئلہ کردار''۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ پسند کرتا ہوں'' یا ''مجھے اس میں دلچسپی ہے''۔ اس قسم کے جملے متواتر اس جملے کے ہم معنی کے طور پر استعمال ہوتے ہیں کہ ''میرے خیال میں یہ خیر ہے''۔ اور اس طرح یہ فرض کر لینا ایک قدرتی بات ہے کہ اخلاقی احکام کی کوئی متمائز قسم ہی نہیں، سوائے صرف ان اشیا کی قسم کے جن کا لطف اٹھایا جاتا ہے اور یہ اس امر کے باوجود ہوتا ہے جو بہت واضح ہے، گو عام نہیں، کہ ہم جس چیز کا لطف اٹھاتے ہیں، اسے بہ نظر استحسان نہیں دیکھتے۔ البتہ یہ بات نہایت واضح ہے کہ اگر فرض بھی کر لیا جائے کہ یہ قضیہ کہ ''میرے خیال میں یہ خیر ہے'' اور یہ قضیہ کہ ''میں اس سے محظوظ ہوتا ہوں'' دونوں یکساں ہیں، تو بھی منطقی انداز سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ ''تنہا لذت ہی خیر ہے''۔ لیکن دوسری طرف یہ دیکھنا نہایت مشکل ہے کہ ایسے مفروضے سے منطقی انداز سے کیا نتیجہ نکل سکتا تھا؛ اور یہ بات قدرتی معلوم ہوتی ہے کہ اس قسم کا نتیجہ خود بخود نکل سکے۔ اس موضوع پر جو کچھ عام طور پر لکھا جاتا ہے، اس کی معمولی سی جانچ پڑتال ہی یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ اس قسم کا منطقیانہ خلط مبحث بہت عام ہے۔ علاوہ ازیں فطریتی مغالطے کے ارتکاب ہی میں یہ بات شامل ہے کہ جو لوگ اس کے مرتکب ہوتے ہیں وہ اس قضیے کے کہ ''یہ خیر ہے'' معنی صاف طور پر نہ پہچانیں، نیز اس ارتکاب کے باعث ہی وہ اس قضیے کو دوسرے قضیوں سے متمیز نہیں کر سکتے جو اس کے مشابہ دکھائی دیتے ہیں؛ اور جہاں ایسا ہوتا ہے وہاں یہ ناممکن ہے کہ اس کے منطقیانہ تعلقات کو صاف طور پر پہچانا جائے۔

۳۷

چناں چہ ہمارے پاس یہ فرض کرنے کی کافی وجہ ہے کہ لذتیت عمومی طور پر فطریت کی ایک شکل ہے، یعنی اس کی قبولیت عام طور پر فطریتی مغالطے کے باعث ہے۔ ہم لذتیت کی مذکورہ بالا ٹھیک تعریف کہ ''لذت کے سوا کوئی شئے، خیر نہیں'' حقیقتاً اسی وقت کر سکتے ہیں جب ہم اس مغالطے کا پتا لگا لیں اور جب ہم اس یکتا شئے سے بصاف طور پر واقف ہو جائیں جو ''خیر'' سے مراد لی جاتی ہے۔ اس لیے یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ لذتیت کے نام سے جس نظریے پر میں تنقید کر رہا ہوں، ایک ایسا نظریہ ہے جس کا دراصل کوئی وجود ہی نہیں، لیکن یہ ایک عام وقوعہ ہے کہ آپ کا ایک نظریہ ہو، لیکن آپ اس بات سے صاف طور پر واقف نہ ہوں کہ وہ نظریہ جو آپ کا ہے، کیا ہے۔ اگرچہ میں تسلیم کرتا ہوں کہ جب لذتیہ اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نظریے کی تائید میں دلائل پیش کرتے ہیں جسے وہ لذتیت کہتے ہیں، تو اپنے دلائل کو صحیح سمجھنے کے لیے ان کے ذہنوں میں اس وقت اس نظریہ سے مختلف جس کی میں نے تعریف کی ہے، کوئی دوسرا نظریہ ہونا چاہیے، لیکن جو نتائج وہ اخذ کرتے ہیں ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کے ذہنوں میں یہ نظریہ (جس کی میں نے تعریف کی ہے) بھی موجود ہو۔ دراصل میرے اس خیال کا جواز، کہ اگر میں اس قضیے کا کہ ''سوائے لذت کے کچھ خیر نہیں'' رد پیش کر دوں تو میں نے تاریخی لذتیت کا رد پیش کر دیا ہے، یہ ہے کہ اگرچہ لذتیہ نے اپنے اصول کو اس شکل میں بہت کم بیان کیا ہے اور اگرچہ اس شکل میں اس اصول کی صحت ان کے دلائل سے مستنبط نہیں ہوگی، پھر بھی ان کا اخلاقیاتی طریق کسی اور چیز سے منطقی انداز سے مستنبط نہ ہوگا۔ لذتیتی طریق کا یہ دعویٰ کہ وہ ہمارے لیے ایسی عملی صداقتیں دریافت کرتا ہے جو ہمیں کسی اور طرح سے معلوم نہیں ہو سکتیں، اس اصول پر مبنی ہے کہ وہ طرز عمل جو لذت کی سب سے زیادہ میزان پیدا کرتا ہے، یقیناً صائب ہے اور اگر اس بات کا قطعی ثبوت کہ لذت کی زیادہ سے زیادہ میزان اور دوسرے خیور کی زیادہ سے زیادہ میزان، دونوں ہمیشہ منطبق ہوتے ہیں، جسے عموماً پیش کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی، نہ دیا جائے تو لذتیتی اصول کو تبھی صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے جب کہ لذت خیرِ وحید ہو۔ اس میں حقیقتاً کوئی شک نہیں کہ لذتیہ متنازع فیہ عملی مسائل میں اسی طرح استدلال کرتے ہیں گویا کہ لذت خیر وحید ہو۔ یہ امر کہ بدیں وجہ اور نیز دوسرے اسباب کے باعث اسی نظریے کو لذتیت کا اخلاقی اصول سمجھنے میں ہم حق بجانب ہیں، مجھے امید ہے، موجودہ باب کی پوری بحث سے مزید واضح ہو جائے گا۔

پس لذتیت سے میری مراد یہ نظریہ ہے کہ تنہا لذت ہی بہ حیثیت مقصد خیر ہے، ''خیر'' ان معنوں میں جن کی رو سے میں نے بیان کیا ہے کہ وہ تعریف پذیر نہیں۔ یہ نظریہ کہ لذت، دوسری اشیا میں سے ایک بہ حیثیت مقصد خیر ہے، لذتیت نہیں اور میں اس نظریے کی صحت کو زیر بحث نہیں لاؤں گا اور نہ یہ نظریہ کہ لذت کے علاوہ دوسری اشیا بہ حیثیت وسیلہ خیر ہوتی ہیں، لذتیت کے منافی ہے۔ لذتیت پرست یہ کہنے پر مجبور نہیں کہ ''تنہا لذت ہی خیر ہے'' اگرچہ خیر کے تحت وہ اس چیز کے علاوہ جو مقصد کے وسیلے کی حیثیت سے خیر ہے، بہ ذاتِ خود مقصد کو بھی شامل کر لیتا ہے، جیسا کہ ہم عموماً کرتے ہیں۔ چناں چہ جب میں لذتیت پر اعتراض کرتا ہوں تو میں صرف کلیتہً اس نظریے پر اعتراض کرتا ہوں کہ ''تنہا لذت

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خیر بالذات ہے"۔ مجھے کسی ایسے نظریے پر اعتراض نہیں جس کی رو سے لذت بہ حیثیت مقصد خیر ہے یا خیر بالذات ہے؛ اور نہ میں کسی ایسے نظریے پر اعتراض کرتا ہوں جس کی رو سے ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ وہ کون سے بہترین وسائل ہیں جن کو اختیار کر کے ہم لذت یا کوئی اور مقصد حاصل کر سکتے ہیں۔ لذتیہ عام طور پر اس قسم کے عمل کی سفارش کرتے ہیں جو اس عمل کے مشابہ ہے جس کی مجھے سفارش کرنی چاہیے۔ ان سے میرا تنازعہ ان کے بہت سے عملی نتائج پر نہیں۔ میرا تنازعہ صرف ان دلائل پر ہے جن کے ذریعے وہ سمجھتے ہیں کہ ان کے نتائج نکل سکتے ہیں۔ میں اس امر سے بڑے زور کے ساتھ انکار کرتا ہوں کہ نتائج کی صحت کی بنا پر ان کے اصولوں کو صحیح قرار دیا جا سکتا ہے۔ غلط قسم کے استدلال سے ہر وقت کوئی صحیح نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے؛ اور کسی لذتیت پرست کے اچھے عملی اصول سے یا اس کی نیک زندگی سے یہ قیاس نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا اخلاقی فلسفہ بھی اچھا ہے۔ مجھے صرف اس کے اخلاقی فلسفے سے واسطہ ہے جس بات پر مجھے اعتراض ہے وہ اس کے استدلال کی صحت ہے نہ کہ بہ حیثیت انسان کے یا اخلاقی مبلغ کے اس کے اخلاق کی افضلیت سے۔ یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ میری یہ حجت اتنی اہم نہیں لیکن اس بنا پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ میں صحیح نہیں ہوں۔ میں جس چیز سے سروکار رکھتا ہوں وہ صرف علم ہے، یعنی اس امر سے کہ ہمیں صحیح سوچنا چاہیے اور صداقت تک پہنچنا چاہیے، خواہ یہ صداقت معمولی سی ہی کیوں نہ ہو۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اس قسم کا علم ہمیں معاشرے کا زیادہ مفید ارکان بنا دے گا۔ اگر کسی شخص کو علم کی پروا علم کی خاطر نہیں تو مجھے اس سے کچھ نہیں کہنا۔ یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ جو کچھ مجھے کہنا ہے اس میں دلچسپی نہ ہونے کا باعث اسے غلط سمجھ لیا جائے۔

۳۸

لذتیہ کہتے ہیں کہ لذت کے سوا باقی سب چیزیں مثلاً کردار، فضیلت، علم، زندگی، فطرت، حسن، یہ سب صرف اس حیثیت سے خیر ہیں کہ یہ لذت کو حاصل کرنے کا وسیلہ ہیں یا یہ لذت کی خاطر خیر ہوتی ہیں اور کبھی بھی اپنی خاطر خیر نہیں ہوتیں۔ یہ مقصود بالذات کی حیثیت سے خیر نہیں ہوتیں۔ یہ نظریہ ارسٹی پس (Aristippus) کا تھا جو سقراط کا شاگرد تھا اور یہی عقیدہ سیرنیہ (Syrenaic) کا تھا جس کا وہ بانی تھا۔ اس کا تعلق ابیقورس (Epicurus) اور ابیقوریہ (Epicureans) سے بھی ہے اور ان

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حکما کا مسلک ہے جو اپنے آپ کو افادیہ کہتے ہیں، یعنی بینتھم اور مل کا۔ ہربرٹ اسپنسر بھی، جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، کہتا ہے کہ اس کی بھی یہی رائے ہے اور جیسا کہ ہم دیکھیں گے پروفیسر سجوک کا بھی یہی مسلک ہے۔

تاہم جیسا کہ بیان کیا گیا ہے، یہ تمام فلسفی ایک دوسرے سے تھوڑا بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ یہ اختلاف لذتیت کے مفہوم کے بارے میں بھی ہے اور ان وجوہ پر بھی ہے جن کے باعث وہ ایک صحیح اصول تسلیم ہوتا ہے۔ چناں چہ ظاہر ہے، یہ مسئلہ اتنا سیدھا سادہ نہیں جتنا کہ وہ پہلی نظر میں شاید معلوم ہو۔ میرا اولین مقصد یہ صاف طور پر بتانا ہے کہ اگر اس نظریے کو صحیح صحیح بیان کیا جائے اور اگر اس کے تصور سے تمام انتشار اور تناقض رفع کر دیا جائے تو پھر اس کا مفہوم لازماً کیا ہونا چاہیے اور جب ایسا ہو جائے گا تو پھر میرے خیال میں نظر آ جائے گا کہ وہ تمام مختلف وجوہ جو اس کو صحیح قرار دینے کے لیے بیان کیے جاتے ہیں، اصلاً کافی نہیں؛ اور نیز یہ نظر آ جائے گا کہ وہ وجوہ لذتیت کو اختیار کرنے کے لیے نہیں ہیں بلکہ کوئی اور عقیدہ اختیار کرنے کے لیے ہیں جس کو لذتیت کے ساتھ خلط کر دیا گیا ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے میں سب سے پہلے مل کے نظریے سے بحث کروں گا جو اس کی کتاب ''افادیت'' میں بیان کیا گیا ہے۔ ہم مل کے ہاں لذتیت کا وہ تصور اور اس کی حمایت میں وہ دلائل پاتے ہیں جو لذتیت کے قائل مصنفوں کی اکثریت کی آرا کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان نمائندہ تصورات اور دلائل پر پروفیسر سجوک نے نہایت سنگین اعتراضات کیے ہیں۔ یہ اعتراضات مجھے قطعی معلوم ہوتے ہیں۔ میں ان اعتراضات کو اپنے الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کروں گا؛ اور پھر پروفیسر سجوک کے اس کے اپنے نسبتاً زیادہ واضح تصورات اور دلائل پر بحث کروں گا اور ان کی تردید کروں گا۔ میرا خیال ہے کہ اس طرح ہم لذتیتی نظریے پر پوری بحث کر لیں گے۔ ہماری بحث سے یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ اس بات کا فیصلہ کرنا کہ کون سی چیز خیر بالذات ہے اور کون سی خیر بالذات نہیں؟ کوئی آسان نہیں؛ اور اس طرح یہ مبحث اس طریق کی ایک اچھی مثال پیش کرے گا جسے اخلاقی اصولوں کی اس اولین نوع کے بارے میں صداقت تک پہنچنے کی سعی میں اختیار کرنا نہایت ضروری ہے۔ خاص طور پر یہ ظاہر ہو جائے گا کہ اس طریق کے ان دو اصولوں کو لگاتار پیش نظر رکھنا چاہیے: (۱) اول فطریتی مغالطے کا ارتقاب نہ ہو۔ (۲) دوم وسائل اور مقاصد میں امتیاز روا رکھا جائے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳۹

پس میں مل کی کتاب ''افادیت'' پر تبصرے سے ابتدا کرتا ہوں۔ یہ ایک ایسی کتاب ہے جس میں کئی اخلاقی اصولوں اور اسلوبوں پر نہایت واضح اور عمدہ بحث کی گئی ہے۔ مل نے عام طور پر ایسی کئی غلطیوں کا ارتکاب کیا ہے جن کا ان لوگوں سے سرزد ہونے کا امکان زیادہ ہوتا ہے جو اخلاقی مسائل میں سوچ بچار نہیں کرتے لیکن جس چیز سے مجھے واسطہ ہے، وہ ایسی غلطیاں ہیں جن کا ارتکاب، ایسا معلوم ہوتا ہے، مل نے خود کیا ہے اور ان غلطیوں سے بھی اس حد تک واسطہ ہے جہاں تک ان کا تعلق لذتیتی اصول سے ہے۔ میں دوبارہ اس اصول کو بیان کرنا چاہتا ہوں۔ وہ اصول یہ ہے: ''صرف لذت ایک ایسی چیز ہے جس کے حصول کے لیے ہمیں کوشش کرنی چاہیے؛ صرف لذت ایک ایسی چیز ہے جو صرف اپنی خاطر اور بہ حیثیت مقصد خیر ہے۔'' آیئے اب ہم دیکھیں کہ کیا مل زیر بحث مسئلے کی اس تشریح کو جو ہم نے مذکورہ بالا الفاظ میں کی ہے، قبول کرتا ہے۔ وہ شروع ہی میں یہ کہہ دیتا ہے کہ ''لذت، اور الم کی عدم موجودگی صرف یہی ایسی چیزیں ہیں جو بہ حیثیت مقاصد قابل خواہش ہیں'' (صفحہ ۱۰)[1]؛ اور پھر اپنی دلیل کے آخر میں کہتا ہے کہ ''کسی چیز کا اس حیثیت میں خیال کرنا کہ وہ قابلِ خواہش ہے۔ (تاوقتیکہ نتائج کی خاطر خیال نہ کیا جائے) اور اس کا اس حیثیت میں خیال کرنا کہ وہ لذت بخش ہے، ایک ہی بات ہے'' (صفحہ ۵۸)۔ یہ دونوں بیانات مل کر، اس خلط مبحث سے قطع نظر جو ان میں صاف نظر آتا ہے، اسی اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو میں نے بیان کیا ہے اور اگر میں یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو گیا کہ مل کا استدلال ان بیانات کو ثابت نہیں کرتا تو کم از کم یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ میں پرچھائیوں سے نبرد آزما نہیں تھا یا کسی موہوم شئے کے درپے نہیں تھا۔

آپ دیکھیں گے کہ مل اپنے پہلے بیان میں ''لذت'' پر ''الم کی عدم موجودگی'' کے الفاظ کا اضافہ کرتا ہے، اگرچہ وہ اپنے دوسرے بیان میں ایسا نہیں کرتا۔ یہاں ایک ایسی گڈمڈ ہے جس سے ہمیں کوئی بحث نہیں۔ میں اختصار کی خاطر صرف ''لذت'' پر بات کروں گا لیکن میرے تمام دلائل کا خود بخود ''الم کی عدم موجودگی'' پر بھی اطلاق ہوگا۔ مناسب مقامات پر ضروری تبدیلی آسانی سے کی جا سکتی ہے۔

[1] یہ حوالہ جات تیرھویں ایڈیشن مطبوعہ ۱۸۹۷ء سے لیے گئے ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پس مل کا نظریہ یہ ہے کہ ''مسرت ایک قابل خواہش شئے ہے اور صرف یہی ایک چیز ہے جو بہ حیثیت مقصد قابل خواہش ہے اور دوسری سب اشیا صرف اس لیے قابل خواہش ہیں کہ وہ اس مقصد کے حصول کا ایک وسیلہ ہیں'' (صفحہ ۵۲)۔ مسرت کی تعریف اس نے پہلے ہی یہ کر دی ہے کہ وہ ''لذت، اور الم کی عدم موجودگی ہے''۔ وہ یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ یہ تعریف بے ضابطہ لفظی تعریف سے کچھ زیادہ ہے اور اس اعتبار سے مجھے اس کے خلاف کچھ نہیں کہنا۔ پس اس کا اصول یہ ہے: ''صرف لذت ہی ایک ایسی چیز ہے جو قابل خواہش ہے'' اور جب میں کہتا ہوں ''لذت'' تو میں ''الم ی عدم موجودگی'' بھی (جہاں تک ضروری ہے) شامل کرتا ہوں۔ آیئے دیکھیں کہ وہ کن وجوہ کی بنا پر اس اصول کو صحیح قرار دیتا ہے۔ اس نے پہلے ہی ہمیں یہ بتا دیا ہے (صفحہ ۶) کہ ''اُخروی مقاصد کی بابت سوالات براہ راست ثبوت کے قابل نہیں ہوتے۔ جس کسی چیز کو خیر ثابت کیا جا سکتا ہے، وہ خیر تب ہی ہوگی جب کہ اسے کسی ایسی چیز کا وسیلہ ظاہر کیا جائے جو کسی ثبوت کے بغیر خیر تسلیم کی گئی ہو''۔ مجھے اس امر سے پورا اتفاق ہے۔ دراصل پہلے باب میں میرا اہم مدعا یہی ثابت کرنا تھا جو کوئی چیز بہ حیثیت مقصد خیر ہے، اسے کسی ثبوت کے بغیر خیر تسلیم کرنا چاہیے۔ یہاں تک ہم میں اتفاق رائے ہے۔ مل وہی مثالیں دیتا ہے جو میں نے دوسرے باب میں استعمال کی ہیں۔ وہ کہتا ہے: ''یہ ثابت کرنا کس طرح ممکن ہے کہ صحت خیر ہے؟'' ''اس بات کا کہ لذت خیر ہے، کیا ثبوت دیا جا سکتا ہے''۔ چوتھے باب میں جہاں وہ اپنے افادیت کے اصول کے ثبوت پیش کرتا ہے، مل مذکورہ بالا بیان کو پھر ان الفاظ میں دھراتا ہے: وہ کہتا ہے، ''یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اُخروی مقاصد سے متعلق سوالات کا کوئی ثبوت نہیں دیا جا سکتا، ثبوت کے جو عام معنی لیے جاتے ہیں ان کی رو سے'' (صفحہ ۵۲)۔ وہ اسی پیرے میں کہتا ہے: ''مقاصد سے متعلق سوالات دوسرے الفاظ میں یہ سوالات ہیں کہ کون سی اشیا قابل خواہش ہیں''۔ میں ان فقروں کو بار بار اس لیے پیش کر رہا ہوں کہ وہ اس بات کو واضح کر دیتے ہیں، جو شاید اور طرح سے مشکوک ہو جائے، کہ مل ''قابل خواہش'' یا ''قابل خواہش بہ حیثیت مقصد'' کے الفاظ کو اس طرح استعمال کرتا ہے گویا کہ وہ ''خیر بہ حیثیت مقصد'' کے مترادف قطعاً اور ٹھیک ٹھیک ہوں۔ اب ہمیں وہ وجوہ دیکھنی ہیں جو مل اسی نظریے کی حمایت میں پیش کرتا ہے کہ ''تنہا لذت ہی بہ حیثیت مقصد خیر ہے''۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۴۰

وہ کہتا ہے (صفحہ ۵۱۔۵۲)، ''مقاصد سے متعلق سوالات، دوسرے الفاظ میں، یہ سوالات ہیں کہ کون سی اشیا قابل خواہش ہیں۔ افادیت کا اصول یہ ہے کہ مسرت قابل خواہش ہے اور صرف یہی چیز بہ حیثیت مقصد قابل خواہش ہے؛ اور دوسری سب اشیا صرف اس لیے قابل خواہش ہیں کہ وہ اس مقصد کے حصول کا وسیلہ ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس نظریے کو کون سے تقاضے پورے کرنے چاہئیں تا کہ اس دعوے کو تسلیم کر لیا جائے؟ دوسرے الفاظ میں وہ کون سی شرائط ہیں جن پر اس نظریے کو پورا اترنا چاہیے؟''

''اس بات کا کہ کوئی چیز قابل رویت ہے، اگر کوئی ثبوت دیا جا سکتا ہے تو یہ ہے کہ لوگ فی الواقع اس چیز کو دیکھتے ہیں؛ اس بات کا ثبوت کہ ایک آواز قابل سماعت ہے، صرف یہ ہے کہ لوگ اسے سنتے ہیں؛ اور اسی طرح ہمارے مشاہدے کے دوسرے ذرائع کے متعلق کہا جا سکتا ہے۔ اسی طرح میں سمجھتا ہوں کہ اس امر کی کہ کوئی چیز قابل خواہش ہے، یہی شہادتِ وحید پیش کی جا سکتی ہے کہ لوگ فی الواقع اس کی خواہش کرتے ہیں۔ اگر اس مقصد کو جسے نظریہ افادیت پیش کرتا ہے، علم و عمل میں بہ حیثیت مقصد تسلیم نہ کیا جاتا ہو تو کسی شخص کو اس پر قائل نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ مقصد ہے۔ اس امر کی کوئی وجہ نہیں دی جا سکتی کہ کیوں مسرت عامہ قابل خواہش ہے، سوائے اس کے کہ ہر شخص، جہاں تک وہ سمجھتا ہے کہ وہ قابل حصول ہے، اپنی مسرت کا خواہاں ہوتا ہے۔ چوں کہ یہ ایک امر واقعہ ہے اس لیے ہمارے پاس اس اصول کا کہ مسرت خیر ہے اور نیز اس اصول کا کہ چوں کہ ہر شخص کی مسرت اس شخص کے لیے ایک خیر ہے، اس لیے مسرت عامہ جملہ اشخاص کے لیے خیر ہے، تمام ثبوت کہ اس ضمن میں پیش کیا جا سکتا ہے، موجود ہے، بلکہ یہ کل اتنا ثبوت ہے جتنا کہ طلب کرنا ممکن ہے۔ مسرت نے اپنا یہ حق ثابت کر دیا ہے کہ وہ عمل کے مقاصد میں سے ایک مقصد ہے اور نتیجتاً اخلاق کے معیاروں میں سے ایک معیار۔''

ابھی اتنا کافی ہے۔ یہ میرا پہلا نکتہ ہے۔ مل نے ایسے بھولے پن سے اور ایسے بھدے طریقے سے فطرتی مغالطے کو استعمال کیا ہے کہ اس طرح تو ہر ایک اگر چاہے تو کر سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ''خیر'' سے مراد ہے ''قابل خواہش'' اور یہ معلوم کر کے کہ فی الواقع کسی چیز کی خواہش کی جاتی ہے، آپ بآسانی یہ جان سکتے ہیں کہ قابل خواہش چیز کیا ہے۔ یہ بلاشبہ لذتیت کے ثبوت کی طرف پہلا قدم ہے؛ کیوں کہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو سکتا ہے، جیسا کہ مل خود کہتا ہے، کہ لذت کے علاوہ اور اشیا بھی ہوتی ہیں جن کی خواہش کی جاتی ہے۔ یہ سوال کہ آیا صرف لذت کی خواہش کی جاتی ہے یا نہیں، ایک نفسیاتی سوال ہے جیسا کہ مل خود تسلیم کرتا ہے اور ہم اس کی طرف تھوڑی دیر میں متوجہ ہوں گے۔ اخلاقیات کی رو سے اہم قدم وہ ہے جو ابھی اٹھایا گیا ہے، یعنی وہ قدم جو یہ ثابت کرنے کا دعویٰ کرتا ہے کہ "خیر" کے معنی ہیں "خواہش کیا گیا"۔

جو مغالطہ اس قدم میں مضمر ہے وہ اتنا بدیہی ہے کہ یہ بات بڑی حیران کن ہے کہ مل اسے دیکھ نہ سکا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ "قابل خواہش" کے معنی "خواہش کیے جانے کے قابل" اس طرح نہیں جس طرح "قابل رویت" کے معنی ہوتے ہیں "دیکھا جانے کے قابل"۔ یہاں قابل خواہش کے معنی ہیں وہ جس کی خواہش کی جانی چاہیے یا جو خواہش کیے جانے کا مستحق ہے، جس طرح کہ قابل نفرت کے معنی ہیں وہ جس سے نفرت کرنی چاہیے، نہ کہ جس سے نفرت کی جاسکتی ہے اور قابل نفرین کے معنی ہیں وہ جو مستحق نفرین ہے۔ پس مل نے "قابل خواہش" کے لفظ کی آڑ میں ایسا تصور چوری چھپے پیش کر دیا ہے جس کی بابت اسے بہت واضح ہونا چاہیے۔ دراصل "قابل خواہش" کے معنی ہیں "جس کی خواہش کرنا خیر ہے"، لیکن جب یہ معنی سمجھ لیے جائیں تو پھر یہ کہنا معقول نہیں کہ اس کا واحد معیار ہمارے پاس وہ ہے جس کی فی الواقع خواہش کی جاتی ہے۔ کیا "کتاب مناجات" میں ایسی خواہشات کا ذکر آنا جو اچھی ہیں، تکرار بالمعنی نہیں؟ کیا بری خواہشات بھی ممکن نہیں؟ نہیں، اس سے بھی زیادہ ہم دیکھتے ہیں کہ مل خود "خواہش کے بہتر اور اعلیٰ مطلوب" کا ذکر کرتا ہے، گویا کہ جس کی خواہش کی جاتی ہے وہ فی نفسہ خیر نہ ہو اور اس نسبت سے خیر نہ ہو جس نسبت سے اس کی خواہش کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے، وہ فی نفسہ شئے خیر ہوتی ہے تو پھر شئے خیر فی نفسہ ہمارے افعال کی محرک ہے؛ اور پھر تو اس کے لیے کسی محرک کی تلاش کی ضرورت باقی نہیں رہتی جیسا کہ مل کو اس کی تلاش بصد مشکل رہتی ہے۔ اگر "قابل خواہش" کی جو وضاحت مل نے کی ہے، وہ صحیح ہے تو پھر اس کا یہ بیان (صفحہ ۲۶) کہ ضابطہ عمل کو اس کے محرک کے ساتھ خلط کیا جا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سکتا ہے، صحیح نہیں، اس وجہ سے کہ پھر تو عمل کا محرک اس کے نزدیک فی نفسہ اس عمل کا ضابطہ ہوگا؛ ان دونوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوسکتا اور اس لیے ان میں کوئی گڈمڈ نہیں ہوسکتی۔ اس طرح اس نے خود اپنی تردید صاف طور پر کر دی ہے۔ یہ ان تناقضات کے نمونے ہیں جو، جیسا کہ میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، فطریتی مغالطے کے استعمال سے پیدا ہوتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ مجھے اس سلسلے میں مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔

۴۱

پس مل کا پہلا قدم ہی جو اس نے اپنی لذتیت کو قائم کرنے کی سعی میں اٹھایا ہے، غلط ہے۔ اس نے "قابل خواہش" شئے کے ان مناسب معنوں کو جن کی رو سے اس سے مراد وہ شے ہوتی ہے جس کا خواہش کرنا خیر ہے، اس کے ان معنوں کے ساتھ خلط کر کے جو اس وقت لیے جاتے ہیں، جب اسے قابل رویت شے کے مشابہ ٹھہرایا جاتا ہے، اس نے شے خیر کو خواہش کردہ شے کے مترادف بنانے کی سعی کی ہے۔ اگر "قابل خواہش" کو "خیر" کے مترادف بنا دیا جائے تو اس کے ایک معنی ہوں گے اور اگر اسے "خواہش کردہ" کے مترادف بنا دیا جائے تو پھر اس کے کچھ اور معنی ہوں گے لیکن مل کی اس حجت کے لیے کہ خواہش کردہ لازماً خیر ہے، یہ ضروری ہے کہ قابل خواہش کے دونوں معنی ایک ہی ہوں۔ اگر اس کی یہ رائے ہے کہ یہ دونوں معنی ایک ہی ہیں تو پھر اس نے خود اپنی تردید کسی اور مقام پر کر دی ہے اور اگر اس کا خیال ہے کہ دونوں معنی ایک نہیں تو لذتیت کے ثبوت میں پہلا قدم قطعی طور پر بے معنی ہے۔

لیکن اب ہمیں دوسرے قدم سے بحث کرنی چاہیے۔ یہ ثابت کر کے، جیسا کہ وہ سمجھتا ہے کہ اس نے ثابت کر دیا ہے، کہ شئے خیر کے معنی ہیں خواہش کردہ شے، مل سمجھتا ہے کہ اگر اسے مزید یہ موقف اختیار کرنا ہے کہ تنہا لذت خیر ہے تو اسے یہ ثابت کرنا ہے کہ تنہا لذت کی فی الواقع خواہش کی جاتی ہے۔

یہ نظریہ کہ "ہماری خواہشات کا مطلوب تنہا لذت ہے" وہ نظریہ ہے جسے پروفیسر سجوک نفسیاتی لذتیت کا نام دیتا ہے؛ اور یہ ایک ایسا نظریہ ہے جس کو رد کرنے پر بڑے بڑے ماہرین نفسیات متفق ہیں، لیکن یہ نظریہ مل کی فطریتی لذتیت کے لیے نہایت ضروری ہے۔ چوں کہ اکثر یہ ان لوگوں کا عقیدہ ہے جو نہ نفسیات کے ماہر ہیں اور نہ فلسفے کے، اس لیے میں اس پر ذرا طوالت سے بحث کرنا چاہتا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوں۔ ہم دیکھیں گے کہ مل اس نظریے کو اتنی ننگی صورت میں اختیار نہیں کرتا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ لذت کے علاوہ اور اشیا کی بھی خواہش کی جاتی ہے اور اسی اعتراف سے فوراً اس کی لذتیت کی تردید ہو جاتی ہے۔ جس ترکیب سے وہ اس تناقض سے بچنے کی کوشش کرتا ہے اس پر ہم بعد میں غور کریں گے، لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس قسم کی ترکیبوں کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ایسے لوگ مل کی بابت وہی کچھ کہہ سکتے ہیں جو کیلی کلز (Callicles) پولس (Polus) کی بابت گارجس (Gorgias) میں کہتا ہے کہ اس نے یہ مہلک اعتراف اس لیے کیا ہے کہ اسے کسی بہ ظاہر محال صورت کا ناجائز خوف تھا۔ وہ کہہ سکتے ہیں کہ دوسری طرف ان کو اپنے عقائد پر قائم رہنے کا حوصلہ ہے اور وہ اپنے عقیدے کے تحفظ کی خاطر جسے وہ صحیح سمجھتے ہیں، کسی بہ ظاہر محال صورت کا سامنا کرنے سے قطعاً نہیں گھبراتے۔

۴۲

پس ہم یہ فرض کر رہے ہیں کہ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ لذت تمام خواہشات کا مطلوب ہے اور یہی تمام انسانی کردار کا عالم گیر مقصود ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ لوگوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ دوسری چیزوں کی بھی خواہش کرتے ہیں: مثلاً ہم کھانے پینے، مال و دولت، خوشنودی، شہرت جیسی اشیا کی خواہش کرنے کا ذکر عموماً کرتے ہیں، تو پھر سوال اس بارے میں ہے کہ خواہش اور مطلوبِ خواہش سے کیا مراد ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ چیز جسے خواہش کہا جاتا ہے اور وہ چیز جسے لذت کہا جاتا ہے، ان دونوں کے درمیان کسی لازمی یا عالم گیر تعلق کا اعلان کیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ آیا فطریتی مغالطے کی مذکورہ بالا معیت میں اس تعلق سے لذتیت کا کوئی جواز نکلتا ہے؟ مجھے اس سے انکار نہیں کہ لذت اور خواہش میں کوئی عالم گیر تعلق موجود ہے، لیکن مجھے یہ ثابت کرنے کی امید ہے کہ اگر کوئی ایسا تعلق موجود ہے تو وہ اس نوعیت کا ہے کہ وہ لذتیت کے خلاف استعمال ہو گا نہ کہ اس کی تائید میں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ لذت ہمیشہ خواہش کا مطلوب ہوتی ہے اور میں یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار ہوں کہ لذت ہمیشہ کم از کم جزوی طور پر، خواہش کا سبب ہوتی ہے، لیکن یہ امتیاز بہت اہم ہے۔ ان دونوں نظریات کو ایک ہی الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ دونوں کی رو سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب کبھی ہم خواہش کرتے ہیں، ہم ہمیشہ کسی لذت کے باعث خواہش کرتے ہیں۔ اگر میں فرض کردہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لذتیت پرست سے پوچھوں، ''تم اس چیز کی خواہش کیوں کرتے ہو؟'' تو وہ جواب دے گا جو اس کے موقف کے مطابق ہوگا کہ ''چوں کہ یہاں لذت ہے''؛ اور اگر وہ یہی سوال مجھ سے کرے تو میں یہ جواب دوں گا جو میرے اپنے موقف کے مطابق ہوگا کہ ''چوں کہ یہاں لذت ہے''۔ لیکن ہمارے دونوں جوابات کا مفہوم ایک نہ ہوگا۔ میرا خیال ہے کہ نفسیاتی لذتیت کی اتنی زیادہ مقبولیت کی اہم وجہ یہ ہے کہ دو مختلف حقائق کو بیان کرنے کے لیے ایک ہی الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ اسی وجہ کے باعث ہی مل کا فطریتی مغالطہ پیدا ہوا تھا۔

آیئے ہم اس نفسیاتی کیفیت کا تجزیہ کریں جس کو ''خواہش'' کہا جاتا ہے۔ اس نام کو عام طور پر اس ذہنی کیفیت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جس میں ہمارے سامنے کسی ایسی شے یا واقعے کا تصور ہوتا ہے جو ابھی وجود میں نہ آیا ہو۔ فرض کیجیے کہ میں شراب کے ایک پیالے کی خواہش کر رہا ہوں۔ اگر چہ میں اسے ابھی پی نہیں رہا لیکن میرے ذہن کے سامنے اس کے پینے کا تصور ہے، تو اس رشتے میں لذت کس طرح داخل ہوتی ہے؟ میرا یہ نظریہ ہے کہ لذت کے داخل ہونے کا یہ طریقہ ہے: شراب کے پینے کا تصور میرے ذہن میں لذت کا احساس پیدا کرتا ہے جو اس ابتدائی عمل کو شروع کرنے میں مدد دیتا ہے جسے خواہش کہا جاتا ہے۔ چناں چہ یہ اس لذت کے باعث ہی تو ہے جو مجھ میں پہلے سے ہے، یعنی وہ لذت جو محض تصور سے پیدا ہوئی ہے، کہ میں شراب کی خواہش کرتا ہوں جو میرے پاس نہیں ہے۔ میں یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار ہوں کہ اس نوع کی لذت، ہر خواہش کے اسباب میں ہمیشہ شامل ہوتی ہے اور یہ نہ صرف ہر خواہش کا سبب ہوتی ہے بلکہ ہر ذہنی عمل، شعوری یا غیر شعوری، کا سبب ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں یہ ماننے کے لیے تیار ہوں؛ میں وثوق سے نہیں کہہ سکتا کہ یہ ایک صحیح نفسیاتی نظریہ ہے، لیکن بہ ہر حال وہ بہ ظاہر بے معنی نہیں۔ لیکن دوسرا نظریہ کیا ہے؟ یعنی وہ نظریہ جو میں سمجھتا ہوں عام طور پر لوگوں کا ہے اور جو مل کے استدلال کے لیے بہ ہر حال ضروری ہے۔ وہ نظریہ یہ ہے: جب میں شراب کی خواہش کرتا ہوں، یہ شراب نہیں جس کی میں خواہش کرتا ہوں، بلکہ اس لذت کی خواہش کرتا ہوں جسے اس سے حاصل کرنے کی مجھے توقع ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ نظریہ یہ ہے کہ اس لذت کا تصور جو فی الواقع موجود نہیں، خواہش کو پیدا کرنے کے لیے ہمیشہ ضروری ہے۔ جب کہ میرا نظریہ یہ ہے کہ وہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لذت جو کسی اور چیز کے تصور سے فی الواقع پیدا ہوتی ہے، خواہش کو پیدا کرنے کے لیے ہمیشہ ضروری ہے۔ یہ ہیں وہ دو مختلف نظریات جنھیں میرے خیال میں نفسیاتی لذتیہ آپس میں خلط کر دیتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں جیسا کہ بریڈلے[1] نے بیان کیا ہے "لذت بخش خیال" کو "لذت کے خیال" کے ساتھ خلط کر دیا جاتا ہے۔ دراصل جہاں کہیں مؤخر الذکر یعنی "کسی لذت کا خیال" موجود ہوتا ہے، صرف وہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ لذت مطلوب خواہش یا محرکِ عمل ہوتی ہے۔ دوسری طرف جب صرف لذت بخش خیال موجود ہوتا ہے، جیسا کہ میں تسلیم کرتا ہوں کہ ہمیشہ ایسا ہو سکتا ہے، تو یہ فکر کا معروض ہی، یعنی وہ چیز ہی تو ہوتی ہے جس کی بابت ہم خیال کر رہے ہوتے ہیں، جو مطلوب خواہش اور محرک عمل ہوتی ہے؛ اور وہ لذت جو اس خیال سے پیدا ہوتی ہے، حقیقتاً ہماری خواہش کو پیدا کر سکتی ہے یا ہمیں عمل پر اُکسا سکتی ہے لیکن وہ نہ تو ہمارا مقصود یا غایت ہوتی ہے اور نہ محرک ہی۔

پس مجھے امید ہے کہ یہ امتیاز کافی واضح ہوگا۔ آیئے اب دیکھیں کہ اس کو اخلاقیاتی لذتیت سے کیا نسبت ہے؟ میں اسے ایک واضح امر سمجھتا ہوں کہ مطلوبِ خواہش کا تصور ہمیشہ اور محض کسی لذت کا تصور نہیں ہوتا۔ اول ظاہر ہے کہ جب ہم کسی چیز کی خواہش کرتے ہیں تو ہمیں ہمیشہ لذت کے حصول کی توقع کی آگاہی نہیں ہوتی۔ ہم صرف اس چیز سے آگاہ ہوں گے جس کی ہم خواہش کرتے ہیں اور قطع نظر اس اندازے کے کہ یہ چیز لذت پیدا کرے گی یا الم، ہم فوراً اسے حاصل کرنے کے لیے آگے بڑھیں گے۔ ثانیاً جب ہمیں لذت کے حصول کی توقع ہو بھی، تو بھی جس چیز کی ہم خواہش کرتے ہیں، وہ صرف لذت شاذ و نادر ہو سکتی ہے؛ مثلاً مانا کہ جب میں شراب کے پیالے کی خواہش کرتا ہوں تو میرے ذہن میں اس لذت کا تصور بھی ہوگا جس کی مجھے اس سے توقع ہے، پر صاف طور پر یہ لذت میری خواہش کا مطلوبِ وحید نہیں ہو سکتی؛ اس مطلوب میں شراب بھی شامل ہونی چاہیے ورنہ شاید میں شراب کی بجائے کسی تلخ جڑی بوٹی کو نگلنے کی خواہش کر بیٹھوں۔ اگر خواہش صرف لذت ہی کی طرف منعطف ہو تو وہ مجھے شراب کی طرف نہ لے جا سکے گی؛ اگر اسے ایک قطعی رخ اختیار کرنا ہے تو یہ نہایت ضروری ہے کہ اس چیز کا تصور بھی جس سے لذت پانے کی توقع ہے، موجود ہو اور میرے عمل کو متعین کرے۔ چناں چہ یہ نظریہ کہ

---

1 "مباحث اخلاقیات" (صفحہ ۲۳۲)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جس چیز کی ہمیشہ خواہش کی جاتی ہے وہ ہمیشہ اور محض لذت ہوتی ہے، ناکام ہو جاتا ہے۔اس استدلال سے یہ ثابت کرنا ناممکن ہے کہ صرف لذت خیر ہے۔لیکن اگر ہم اس نظریے کی بجائے دوسرا اغلباً صحیح نظریہ اختیار کریں جس کی رو سے لذت ہمیشہ خواہش کا سبب ہوتی ہے تو اس اخلاقیاتی نظریے کی کہ صرف لذت خیر ہے، تمام ظاہری معقولیت غائب ہو جاتی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں جس چیز کی خواہش میں کرتا ہوں وہ لذت نہیں، جسے میں چاہتا ہوں وہ لذت نہیں؛ یہ لذت تو وہ چیز ہے جو قبل اس کے کہ میں کسی اور چیز کی خواہش کروں، میرے پاس پہلے ہی سے ہے۔اور کیا کسی کی یہ رائے ہو سکتی ہے کہ جو چیز میرے پاس پہلے ہی سے ہے جب کہ میں کسی اور چیز کی بھی خواہش کر رہا ہوں، وہی ہمیشہ اور تن تنہا خیر ہے؟

۴۳

آیئے اب ہم مل کی دوسری دلیل پر غور کریں جو وہ اپنے اس موقف کی حمایت میں پیش کرتا ہے کہ ''مسرت انسانی کردار کا مقصدِ وحید ہے۔'' جیسا کہ میں نے بتایا ہے، مل تسلیم کرتا ہے کہ صرف لذت ایسی شے نہیں جس کی ہم واقعاً خواہش کرتے ہیں۔وہ کہتا ہے کہ ''فضیلت کی خواہش اتنی عالم گیر نہیں لیکن وہ اتنا ہی مسلمہ امر ہے جتنی مسرت کی خواہش۔''[1] پھر وہ یہ کہتا ہے کہ ''اکثر حالتوں میں روپیہ کی خواہش محض اس کی اپنی خاطر کی جاتی ہے۔''[2] یہ اعترافات لامحالہ اس کی اس دلیل کی کہ چوں کہ لذت ہی فقط ایسی چیز ہے جس کی خواہش کی جاتی ہے، اس لیے لذت ہی فقط قابل خواہش چیز ہے، کھلے اور نمایاں طور پر تردید کر دیتے ہیں، تو پھر مل اس تناقص سے بچنے کی آخر کیا کوشش کرتا ہے؟ اس کی بڑی دلیل یہ نظر آتی ہے کہ فضیلت، روپیہ اور اس قسم کی دوسری اشیا کی جب اس طرح خواہش کی جاتی ہے کہ ان کی خواہش ان کی اپنی خاطر کی جاتی ہے، تو ان کی خواہش صرف ''مسرت کے ایک جزو''[3] کی حیثیت سے کی جاتی ہے۔اس کا کیا مطلب ہوا؟ جیسا کہ ہم نے دیکھا مل مسرت کی تعریف یہ کرتا ہے کہ وہ ''لذت، اور الم کی عدم موجودگی'' ہے۔تو کیا مل کا مطلب یہ ہے کہ ''روپیہ''، یہ حقیقی سکے جن کے

---

۱ (صفحہ ۵۳) ۲ (صفحہ ۵۵)۔

۳ (صفحہ ۵۶۔۵۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

متعلق وہ تسلیم کرتا ہے کہ ان کی خواہش ان کی اپنی خاطر کی جاتی ہے، لذت، یا الم کی عدم موجودگی کا ایک جزو ہیں؟ کیا وہ یہ بات وثوق سے کہے گا کہ وہ سکے بہ ذات خود میرے ذہن میں ہوتے ہیں اور واقعی میرے لذت بخش احساسات کا ایک جزو ہوتے ہیں؟ اگر ایسا کہا جائے تو تمام الفاظ بے کار ہیں؛ پھر تو کسی چیز کو دوسری چیز سے متمیز نہیں کیا جا سکتا۔ اگر یہ دو چیزیں متمائز نہیں تو پھر اس روئے زمین پر کون سی چیز متمائز ہے؛ پھر تو ہم یہ بھی سن لیں گے کہ یہ میز اصلاً اور حقیقتاً وہی چیز ہے جو کمرہ ہے؛ پھر تو گھوڑے اور سینٹ پال کے گرجے میں کوئی امتیاز نہیں؛ پھر تو مل کی یہ کتاب جو اس وقت میرے ہاتھ میں ہے، اس کا لکھنا چوں کہ اس کے لیے باعث مسرت تھا، یہ اس مسرت کا ایک جزو ہے جسے اس نے کئی برس ہوئے محسوس کیا تھا اور جواب مدت سے ختم ہے۔ خدارا ذرا سوچیے کہ ان نفرت آمیز لغویات کا اصلاً کیا مطلب ہے؟ مل کہتا ہے کہ "روپیہ صرف مسرت کے وسیلے کی حیثیت سے قابل خواہش ہے۔" شاید ایسا ہو لیکن پھر کیا ہوا۔ مل کہتا ہے کہ "کیوں؟ روپیہ کی خواہش تو بلاشبہ اس کی اپنی خاطر کی جاتی ہے"۔ ہم کہتے ہیں "اچھا کہتے جاؤ"۔ مل کہتا ہے کہ "اگر روپیہ کی خواہش اس کی اپنی خاطر کی جاتی ہے تو وہ ایک مقصود بالذات کی حیثیت سے قابل خواہش ہے؛ میں نے ایسا خود کہا ہے۔" پر ہم تو کہتے ہیں، "لیکن آپ نے تو یہ بھی ابھی ابھی کہا ہے کہ وہ صرف بہ طور وسیلہ قابل خواہش ہے۔" مل کہتا ہے، "میں مانتا ہوں کہ میں نے ایسا کہا، لیکن میں معاملے کو سلجھانے کی کوشش یہ کہہ کر کروں گا کہ جو چیز کسی مقصد کا محض وسیلہ ہوتی ہے، وہی چیز اس مقصد کا جزو بھی ہوتی ہے۔ میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ عوام اس بات کو نہیں دیکھیں گے"۔ اور عوام نے نہیں دیکھا لیکن مل نے جو کچھ کہا ہے یقیناً یہ ہے۔ اس نے وسائل اور مقاصد کے امتیاز کو، جسے ٹھیک طرح ملحوظ رکھ کر ہی اس کی لذتیت قائم رہ سکتی ہے، ختم کر دیا ہے۔ وہ ایسا کرنے پر اس لیے مجبور ہو گیا ہے کہ وہ مقصد کے ان دو معنوں میں امتیاز کرنے میں ناکام رہا ہے جن میں سے ایک معنی کی رو سے مقصد قابل خواہش شے ہے اور دوسرے معنی کی رو سے مقصد خواہش کردہ شے ہے۔ یہ ایک ایسا امتیاز ہے جسے موجودہ دلیل اور اس کی تمام کتاب شروع سے فرض کرتی ہے۔ یہ فطریتی مغالطے کا ایک نتیجہ ہے۔

۴۴

پس اپنے موقف کی تائید میں کچھ کہنے کے لیے مل کے پاس سے بہتر کچھ نہیں۔ اس کے دو بنیادی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قضیے اس کے اپنے الفاظ میں یہ ہیں: (۱) ''کسی چیز کو قابل خواہش خیال کرنا (بہ جز اس کے نتائج کی خاطر) اور اس کو لذت بخش خیال کرنا ایک ہی بات ہے؛ (۲) کسی چیز کا بہ جز اس نسبت سے کہ اس کا تصور لذت بخش ہے، خواہش کرنا طبعی اور مابعد الطبیعی اعتبار سے ناممکن ہے۔' ہم نے دیکھا ہے کہ ان دونوں بیانات کو محض مغالطوں کا سہارا ہے۔ پہلا قضیہ فطریتی مغالطے پر مبنی نظر آتا ہے اور دوسرا قضیہ کچھ تو اس مغالطے پر مبنی ہے جو وسائل اور مقاصد کو آپس میں خلط کر دینے سے پیدا ہوتا ہے اور کچھ اس مغالطے پر مبنی ہے جو لذت بخش خیال کو لذت کے خیال کے ساتھ خلط کر دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کے الفاظ تک یہ ثابت کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دوسرے قضیے میں اس بات سے کہ کسی چیز کا تصور لذت بخش ہے، صاف طور پر وہی امر واقعہ مراد ہے جسے وہ پہلے قضیے میں ظاہر کرتا ہے کہ ''اس کا خیال کرنا لذت بخش ہے۔''

چناں چہ وہ دلائل جو مل اس قضیے کی تائید میں پیش کرتا ہے کہ لذت ہی خیر وحید ہے، اور ان دلائل کا رد، ان کو ذیل میں مختصر بیان کیا جاتا ہے۔

سب سے پہلے وہ ''قابل خواہش چیز'' کو جسے وہ ''شے خیر'' کے ہم معنی کے طور پر استعمال کرتا ہے، وہ معنی دیتا ہے جس کی رو سے یہ چیز وہ ہے جس کی خواہش کی جا سکتی ہے۔ پھر جس چیز کی خواہش کی جا سکتی ہے اس کی جانچ یہ ہے کہ یہ چیز وہ ہے جس کی واقعتاً خواہش کی جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ چناں چہ اگر ہم کسی ایسی چیز کو جان لیں جس کی ہمیشہ اور تن تنہا خواہش کی جاتی ہے تو صرف وہی چیز لازماً ایسی ہے جو قابل خواہش ہے، صرف وہی چیز ایسی ہے جو بہ حیثیت مقصد خیر ہے۔ اس استدلال میں فطریتی مغالطہ صاف طور پر موجود ہے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ یہ مغالطہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ خیر کے معنی کسی ایسے مفرد یا مرکب تصور کے سوا اور کچھ نہیں جس کی تعریف فطری خواص سے کی جا سکتی ہے۔ مل کے نزدیک خیر سے وہ شے سمجھ لی گئی ہے جس کی خواہش کی جاتی ہے؛ اور جس کی خواہش کی جاتی ہے وہ ایسی چیز ہے جس کی اس طرح فطری اصطلاح میں تعریف کی جا سکتی ہے۔ مل کہتا ہے کہ ہمیں کسی چیز کی خواہش اس لیے کرنی چاہیے (اخلاقی قضیہ) کہ ہم واقعتاً اس کی خواہش کرتے ہیں، لیکن اگر اس کی یہ حجت صحیح ہو کہ ''مجھے خواہش کرنی چاہیے'' کے ماسوا اس کے کہ ''میں خواہش کرتا ہوں'' اور کوئی معنی نہیں، تو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسے صرف یہ کہنے کا حق پہنچتا ہے کہ ''ہم فلاں فلاں چیز کی خواہش اس لیے کرتے ہیں کہ ہم اس کی خواہش کرتے ہیں''، اور یہ کوئی اخلاقی اصول قطعاً نہیں: یہ محض تکرار بالمعنی ہے۔ مل کی کتاب کا مقصدِ وحید یہ معلوم کرنے میں ہماری مدد کرنا ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے؛ لیکن اس ''چاہیے'' کا مفہوم متعین کرنے کی کوشش نے ہی فی الواقع اسے یہ مقصد حاصل کرنے سے ہمیشہ کے لیے کلیتہً محروم کر دیا ہے۔ اس نے ہمیں صرف یہ بتایا ہے کہ ہم کیا کرتے ہیں۔

پس مل کی پہلی دلیل یہ ہے کہ چوں کہ خیر کے معنی ہیں خواہش کردہ، اس لیے جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے، وہ خیر ہے، لیکن اس طرح ایک اخلاقی نتیجے پر پہنچ کر، اس امر سے انکار کر کے کہ کوئی اخلاقی نتیجہ ممکن ہے، اب بھی اپنے نتیجے کو لذتیت کی اساس بنانے کے لیے اسے ایک اور دلیل کی ضرورت ہے۔ اسے یہ ثابت کرنا ہے کہ ہم ہمیشہ لذت یا الم کی عدم موجودگی کی خواہش کرتے ہیں اور ہم ان کے علاوہ کسی اور شے کی خواہش کبھی نہیں کرتے۔ چناں چہ میں نے اس دوسرے نظریے پر جسے پروفیسر سجوک نے نفسیاتی لذتیت کا نام دیا ہے، بحث کی ہے۔ میں نے بتا دیا ہے کہ یہ کس طرح صریحاً غلط ہے کہ ہم لذت کے سوا کسی اور چیز کی خواہش نہیں کرتے؛ اور کسی طرح یہ کہنے کی بھی ذرہ بھر کوئی وجہ نہیں کہ جب کبھی ہم کسی چیز کی خواہش کرتے ہیں تو ہم ہمیشہ لذت کی اور نیز اس چیز کی خواہش کرتے ہیں۔ میں نے ان غلط باتوں میں ضد کرنے کو اس امر سے منسوب کیا ہے کہ خواہش کے سبب اور خواہش کے مطلوب، دونوں کو آپس میں خلط کر دیا جاتا ہے۔ میں نے کہا کہ یہ بات صحیح ہو سکتی ہے کہ جب تک خواہش سے پہلے واقعی لذت موجود نہ ہو، خواہش کبھی واقع ہو ہی نہیں سکتی، لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو تو بھی اس سے اس بات کی کوئی وجہ نہیں نکلتی کہ خواہش کا مطلوب ہمیشہ کوئی مستقبل کی لذت ہے۔ خواہش کے مطلوب سے مراد وہ شے ہوتی ہے جس کا تصور ہم میں خواہش پیدا کرتا ہے۔ یہ کوئی ایسی لذت ہی ہوتی ہے جس کی توقع ہم پہلے سے کرتے ہیں، یعنی کوئی ایسی لذت جو ہم نے نہیں پائی، جو اس وقت خواہش کا مطلوب ہوتی ہے جب کبھی ہم لذت کی خواہش کرتے ہیں۔ اور کوئی واقعی لذت جو اس متوقع لذت کے تصور سے پیدا ہوئی ہو، ظاہر ہے، وہی لذت نہیں ہو سکتی جس کا محض تصور واقعی ہے۔ یہ واقعی لذت وہ چیز نہیں جسے ہم چاہتے ہیں؛ ہم وہ چیز چاہتے ہیں جو ہم نے پائی؛ اور یہ کہنا کہ لذت ہمیشہ خواہش کا سبب ہوتی ہے یہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہنے سے بالکل مختلف ہے کہ جس چیز کی ہم خواہش کرتے ہیں وہ ہمیشہ لذت ہوتی ہے۔

آخر میں ہم نے دیکھا کہ مل یہ سب کچھ تسلیم کرتا ہے۔ وہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ہم لذت کے علاوہ دوسری اشیا کی بھی واقعی خواہش کرتے ہیں، لیکن وہ پھر کہتا ہے کہ ہم حقیقتاً کسی اور چیز کی خواہش نہیں کرتے۔ وہ اس تناقض کو وسائل اور مقاصد کے دو تصورات کو آپس میں خلط کر کے رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے جن میں اس نے بڑی احتیاط سے پہلے امتیاز کیا ہے۔ اب وہ کہتا ہے کہ کسی مقصد کا وسیلہ وہی کچھ ہوتا ہے جو اس مقصد کا جزو ہوتا ہے۔ اس مغالطے کی طرف خاص توجہ دینے کی ضرورت ہے کیوں کہ لذتیت کے بارے میں ہمارے آخری فیصلے کا انحصار زیادہ تر اسی پر ہوگا۔

۴۵

اب ہمیں لذتیت کے بارے میں آخری فیصلے پر پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اب تک میں صرف مل کے لذتیت کے حق میں فطریتی دلائل کو رد کرنے میں لگا تھا؛ لیکن یہ نظریہ کہ تنہا لذت قابل خواہش ہے، پھر بھی صحیح ہو سکتا ہے، اگرچہ مل کے مغالطے اس کو صحیح نہیں ثابت کر سکتے۔ اب ہمیں اس سوال کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔ یہ قضیہ کہ "تنہا لذت خیر ہے یا قابل خواہش ہے" بلاشبہ قضیوں کی اس جماعت سے تعلق رکھتا ہے جس کے متعلق مل نے پہلے بھی دعویٰ کیا تھا کہ اس قضیے کا تعلق ہے، یعنی ان اولین اصولوں کی جماعت سے، جن کو براہ راست ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس صورت میں، جیسا کہ وہ بجا کہتا ہے، "ایسے ملحوضات پیش کیے جا سکتے ہیں جو ذہن کو یوں معین کر سکتے ہیں کہ وہ اس نظریے کو یا تو قبول کریں یا رد (صفحہ ۷)۔ اس قسم کے ملحوظات پروفیسر سجوک بھی پیش کرتا ہے اور ایسے ہی ملحوظات میں مخالف نظریہ کی تائید میں پیش کرنے کی کوشش کروں گا، تو پھر یہ قضیہ کہ "تنہا لذت بحیثیت مقصد خیر ہے" جو اخلاقی لذتیت کا بنیادی قضیہ ہے، پروفیسر سجوک کے الفاظ میں وجدان کا ایک معروض معلوم ہوگا، لیکن میں آپ کو یہ بتانے کی کوشش کروں گا کہ میرا وجدان کیسے اس قضیے کی اس طرح تکذیب کرتا ہے جس طرح کہ اس کا وجدان اس کی تصدیق کرتا ہے لیکن اس کے باوجود بھی یہ قضیہ ہمیشہ صحیح ہو سکتا ہے، کیوں کہ وجدان نہ تو صحیح ثابت کر سکتا ہے نہ غلط۔ اگر میں "ایسے ملحوظات پیش کر سکا جو ذہن کو یوں معین کر دیں کہ وہ اس کو رد کر دے" تو میری تشفی ہو جائے گی۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اب کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایک نہایت غیر تسلی بخش صورتِ حال ہے۔ صورتِ حال فی الواقع غیر تسلی بخش ہے، لیکن اس کو غیر تسلی بخش ٹھہرانے کی دو مختلف وجوہ میں امتیاز کرنا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ کیا یہ صورت حال محض اس لیے غیر تسلی بخش ہے کہ ہمارا اصول پایہ ثبوت تک نہیں پہنچ سکتا؟ اور دوسرے یہ کہ کیا یہ اس لیے غیر تسلی بخش ہے کہ ہم اس کے بارے میں ایک دوسرے سے متفق نہیں؟ میں یہ خیال کرنے پر مائل ہوں کہ اس غیر تسلی بخش صورت حال کی بڑی وجہ موخر الذکر ہے؛ کیوں کہ صرف یہ بات کہ بعض صورتوں میں ثبوت ناممکن ہوتا ہے، عام طور پر ذرہ بھر بے کلی نہیں پیدا کرتی۔ مثال کے طور پر کوئی بھی یہ ثابت نہیں کرسکتا کہ میرے پاس یہ ایک کرسی پڑی ہوئی ہے؛ تاہم میں نہیں سمجھتا کہ اس بنا پر کوئی شخص بھی بے اطمینانی کا اظہار کرے گا۔ ہم سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ ایک کرسی ہے اور یہ بات ہمیں اطمینان دلانے کے لیے کافی ہے، حالاں کہ یہ عین ممکن ہے کہ ہم غلط ہوں۔ یقیناً ایک پاگل آسکتا ہے اور کہہ سکتا ہے کہ یہ کرسی نہیں بلکہ ہاتھی ہے۔ ہم یہ ثابت نہیں کرسکتے کہ وہ غلطی پر ہے، اور یہ امر کہ وہ ہمارے ساتھ متفق نہیں، ہمیں شاید بے کل کرنا شروع کردے۔ اگر کوئی ایسا شخص جس کی بابت ہم جانتے ہیں کہ وہ پاگل نہیں، ہم سے اختلاف رکھتا ہے تو ہم اور بھی زیادہ بے کل ہوں گے۔ ہم اس سے بحث کرنے کی کوشش کریں گے اور اگر ہم اسے اپنا ہم خیال بنالیں۔ حالاں کہ ہم نے اپنا نکتہ ثابت نہیں کیا ہوگا، تو ہمیں غالباً اطمینان ہوجائے گا۔ ہم صرف اسے یہ دکھا کر قائل کرسکتے ہیں کہ ہماری رائے کسی اور چیز کے مطابق ہے جسے وہ صحیح سمجھتا ہے، جب کہ اس کی اپنی اصل رائے اس کے متضاد ہے۔ لیکن یہ ثابت کرنا ناممکن ہوگا کہ وہ اور چیز جس کی صحت کی بابت ہم دونوں میں اتفاق رائے ہے، حقیقتاً صحیح ہے۔
ہم صرف اس لیے اس طریقے سے متنازع فیہ مسئلے کو سلجھانے پر مطمئن ہوں گے کہ ہم اس پر متفق ہیں۔
مختصراً ایسی صورتوں میں ہماری بے اطمینانی اس قسم کی ہوتی ہے جو غریب پاگل نے ایسی کہانی میں محسوس کی تھی: وہ کہتا ہے کہ ”میں نے کہا کہ دنیا پاگل ہے اور دنیا نے کہا کہ میں پاگل ہوں۔ خدا ستیاناس کرے ان کا کہ انہوں نے کثرت رائے سے مجھے شکست دے دی“۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ہمیشہ اس قسم کا اختلاف رائے ہی ہوتا ہے، نہ کہ ثبوت کا عدم امکان، جو ہمیں صورت حال کو غیر تسلی بخش کہنے پر مجبور کرتا ہے: کیوں کہ حقیقتاً کون اس بات کو ثابت کرسکتا ہے کہ ثبوت بہ ذات خود صداقت کی ضمانت ہے۔ ہم سب

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس بات پر متفق ہیں کہ منطق کے قوانین صحیح ہیں اور اس لیے ہم ایسے نتیجے کو قبول کر لیتے ہیں جو ان کے ذریعے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن اس قسم کا ثبوت اس لیے ہمارے واسطے اطمینان بخش ہوتا ہے کہ ہم میں اتنا اتفاق رائے ضرور ہوتا ہے کہ یہ ثبوت صداقت کی ضمانت بن جاتا ہے۔ لیکن پھر بھی ہم معاملے کی نوعیت کے باعث، یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ اس طرح متفق ہونے میں ہم صحیح ہیں۔

چناں چہ میرا خیال ہے کہ ہمیں اس اعتراف سے کہ ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ آیا فقط لذت خیر ہے یا نہیں، زیادہ پریشان ہونے کی ضرورت نہیں۔ اس کے باوجود ہم کسی سمجھوتے پر پہنچنے کے قابل ہو سکتے ہیں اور اگر ایسا ہو سکتا ہے تو میرا خیال ہے کہ یہ بات اطمینان بخش ہوگی۔ لیکن پھر بھی میں اس قسم کی تشفی کے امکانات کے بارے میں کوئی زیادہ پُر امید نہیں۔ اخلاقیات، اور فلسفہ بالعموم، ہمیشہ ایک مخصوص غیر تسلی بخش حالت میں رہے ہیں۔ ان کے بارے میں کبھی ایسا اتفاق رائے نہیں ہوا جیسا کہ کرسیوں، روشنیوں اور بینچوں کے وجود کے بارے میں ہوا ہے چناں چہ اگر میں ایک بڑے متنازعہ فیہ نکتے کو ہمیشہ کے لیے حل کرنے کی امید رکھوں تو مجھ سے زیادہ احمق کون ہوگا۔ یہ نہایت غیر اغلب ہے کہ میں کسی کو قائل کر سکوں۔ یہ امید رکھنا بڑی بے باکانہ حرکت ہوگی کہ آخر میں، یعنی دو تین صدی بعد، اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ لذت خیر وحید نہیں۔ فلسفیانہ سوالات اتنے مشکل ہوتے ہیں یا وہ مسائل جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، اتنے پیچیدہ ہوتے ہیں کہ کوئی شخص بھی حال میں ماضی کی طرح یہ توقع بجا طور پر نہیں کر سکتا کہ وہ ان پر محدود رضامندی سے زیادہ کچھ حاصل کر سکے گا، تاہم مجھے اعتراف ہے کہ وہ ملحوظات جو میں ابھی پیش کروں گا، مجھے قطعی طور پر یقین بخش نظر آتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ انہیں مخالف کو قائل کرنا چاہیے بہ شرط یہ کہ میں انھیں اچھی طرح پیش کر سکوں۔ بہر حال میں صرف کوشش کر سکتا ہوں۔ میں اب اس غیر تسلی بخش صورت حال کو جس کا میں ذکر کر رہا ہوں، ختم کرنے کی کوشش کروں گا۔ میں اس بات پر اتفاق رائے پیدا کرنے کی کوشش کروں گا کہ لذتیت کا بنیادی اصول کسی لغویت سے کم نہیں اور ایسا میں یہ دکھا کر کروں گا کہ اگر لذیت پر صاف طور پر غور و خوض کیا جائے تو اس کا اصل مفہوم کیا ہونا چاہیے اور نیز وہ واضح مفہوم کس طرح دوسرے عقائد کے منافی ہے جن سے، مجھے امید ہے، دست بردار ہونا آسان نہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۴۶

پس اب ہم وجدانی لذتیت پر بحث کریں گے اور قارئین دیکھیں گے کہ اس مبحث کی ابتدا سے میرے اخلاقیاتی طریق میں ایک نکتہ تغیر پیدا ہوتا ہے۔ جس نکتے پر میں ابھی تک اتنی تفصیل سے بحث کر رہا تھا، یعنی یہ نکتہ کہ ''خیر غیر تعریف پذیر ہے'' اور اس کے انکار سے مغالطہ پیدا ہوتا ہے، وہ ایک ایسا نکتہ ہے جس کا واضح ثبوت دیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ اس نکتے کے انکار سے تناقضات پیدا ہو جاتے ہیں۔ لیکن اب ہم اس سوال کی طرف آ رہے ہیں جس کے جواب کے لیے اخلاقیات کا وجود قائم ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ کون سی اشیا یا خواص خیر ہیں۔ اس سوال کا جواب خواہ کچھ ہو، اُس جواب کا براہِ راست ثبوت دینا ناممکن ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ خیر کے معنی کے بارے میں ہمارے پہلے جواب کا براہِ راست ثبوت ممکن تھا۔ ہمیں اب صرف مل کے الفاظ میں، ''بالواسطہ ثبوت'' کی امید ہے، یعنی ایک دوسرے کے ذہن کو معین کرنے کی امید؛ اور یہاں ہم ثبوت کے معاملے سے اس لیے اس طرح پابند ہیں کہ پہلے سوال کے معاملے میں ہم اس طرح پابند نہیں۔ پس یہاں ایک وجدان ہے جسے ہمارے لیے فیصلہ کرنا ہے۔ وہ وجدان یہ ہے کہ تنہا لذت بہ حیثیت مقصد خیر ہے، یعنی لذت خیر بالذات ہے۔

۴۷

اس ضمن میں مل کے ایک اور نظریے پر پہلے غور کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جسے لذتیت کی خاطر پروفیسر سجوک نے بڑی دانش مندی سے رد کر دیا ہے۔ یہ ''لذتوں میں کیفیت کے اعتبار سے فرق'' کا نظریہ ہے۔ مل کہتا ہے [۱] کہ ''اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ لذتوں میں کیفیت کے فرق کا کیا مطلب ہے یا وہ چیز کیا ہے جو ایک لذت کو محض ایک لذت کی حیثیت سے، ماسوا اس کے کہ وہ مقدار میں زیادہ ہو، دوسری لذت کی نسبت زیادہ قیمتی بناتی ہے، تو اس کا صرف ایک جواب ہو سکتا ہے: اگر دو لذتوں میں سے ایک ایسی ہو جس کو وہ سب لوگ یا تقریباً سب لوگ جنھیں ان دونوں لذتوں کا تجربہ ہو چکا ہو، ایک قطعی ترجیح قطع نظر اس کے دیتے ہیں کہ اس ترجیح کے لیے کوئی اخلاقی فرض کا احساس موجود ہو، تو وہ لذت ہی زیادہ قابلِ خواہش ہوگی۔ اگر ان دو لذتوں میں سے ایک لذت کو وہ لوگ جو دونوں سے

۱ (صفحہ ۱۲)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پوری طرح آشنا ہیں، دوسری کی نسبت اتنا بالا سمجھیں کہ وہ اس کو ترجیح دیں، حالاں کہ انہیں اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ زیادہ بے اطمینانی وابستہ ہے اور وہ اس لذت کو کسی دوسری لذت کی کسی مقدار کی خاطر جوان کی طبیعت حاصل کر سکتی ہے، قربان نہیں کرتے، تو ہم ترجیح یافتہ لذت کو کیفیت کے لحاظ سے وہ برتری دینے میں حق بجانب ہوں گے جو کمیت کی نسبت اتنی زیادہ اہم ہوگی کہ وہ کمیت کو مقابلتاً ہیچ کر دے گی۔''

یہ بات تو سب کے علم میں ہے کہ لذتیت کے حق میں بینتھم کا دعویٰ صرف ''لذت کی کمیت'' پر مبنی تھا۔ اس کا قول یہ تھا کہ ''لذت کی کمیت مساوی ہونے کے باعث بچوں کا کھیل اتنا ہی اچھا ہے جتنی شاعری۔'' مل یہ سمجھتا ہے کہ بینتھم نے بہ ظاہر یہ ثابت کر دیا ہے کہ بااین ہمہ شاعری بچوں کے کھیل سے بہتر ہے اور نیز یہ کہ شاعری لذت کی زیادہ مقدار پیدا کرتی ہے۔ لیکن پھر بھی مل کہتا ہے کہ ''افادیہ کسی تضاد کے بغیر دوسری اور اعلیٰ اساس کو شاید اختیار کر لیتے۔'' (صفحہ ۱۱)۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مل لذتوں کو جانچنے کے لیے بینتھم کی کمیت کی بجائے ''لذت کی کیفیت'' کو ایک دیگر اور مختلف اساس تسلیم کرتا ہے۔ علاوہ ازیں اس مشکوک ''اعلیٰ'' کے لفظ سے جسے وہ بعد میں ''فائق'' سے تعبیر کرتا ہے، وہ اس قسم کے ناگوار احساس کا اظہار کرتا نظر آتا ہے کہ اگر آپ لذت کی کمیت کو بہ طور معیارِ وحید اختیار کر لیں تو کہیں کچھ غلط ہو سکتا ہے اور آپ سور کہلانے کے سزاوار ہو سکتے ہیں، اور شاید یہ تھوڑی دیر میں نظر آ جائے کہ آپ غالباً ایسے نام کے مستحق ہیں۔ لیکن دریں اثنا میں صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ لذت کی کیفیت کے بارے میں مل کے اعترافات یا تو اس کی لذتیت کے منافی ہیں یا اس کے لیے اس اساس کے علاوہ جو لذت کی محض کمیت مہیا کرتی ہے، کوئی اور اساس مہیا نہیں کرتے۔

قارئین دیکھیں گے کہ مل کے نزدیک کیفیت کے اعتبار سے ایک لذت کی دوسری لذت پر فوقیت کا معیار ان کثیر اشخاص کی ترجیح ہے جنھوں نے دونوں لذتوں کا تجربہ کیا ہے۔ ایسی ترجیح یافتہ لذت اس کے خیال میں زیادہ قابل خواہش ہے، لیکن پھر، جیسا کہ ہم نے دیکھا، اس کی یہ رائے ہے کہ ''ایک چیز کو قابل خواہش خیال کرنا اور اسے لذت بخش خیال کرنا ایک ہی بات ہے'' (صفحہ ۵۸)۔ چناں چہ اس کا خیال ہے کہ تجربہ کار لوگوں کی ترجیح محض اس بات کو ثابت کر دیتی ہے کہ ایک لذت دوسری لذت کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نسبت زیادہ لذت بخش ہے، لیکن اگر ایسا ہوتا ہے تو وہ اس معیار کو لذت کی کیت کے معیار سے کس طرح متمیز کر سکتا ہے؟ کیا ایک لذت دوسری لذت کی نسبت زیادہ لذت بخش ان معنوں کے علاوہ کسی اور معنوں میں ہوسکتی ہے کہ وہ زیادہ لذت دیتی ہے؟ اگر الفاظ کے کوئی معنی ہوتے ہیں تو لفظ ''لذت بخش'' سے کوئی ایسا خاصہ عبارت ہے جو ان تمام اشیا میں جو لذت بخش ہوتی ہیں، مشترک ہے، اور اگر ایسا ہوتا ہے تو ایک چیز دوسری چیز کی نسبت زیادہ لذت بخش صرف اس لحاظ سے ہوسکتی ہے کہ اس میں یہی ایک خاصہ کم یا زیادہ پایا جاتا ہے لیکن آیئے اب ہم دوسری متبادل صورت پر غور کریں اور یہ فرض کریں کہ مل یہ بات سنجیدگی کے ساتھ نہیں کہتا کہ محض ماہرین کی ترجیح ایک لذت کو دوسری لذت کی نسبت زیادہ لذت بخش ثابت کر دیتی ہے، تو پھر اس صورت میں لفظ ''ترجیح یافتہ'' کا کیا مطلب ہے؟ اس کا مطلب ''زیادہ خواہش کردہ'' نہیں ہوسکتا کیوں کہ، جیسا کہ ہم جانتے ہیں، خواہش کا درجہ، مل کے نزدیک، ہمیشہ لذت رسانی کے درجے کی صحیح نسبت کے لحاظ سے ہوتا ہے لیکن اس صورت میں مل کی لذتیت کی اساس ڈھیر ہو جاتی ہے، اس وجہ سے کہ وہ اس بات کو تسلیم کر رہا ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز پر ترجیح دی جاسکتی ہے اور اس طرح سے وہ زیادہ قابل خواہش ثابت کی جاسکتی ہے، حالاں کہ اس کی زیادہ خواہش نہیں کی جاتی۔ اس صورت میں ترجیح کے بارے میں مل کا حکم اس وجدانی قسم کے حکم کی طرح ہے، جس کی بابت میں کہتا آیا ہوں کہ وہ لذتیتی یا کسی اور اصول کو قائم کرنے کے لیے لازمی ہے۔ یہ ایک براہِ راست حکم ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کی نسبت زیادہ قابل خواہش یا بہتر ہے۔ اس حکم کا انحصار اس قسم کے ملحوظات پر نہیں ہوتا کہ ایک چیز کی خواہش دوسری چیز کی نسبت زیادہ کی جاتی ہے یا ایک چیز دوسری چیز کی نسبت زیادہ لذت بخش ہوتی ہے۔ یہ اس بات کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ خیر خیر ہے اور غیر تعریف پذیر ہے۔

۴۸

ایک اور نکتہ جو اس بحث سے واضح ہوتا ہے، وہ بھی قابل غور ہے۔ ترجیح کے بارے میں مل کا حکم نہ صرف یہ کہ اس اصول کا مؤید نہ ہو کہ تنہا لذت خیر ہے، اس کے صریحاً متضاد ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ ماہرین یہ اندازہ کر سکتے ہیں کہ آیا ایک لذت دوسری لذت کی نسبت زیادہ قابل خواہش ہے، کیوں کہ لذتیں کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں لیکن اس کا کیا مطلب ہوا؟ اگر ایک لذت کیفیت کے اعتبار

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے دوسری لذت سے مختلف ہو سکتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک لذت ایسی چیز ہے جو مرکب ہے، یعنی وہ فی الواقع علاوہ اس چیز کے جو لذت کو پیدا کرتی ہے، لذت کو شامل کیے ہے۔ مثال کے طور پر مل ''شہوانی تعیشات'' کی بابت کہتا ہے کہ وہ ''گھٹیا لذتیں'' ہوتی ہیں لیکن ''شہوانی تعیش'' کیا ہوتی ہے؟ وہ یقیناً کسی حس کا ہیجان ہوتا ہے جس کے ساتھ لذت ہوتی ہے جو اس ہیجان سے پیدا ہوتی ہے۔ چناں چہ جب مل یہ تسلیم کرتا ہے کہ کسی ''شہوانی تعیش'' پر براہِ راست یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ وہ کسی ایسی دوسری لذت کے مقابلے میں گھٹیا ہے جس میں ملحقہ لذت کا درجہ وہی ہو جو نفسانی تعیش میں ہوتا ہے، تو اس وقت مل یہ تسلیم کر رہا ہے کہ دوسری اشیا قطع نظر اس لذت سے جو ان سے وابستہ ہوتی ہے، اچھی یا بری ہو سکتی ہیں۔ دراصل لذت ایک گمراہ کن اصطلاح ہے جو اس امر کو پوشیدہ رکھتی ہے کہ ہمارا واسطہ جس چیز سے ہوتا ہے وہ لذت نہیں ہوتی بلکہ کوئی اور شے ہوتی ہے جو دراصل لذت کو لازماً پیدا کر سکتی ہے، لیکن جو پھر بھی اس لذت سے مختلف ہوتی ہے۔

چناں چہ یہ خیال کر کے کہ لذت کی کیفیت کو جانچنا اس کے اس لذتیتی اصول کے عین مطابق ہے کہ تنہا لذت، اور الم کی عدم موجودگی بحیثیت مقاصد قابل خواہش ہیں، مل نے پھر اس مغالطے کا ارتکاب کیا ہے جو مقاصد اور وسائل کو آپس میں خلط کر دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ کیوں کہ ذرا اس کے معنی کے سب سے زیادہ پسندیدہ مفروضے کو لیجیے۔ فرض کیجیے کہ لذت سے اس کی مراد، جیسا کہ اس کے الفاظ ظاہر کرتے ہیں، وہ شے ہے جو لذت پیدا کرتی ہے اور نہ کہ وہ لذت جو پیدا ہوتی ہے۔ فرض کیجیے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ لذت کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں جس طرح کئی قسم کے رنگ ہوتے ہیں نیلا، سرخ، سبز وغیرہ وغیرہ۔ اس صورت میں بھی اگر ہمیں یہ کہنا ہے کہ ہمارا مقصد تنہا رنگ ہے تو، اگر چہ یہ ناممکن ہے کہ ہمارے پاس کسی خاص رنگ کے بغیر کوئی رنگ ہو، تاہم وہ خاص رنگ جو ہمارے پاس لازماً ہونا چاہیے، رنگ کو حاصل کرنے کا صرف ایک وسیلہ ہے، اگر رنگ حقیقتاً ہمارا مقصد ہے اور اگر رنگ ہی ہمارا فقط ممکن مقصد ہے، جیسا کہ مل کہتا ہے کہ لذت مقصد ہے تو پھر اس بات کی کوئی ممکن وجہ نظر نہیں آ سکتی کہ ہم ایک رنگ مثلاً سرخ کو دوسرے رنگ مثلاً نیلے پر ترجیح دیں، بجز اس صورت کے جب کہ ایک رنگ دوسرے رنگ کی نسبت زیادہ رنگ ہو، لیکن لذتوں کے معاملے میں مل کی رائے اس کے برعکس ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چناں چہ مل کے اس نظریے پر غور کرنے سے کہ بعض لذتیں کیفیت کے اعتبار سے دوسری لذتوں سے برتر ہوتی ہیں، ایک ایسے نکتے کی وضاحت ہوتی ہے جو اس وجدان کے بارے میں کہ ''لذت خیرِ وحید ہے''، ذہن کو متعین کرنے میں مدد'' کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نکتہ اس امر کو واضح کرتا ہے کہ اگر آپ کہتے ہیں کہ ''لذت'' تو آپ کی مراد ''لذت'' ہونی چاہیے، یعنی کوئی ایک ایسی چیز جو مختلف ''لذتوں'' میں مشترک ہوتی ہے، کوئی ایک ایسی چیز جو تمام لذتوں میں مختلف مقدار میں موجود ہو لیکن جو نوعیت کے لحاظ سے مختلف نہیں ہو سکتی۔ میں نے واضح کر دیا ہے کہ اگر آپ کہتے ہیں، جیسا کہ مل کہتا ہے، کہ لذت کی کیفیت کو مدِ نظر رکھنا چاہیے تو پھر آپ اس رائے پر قائم نہیں رہ سکتے کہ تنہا لذت بحیثیت مقصود خیر ہے، اس لیے کہ آپ کا مطلب ہے کہ کوئی اور چیز بھی جو جب سب لذتوں میں موجود نہیں ہوتی، بحیثیت مقصود خیر ہے۔ رنگ کی مثال جو میں نے دی ہے، وہ اس نکتے کو اس کی باریک ترین صورت میں واضح کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر آپ کہتے ہیں کہ ''تنہا رنگ بحیثیت مقصد خیر ہے'' تو پھر آپ ایک رنگ کی دوسرے رنگ پر ترجیح کی کوئی ممکن وجہ بیان نہیں کر سکتے۔ پھر تو خیر اور شر کا معیار صرف رنگ ہوگا؛ اور چوں کہ سرخ اور نیلا اس معیار پر یکساں اترتے ہیں جو معیار وحید ہے، اس لیے آپ کے پاس کوئی اور معیار ہو ہی نہیں سکتا، جس کی رو سے آپ یہ حکم لگا سکیں کہ سرخ نیلے سے بہتر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ آپ کے پاس اس وقت تک کوئی رنگ ہو ہی نہیں سکتا جب تک آپ کے پاس کوئی ایک یا سب خاص رنگ نہ ہوں۔ چناں چہ اگر رنگ مقصد ہے تو وہ سب خاص رنگ بحیثیت وسیلہ اچھے ہوں گے، لیکن وسیلے کی حیثیت میں بھی ایک خاص رنگ بحیثیت وسیلہ اچھے ہوں گے، لیکن وسیلے کی حیثیت میں بھی ایک رنگ دوسرے رنگ سے برتر نہیں ہوتا؛ ان میں سے کسی ایک رنگ کو مقصود بالذات قرار دینے کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اسی طرح لذت کی بھی یہی صورت ہے۔ اگر ہمارا حقیقتاً یہ مطلب ہے کہ صرف لذت ہی بحیثیت مقصد خیر ہے تو پھر ہمیں بینتھم سے اس بات پر اتفاق کرنا پڑے گا کہ ''لذت کی کمیت ایک ہونے کے باعث بچوں کا کھیل اتنا ہی اچھا ہے جتنی شاعری''۔ پس مل نے جو حوالہ لذت کی کیفیت کا دیا ہے، اس کو رد کر دینا ہی مطلوبہ سمت میں ایک مزید قدم اٹھانے کے مترادف ہے۔ پھر مجھ سے اتفاق کرنے میں قارئین کو اب کوئی ایسا خیال مانع نہیں ہوگا کہ یہ لذتیتی اصول کہ ''تنہا لذت بحیثیت مقصد خیر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے" اس نظریے کے مطابق نہیں کہ ایک لذت کیفیت کے اعتبار سے دوسری لذت کی نسبت بہتر ہوتی ہے۔ ہم سمجھ گئے ہیں کہ یہ نظریے باہمی متضاد ہیں۔ ہمیں ان میں سے ایک کا انتخاب کرنا چاہیے اور اگر ہم مؤخر الذکر کو اختیار کریں تو پھر ہمیں لذتیت کے اصول سے دست بردار ہونا پڑے گا۔

۴۹

لیکن جیسا کہ میں نے بتایا ہے، پروفیسر سجوک سمجھ گیا ہے کہ یہ دو نظریے باہمی متضاد ہیں۔ وہ سمجھ گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کو انتخاب کرنا چاہیے۔ اس نے ایک کو انتخاب کر لیا ہے۔ اس نے لذت کی کیفیت کے معیار کو رد کر دیا ہے اور لذتیتی اصول کو قبول کیا ہے۔ وہ اس رائے پر پھر بھی قائم ہے کہ تنہا لذت بحیثیت مقصد خیر ہے۔ چناں چہ اب میں ان ملحوظات پر بحث کرنا چاہتا ہوں جو اس نے ہمیں قائل کرنے کے لیے پیش کیے ہیں۔ اس مبحث کی مدد سے مجھے امید ہے کہ میں ان چند مزید تعصبات اور غلط فہمیوں کو دور کر سکوں گا جو شاید کسی کو میرے ساتھ متفق ہونے سے روک دیں۔ اگر میں یہ ثابت کر دوں کہ ان ملحوظات میں سے جو پروفیسر سجوک پیش کرتا ہے، بعض ایسے ہیں جن پر متفق ہونے کی چنداں ضرورت نہیں اور دوسرے ملحوظات واقعاً میری حمایت کرتے ہیں تو ہو سکتا ہے کہ ہم اس اتفاق رائے پر پہنچنے کے لیے جو ہم چاہتے ہیں، پھر کچھ مرحلے طے کر لیں۔

۵۰

"اسالیب اخلاقیات" کی جن عبارتوں کی طرف میں اب آپ کی توجہ مبذول کراؤں گا وہ باب اول کے ساتویں حصے کی عبارت نمبر ۴ اور تیسرے باب کے چودھویں حصے کی عبارتیں نمبر ۴۔۵ ہیں۔ ان میں سے پہلی عبارت اس طرح چلتی ہے:

"میرا خیال ہے کہ اگر ہم انسانوں کی صفات سے مختلف ایسے مستقل نتائج پر احتیاط سے غور کریں جنھیں عام طور پر اچھا سمجھا جاتا ہے، تو ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ملے گی جو سوچ بچار کرنے پر ایسی نظر آئے کہ اس میں خیر کی صفت انسانی وجود سے یا کم از کم کسی شعور یا احساس سے بے تعلق ہو کر موجود ہو:

"مثال کے طور پر ہم عموماً بعض بے جان اشیا، نظاروں وغیرہ پر حکم لگاتے ہیں کہ وہ خوب صورتی کے باعث اچھے ہوتے ہیں اور دوسری اشیا بد صورت ہونے کے باعث بری ہوتی ہیں لیکن پھر بھی کوئی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شخص خارجی کائنات میں ایسے حسن کو، جس کا تعلق انسانی ذہن سے نہ ہو، پیدا کرنے کی فضول کوشش نہیں کرے گا۔ دراصل جب یہ کہا جاتا ہے کہ حسن معروضی ہوتا ہے تو اس سے بالعموم یہ مراد نہیں ہوتی کہ وہ بہ حیثیت حسن کسی ذہن سے بے تعلق ہو کر وجود رکھتا ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایک معیارِ حسن ایسا ہے جو تمام ذہنوں کے لیے صحیح ہے۔

''لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ ہم حسن اور دوسرے نتائج کے بارے میں جنھیں عام طور پر اچھا سمجھا جاتا ہے، یہ خیال نہیں کرتے کہ وہ انسانی ذہنوں (یا کم از کم کسی قسم کے ذہنوں) سے بے تعلق ہو کر وجود رکھتے ہیں، پھر بھی وہ مقاصد کی حیثیت سے انسانوں سے جن پر ان کے وجود کا انحصار ہوتا ہے، اتنے الگ ہو سکتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ان کا حصول ان انسانوں کی مسرت یا کمال سے مقابلہ کرے۔ پس اگرچہ حسین اشیا کی نسبت یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ بجز ایسی اشیا کی حیثیت سے جن کا تجربہ ممکن ہو، قابل تخلیق ہوں، تاہم ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو ان کی تخلیق کے لیے وقف کر دے اور ان لوگوں کو نظر انداز کر دے جنھوں نے ان کا تجربہ کرنا ہے۔ اسی طرح علم بھی ذہنوں کے سوائے کہیں وجود نہیں رکھ سکتا، لیکن پھر بھی کوئی شخص علم کی ترقی میں اس بات کی نسبت کہ یہ علم کسی خاص ذہن کے تصرف میں ہو، زیادہ دل چسپی لے سکتا ہے اور مؤخر الذکر کو نظر انداز کر کے اول الذکر کو اپنا انتہائی مقصد قرار دے سکتا ہے۔

''پھر بھی جوں ہی کہ متبادل صورتوں کو صاف طور پر سمجھ لیا جاتا ہے، میرا خیال ہے کہ عام رائے یہ ہوگی کہ حسن، علم اور دوسرے مثالی خیور، نیز سب خارجی مادی اشیا، ان سب کو معقولیت کے ساتھ اس حد تک حاصل کیا جائے گا جس حد تک وہ (۱) مسرت یا (۲) انسانی وجود کی افضلیت یا کمال کا باعث ہوتی ہیں۔ میں لفظ ''انسانی'' اس لیے استعمال کرتا ہوں کہ اگرچہ اکثر افادیہ ادنیٰ جانوروں کی لذت (اور الم کی عدم موجودگی) کو مسرت میں شامل کر لیتے ہیں جو ان کے خیال میں کردار کا صحیح اور مناسب مقصود ہے، تاہم کوئی بھی یہ ہتا نظر نہیں آتا ہے کہ ہمیں حیوانوں کو کامل بنانے کی کوشش، بجز اس حیثیت سے کرنی چاہیے کہ ہم انھیں اپنے مقاصد کے حصول کا ایک وسیلہ سمجھیں یا کم از کم انھیں ایسی اشیا خیال کریں جن کا علمی یا جمالیاتی مشاہدہ ہو، اور نہ ہم فوق البشر ہستیوں کے وجود ہی کو شامل کر سکتے ہیں۔ ہم یقیناً خیر کا تصور ربانی وجود کے لیے استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ ہم اس کے کام کے لیے استعمال کرتے ہیں اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حقیقتاً ہم اسے قابلِ امتیاز طور پر استعمال کرتے ہیں؛ اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ "ہمیں سب باتیں خدا کی عظمت میں کرنی چاہئیں" اس کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا کا وجود ہماری توصیف سے بہتر بن جاتا ہے، لیکن جب یہ نتیجہ بالصراحت نکالا جاتا ہے تو کس قدر گستاخانہ معلوم ہوتا ہے اور ماہرین دینیات عام طور پر اس سے گریز کرتے ہیں اور وجود ربانی کی اچھائی میں کسی امکانی اضافے کے تصور کو انسانی فرض کی اساس کے طور پر استعمال کرنے سے احتراز کرتے ہیں، اور نہ خدا کے علاوہ دوسری فوق البشر ہستیوں پر ہمارے اعمال کے اثر کو علمی بحث کا موضوع بنایا جا سکتا ہے۔

"پس میں بڑے اعتماد کے ساتھ کہوں گا کہ اگر انسان مسرت سے مختلف کسی اور خیر کا انتہائی عملی مقصد کی حیثیت سے متلاشی ہے تو وہ صرف انسانی وجود کی اچھائی، کمال یا فضیلت ہو سکتی ہے۔ اس تصور میں کہاں تک فضیلت سے بڑھ کر کچھ اور شامل ہے؟ اس کا لذت سے کیا صحیح تعلق ہے؟ اور اگر ہم اسے اساسی اصول تسلیم کر لیں تو ہم منطقی انداز سے کس طریق کو اختیار کریں گے؟ یہ ایسے سوالات ہیں جن پر بحث ذرا زیادہ سہولت سے ان دو تصورات یعنی فضیلت اور لذت کی تفصیلی چھان بین کے بعد ہو گی۔ یہ چھان بین ذیل کی دو فصلوں میں ہو گی۔"

ملاحظہ ہو کہ پروفیسر سجوک اس عبارت میں ان اشیا کی تعداد کو محدود کرنے کی سعی کرتا ہے جن میں سے کسی کو انتہائی مقصد قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ ابھی یہ نہیں بتاتا کہ وہ مقصد کیا ہے، لیکن وہ اس سے، سوائے انسانی وجود کی بعض خصوصیات کے، ہر چیز کو خارج کر دیتا ہے اور ان امکانی مقاصد پر جنھیں وہ اس طرح خارج کر دیتا ہے، پھر غور نہیں کرتا۔ ان کو وہ صرف اسی عبارت کے ذریعے ہمیشہ کے لیے اپنے حق سے محروم کر دیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ اخراج حق بہ جانب ہے؟

میرے خیال میں یہ اخراج حق بجانب نہیں۔ پروفیسر سجوک کہتا ہے کہ "کوئی شخص بھی خارجی کائنات میں حسن کو، انسانوں کے اس کے کسی ممکن تجربے سے قطع نظر کر کے، پیدا کرنے کی کوشش کو معقول نہیں سمجھے گا۔" اچھا، میں تو فوراً کہے دیتا ہوں کہ میں اسے معقول سمجھتا ہوں۔ آیئے یہ دیکھیں کہ کوئی مجھ سے اتفاق کر سکتا ہے؟ ذرا غور کیجیے کہ اس اعتراف سے حقیقتاً کیا مراد ہے۔ یہ اعتراف ہمیں ذیل کی صورت پیش کرنے کا حق دیتا ہے۔ آیئے ہم ایک ایسی دنیا کا تصور کریں جو نہایت حسین ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسے اتنا حسین تصور کیجیے جتنا کہ آپ کر سکتے ہیں۔ اس دنیا میں حسین ترین چیزوں کو رکھ دیجیے: پہاڑ، دریا، سمندر، پودے، غروب آفتاب، ستارے اور چاند۔ تصور کیجیے کہ یہ تمام اشیا نہایت نفیس تناسب سے یک جا کی گئی ہیں، حتیٰ کہ کوئی چیز دوسری چیز سے بے آہنگ نہیں، بلکہ ہر ایک چیز کُل کے حسن میں اضافہ کرتی ہے اور پھر نہایت ہی قبیح دنیا کا تصور باندھیے۔ اسے غلاظت کا ایک ایسا ڈھیر تصور کیجیے جس میں ہر ایک چیز ہمارے لیے کسی نہ کسی طرح نفرت انگیز ہو اور کُل میں جہاں تک ہو سکے کوئی خوبی بھی ایسی نہ ہو جس سے اس کی بدنمائی کی تلافی ہو سکتی ہو۔ ان دونوں دنیاؤں کا آپس میں موازنہ کرنے کا ہمیں حق ہے، اور یہ دونوں پروفیسر سجوک کے مفہوم کے تحت آتی ہیں اور یہ موازنہ اس مفہوم کے لیے نہایت اہم ہے۔ ہمیں یہ حق نہیں کہ ہم تصور کریں کہ کوئی انسان بھی کسی طرح ان میں کبھی رہا ہو یا ان میں کبھی رہ سکتا ہو اور حسین دنیا کے حسن کو دیکھ سکتا ہو اور اس کا لطف اٹھا سکتا ہو اور دوسری کی غلاظت سے نفرت کر سکتا ہو۔ اچھا تو اس صورت میں بھی جب کہ ہم ان دنیاؤں کو انسانوں کے کسی ممکن تجربے سے قطع نظر کر کے ان کو فرض کرتے ہیں، کیا یہ رائے رکھنا ایک نامعقول بات ہے کہ قبیح دنیا کی نسبت ایک حسین دنیا کا وجود ہونا بہتر ہے؟ کیا بہ ہر حال یہ اچھا نہ ہوگا کہ ہم قبیح کی بجائے حسین دنیا پیدا کرنے کے لیے جو کچھ ہو سکیں کریں؟ میں یہ خیال کیے بغیر یقیناً نہیں رہ سکتا کہ یہ اچھا ہوگا اور مجھے امید ہے کہ بعض لوگ اس انتہائی مثال میں مجھ سے متفق ہوں گے۔ یہ مثال انتہائی ہے۔ یہ نہایت غیر اغلب ہے، اگرچہ ناممکن نہیں کہ کسی وقت ہمارے سامنے اس قسم کا انتخاب ہو۔ کسی واقعی انتخاب میں ہمیں اپنے فعل کے ذی شعور ہستیوں پر امکانی اثرات پر غور کرنا ہوگا اور ان امکانی اثرات میں سے ہمیشہ چند ایسے ہوتے ہیں جن کو میرے خیال میں محض حسن کے وجود پر ترجیح دینی چاہیے، لیکن اس کا صرف یہ مطلب ہے کہ موجودہ حالات میں جن میں خیر کا ایک حقیر حصہ ممکن الحصول ہے، محض حسن کے حصول کی کوشش کو کسی ایسی بڑی خیر کے حصول کی کوشش کے لیے جو عیاں طور پر ممکن الحصول ہو، ملتوی کر دینا چاہیے، لیکن اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کسی بڑی خیر کا حصول ممکن نہ ہو تو قبیح کے مقابلے میں حسین کو بہ ذات خود ایک بڑی خیر سمجھنا چاہیے؛ اور نیز یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس صورت میں ایک طرز عمل کو دوسرے طرز عمل پر ترجیح دینے کے لیے ہمارے پاس کوئی نہ کوئی وجہ ضرور ہونی چاہیے، ہمیں بہ طور فرض کچھ نہ کچھ ضرور کرنا چاہیے؛ بلکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ اس وقت ہمارا قطعی فرض یہ ہوگا کہ ہم دنیا کو حتی الوسع زیادہ حسین اس لیے بنائیں کہ ہماری کوششوں سے کوئی چیز بھی ایسی پیدا نہ ہو سکے گی جو حسن سے بہتر ہوگی، تو میں اس سے مطمئن ہو جاؤں گا۔ اگر یہ سب کچھ ایک دفعہ تسلیم کر لیا جائے اور اگر کسی قابل تصور صورت میں آپ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ زیادہ حسین چیز کا وجود بہ ذات خود، کسی انسانی احساس پر اس کے تاثرات سے قطع نظر، کسی زیادہ قبیح چیز کے وجود سے بہتر ہے تو پروفیسر سجوک کا اصول ناکام ہو جاتا ہے۔ پھر تو ہمیں انسانی وجود کی حدود سے بھی پرے کسی چیز کو اپنے انتہائی مقصد میں شامل کرنا ہوگا۔ میں البتہ یہ تسلیم کرتا ہوں کہ ہماری حسین دنیا اور بھی زیادہ اچھی ہوگی اگر اس کے حسن کا لطف اٹھانے اور اس حسن کا مشاہدہ کرنے کے لیے اس میں انسان بھی بستے ہوں، مگر یہ اعتراف میری اصلی بات کے خلاف نہیں جاتا۔ اگر یہ ایک دفعہ تسلیم کر لیا جائے کہ حسین دنیا بہ ذات خود قبیح دنیا سے بہتر ہے تو پھر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خواہ کتنے انسان ہی کیوں نہ اس حسین دنیا کا لطف اٹھاتے ہوں اور خواہ ان کا اس سے محظوظ ہونا اس دنیا سے بہ ذات خود کتنا بہتر ہی کیوں نہ ہو، پھر بھی اس حسین دنیا کا محض وجود کل کی اچھائی میں کچھ اضافہ کرتا ہے؛ یہ نہ صرف ہمارے مقصد کا ایک وسیلہ ہے بلکہ خود اس مقصد کا ایک جزو ہے۔

۵۱

دوسری عبارت میں جس کا حوالہ میں نے اوپر دیا ہے، پروفیسر سجوک لذت اور فضیلت کی بحث کو جس میں وہ دریں اثنا مصروف تھا، چھوڑ دیتا ہے اور اس بات پر غور کرتا ہے کہ انسانی وجود میں سے، جس تک جیسا کہ ہم نے دیکھا، وہ انتہائی مقصد کو محدود کر دیتا ہے، کون سے اجزا ایسے ہیں جن کو حقیقتاً انتہائی مقصد قرار دیا جا سکتا ہے۔ جو کچھ میں نے ابھی ابھی بیان کیا ہے، وہ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، اس کی دلیل کے اس حصے کے زور کو بھی لازماً توڑ دیتا ہے۔ اگر، جیسا کہ میں سمجھتا ہوں، انسانی وجود کے کسی جزو سے مختلف دوسری اشیا بھی مقصود بالذات ہو سکتی ہیں تو پروفیسر سجوک یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس نے راس الفضائل دریافت کر لیا ہے، جب کہ اس نے صرف یہی معین کیا ہے کہ انسانی وجود کے کون سے اجزا بذات خود قابل خواہش ہیں، لیکن یہ غلطی اس غلطی کے مقابلے میں جس پر ہم اب بحث کرنے لگے ہیں، نہایت غیر اہم ہے۔

پروفیسر سجوک کہتا ہے[۱] کہ "یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم ادراک صداقت، مشاہدہ حسن، آزاد عمل یا

۱ تیسرے باب کے چودھویں حصے کی عبارتیں نمبر ۴۔۵۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نیکوکاری کو کس حد تک لذت یا مسرت کا قابل ترجیح بدل سمجھ سکتے ہیں، اگر چہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مسرت کو انتہائی خیر کا ایک شریک جزو سمجھنا چاہیے ... لیکن میرا خیال ہے کہ یہ نظریہ پُر فکر انسانوں کی سنجیدہ رائے میں مقبول نہ ہوگا۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے میں قاری کو وہی دوہرا طریقہ استعمال کرنے کو کہوں گا جس کو استعمال کرنے کے لیے میں نے پہلے اس سے استدعا کی تھی جب کہ عام اخلاقی اصولوں کی قطعی اور خود مختارانہ صحت زیر غور تھی۔ اول میں اس کے وجدان کا فیصلہ چاہتا ہوں، جس کو وہ زیرِ بحث سوال کو اچھی طرح اپنے سامنے رکھ کر اس پر پورے غور وخوض کے بعد صادر کرے۔ ثانیاً میں نسل انسانی کے عام احکام کے مکمل موازنے سے فیصلہ چاہتا ہوں۔ جہاں تک پہلی دلیل کا تعلق ہے، غور و خوض کے بعد مجھے کم از کم یہ بات واضح معلوم ہوتی ہے کہ ذی شعور ذات کے ان معروضی تعلقات کو جب اس شعور سے متمیز کیا جاتا ہے جو ان کی معیت میں ہوتا ہے اور ان سے منتج ہوتا ہے، تو وہ اصلاً اور حتماً قابل خواہش اسی طرح نہیں ہوتے جس طرح کہ مادی یا دوسری اشیا اس وقت قابل خواہش نہیں ہوتیں جب ذی شعور ہستی سے ان کے کسی تعلق سے قطع نظر کر کے ان پر غور کیا جاتا ہے۔ یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ ہمیں ایسی ترجیحات کا واقعی تجربہ ہوتا ہے جن کا ذکر ابھی کیا گیا ہے اور جن کا انتہائی معروض کوئی ایسی شے ہوتی ہے جو محض شعور نہیں ہوتا تو پھر بھی مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب ہم (بٹلر کے الفاظ میں) ''ٹھنڈے دل سے غور کرتے ہیں'' تو جو اہمیت ہم ان میں سے کسی شے کو دیتے ہیں وہ صرف اس لحاظ سے حق بجانب ہو سکتی ہے کہ وہ شے کسی نہ کسی طرح ذی حس ہستیوں کی مسرت کا باعث ہے۔''

''دوسری دلیل کو جس کا تعلق نسل انسانی کی فہم عامہ سے ہے، ظاہر ہے، پورے طور پر دل نشین نہیں بنایا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، متعدد مہذب اشخاص اکثر یہ حکم لگاتے ہیں کہ علم، آرٹ وغیرہ وغیرہ، فضیلت کا ذکر ہی کیا، قطع نظر اس لذت کے جو ان سے ملتی ہے، مقاصد کی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن ہم نہ صرف اس بات پر زور دیں گے کہ ''مثالی خیر'' کے یہ اجزا مختلف طریقوں سے لذت پیدا کرتے ہیں، بلکہ فہم عامہ کی پسندیدگی بھی انھیں تخمیناً اسی نسبت کے لحاظ سے حاصل ہوتی نظر آتی ہے جس نسبت سے وہ لذت کا باعث ہوتے ہیں۔ حسن کی نسبت یہ بات صریحاً صحیح نظر آتی ہے اور کسی معاشرتی نصب العین کے بارے میں بھی اس سے انکار کرنا دشوار ہے۔ یہ ایک عجیب سی بات

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معلوم ہوگی کہ کسی درجے کی آزادی کو یا کسی قسم کے معاشرتی نظام کو اس وقت بھی قابل خواہش سمجھا جائے جب کہ پورا یقین ہو کہ اس میں مسرت عامہ پیدا کرنے کا کوئی رجحان نہیں۔ علم کا معاملہ قدرے زیادہ پیچیدہ ہے لیکن فہم عامہ علم کی قدر و قیمت سے اس وقت مرغوب ہوتی ہے جب اس کی منفعت ثابت ہو۔ تاہم فہم عامہ اس بات سے واقف ہے کہ تجربے سے اکثر ثابت ہوا ہے کہ کس طرح کوئی علم جو بہت مدت تک بے کار رہا ہو، غیر متوقع طور پر کسی وقت مفید بن جاتا ہے اور کس طرح علم کے ایک شعبے پر کسی ایسے دوسرے شعبے سے روشنی پڑتی ہے جو بظاہر الگ تھلگ ہوتا ہے، اور اگر کسی علمی تحقیق کا ایک خاص شعبہ اس بالواسطہ منفعت سے بھی عاری ہو تو یہ علم پھر بھی افادی نقطۂ نظر سے کچھ قابل احترام ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم کی دونوں صورتیں محقق کو شوق تحقیق کی نفیس اور معصوم لذتیں بخشتی ہیں اور اس ذہنی رجحان سے جو اس سے ظاہر ہوتا اور قائم رہتا ہے، بحیثیت مجموعی مفید علم پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ پھر بھی فہم عامہ ایسی صورتوں میں جو مذکورہ بالا صورت جیسی ہوتی ہیں، اس طرح کی شکایت کرنے پر مائل ہوتی ہے کہ قابل قدر محنت غلط سمت میں استعمال کی گئی ہے۔ چناں چہ سائنس کو جو حق احترام ادا کیا جاتا ہے، وہ شاید نادانستہ طور پر کسی قابل برداشت حد تک کسی صحیح افادی پیمانے کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک یقینی امر ہے کہ جوں ہی علمی تحقیق کے کسی نتیجے کے جواز کو سنجیدگی کے ساتھ شک وشبہ کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، جیسا کہ حال ہی میں تشریح زندہ کے بارے میں ہوا ہے، دونوں طرف سے حجت کو علی الاعلان افادی بنیادوں پر پیش کیا جاتا ہے۔

''فضیلت'' کا معاملہ خاص غور و فکر کا محتاج ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے عام اخلاقی وعظوں کا اہم مقصد ایک دوسرے میں بافضیلت جذبات اور رجحانات کی حوصلہ افزائی کرنا ہوتا ہے، حتیٰ کہ یہ سوال تک بھی اٹھانا کہ آیا اس حوصلہ افزائی کی کوئی حد ہو سکتی ہے، انوکھی بات سمجھی جاتی ہے۔ تاہم ہمارے تجربے میں ایسے واقعات شاذ و نادر اور استثنائی ہوتے ہیں جن میں فضیلت کی ترقی کے لیے پوری توجہ سے کوشش کرنے سے ایسے نتائج پیدا ہوتے نظر آئے ہوں، جو اخلاقی جنون کی حد تک شہرت اختیار کرنے کے باعث مسرت عامہ کے برخلاف ہوں اور اس طرح مسرت کے دوسرے احوال کو نظر ان[illegible]تے ہوں، تو اگر ہم فضیلت کے فروغ کے ایسے ''نامسرت خیز'' نتائج کو واقعی یا امکانی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تسلیم کر لیں تو میرے خیال میں ہم اس بات کو بھی بالعموم تسلیم کر لیں گے کہ اس مفروضہ صورت میں مسرت کا باعث ہونا اس چیز کا فیصلہ کرنے کے لیے کہ فضیلت کو کہاں تک ترقی دینی چاہیے، بطور ایک کسوٹی کے ہونا چاہیے۔"

یہاں آ کر پروفیسر سجوک کا استدلال ختم ہو جاتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ہمیں صداقت کو جاننے اور حسن کا مشاہدہ کرنے کو بطور مقصد صرف اس حد تک پیش نظر رکھنا چاہیے جس حد تک ایسا علم یا اس قسم کا مشاہدہ ذی شعور ہستیوں کی لذت میں اضافہ کرتا ہے اور ان کے الم کو کم کرتا ہے۔ تنہا لذت بنفسہ خیر ہے اور صداقت کا علم صرف لذت کے حصول کے ایک وسیلے کی حیثیت سے خیر ہے۔

۵۲

آیئے دیکھیں کہ اس کا کیا مطلب ہے؟ لذت کیا ہوتی ہے؟ یہ یقیناً کوئی ایسی چیز ہے جس کا ہمیں شعور ہو سکتا ہے اور جو بدیں وجہ ہمارے اس شعور سے مختلف ہوگی، جو اس کے متعلق ہوتا ہے۔ میں جو اولاً پوچھنا چاہتا ہوں یہ ہے: کیا یہ حقیقتاً کہا جا سکتا ہے کہ ہم لذت کی قدر قطع نظر اس بات کے کرتے ہیں کہ ہمیں اس کا شعور ہوتا ہے؟ کیا ہمیں یہ خیال کرنا چاہیے کہ ایسی لذت کا حصول جس کا نہ کبھی ہمیں شعور ہوا ہو اور نہ کبھی ہو سکتا ہے، ایک ایسی چیز ہے جس کے حصول کے لیے محض اس کی اپنی خاطر کوشش کرنی چاہیے ہے؟ ہو سکتا ہے کہ یہ ناممکن ہو کہ ایسی لذت کبھی وجود رکھتی ہو اور یہ کہ وہ اس طرح کبھی شعور سے الگ کر دی گئی ہو؛ اگرچہ اس بات کو ماننے کی یقیناً کافی وجہ ہے کہ ایسا ہونا نہ صرف ممکن ہے بلکہ بہت عام ہے، لیکن خواہ یہ فرض بھی کر لیجیے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے، یہ امر بالکل فضول ہے۔ ہمارا سوال یہ ہے: کیا یہ لذت ہی ہوتی ہے جس کی قیمت کو ہم اسے اس کے شعور سے الگ کر کے ڈالتے ہیں؟ کیا ہم لذت کو بنفسہ قیمتی سمجھتے ہیں؟ یا کیا ہمیں اس بات پر اصرار کرنا چاہیے کہ اگر ہمیں لذت کو خیر سمجھنا ہے تو ہمیں اس کا شعور بھی ضرور ہونا چاہیے؟

اس بات کو سقراط نے افلاطون کے مکالمے فلیبس (Philebus) میں بڑی عمدگی سے پیش کیا ہے:

سقراط کہتا ہے: "پروٹارکس (Protarchus) کیا آپ کو یہ قبول ہے کہ آپ تمام زندگی کو بڑی سے بڑی لذتوں کی لطف اندوزی میں گزاریں؟" پروٹارکس کہتا ہے: "کیوں نہیں، ہاں مجھے قبول ہے۔"

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سقراط: تو کیا آپ کا خیال ہے کہ اگر آپ کو یہ نعمت پورے طور پر مل جائے تو آپ کو کسی اور چیز کی مزید ضرورت رہے گی؟

پروٹارکس: یقیناً نہیں۔

سقراط: جو کچھ آپ کہہ رہے ہیں، اس پر ذرا غور کریں، تو پھر کیا آپ کو دانش مند، ذہین اور معقول ہونے کی ضرورت نہ ہوگی؟ کیا پھر آپ کو بصارت کی بھی ضرورت نہ ہوگی؟

پروٹارکس: مجھے پھر ان چیزوں کی کیا ضرورت ہوگی؟ میں سمجھتا ہوں کہ اگر میں خوش ہوں تو پھر میرے پاس جو کچھ کہ میں چاہتا ہوں، ہوگا۔

سقراط: اچھا، بالفرض اگر آپ اس طرح کی زندگی گزاریں تو کیا آپ زندگی بھر ہمیشہ زیادہ سے زیادہ لذت سے لطف اندوز ہوں گے؟

پروٹارکس: کیوں نہیں؟ ضرور ہوں گا۔

سقراط: لیکن دوسری طرف، چوں کہ آپ کے پاس ذہانت، حافظہ، علم اور صحیح رائے، یہ سب کچھ نہ ہوگا، سب سے پہلے آپ اس علم سے محروم ہوں گے کہ آیا آپ خوش ہیں یا نہیں۔ یہ اس لیے کہ آپ ہر قسم کی دانش سے محروم ہوں گے۔ کیا آپ اس کو تسلیم کرتے ہیں؟

پروٹارکس: میں تسلیم کرتا ہوں۔ یہ نتیجہ قطعاً ناگزیر ہے۔

سقراط: اچھا، تو اس کے علاوہ حافظہ نہ ہونے کے باعث آپ یہ یاد نہ رکھ سکیں گے کہ آپ کبھی خوش تھے... وہ لذت جو آپ کو اس وقت ملتی ہے اس کا شائبہ بھر بھی بعد میں باقی نہ رہے گا اور پھر صحیح رائے کے فقدان کے باعث آپ یہ نہیں جان سکتے کہ آپ اس وقت جب کہ آپ خوش، ہیں واقعی خوش ہیں اور منطقیانہ صلاحیتوں سے محروم ہو کر نہ آپ یہ اندازہ کر سکتے ہیں کہ آپ مستقبل میں خوش ہوں گے۔ آپ کو تو کستورے کی سی یا ان جانوروں کی سی زندگی بسر کرنی چاہیے جو سمندروں میں رہتے ہیں اور جن کی روحیں سیپیوں میں بند ہوتی ہیں۔ کیا بات یہی نہیں یا کیا ہم اس کے علاوہ اور کچھ بھی سوچ سکتے ہیں؟

پروٹارکس: ہم کس طرح کچھ اور سوچ سکتے ہیں؟

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سقراط: تو پھر کیا ہم اس قسم کی زندگی کو قابل خواہش سمجھ سکتے ہیں؟

پروٹارکس: سقراط! آپ کے استدلال نے تو میری زبان بند کر دی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ سقراط پروٹارکس کو سمجھاتا ہے کہ لذتیت ایک لغو چیز ہے۔ اگر ہمارا حقیقتاً یہ نظریہ ہے کہ تنہا لذت بہ حیثیت مقصد خیر ہے تو پھر ہمیں یہ بھی کہنا چاہیے کہ وہ خیر ہے، خواہ ہمیں اس کا شعور ہو یا نہ ہو۔ پھر تو ہمیں یہ اعلان کر دینا چاہیے کہ یہ نصب العین اختیار کر لینا ایک معقول بات ہے (خواہ یہ نصب العین ناممکن الحصول ہو) کہ ہمیں اتنا خوش رہنا چاہیے جتنا کہ ممکن ہے، خواہ صورت یہ ہو کہ ہمیں اس بات کا علم نہ ہو اور نہ ہو سکتا ہو کہ ہم خوش ہیں۔ ہمیں اس چیز کے لیے تیار رہنا چاہیے کہ ہم محض مسرت کی خاطر، اپنے اور دوسرے ذہنوں میں اس علم کا نشان تک مٹا دیں جو خود مسرت اور ہر دیگر شے کا ہوتا ہے۔ کیا اب بھی حقیقتاً ہم میں کوئی اختلاف رائے ہو سکتا ہے؟ کیا ہم میں سے کوئی اس امر کو بدیہی کہہ سکتا ہے کہ یہ بات کہ تنہا لذت بہ حیثیت مقصد خیر ہے، ایک معقول بات ہے؟

ظاہر ہے کہ یہ صورت حال رنگوں کی صورت حال کے بالکل مشابہ ہے، صرف اتنی شدید نہیں۔ اس بات کی نسبت کہ ہم محض رنگ کو اس کے کسی خاص رنگ ہونے کے بغیر پیدا کر لیں، اس بات کا زیادہ امکان ہے کہ ہم کسی روز شدید ترین لذت کو بغیر اس کے شعور کے پیدا کر لیں۔ لذت اور شعور میں امتیاز کرنا رنگ اور مخصوص رنگوں میں امتیاز کرنے کی نسبت زیادہ آسان ہے، اور اگر ایسا نہ بھی ہو تو بھی، اگر ہم حقیقتاً تنہا لذت کو انتہائی مقصد قرار دینا چاہتے ہیں، ہمیں لذت اور شعور میں امتیاز کرنا ہی ہوگا۔ اگر شعور لذت کا ایک لاینفک لازمہ ہے، تو پھر بھی اگر لذت مقصدِ وحید ہے تو ہم شعور کو اس کا محض ایک وسیلہ کسی ایسے قابل فہم معنوں میں قرار دینے پر مجبور ہیں جو لفظ ''وسیلہ'' کو دیے جا سکتے ہیں، اور اگر دوسری طرف، جیسا کہ مجھے امید ہے، اب واضح ہو گیا ہوگا، لذت شعور کے بغیر نسبتاً بے قیمت ہو جائے گی تو پھر ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ لذت مقصدِ وحید نہیں اور کم از کم شعور کو اس مقصد کا ایک لازمی جزو ضرور ہونا چاہیے۔ ہمارے سامنے سوال صرف یہ ہے کہ یہ مقصد کیا ہے؟ یہ ایک جدا سوال ہے کہ یہ مقصد بجائے خود کہاں تک ممکن الحصول ہے یا کہاں تک اس کے حصول کے ساتھ بیک وقت دوسری چیزوں کا حصول

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بھی وابستہ ہے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ عملی نتائج جن پر افادیہ پہنچتے ہیں اور نیز وہ نتائج جن پر انھیں منطقی انداز سے پہنچنا چاہیے، صداقت سے بعید نہ ہوں۔ لیکن جہاں تک ان نتائج کو صحیح قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ''تنہا لذت بہ حیثیت مقصد خیر ہے'' وہ قطعی طور پر غلط ہیں اور یہ وجوہ ہی تو ہوتے ہیں جن پر ہم علمی اخلاقیات میں بحث کرتے ہیں۔

۵۳

تو یہ بات واضح نظر آتی ہے کہ جہاں تک لذتیت کا یہ نظریہ ہے کہ تنہا لذت، نہ کہ لذت کا شعور، خیرِ وحید ہے، یہ نظریہ غلطی پر ہے۔ اور یہ غلطی زیادہ تر اس مغالطے کے باعث ہے جس کا ارتکاب مل نے کیا ہے اور جس کی طرف میں نے اوپر اشارہ کیا ہے۔ یہ وہ مغالطہ ہے جس کی رو سے وسائل اور مقاصد کو آپس میں خلط کر دیا جاتا ہے۔ یہ غلط طور پر فرض کر لیا جاتا ہے کہ چوں کہ شعور کو ہمیشہ لذت کی معیت میں ہونا چاہیے (جو بہ ذات خود ایک نہایت مشکوک بات ہے) اس لیے اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ ہم کہیں کہ لذت یا لذت کا شعور خیرِ وحید ہے۔ عملی طور پر یقیناً یہ بات غیر اہم ہے کہ ان میں سے ہم کس کے حصول کے لیے کوشاں ہیں، اگر یہ یقینی ہو کہ ہم ایک کو دوسرے کے بغیر حاصل نہیں کر سکتے، لیکن جہاں سوال یہ ہو کہ خیر بالذات کیا ہے؟ جہاں ہم یہ پوچھتے ہیں کہ کیوں اس چیز کو حاصل کرنا قابلِ خواہش ہے جس کے حصول کے لیے ہم کوشاں ہیں؟ وہاں یہ امتیاز کسی صورت بھی غیر اہم نہیں۔ یہاں ہم ایک بلاشرکت غیرے متبادل صورت سے دوچار ہیں: یا تو لذت بجائے خود (اگرچہ ہم اسے حاصل نہیں کر سکتے) ایسی چیز ہے جو قابلِ خواہش ہے یا پھر اس کا شعور اور بھی زیادہ قابلِ خواہش ہے۔ یہ دونوں قضیے صحیح نہیں ہو سکتے اور میرا خیال ہے کہ یہ ایک واضح بات ہے کہ مؤخر الذکر قضیہ صحیح ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت خیرِ وحید نہیں ہے۔

تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر لذت کا شعور، نہ کہ تنہا لذت، خیرِ وحید ہے تو یہ نتیجہ لذتیت کے لیے زیادہ ضرر رساں نہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ لذتیہ ہمیشہ لذت سے لذت کا شعور مراد لیتے ہیں، اگرچہ انہوں نے یہ کہنے کی کبھی زحمت گوارا نہیں کی۔ میرا خیال ہے کہ یہ بات زیادہ تر صحیح ہے۔ چناں چہ ان کے فارمولے کی اس طرح تصحیح کر دینا صرف عملی اہمیت کی بات ہو سکتی تھی، بہ شرط یہ کہ لذت کو اس کے شعور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے بغیر پیدا کرنا ممکن ہو۔ لیکن یہ اہمیت بھی جو ہمارے نتیجے کو یہاں تک حقیقتاً حاصل ہے، میں معترف ہوں، مقابلتاً بہت کم ہے۔ جو بات میں کہنا چاہتا ہوں یہ ہے کہ لذت کا شعور بھی خیرِ وحید نہیں اور نیز یہ کہ اس کو ایسا سمجھنا فی الواقع لغو بات ہے۔ جو کچھ اب تک بیان ہو چکا ہے، اس کی بڑی اہمیت اس امر میں مضمر ہے کہ وہ طریق جس کے ذریعے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شعورِ لذت، لذت سے زیادہ قیمتی ہے، اسی کے ذریعے یہ ثابت ہوتا نظر آتا ہے کہ شعورِ لذت بجائے خود دوسری اشیا کی نسبت کہیں زیادہ کم قیمتی ہے۔ یہ مفروضہ کہ شعورِ لذت خیر وحید ہے، ان ہی امتیازات کو نظر انداز کر دینے کے باعث ہے جن سے یہ دعویٰ بے سوچے سمجھے کرنے کا حوصلہ پیدا ہوا ہے کہ لذت خیرِ وحید ہے۔ وہ طریق جو میں نے یہ ثابت کرنے کے لیے اختیار کیا تھا کہ لذت بذات خود خیرِ وحید نہیں، یہ تھا کہ ہم یہ دیکھیں کہ اگر یہ لذت مطلقاً تنہا وجود رکھتی ہو اور اس سے عام لوازمات کو اس سے بالکل الگ کر دیا جائے، تو پھر ہم اس کی کیا قیمت ڈالیں گے۔ اور دراصل یہی ایک طریق ہے جسے ہم اس وقت بے دھڑک اختیار کر سکتے ہیں جب ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ کسی چیز کی بجائے خود کتنی قیمت ہے۔ اس طریق کے استعمال کی ضرورت اس وقت سب سے زیادہ نمایاں ہوگی جب ہم پروفیسر سجوک کے ان دلائل پر بحث کریں گے جو اس نے اس عبارت میں استعمال کیے ہیں جو ابھی پیش کی گئی ہے؛ اور جس طرح وہ دلائل لوگوں کو گمراہ کر سکتے ہیں، اس کا پول کھول کر رکھ دیں گے۔

۵۴

دوسری دلیل صرف یہ کہتی ہے کہ دیگر اشیا جن کے متعلق شاید یہ خیال کیا جاتا ہو کہ وہ لذت کی طرح اچھائی کی خاصیت رکھتی ہیں، وہ یوں نظر آتی ہیں گویا کہ انھیں فہم عامہ کی پسندیدگی تخمیناً اسی نسبت کے لحاظ سے حاصل ہے جس نسبت سے وہ لذت کا باعث ہوتی ہیں۔ آیا فہم عامہ کی پسندیدگی اور مستحسن چیز کے مسرت خیز نتائج میں کوئی اس طرح کی تخمینی نسبت ہے؟ یہ ایسا سوال ہے جسے متعین کرنا نہایت دشوار ہے اور ہمیں اس وقت اس سوال سے بحث نہیں کرنی چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فرض کیجیے یہ صحیح بھی ہو اور فہم عامہ کے احکام مجموعی طور پر صحیح بھی ہوں، پھر بھی اس سے ثابت کیا ہوگا؟ اس سے یقیناً یہ ثابت ہوگا کہ لذت صائب عمل کا ایک عمدہ معیار ہے، یعنی جو عمل زیادہ سے زیادہ لذت پیدا کرتا ہے وہی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مجموعی طور پر زیادہ سے زیادہ خیر پیدا کرے گا لیکن اس سے ہمیں یہ نتیجہ نکالنے کا قطعاً کوئی حق نہیں پہنچتا کہ زیادہ سے زیادہ لذت اس چیز پر مشتمل ہے جو مجموعی طور پر بہترین ہے۔ اس سے پھر بھی اس متبادل صورت کی گنجائش باقی رہتی ہے کہ واقعی حالات میں لذت کی زیادہ سے زیادہ مقدار کی معیت میں فی الواقع دوسرے خیور کی بڑی سے بڑی تعداد بالعموم ہوتی ہے اور بدیں وجہ لذت خیر وحید نہیں۔ یہ یقیناً ایک عجیب حسن اتفاق ہوتا کہ یہ دونوں چیزیں اس دنیا میں ہمیشہ ایک تناسب میں ایک دوسرے سے وابستہ ہوں لیکن اس حسن اتفاق کا عجوبہ پن ہمیں یہ حجت براہ راست کرنے کا حق نہیں دیتا کہ ایسا حسن اتفاق وجود ہی نہیں رکھتا، یعنی یہ ایک فریب نظر اس امر کی بنا پر ہے کہ لذت حقیقتاً خیر وحید ہے۔ اس حسن اتفاق کی کئی طرح سے توجیہ کی جا سکتی ہے اور اگر براہِ راست وجدان یہ بتلائے کہ لذت خیر وحید نہیں تو اسے بغیر کسی توجیہ کے بھی قبول کرنا ہمارا فرض ہوگا۔ علاوہ ازیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس حسنِ اتفاق کو فرض کر لینے کی ضرورت بہ ہر حال اس نہایت مشکوک قضیے پر مبنی ہے کہ مسرت خیز نتائج تخمیناً فہم عامہ کی تحسین کے متناسب ہوتے ہیں۔ اور یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ اگرچہ سجوک کی رائے میں صورت یہی ہے تاہم اس کی تفصیلی مثالیں صرف یہ نہایت ہی مختلف قضیہ ثابت کرنے پر مائل ہیں کہ کسی شے کو اچھا نہیں سمجھا جاتا جب تک کہ وہ لذت کی فاضل مقدار نہ پیدا کرے، نہ کہ یہ قضیہ کہ پسندیدگی کا درجہ لذت کی مقدار کے متناسب ہوتا ہے۔

۵۵

پس فیصلے کا انحصار پروفیسر سجوک کی پہلی دلیل پر ہونا چاہیے، یعنی (قاری کے) وجدان کے فیصلے پر، جس کو وہ زیرِ بحث سوال کو اچھی طرح اپنے سامنے رکھ کر اس پر پورے غور و خوض کے بعد صادر کرے اور یہاں مجھے یہ ایک واضح سی بات نظر آتی ہے کہ پروفیسر سجوک اس سوال کو اپنے یا اپنے قاری کے سامنے اچھی طرح رکھنے میں دو طرح سے ناکام رہا ہے:

(۱) جیسا کہ وہ خود کہتا ہے، جو کچھ اس نے ثابت کرنا ہے محض یہ نہیں کہ ”مسرت کو انتہائی خیر کا ایک شریک جزو سمجھنا چاہیے“۔ وہ کہتا ہے کہ ”اس نظریے میں صاحب فکر لوگوں کی سنجیدہ رائے کے لیے کوئی کشش نہیں ہونی چاہیے۔ لیکن کیوں؟ وہ جواب دیتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ”ان معروضی رشتوں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کو جب اس شعور سے متمیز کیا جاتا ہے جو ان کی معیت میں ہوتا ہے اور ان سے منتج ہوتا ہے تو وہ اصلاً اور حتماً قابل خواہش نہیں ہوتے۔" لیکن یہی وجہ جس کو یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کیا جاتا ہے کہ مسرت کو اُخروی خیر کا محض ایک جزو سمجھنا وجدان کے حقائق کے خلاف ہے، اس کے برعکس یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ وہ اُخروی خیر کا ایک جزو ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس امر سے کہ کسی کُل کے ایک جزو میں بجائے خود کوئی قیمت نہیں پائی جاتی، ہم یہ استنباط نہیں کر سکتے کہ تمام قیمت جو اس کُل کی ہے وہ کسی دوسرے جزو میں بجائے خود پائی جاتی ہے، اگر وہ بذات خود زیر غور ہو۔ اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ حسن کی لطف اندوزی بڑی قیمت کی حامل ہوتی ہے اور اس کے محض مشاہدے کی، جو اس مرکب وقوعے کا ایک جزو ہے، کوئی قیمت نہیں ہوتی، تو اس سے یہ مستنبط نہیں ہوتا کہ تمام قیمت دوسرے جزو کی، یعنی اس لذت کی ہے جو ہمیں اسکا مشاہدہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ اس جزو کی بھی بجائے خود کوئی قیمت نہ ہو اور تمام قیمت صرف اور صرف کُل کیفیت میں پائی جائے، تاکہ لذت اور تجربہ دونوں اس شئے خیر کے محض اجزا ہوں اور یکساں طور پر ضروری اجزا ہوں۔ الغرض پروفیسر سجوک کا استدلال اس اصول کو نظر انداز کر دینے پر مبنی ہے جس کی تشریح کرنے کی کوشش میں نے پہلے باب میں کی تھی اور جسے میں نے کہا تھا کہ "عضوی تعلقات" کا اصول کہنا چاہیے۔ اس کا استدلال گمراہ کن ہے، کیوں کہ وہ فرض کرتا ہے کہ اگر ہم ایک کُل کیفیت کو قیمتی پاتے ہیں اور یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اس کیفیت کے ایک جزو کی بجائے خود کوئی قیمت نہیں، تو پھر دوسرے جزو کو بجائے خود اس تمام قیمت کا حامل لازماً ہونا چاہیے جو کُل کیفیت میں پائی جاتی ہے۔ بہ خلاف اس کے امر واقعہ یہ ہے کہ چوں کہ کُل عضوی ہو سکتا ہے اس لیے اس دوسرے جزو میں کسی قیمت کا ہونا ضروری نہیں: اور اگر اس میں کوئی قیمت ہو بھی، تو بھی کل کی قیمت بہت زیادہ ہوگی۔ بدیں وجہ اور نیز مقاصد اور وسائل کو آپس میں خلط ملط کرنے سے بچنے کے لیے یہ قطعی طور پر ضروری ہے کہ یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ ہر قابل امتیاز خاصے کی کیا قیمت ہے، ہر ایک خاصے کو جدا جدا کر کے تنہا جانچا جائے۔ لیکن پروفیسر سجوک یہ جدا جدا کر کے تنہا جانچنے کا طریقہ ان کُلوں میں سے جن پر وہ غور کر رہا ہے، صرف ایک جزو پر استعمال کرتا ہے۔ وہ یہ سوال نہیں کرتا کہ اگر شعور لذت مطلقاً بجائے خود وجود رکھتا ہو تو پھر کیا کوئی سنجیدہ رائے اس سے زیادہ قدر منسوب کر سکے گی؟ دراصل یہ ہمیشہ ہی گمراہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کن ہوتا ہے کہ کسی کُل کو جو قیمتی ہوتا ہے (یا جو قیمتی نہیں) لے لیا جائے اور پھر محض یہ پوچھ لیا جائے کہ کن اجزا کے باعث اس کو یہ قدر یا بے قدری ملی ہے؟ ہوسکتا ہے کہ یہ قدر یا بے قدری کسی جزو کے باعث نہ ہو اور اگر ان اجزا میں سے کسی ایک کی بجائے خود کوئی قیمت ہے تو ہم یہ فرض کرنے کی خطرناک غلطی کر بیٹھیں گے کہ تمام کُل کی قیمت تنہا اس جزو میں پائی جاتی ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی غلطی لذت کے بارے میں عموماً کی گئی ہے۔ لذت بہت سے قیمتی کُلوں کا لازمی جزو نظر آتی ہے اور چوں کہ دوسرے اجزا کی جن میں ہم ان کُلوں کو تحلیل کر سکتے ہیں، کوئی قیمت نظر نہیں آتی تو، اس لیے یہ فرض کرنا ایک قدرتی امر ہے کہ تمام قیمت لذت میں پائی جاتی ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ مقدمات سے یہ قدرتی مفروضہ بطور نتیجہ اخذ نہیں ہوتا، بلکہ اس کے برعکس یہ امر کہ وہ مضحکہ خیز طور پر صداقت سے بعید ہے، میری ''سنجیدہ رائے'' میں بدیہی معلوم ہوتا ہے۔ اگر ہم لذت پر یا لذت کے شعور پر اس محفوظ طریقے کو، یعنی جدا جدا کر کے تنہا جانچنے کے طریقے کو استعمال کریں اور پھر اپنے آپ سے پوچھیں: کیا ہم اسے ایک نہایت اچھی چیز کے طور پر قبول کریں گے کہ محض لذت کا شعور ہو، اور اس کے علاوہ کوئی اور چیز خواہ اس کی مقدار بہت زیادہ ہو، مطلقاً نہ ہو؟ میرے خیال میں اس کا جواب بلاشبہ یہ ہوگا: نہیں، اسے خیر وحید تسلیم کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اگر ہم پروفیسر سجوک کے اس مفہوم کو تسلیم بھی کر لیں (جو مجھے ابھی تک نہایت مشکوک نظر آتا ہے) کہ لذت کا شعور بجائے خود مشاہدۂ حسن کی نسبت زیادہ قیمت کا حامل ہے تو مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حسن کا لذت بخش تجربہ یقیناً محض لذت کے شعور سے کہیں زیادہ قیمت کا حامل ہے۔ میں اس نتیجے کے حق میں اعتماد کے ساتھ ''صاحبِ فکر لوگوں کی سنجیدہ رائے'' کو اپیل کرسکتا ہوں۔

۵۶

(۲) یہ بات کہ لذت بخش کُل کی قیمت صرف اسی لذت میں نہیں پائی جاتی جو اس کُل میں ہوتی ہے، میرے خیال میں ایک اور نکتے پر غور کرنے سے مزید واضح ہو جائے گی۔ اس نکتے کے بارے میں بھی پروفیسر سجوک کا استدلال ناقص ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے پروفیسر سجوک یہ مشکوک قضیہ پیش کرتا ہے کہ کسی چیز کا باعث لذت ہونا تخمیناً فہم عامہ کی پسندیدگی کے متناسب ہوتا ہے۔ لیکن وہ یہ بات نہیں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہتا، جو بلاشبہ غلط ہے، کہ ہر کیفیت کی لذت رسانی اس کیفیت کے متناسب ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں کسی کیفیت کے تمام نتائج پر غور کر کے ہی وہ یہ رائے قائم کر سکتا ہے کہ لذت کی مقدار اور وہ اشیا جنھیں فہم عامہ بہ نظر استحسان دیکھتی ہے، ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔ اگر ہم ہر ایک کیفیت پر بجائے خود غور کریں اور پھر سوچیں کہ فہم عامہ کا فیصلہ اس کی اچھائی بہ حیثیت مقصد کے بارے میں، قطع نظر اس کی اچھائی بہ حیثیت وسیلہ کے، کیا ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ فہم عامہ کئی کم لذت بخش کیفیتوں کو زیادہ لذت بخش کیفیتوں کی نسبت زیادہ اچھا سمجھے گی۔ اس کی رائے میں، مل کی طرح، کئی اعلیٰ لذتیں ایسی ہیں جو اگر چہ گھٹیا لذتوں کی نسبت کم لذت بخش ہوتی ہوں لیکن وہ پھر بھی زیادہ قیمتی ہوتی ہیں۔ پروفیسر سجوک کی یقیناً یہ رائے ہوگی کہ یہاں فہم عامہ مقاصد اور وسائل کو آپس میں محض خلط کر رہی ہوگی، یعنی جس چیز کو وہ بہ حیثیت مقصد بہتر سمجھتی ہے، وہ دراصل بہ حیثیت وسیلہ بہتر ہوتی ہے۔ لیکن میرے خیال میں اس کا استدلال اس اعتبار سے ناقص ہے کہ وہ اس بات کو کافی صاف طور پر نہیں سمجھتا کہ جہاں تک خیر بہ حیثیت مقصد کے وجدانات کا تعلق ہے، اس کی بات فہم عامہ کے بالکل خلاف ہے۔ نیز وہ اس امتیاز پر کافی زور نہیں دیتا جو فوری لذت رسانی اور باعث لذت میں ہے۔ اس سوال کو کہ خیر بہ حیثیت مقصد کیا ہے؟ اچھی طرح اپنے سامنے رکھنے کے لیے ہمیں ان کیفیتوں کو سامنے رکھنا چاہیے جو فوری طور پر لذت بخش ہوتی ہیں اور پوچھنا چاہیے کہ آیا وہ زیادہ لذت بخش کیفیتیں ہمیشہ بہتر بھی ہوتی ہیں؛ اور نیز اگر وہ بعض کیفیتیں جو کم لذت بخش ہوتی ہیں، بہتر نظر آتی ہیں تو کیا وہ صرف اس لیے ایسی نظر آتی ہیں کہ ہم سمجھتے ہیں کہ وہ اغلباً زیادہ لذت بخش کیفیتوں کی تعداد بڑھائیں گی؟ مجھے یہ بات شک وشبہ سے بالاتر نظر آتی ہے کہ فہم عامہ ان دونوں مفروضوں سے بجا طور پر انکار کرے گا۔ یہ ایک عام رائے ہے کہ جنسی لطف کی بعض گھٹیا قسمیں قطعی طور پر بری ہوتی ہیں، اگر چہ یہ بات ہرگز واضح نہیں کہ وہ ہمارے تجربے میں سب سے زیادہ لذت بخش کیفیتیں نہیں ہوتیں۔ فہم عامہ ''پاکیزہ لذتوں'' (یہ پروفیسر سجوک کے الفاظ ہیں) کے ''اب اور یہاں'' حصول کے اس جواز کو کافی نہیں سمجھتی کہ یہ لذتیں مستقبل میں ایسے فردوس کے حصول کا بہترین وسیلہ ہیں جس میں کوئی اور پاکیزہ لذتیں نہ ہوں گی؛ جہاں مشاہدہ حسن نہ ہوگا، شخصی چاہتیں نہ ہوں گی بلکہ وہ زیادہ سے زیادہ ممکن لذت ہوگی جو بار بار کی بہیمانہ لطف اندوزی سے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ملے گی۔ پھر بھی پروفیسر سجوک یہ رائے رکھنے پر مجبور ہوگا کہ ''اگر زیادہ سے زیادہ ممکن لذت اس طرح مل سکتی ہو اور اگر وہ ممکن الحصول ہو تو ایسا عالم یقیناً عالم فردوس ہوگا اور تمام انسانی کوششیں اس کے حصول کے لیے وقف ہونی چاہئیں۔ میں یہ خیال کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ یہ نظریہ اتنا ہی غلط ہے جتنا کہ یہ بہ ظاہر متناقض ہے۔

۵۷

پس معلوم ہوا کہ اگر ہم اس سوال کو اچھی طرح اپنے سامنے رکھیں: کیا شعور لذت خیرِ وحید ہے؟ تو جواب لازماً یہ ہوگا: نہیں۔ اور اس سے لذتیت کا آخری دفاع بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اس سوال کو اپنے سامنے اچھی طرح رکھنے کے لیے ہمیں شعور لذت کو جدا کر کے اسے تنہا سامنے رکھنا چاہیے۔ ہمیں پوچھنا چاہیے: فرض کیجیے کہ اگر ہمیں صرف لذت کا شعور ہو اور کسی چیز کا نہ ہو، حتیٰ کہ اس امر کا بھی نہ ہو کہ ہمیں شعور ہے تو کیا یہ صورت حال خواہ اس کی کمیت کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو، قابل خواہش ہوگی؟ میرے خیال میں کوئی شخص بھی اسے قابل خواہش نہیں سمجھ سکتا۔ دوسری طرف یہ ایک واضح سی بات معلوم ہوتی ہے کہ ہم کئی ایسی پیچیدہ ذہنی کیفیات کو قابل خواہش سمجھتے ہیں جن میں شعور لذت دوسری چیزوں کے شعور کے ساتھ ملا ہوتا ہے۔ یہ کیفیات وہ ہوتی ہیں جنھیں ہم کہتے ہیں ''فلاں فلاں چیز کا لطف۔'' اگر یہ بات صحیح ہے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ شعور لذت خیرِ وحید نہیں اور کئی اور کیفیتیں جن میں وہ ایک جزو کی حیثیت سے شامل ہوتی ہے، اس سے کہیں بہتر ہوتی ہیں۔ اگر ایک دفعہ ہم عضوی وحدتوں کے اصول کو تسلیم کر لیں تو اس نتیجے پر کوئی ایسا اعتراض ختم ہو جانا چاہیے جو اس مفروضہ امر پر مبنی ہو کہ ان کیفیتوں کے دوسرے اجزا کی بجائے خود کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ میرا خیال نہیں کہ لذتیت کے رد میں مجھے کچھ اور کہنے کی ضرورت ہے۔

۵۸

اب صرف لذتیت کی دو قسموں کے بارے میں کچھ کہنا باقی رہ گیا ہے: انائیت اور افادیت۔

لذتیت کی وہ قسم جسے انائیت کہا جاتا ہے، وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ہم میں سے ہر ایک کو اپنی زیادہ سے زیادہ مسرت کو بہ طور اُخروی مقصد حاصل کرنا چاہیے۔ یہ نظریہ لامحالہ تسلیم کرے گا کہ بعض اوقات اس مقصد کو حاصل کرنے کا بہترین ذریعہ دوسروں کو مسرت دینا ہوگا۔ مثال کے طور پر ہم ایسا کر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے اپنے لیے ہم دردی، مزاحمت سے آزادی اور توقیر ذات کی مسرتیں حاصل کریں گے؛ اور یہ مسرتیں جنھیں ہم بعض اوقات دوسروں کی مسرتوں کے لیے براہِ راست کوشش کر کے حاصل کر سکتے ہیں، ان مسرتوں سے زیادہ ہو سکتی ہیں جو ہم کسی اور طرح حاصل کریں گے۔ ان معنوں میں انائیت کو ان معنوں میں انائیت سے بڑی احتیاط کے ساتھ متمیز کرنا چاہیے جن کی رو سے اس کی مناسب ضد اخوانیت ہے۔ انائیت جب عام طور پر اخوانیت کی ضد ہوتی ہے تو اس سے محض خود غرضی مراد لینے کا رجحان ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص کے تمام افعال واقعتاً اپنی مسرت حاصل کرنے کی طرف منعطف ہوں تو ان معنوں میں وہ انائی ہوگا' خواہ اس کی یہ رائے ہو نہ ہو کہ اسے ایسا اس لیے کرنا چاہیے کہ وہ اس طرح اپنے لیے مجموعی طور پر زیادہ سے زیادہ ممکن مسرت حاصل کرے گا۔ چناں چہ انائیت کو اس طرح استعمال کیا جا سکتا ہے کہ اس سے مراد وہ نظریہ ہو جس کی رو سے ہمیں ہمیشہ اپنے لیے مسرت حاصل کرنی چاہیے، اس لیے کہ یہ اُخروی مقصد کو حاصل کرنے کا بہترین ذریعہ ہے، خواہ یہ اُخروی مقصد ہماری اپنی زیادہ سے زیادہ مسرت ہو نہ ہو۔ دوسری طرف اخوانیت سے مراد یہ نظریہ ہے کہ ہمیں ہمیشہ دوسروں کی مسرت کے حصول کے لیے اس بنا پر کوشش کرنی چاہیے کہ وہ اپنی اور دوسروں کی مسرت کے حصول کا بہترین ذریعہ ہے۔ چناں چہ ایک انائی، ان معنوں میں جن میں انائیت کا ذکر میں کرنے لگا ہوں، جس کی یہ رائے ہے کہ اس کی زیادہ سے زیادہ مسرت اُخروی مقصد ہے، ساتھ ہی اخوانیت پسند بھی ہو سکتا ہے؛ اس کا یہ عقیدہ ہو سکتا ہے کہ اسے اپنے پڑوسی سے شفقت کا اظہار اس لیے کرنا چاہیے کہ یہ اس کی اپنی مسرت کا بہترین ذریعہ ہے اور بالعکس ایک انائی دوسرے معنوں میں افادی بھی ہو سکتا ہے؛ اس کا یہ نظریہ ہو سکتا ہے کہ اسے ہمیشہ اپنی مسرت کے حصول کی سعی اس بنا پر کرنی چاہیے کہ وہ اس طرح غالباً مسرت کے عام مجموعے میں اضافہ کر سکے گا۔

۵۹

میں اس دوسری قسم کی انائیت کا بعد میں مزید ذکر کروں گا جو اخوانیت کی ضد ہے اور جو وسائل کا ایک نظریہ ہے۔ جس انائیت سے میں اس وقت سروکار رکھتا ہوں، وہ ایک بالکل مختلف قسم کی انائیت ہے۔ اس کی رو سے ہر شخص کا معقول پسندی سے یہ عقیدہ ہونا چاہیے: میری اپنی زیادہ سے زیادہ مسرت ہی امر خیر ہے۔ میرے افعال صرف بہ حیثیت وسیلہ، جہاں تک اس مقصد کو حاصل کرنے میں میری مدد کر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سکتے، خیر ہو سکتے ہیں۔ آج کل بہت سے حکما کا یہ عقیدہ نہیں۔ یہ عقیدہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں برطانوی لذتیہ کا تھا۔ مثال کے طور پر ھابس کی اخلاقیات کا سنگ بنیاد یہ عقیدہ ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ برطانوی حکما نے بھی موجودہ صدی میں ایک قدم آگے کو اٹھالیا ہے۔ آج کل ان میں سے اکثر افادیہ ہیں۔ وہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ اگر میری اپنی مسرت خیر ہے تو یہ تعجب انگیز ہوگا کہ دوسرے لوگوں کی مسرت خیر نہ ہو۔

اس قسم کی انائیت کی لغویت کو بے نقاب کرنے کے لیے اس خلط مبحث پر غور کرنا ضروری ہے جس پر اس کی ظاہری معقولیت کا انحصار ہے۔

سب سے بڑا خلط مبحث وہ ہے جو ''دوسروں کی خیر'' سے مختلف ''میری اپنی خیر'' کے تصور میں پایا جاتا ہے۔ اس تصور کو ہم روزانہ استعمال کرتے ہیں۔ یہ ان تصورات میں سے ہے جن کی طرف ایک عام آدمی اخلاقیات کے کسی مسئلے پر بحث کرتے وقت سب سے پہلے متوجہ ہوتا ہے۔ اور انائیت کی تائید عام طور پر زیادہ تر اس لیے کی جاتی ہے کہ اس کے مفہوم کو صاف طور پر سمجھا نہیں جاتا۔ یہ بات حقیقتاً واضح ہے کہ انائیت کا نام زیادہ مناسب طور پر اس نظریے کے لیے استعمال ہوتا ہے جس کی رو سے ''میری اپنی مسرت'' کی بجائے ''میری اپنی خیر'' خیرِ وحید ہے۔ ایک شخص لذتیت پرست نہ ہوتے ہوئے بھی انائی ہو سکتا ہے جو تصور شاید انائیت کے ساتھ بہت زیادہ وابستہ ہے اسے ''میرے اپنے مفاد'' کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ انائی وہ شخص ہوتا ہے جس کی یہ رائے ہوتی ہے کہ اپنے مفاد کے پورا کرنے کے رجحان میں ہی اس کے تمام افعال کا تنہا ممکن اور کافی جواز ہوتا ہے لیکن ''میرے اپنے مفاد'' میں صاف طور پر عموماً ''میری اپنی لذت'' کے علاوہ اور کچھ بھی شامل ہوتا ہے۔ دراصل ''میرے اپنے مفاد'' کو صرف ''میری اپنی لذت'' پر مشتمل سمجھنے کے باعث ہی انائیہ اس رائے پر پہنچے ہیں کہ ''میری اپنی لذت'' ہی خیرِ وحید ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے: جس چیز کو مجھے حاصل کرنا چاہیے، وہ میرا اپنا مفاد ہے، لیکن میرا اپنا مفاد میری زیادہ سے زیادہ ممکن مسرت پر مشتمل ہے؛ اس لیے مجھے جس چیز کے حصول کے پیچھے لگا رہنا چاہیے وہ میری مسرت ہے۔ یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ اس طرح غور و خوض کے بعد میرا اپنی مسرت کو اپنے مفاد کے مترادف سمجھنا ایک قدرتی امر ہے۔ اور یہ بھی تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ جدید ماہرین اخلاق

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نے عام طور پر ایسا کیا ہے۔ لیکن جب پروفیسر سجوک یہ بات کہتا ہے تو اسے یہ بھی بتانا چاہیے تھا کہ عام خیال انھیں ہرگز ایک دوسرے کے مساوی نہیں سمجھتا۔ جب ایک عام شخص کہتا ہے "میرا اپنا مفاد" تو اس کی مراد "میری اپنی لذت" نہیں ہوتی۔ وہ اپنے مفاد میں بالعموم اسے شامل تک نہیں کرتا۔ اس کی مراد ہوتی ہے: میری اپنی ترقی، میری اپنی شہرت، زیادہ آمدنی حاصل کرنا وغیرہ وغیرہ۔ یہ چیز کہ پروفیسر سجوک کو یہ بات نظر نہ آئی ہو اور نیز یہ چیز کہ وہ اس امر کی توجیہ کرتا ہے کہ قدیم ماہرین اخلاق نے "میرے اپنے مفاد" اور "میری اپنی مسرت" کے مترادف نہیں سمجھا تھا، اس باعث نظر آتی ہے، کہ وہ "میری اپنی خیر" کے تصور میں خلط مبحث دیکھنے میں ناکام رہا ہے جو مجھے اب واضح کرنا ہے۔ یہ خلط مبحث شاید تمام حکماء اخلاقیات کی نسبت افلاطون نے سب سے زیادہ صاف طور پر دیکھا ہے۔ اور اس خلط مبحث کی وضاحت پروفیسر سجوک کے اس اپنے نظریے کو کہ انانیت معقول ہے، رد کرنے کے لیے کافی ہے۔

تو پھر "میری اپنی خیر" کا کیا مطلب ہے؟ کن معنوں میں کوئی چیز میرے لیے خیر ہو سکتی ہے؟ اگر ہم ذرا سوچیں تو صاف ظاہر ہے کہ ایک ہی خیر جو میرے قبضے میں ہو سکتی ہے، جو میری ہو سکتی ہے، وہ چیز ہے جو خیر ہے نہ کہ یہ امر کہ وہ خیر ہے۔ چناں چہ جب میں کسی چیز کا ذکر جو مجھے ملتی ہے، اس طرح کرتا ہوں گویا کہ وہ "میری اپنی خیر" ہے، تو میرا مطلب یا تو یہ ہونا چاہیے کہ وہ چیز جو مجھے ملتی ہے، خیر ہے یا میرا اس پر قابض ہونا خیر ہے۔ دونوں صورتوں میں صرف وہ چیز جو میرے تصرف میں ہو سکتی ہے، جو میری ہو سکتی ہے، ایسی چیز ہے جو خیر ہے نہ کہ اس قبضے کا خیر ہونا۔ اپنے محمول (خیر) کے ساتھ "میرا" وابستہ کر دینے کا اور یہ کہنے کا کہ میرا اس پر قبضہ میری خیر ہے، اب اور کوئی مطلب نہیں۔ اگر ہم اس کی تعبیر یہ بھی کریں کہ "اس پر میرا قبضہ ایک ایسی چیز ہے جسے میں خیر خیال کرتا ہوں"، تو بات پھر بھی اسی طرح رہتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میں جو خیال کرتا ہوں یہ ہے کہ اس پر میرا قبضہ محض خیر ہے، نہ کہ کسی معنی میں میری خیر؛ اور اگر میں غلط خیال کرتا ہوں تو وہ خیر ہی نہیں۔ الغرض جب میں کسی چیز کا ذکر اس طرح کرتا ہوں گویا کہ وہ "میری اپنی خیر" ہے، میرا مطلب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی چیز جو بلا شرکت غیرے میری ہوگی، جس طرح کہ میری لذت میری ہوتی ہے، ("قبضے" کے تعلق کے خواہ کچھ معنی ہوں) مطلقاً خیر بھی ہے یا اس پر میرا قبضہ مطلقاً خیر ہے۔ اس کا خیر ہونا کسی ممکن معنوں میں "پرائیویٹ" نہیں ہو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سکتا یا میرا نہیں ہوسکتا، اسی طرح جس طرح کہ کوئی چیز پرائیویٹ طور پر وجود نہیں رکھ سکتی یا صرف ایک شخص کے لیے نہیں ہوسکتی۔ "اپنی خیر" کے حصول کی کوشش کرنے کی اگر کوئی وجہ ہوسکتی ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ بات مطلقاً خیر ہے کہ جس چیز کو میں "اپنی خیر" کہتا ہوں، اس پر میرا قبضہ ہو؛ یہ بات مطلقاً خیر ہے کہ میرے پاس کوئی چیز ہونی چاہیے جو اگر میرے پاس ہو تو دوسروں کے پاس نہ ہوسکتی ہو۔ لیکن اگر یہ بات مطلقاً خیر ہے کہ میرے پاس کوئی چیز ہونی چاہیے جو اگر میرے پاس ہو تو دوسروں کے پاس نہ ہوسکتی ہو، لیکن اگر یہ بات مطلقاً خیر ہے کہ یہ چیز میرے پاس ہونی چاہیے تو ہر شخص کے پاس اس امر کی کوشش کرنے کی کہ یہ چیز میرے پاس ہو، اتنی ہی وجہ ہے جتنی خود میرے پاس۔ چناں چہ اگر کسی ایک واحد شخص کے "مفاد" یا "مسرت" کے بارے میں یہ صحیح ہے کہ اسے اس کا واحد اُخروی مقصد ہونا چاہیے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوسکتا ہے کہ اس شخص کا "مفاد" یا "مسرت" خیرِ وحید ہے، عالم گیر خیر ہے، اور صرف ایسی چیز ہے جس کے حصول کے لیے ہر شخص کو کوشش کرنی چاہیے۔ چناں چہ انائیت کا نظریہ یہ ہے کہ ہر شخص کی مسرت خیرِ وحید ہے، یعنی کئی مختلف اشیا فرداً فرداً فقط خیر ہیں۔ اور یہ ایک قطعی تناقض ہے۔ کسی نظریے کا اس سے زیادہ مکمل اور مبسوط ردپیش نہیں کیا جا سکتا۔

۶۰

تاہم پروفیسر سجوک کی یہ رائے ہے کہ انائیت معقول ہے؛ اور ان وجوہ پر مختصر طور پر غور کرنا مفید ہوگا جو وہ اس لغو نتیجے کی حمایت میں پیش کرتا ہے۔ وہ آخری ب کے پہلے حصے میں کہتا ہے کہ "انائی شاید یہ کہنے سے کہ اس کی اپنی زیادہ سے زیادہ مسرت محض اس کے اپنے لیے اُخروی مقصد نہیں بلکہ عالم گیر خیر کا ایک جزو ہے، اشارتاً یا صریحاً انکار کرکے افادیت کے ثبوت سے گریز کرے"؛ اور اس عبارت میں جس کا حوالہ وہ یہاں دیتا ہے اور جس میں وہ سمجھتا ہے کہ ہم نے اس چیز کو "دیکھ" لیا ہے، وہ کہتا ہے کہ "یہ ثابت نہیں ہوسکتا کہ اس کی اپنی مسرت اور دوسرے شخص کی مسرت میں فرق اس کے لیے زیادہ اہم نہیں"۔ (iv.iisl)

"اس کے اپنے لیے معقول اُخروی مقصد" اور "اس کے لیے زیادہ اہم": ان الفاظ سے پروفیسر سجوک کی کیا مراد ہے؟ وہ ان کے معنی معین کرنے کی سعی نہیں کرتا اور ایسے غیر واضح الفاظ کے استعمال ہی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے تو فلسفے میں لغویات پیدا ہوتی ہیں۔

کیا کوئی ایسے معنی ہو سکتے ہیں جن میں ایک چیز ایک شخص کے لیے تو معقول اُخروی مقصد ہو لیکن دوسرے شخص کے لیے نہ ہو۔ ''اُخروی'' کا کم از کم یہ مطلب ہونا چاہیے کہ مقصد خیر بالذات ہے، خیر غیر تعریف پذیر معنوں میں؛ اور ''معقول'' کا کم از کم یہ مطلب ہونا چاہیے کہ وہ حقیقتاً خیر ہے۔ تو پھر اس بات کا کہ کسی چیز کو ایک معقول اُخروی مقصد ہونا چاہیے، یہ مطلب ہے کہ وہ حقیقتاً خیر بالذات ہے اور اس بات کا کہ وہ حقیقتاً خیر ہے۔ تو پھر اس بات کا کہ کسی چیز کو ایک معقول اُخروی مقصد ہونا چاہیے، یہ مطلب ہے کہ وہ حقیقتاً خیر بالذات ہے اور اس بات کا کہ وہ حقیقتاً خیر بالذات ہے، یہ مطلب ہے کہ وہ عالم گیر خیر کا جزو ہے۔ کیا ہم اس تحدید ''خود میرے لیے'' کو کوئی ایسے معنی دے سکتے ہیں جس کے باعث وہ عالم گیر خیر کا جزو نہ رہے؛ یہ چیز ناممکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انائی کی مسرت کو یا تو خیر بالذات ہونا چاہیے اور بدیں وجہ عالم گیر خیر کا ایک جزو ہونا چاہیے، یا پھر وہ خیر بالذات نہیں ہو سکتی؛ اس دوسری مشکل سے ہمیں کوئی فرار نہیں۔ اور اگر وہ خیر ہی نہیں تو اس کے لیے کوشش کرنے کی اس کے پاس کیا وجہ ہے؟ پھر وہ کس طرح اس کے لیے ایک معقول مقصد ہو سکتی ہے؟ ''خود اپنے لیے'' کی تحدید کے کوئی معنی نہیں تاوقتے کہ اس کا مطلب یہ نہ ہو ''دوسروں کے لیے نہیں''۔ اور اگر اسکا مطلب ہے ''دوسروں کے لیے نہیں''، تو پھر وہ اس کے لیے معقول مقصد نہیں ہو سکتی کیوں کہ وہ حقیقتاً خیر بالذات نہیں ہو سکتی۔ ''خود اپنے لیے ایک معقول اخروی مقصد'' کے الفاظ میں لفظی تضاد ہے۔ یہ کہنا کہ کوئی چیز ایک خاص شخص کے لیے مقصد ہے یا اس کے لیے خیر ہے، اس کے ان چار میں سے ایک معنی ہو سکتے ہیں: یا (۱) اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ زیر بحث مقصد ایک ایسی چیز ہے جو بلا شرکت غیرے اس کے پاس ہو گی۔ لیکن اُس صورت میں اگر اس چیز کے لیے اس کا کوشش کرنا ایک معقول بات ہے تو یہ امر کہ اس چیز کو بلا شرکت غیرے اس کے پاس ہونا چاہیے، عالم گیر خیر کا ایک جزو لازماً ہونا چاہیے۔ یا (۲) اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ صرف یہی ایک چیز ہے جس کے لیے اس کو کوشش کرنی چاہیے۔ لیکن یہ مطلب صرف اس لیے ہو سکتا ہے کہ یہ کوشش کر کے وہ عالم گیر خیر کے حصول کے لیے جتنا زیادہ سے زیادہ کر سکتا ہے، کرے گا اور یہ ہمارے معاملے میں انائیت کو محض وسائل کا نظریہ بنا دے گا۔ یا (۳) اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ یہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چیز ایسی ہے جس کی وہ خواہش کرتا ہے یا جس کو وہ خیر سمجھتا ہے تو پھر اگر وہ غلط خیال کرتا ہے تو وہ ایک معقول مقصد نہیں اور اگر وہ صحیح خیال کرتا ہے تو وہ عالم گیر خیر کا ایک جزو ہے۔ یا (۴) اس؟ کا یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ یہ خاص طور پر مناسب ہے کہ کوئی چیز جو بلاشرکت غیرے اس کے پاس ہوگی، اس کو اسے پسندیدگی کی نظر سے بھی دیکھنا چاہیے یا اس کے لیے کوشش بھی کرنی چاہیے لیکن اس صورت میں یہ باتیں کہ وہ اس کے پاس ہونی چاہئیں اور اسے اس کے لیے کوشش کرنی چاہیے، دونوں کو عالم گیر خیر کا جزو لازماً ہونا چاہیے۔ یہ کہنا کہ دو چیزوں کے درمیان ایک مخصوص رشتہ مناسب یا موزوں ہے، اس کا صرف یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ اس رشتے مناسب یا موزوں ہے، اس کا صرف یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ اس رشتے کا وجود مطلقاً خیر بالذات ہے (الا کہ یہ بہ حیثیت وسیلہ خیر ہو جو (۲) کی صورت کو پیدا کرتا ہے)۔ پس کسی ممکن معنی کی رو سے جو اس فقرے کو کہ اس کی اپنی مسرت اس کے لیے معقول اُخروی مقصد ہے، دیے جاسکتے ہیں، انائی کا مطلب سوائے اس کے کچھ نہیں ہوسکتا کہ اس کی اپنی مسرت مطلقاً خیر ہے؛ اور یہ کہنے سے کہ وہ معقول اُخروی مقصد ہے، اس کا یہ مطلب ہونا چاہیے کہ یہی ایک شے خیر ہے، یعنی عالم گیر خیر کلی طور پر۔ اور اگر وہ مزید یہ کہتا ہے کہ ہر شخص کی مسرت اس کے لیے معقول اُخروی مقصد ہے تو ہم انائیت کے بنیادی تناقض سے دوچار ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ مختلف اشیا کی کثیر تعداد، ان میں سے ہر ایک، خیرِ وحید ہے اور یہ دیکھنا آسان ہے کہ ان ہی ملحوظات کا اطلاق اس جملے پر ہوتا ہے کہ "اس کی اپنی مسرت اور دوسرے شخص کی مسرت میں فرق اس کے لیے بڑا اہم ہے۔" اس کا مطلب یا تو یہ ہے کہ (۱) اس کی اپنی مسرت ہی فقط ایسا مقصد ہے جس سے وہ متاثر ہوگا۔ یا (۲) ایک ہی چیز جو اس کے لیے (بہ طور وسیلہ) اہم ہے، وہ یہ ہے کہ وہ اپنی مسرت کی طرف متوجہ ہو۔ یا (۳) یہ صرف اس کی اپنی مسرت ہے جس کی وہ پروا کرتا ہے۔ یا (۴) یہ اچھا ہے کہ ہر شخص کو صرف اپنی مسرت سے واسطہ ہو۔ ان میں سے کسی قضیے میں بھی، ہر چند کہ وہ صحیح ہو، یہ ثابت کرنے کا میلان نہیں کہ اگر اس کی اپنی مسرت قابل خواہش ہے تو وہ عالم گیر خیر کا ایک جزو نہیں۔ یا تو اس کی اپنی مسرت ایک اچھی چیز ہے یا نہیں ہے۔ اور خواہ وہ کسی معنی میں بھی اس کے لیے بڑی اہم ہو، یہ بات صحیح ہونی چاہیے کہ اگر وہ خیر نہیں ہے تو پھر وہ اس کے حصول کے پیچھے لگنے میں حق بہ جانب ہیں۔ اور اگر وہ خیر ہے لوگوں کے پاس اس کے حصول کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پیچھے لگنے کی اس حد تک مساوی وجہ ہے جہاں تک وہ اسے حاصل کرنے کے قابل ہیں اور جہاں تک وہ انھیں عالم گیر خیر کے دوسرے زیادہ قیمتی اجزا کو حاصل کرنے سے باز نہیں رکھتی۔ الغرض یہ بات واضح ہے کہ ''معقول اُخروی مقصد''، ''خیر''، ''اہم'' جیسے الفاظ پر ''میرے لیے''، ''اس کے لیے'' جیسے الفاظ کا اضافہ خلط مبحث کے سوا کچھ پیدا نہیں کرسکتا۔ کوئی ممکن وجہ جو کسی فعل کے جواز کا باعث ہوسکتی ہے، یہ ہے کہ اس فعل سے وہ چیز جو مطلقاً خیر ہے، زیادہ سے زیادہ مقدار میں حاصل ہوں گی اور اگر کوئی یہ کہے کہ اس کی اپنی مسرت کے حصول سے اس کے افعال کا جواز نکلتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ یہی عالم گیر خیر کی زیادہ سے زیادہ مقدار ہے جسے وہ حاصل کرسکتا ہے۔ اور یہ بات صرف اس لیے ہوسکتی ہے کہ یا تو اس سے زیادہ حاصل کرنا اس کے بس میں نہیں، جس صورت میں اس کی رائے میں انائیت وسائل کا ایک نظریہ ہے یا اس لیے کہ اس کی اپنی مسرت ہی عالم گیر خیر کی زیادہ سے زیادہ مقدار ہے، جو حاصل ہو سکتی ہے، جس صورت میں ہمارے پاس اصل انائیت کا نظریہ ہوگا اور ساتھ ہی یہ کھلا تناقض سامنے آجائے گا کہ ہر شخص کی مسرت فرداً فرداً عالم گیر خیر کی زیادہ سے زیادہ مقدار ہے جو حاصل ہوسکتی ہے۔

۶۱

ملاحظہ ہو کہ چوں کہ صورت یہ ہے اس لیے معقول انائیت کا معقول مرحمت سے رشتہ جسے پروفیسر سجوک اخلاقیات کا بہت بڑا مسئلہ سمجھتا ہے، (III.Xiii , 51) اس سے مختلف انداز میں نظر آتا ہے جس میں وہ اسے پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ''اگر ایک شخص معقول مرحمت کے اصول کا بدیہی ہونا تسلیم کرتا ہے تو پھر بھی اس کی یہ رائے ہوسکتی ہے کہ اس کی اپنی مسرت ایک ایسا مقصد ہے جسے کسی دوسرے مقصد کی خاطر قربان کردینا اس کے لیے نامعقول ہے؛ اور نیز یہ کہ بدیں وجہ مصلحت اندیشی کے اصول اور معقول مرحمت کے اصول میں ہم آہنگی کسی طور ثابت کرنی چاہیے، اگر اخلاقیات کو پورے طور پر معقول بنانا ہے۔ یہ مؤخر الذکر نظریہ ہی میرا نظریہ ہے'' (آخری باب § ۱)۔ پروفیسر سجوک یہ سمجھتا چلا جاتا ہے کہ ''افادی فرض اور اس شخص کی زیادہ سے زیادہ مسرت جو اس کے تحت عمل کرتا ہے، ان دونوں کے باہمی ضروری تعلق کو تجربی بنیادوں پر تسلی بخش طریقے سے ثابت نہیں کیا جاسکتا'' (۳ s)۔ اور کتاب کا آخری پیراگراف یہ بتاتا ہے کہ چوں کہ ''اپنے فکر کے اہم شعبے میں ایک بنیادی تناقض سے بچنے کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیے فرض اور ذاتی مفاد کی ہم آہنگی کو ایک مفروضہ سمجھنا ایک منطقی ضرورت ہے، اس لیے یہ پوچھنا ابھی باقی ہے کہ یہ ضرورت کہاں تک اس مفروضے کو تسلیم کرنے کی کافی وجہ بن سکتی ہے"(5s)۔ اس نے پہلے ہی یہ استدلال کیا ہے کہ ایسی ہستی کا وجود جیسی کہ خدا کو علماء دینیات کی متفقہ رائے سمجھتی ہے، مطلوبہ ہم آہنگی کا ضامن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے خدا کی ربانی تکالیف [1] "اس امر کے لیے کافی ہیں کہ ہر شخص کا اپنا مفاد ہمیشہ یہی ہو کہ وہ اپنی دانش میں عالم گیر مسرت کو زیادہ کرے"(5s)۔

"فرض اور ذاتی مفاد میں یہ ہم آہنگی کیا ہے جس کی ضامن "ربانی تکالیف" ہیں۔ یہ ہم آہنگی محض اس امر پر مشتمل ہوگی کہ جو عمل زیادہ سے زیادہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ ممکن مسرت پیدا کرتا ہے وہی عمل ہمیشہ عامل کی زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا کرے گا۔ اگر صورت حال یہی ہو (لیکن ہمارا تجربی علم بتاتا ہے کہ اس دنیا میں صورت یہ نہیں) تو پروفیسر سجوک کے خیال میں "اخلاق" "پورے طور پر معقول" ہو جائے گا؛ ہمیں اس "اولین اور بنیادی تناقض سے بچنا چاہیے جو عمل کی معقولیت کی بابت ہمارے ظاہری وجدانات میں پایا جاتا ہے۔" اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمیں یہ خیال کرنے کی ضرورت سے بچنا چاہیے کہ اپنی زیادہ سے زیادہ مسرت کا حاصل کرنا (حزم کا اصول) اتنا ہی واضح فرض ہے جتنا کہ مجموعی طور پر زیادہ سے زیادہ مسرت کا حاصل کرنا (مرحمت کا اصول)۔ لیکن یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ ہمیں ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ پروفیسر سجوک یہاں تجربیت کے مخصوص مغالطے کا ارتکاب کرتا ہے۔ یہ وہ مغالطہ ہے جو یہ خیال کرنے سے پیدا ہوتا ہے کہ حقائق میں کسی تبدیلی کے باعث ایک تناقض تناقض نہیں رہتا۔ یہ کہ کسی واحد شخص کی مسرت خیرِ وحید ہونی چاہیے اور نیز یہ کہ ہر شخص کی مسرت بھی خیرِ وحید ہونی چاہیے، ان دونوں میں ایسا تناقض ہے جو اس مفروضے سے رفع نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی عمل سے دونوں مقاصد حاصل ہو جائیں گے۔ خواہ یہ مفروضہ کتنا ہی حق بہ جانب کیوں نہ ہو، تناقض تناقض ہی رہے گا۔ پروفیسر سجوک مچھر سے تو پرہیز کرتا ہے لیکن اونٹ کو نگل جاتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ خدائی قدرت مطلقہ یہ حاصل کرنے کے لیے کام میں لانی چاہیے کہ جو چیز دوسرے لوگوں کو مسرت دیتی ہے اس سے اس کو بھی مسرت ملنی چاہیے۔ اس کا خیال ہے کہ اس طرح اخلاقیات ایک معقول علم بن سکتا ہے؛ لیکن وہ ساتھ ہی

1 Divine Sanctions

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ اس خدائی قدرت مطلقہ کے حرکت میں آنے سے بھی اخلاقیات میں ایک ایسا تناقض باقی رہ جاتا ہے جس کے مقابلے میں اس کی اپنی مشکل بہت معمولی ہے، ایک ایسا تناقض جس سے تمام اخلاقیات ایک بے معنی شے بن جاتی ہے اور جس کے سامنے خدائی قدرت مطلقہ ہمیشہ کے لیے بے بس ہے۔ یہ کہ ہر ایک شخص کی مسرت کو خیرِ وحید ہونا چاہیے جو، ہم نے دیکھا ہے، انائیت کا اصول ہے، بجائے خود ایک تناقض ہے اور یہ کہ اس امر کو بھی صحیح ہونا چاہیے کہ سب کی مسرت خیرِ وحید ہے جو عمومی لذتیت کا اصول ہے، ایک اور تناقض پیدا کر دیتا ہے اور یہ کہ یہ قضیے سب صحیح ہونے چاہئیں،'' اسے اخلاقیات کا سب سے بڑا مسئلہ کہنا بجا ہوگا؛ یہ ایک ایسا مسئلہ ہوگا جو لازماً لانیحل ہوگا۔ لیکن یہ قضیے سب کے سب صحیح نہیں ہو سکتے اور سوائے خلط مبحث کے، اس مفروضے کی کہ یہ صحیح ہیں، کوئی اور وجہ نہیں۔ پروفیسر سجوک اس تناقض کو محض اس امر کے ساتھ (جس میں کوئی تناقض نہیں) خلط کر دیتا ہے کہ ہماری زیادہ سے زیادہ مسرت اور سب کی زیادہ سے زیادہ مسرت ہمیشہ ایک ہی قسم کے وسائل سے حاصل ہوتی نظر نہیں آتی۔ اگر مسرت خیرِ وحید ہو تو یہ امر یقیناً کچھ اہمیت رکھتا ہے؛ اور کسی نظریے کے مطابق بھی اس قسم کے حقائق اہم ہوتے ہیں لیکن یہ سب حقائق اس ایک امر کی مختلف مثالیں ہیں کہ اس دنیا میں خیر کی ممکن الحصول مقدار اس مقدار کی نسبت جو قابل تصور ہے، مضحکہ خیز طور پر کم ہے۔ یہ امر کہ اگر میں مجموعی طور پر زیادہ سے زیادہ لذت پیدا کر لوں تو بھی میں اپنے لیے زیادہ سے زیادہ ممکن لذت حاصل نہیں کر سکتا، اس امر سے بڑھ کر اخلاقیات کا سب سے بڑا مسئلہ نہیں کہ مجھے بہر حال اتنی لذت حاصل نہیں ہو سکتی جتنی کہ حاصل ہونی چاہیے۔ اس کی رو سے صرف اگر ہم ایک مقام پر اتنی خیر حاصل کر سکتے ہیں جتنی کہ ممکن ہے، تو شاید ہم مجموعی طور پر کم خیر حاصل کریں، اس وجہ سے کہ ممکن الحصول خیر کی مقدار محدود ہے۔ یہ کہنا کہ مجھے اپنی خیر اور سب کی خیر میں انتخاب کرنا ہے، ایک غلط تناقض ہے۔ معقول سوال صرف یہی ہے کہ میں اپنی خیر اور دوسروں کی خیر میں کس طرح انتخاب کروں اور جس اصول کے مطابق اس سوال کا جواب دینا چاہیے وہ ہو بہو وہی ہے جس کے مطابق مجھے یہ دیکھنا ہے کہ آیا میں نے اس شخص کو یا اس کو مسرت دینی ہے۔

۶۲

پس ظاہر ہے کہ انائیت کا نظریہ متناقض بالذات ہے۔ اس امر کو نہ دیکھنے کا ایک باعث وہ خلط

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مبحث ہے جو "اپنی خیر" کے معنی کے بارے میں پایا جاتا ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ خلط مبحث اور اس تناقض سے چشم پوشی، دونوں فطریتی لذتیت کے افادیت میں تبدل کے ضمن میں لازماً موجود ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر، جیسا کہ ہم نے دیکھا، مل کہتا ہے: "ہر شخص، جہاں تک اسے مسرت کے ممکن الحصول ہونے کا یقین ہوتا ہے، اس کی خواہش کرتا ہے۔" (صفحہ ۵۳) اور وہ اس امر کو اس اصول کی کہ کیوں مسرت عامہ قابل خواہش ہے، ایک وجہ بتاتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ اس کو ایسا سمجھنے سے اولاً فطریتی مغالطہ پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ مغالطہ مغالطہ نہ بھی ہو تو بھی وہ محض انائیت کی دلیل بن سکتا ہے، نہ کہ افادیت کی۔ مل کا استدلال یہ ہے: ایک شخص اپنی مسرت کا خواہاں ہے، اس لیے اس کی اپنی مسرت قابل خواہش ہے، پھر: ایک شخص اپنی مسرت کے سوا کسی اور چیز کا خواہاں نہیں ہوتا، اس لیے اس کی اپنی مسرت تنہا قابل خواہش ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ مل کے نزدیک ہر شخص اسی طرح اپنی مسرت کی خواہش کرتا ہے۔ اور پھر اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ ہر ایک کی مسرت تنہا قابل خواہش ہے اور یہ نرا الفاظ کا تناقض ہے۔ ذرا غور کیجیے کہ اس کا کیا مطلب ہے۔ ہر شخص کی مسرت ہی ایک ایسی چیز ہے جو قابل خواہش ہے؛ کئی مختلف چیزیں فرداً فرداً صرف ایسی چیز ہیں جو قابل خواہش ہیں۔ یہ انائیت کا بنیادی تناقض ہے۔ یہ خیال کرنے کے لیے کہ اس کے دلائل میں انائیت نہیں بلکہ افادیت کے ثبوت کا میلان ہے، مل کے لیے یہ خیال کرنا لازمی ہے کہ وہ اس قضیے سے کہ "ہر شخص کی مسرت اس کی اپنی خیر ہے" یہ قضیہ اخذ کر سکتا ہے کہ "سب کی مسرت سب کی خیر ہے"؛ جب کہ دراصل اگر ہم "اس کی اپنی خیر" کے معنی سمجھتے ہیں، تو یہ بات واضح ہے کہ مؤخر الذکر قضیہ صرف اس قضیے سے اخذ ہو سکتا ہے کہ "سب کی مسرت ہر ایک کی خیر ہے۔" پس فطریتی لذتیت منطقی انداز سے انائیت پر منتج ہوتی ہے۔ البتہ ایک فطریتی کی یہ رائے ہوتی ہو کہ جس چیز کے لیے ہم نے کوشش کی ہے، وہ نری "لذت" تھی نہ کہ ہماری اپنی لذت؛ اور فطریتی مغالطے کو ہمیشہ فرض کرتے ہوئے، اس سے افادیت کو ناقابل اعتراض اساس مل جائے گی لیکن زیادہ عام طور پر اس کی یہ رائے ہوگی کہ یہ اس کی اپنی لذت ہے جس کی وہ خواہش کرتا ہے یا کم از کم اس کو دوسرے کے ساتھ خلط کر دے گا؛ تو پھر منطقی انداز سے اس نتیجے پر پہنچنا چاہیے کہ اسے انائیت کو اختیار کرنا چاہیے نہ کہ افادیت کو۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۶۳

اس بات کی کہ انائیت کو کیوں معقول سمجھا جانا چاہیے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کو دوسری قسم کی نائیت کے ساتھ محض خلط کر دیا جاتا ہے، یعنی اس انائیت کے ساتھ جو وسائل کا ایک نظریہ ہے۔ دوسری قسم کی انائیت یہ کہنے کا حق رکھتی ہے کہ آپ کو اپنی مسرت کے حصول کے لیے کوشش کرنی چاہیے۔ اور بعض اوقات وہ شاید یہ بھی کہہ دے کہ ہمیشہ کوشش کرنی چاہیے اور جب ہم دیکھتے ہیں کہ انائیت یہ کہتی ہے تو ہم اس وقت اس شرط کو بھول جاتے ہیں: لیکن صرف کسی اور چیز کے حصول کے وسائل کی حیثیت سے۔ امر واقعہ تو یہ ہے کہ ہم ایک نامکمل حالت میں ہیں۔ ہم نصب العین کو اک بارگی حاصل نہیں کر سکتے۔ بدیں وجہ ہمارا یہ باقاعدہ فرض ہے کہ ہمیں اکثر مطلقاً ایسی چیزیں کرنی چاہئیں جو صرف یا زیادہ تر بہ طور وسیلہ خیر ہوں؛ ہمیں وہ بہترین کرنا ہے جو ہم کر سکتے ہیں، جو مطلقاً صائب ہے نہ کہ وہ جو مطلقاً خیر ہے۔ میں اس سلسلے میں مزید بعد میں کچھ کہوں گا۔ یہاں میں اس کا ذکر صرف اس لیے کر رہا ہوں کہ میرا خیال ہے کہ یہ کہنا کہیں زیادہ معقول ہے کہ ہمیں اپنی مسرت کو بہ طور مقصد کی نسبت بہ طور وسیلہ حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، اور نیز میرا یہ خیال ہے کہ یہ نظریہ خلط مبحث کے باعث اصل انائیت کے یک بالکل مختلف نظریے کو کچھ ظاہری معقولیت دے دیتا ہے اور وہ نظریہ یہ ہے: میری زیادہ سے زیادہ مسرت ہی شئے خیر ہے۔

۶۴

انائیت کے بارے میں مجھے یہی کچھ کہنا تھا۔ افادیت کی بابت کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں سمجھتا لیکن دو باتیں قابل غور ہیں۔

اول یہ کہ انائیت کی طرح یہ نام قدرتی طور پر یہ نہیں سجھاتا کہ تمام افعال کا جائزہ اس حد تک لینا چاہیے جس حد تک کہ وہ لذت کا ایک ذریعہ ہوتے ہیں۔ اس کے قدرتی معنی یہ ہیں کہ عمل کے صواب اور غیر صواب ہونے کا معیار اس عمل کی مفاد کو ترقی دینے کا نہیں ہے اور مفاد سے عام طور پر کئی قسم کی مختلف چیزیں مراد لی جاتی ہیں اور ان سب کو ایک قسم کے تحت صرف اس لیے کر دیا جاتا ہے کہ وہ ایسی اشیا ہوتی ہیں کہ انسان ان کی خواہش اپنی خاطر عام طور پر اس حد تک کرتا ہے کہ جس حد تک اس کی خواہشات میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وہ نفسیاتی خاصہ موجود نہیں ہوتا جو ''اخلاقی'' سے مراد لیا جاتا ہے۔ اس طرح ''مفید'' کا مطلب، اور قدیم اخلاقیات میں اس کا جو مطلب لیا جاتا تھا، یہ ہے کہ وہ اخلاقی خیور سے مختلف دوسرے خیور کے حصول کا وسیلہ ہوتا ہے۔ یہ ایک ناجائز مفروضہ ہے کہ یہ خیور محض لذت کے حصول کے وسیلے کی حیثیت سے خیر ہیں یا یہ کہ انھیں عام طور پر ایسا سمجھا جاتا ہے۔ ''افادیت'' کا نام اختیار کرنے کی سب سے بڑی وجہ اس امر پر زور دینا تھا کہ درست اور نادرست کردار کو اس کے نتائج کی روشنی میں جانچنا چاہیے، یعنی کردار کو بحیثیت وسیلہ جانچنا چاہیے۔ یہ اس وجدانی نظریے کے خلاف ہے جس کی رو سے بعض افعال درست ہوتے ہیں اور بعض نادرست، خواہ ان کے نتائج کچھ ہی ہوں۔ اس طرح اس بات پر اصرار کرنے میں کہ درست وہ ہے جو بہترین نتائج پیدا کرتا ہے، افادیت پورے طور پر حق بجانب ہے۔ لیکن اس صحیح حجت کے ساتھ تاریخی طور پر اور قدرتاً ایک دوہری غلطی وابستہ ہوگئی ہے (۱) بہترین ممکن نتائج کو صرف ان خیور کی ایک محدود سی جماعت پر مشتمل فرض کر لیا گیا جو تخمیناً ان نتائج کے ساتھ ساتھ ہوتے تھے جنھیں محض ''مفید'' یا ''مفاد پرستانہ'' افعال کے نتائج کی حیثیت سے عام طور پر متمائز کیا جاتا تھا اور پھر ان نتائج کو جلدی سے لذت کے وسیلے کی حیثیت سے خیر سمجھ لیا گیا ہے۔ (۲) افادیہ ہر چیز کو بطور وسیلہ سمجھنے پر مائل ہوتے ہیں اور اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ بعض چیزیں جو بحیثیت وسیلہ خیر ہوتی ہیں وہی بحیثیت مقصد بھی خیر ہوتی ہیں۔ چناں چہ مثال کے طور پر یہ فرض کر کے کہ لذت خیر ہے، ان میں موجودہ لذت کو صرف کسی مستقبل کی لذت کے وسیلے کی حیثیت سے قیمتی سمجھنے کا رجحان ہوتا ہے، اور اس لذت کا مستقبل کی ممکن لذتوں سے مقابلہ بھی کرنے کا رجحان نہیں ہوتا جو، اگر لذت بحیثیت مقصد خیر ہو، نہایت ضروری ہے۔ بہت سے افادی استدلال کو یہ منطقیانہ لغویت متضمن ہوتی ہے کہ جو کچھ یہاں اور اب ہے اس کی بالذات کچھ قیمت نہیں، بلکہ اسے اس کے نتائج کی رو سے جانچنا چاہیے: اور جب یہ نتائج حاصل ہو جائیں تو ان کی بالذات کچھ قیمت نہ ہوگی، بلکہ وہ محض کسی اور مستقبل کی چیز کا وسیلہ ہوں گے اور اسی طرح یہ لامتناہی سلسلہ چلتا رہے گا۔

دوسری بات جو افادیت کے بارے میں قابل غور ہے یہ ہے کہ جب یہ کام لذتیت کی ایک قسم کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو وہ عام طور پر، حتیٰ کہ اپنے مقصد کے بیان میں بھی، وسائل اور مقاصد کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مابین صحیح امتیاز نہیں کرتی۔ اس کا سب سے زیادہ مشہور فارمولا یہ ہے کہ وہ نتیجہ جس کی رو سے افعال پر حکم لگایا جاتا ہے، یہ ہے: ''زیادہ سے زیادہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ مسرت''؛ لیکن ظاہر ہے کہ اگر لذت خیر وحید ہے بہ شرط یہ کہ مقدار بھی مساوی طور پر بڑی ہو، تو اتنا ہی خاطر خواہ نتیجہ حاصل ہوگا، خواہ اس لذت کا بہت سے یا کم لوگ لطف اٹھاتے ہوں یا کوئی بھی اس کا لطف نہ اٹھاتا ہو۔ ظاہر ہے کہ اگر ہمارا مقصد زیادہ سے زیادہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ مسرت ہونا چاہیے، تو یہ صرف لذتیتی اصول پر اس لیے ہوسکتا ہے کہ لوگوں کی بڑی سے بڑی تعداد میں لذت کا ہونا، لذت کی زیادہ سے زیادہ مقدار کے وجود کو حاصل کرنے کا بہترین موجود وسیلہ معلوم ہوتا ہے۔ فی الواقع شاید صورت حال یہی ہو، لیکن یہ شک کرنا مناسب ہوگا کہ افادیہ لذتیتی اصول کو اختیار کرنے میں اس چیز سے متاثر ہوتے ہیں کہ وہ لذت یا شعور لذت اور اس کا کسی شخص کے تصرف میں ہونا، ان دونوں میں امتیاز نہیں کرتے۔ لذت کے لوگوں کی کثیر تعداد کے تصرف میں ہونے کو خیرِ وحید سمجھ لینا اس سے کہیں زیادہ آسان ہے کہ لذت کی اتنی ہی مقدار کے محض وجود کو خیرِ وحید سمجھ لیا جائے۔ دراصل اگر ہم افادی اصول کو سختی سے اختیار کریں اور یہ سمجھیں کہ افادیہ کا اس سے یہ مطلب ہے کہ لذت کا کثیر لوگوں کے تصرف میں ہونا بالذات خیر ہے تو پھر یہ اصول لذتیتی نہیں۔ پھر تو اس میں لوگوں کی ایک تعداد کا وجود بطور لازمی جزو کے مقصدِ اُخروی میں شامل ہے اور اس میں محض لذت کے علاوہ اور کچھ بہت شامل ہے۔

لیکن افادیت کو، جیسا کہ اسے عام طور پر اختیار کیا جاتا ہے، اس طرح سمجھنا چاہیے کہ اس کی رو سے یا تو محض شعور لذت خیرِ وحید ہے یا شعور لذت مع ملحقہ اقل قلیل، جس سے مراد کم از کم ایک شخص میں اس شعور کی موجودگی ہو، خیرِ وحید ہے۔ یہ ہے اس کی اہمیت بطور اخلاقیاتی نظریے کے، اور ایسے نظریے کا رد اس وقت پیش کر دیا گیا تھا جب لذتیت کو غلط ثابت کیا گیا تھا۔ زیادہ سے زیادہ جو اس کی حمایت میں کہا جاسکتا ہے، یہ ہے کہ وہ اپنے عملی نتائج کے اعتبار سے تشویش ناک طور پر گمراہ کن اس بنا پر نہیں کہ تجربی امر کے اعتبار سے جو طرزِ عمل مجموعی طور پر زیادہ سے زیادہ خیر پیدا کرتا ہے، وہ ساتھ ہی زیادہ سے زیادہ لذت بھی پیدا کرتا ہے۔ افادیہ بلاشبہ عام طور پر اپنا بہت سا استدلال یہ ثابت کرنے کے لیے وقف کر دیتے ہیں کہ وہ طرزِ عمل جو سب سے زیادہ مسرت لائے گا، عام طور پر ایسا ہوتا ہے جسے فہم عامہ بہ نظر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

استحسان دیکھے گی۔ ہم نے دیکھا ہے کہ پروفیسر سجوک اس امر واقعہ کا واسطہ اس طرح دیتا ہے گویا کہ اس میں یہ ثابت کرنے کا رجحان ہو کہ لذت خیرِ وحید ہے؛ اور ہم نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ اس میں یہ ثابت کرنے کا رجحان نہیں۔ ہم نے دیکھ لیا ہے کہ اس قضیے کی تائید میں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں، وہ کتنے کمزور ہیں اور اگر اس پر صحیح طور پر غور کیا جائے تو وہ کتنا لغو معلوم ہوگا۔ علاوہ ازیں یہ کہ وہ افعال جو زیادہ سے زیادہ خیر پیدا کرتے ہیں، مجموعی طور پر زیادہ سے زیادہ لذت پیدا کرتے ہیں، نہایت مشکوک بات ہے۔ جن دلائل میں یہ ثابت کرنے کا رجحان ہے، وہ بھی سب کے سب اس مفروضے سے باطل ہو جاتے ہیں کہ جو ضروری احوال مستقبل قریب میں زیادہ سے زیادہ لذت کے حصول کے لیے ضروری ہیں، وہ ہمیشہ ایسے ہی رہیں گے۔ اس ناقص مفروضے کے ہوتے ہوئے بھی وہ صرف ایک نہایت مشتبہ دعویٰ کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ چناں چہ اس بات سے ہمیں کوئی واسطہ نہیں کہ اس امر کی توجیہ کس طرح کی جاتی ہے، اگر یہ ایک امر واقعہ ہے۔ یہ ثابت کر دینا کافی ہے کہ ذہن کی کئی مرکب کیفیتیں اس لذت سے جو ان میں موجود ہوتی ہے، کہیں زیادہ قیمتی ہوتی ہیں۔ اگر صورت ایسی ہو تو کسی قسم کی لذتیت صحیح نہیں ہو سکتی اور چوں کہ لذتوں کی جمع تفریق بھی صحیح طور پر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے اس لحاظ سے بھی لذت کی بطور ایک معیار کے عملی رہنمائی کم ہوگی۔ اس لیے قبل اس کے کہ ہم کسی ایسی چیز کو اپنا رہنما سمجھ لیں جس کی منفعت بہت مشکوک ہو اور جس کی معتبری پر شبہ کرنے کی ہمارے پاس وزنی وجوہ موجود ہوں، یہ بہتر ہوگا کہ ہم مزید تحقیق کا انتظار کریں۔

۶۵

جن اہم نکات کو میں نے اس باب میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، یہ ہیں۔ (۱) لذتیت کی ٹھیک ٹھیک تعریف یہ ہونی چاہیے کہ ''لذت ہی ایک ایسی چیز ہے جو خیر بالذات ہے۔'' اس نظریے کے رواج پانے کا موجب زیادہ تر فطریتی مغالطہ ہے اور مل کے دلائل اس قسم کے ہیں کہ انھیں ان دلائل کا ایک نمونہ سمجھا جا سکتا ہے جو اس سلسلے میں مغالطہ آمیز ہیں۔ صرف سجوک ایک ایسا شخص ہے جس نے لذتیت کی حمایت اس مغالطے کے ارتکاب کے بغیر کی ہے اور لذتیت کی حتمی تغلیط کے لیے ضروری ہے کہ ان غلطیوں کو نمایاں کر دیا جائے جو اس کے دلائل میں پنہاں ہیں۔ (۳۶-۳۸)۔ (۲) مل کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''افادیت'' پر تنقید کی گئی ہے۔ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ (الف) وہ ''قابلِ خواہش'' کو ''خواہش کردہ'' کے مترادف بنا کر فطریتی مغالطے کا ارتکاب کرتا ہے، (ب) صرف لذت مطلوب خواہش نہیں۔ لذتیت کے حق میں عام دلائل ان دو غلطیوں پر مبنی نظر آتے ہیں (۳۹۔۴۴)۔ (۳) لذتیت کو ایک ''وجدان'' سمجھا جاتا ہے لیکن یہ بتایا گیا ہے کہ (الف) مل کا یہ تسلیم کرنا کہ بعض لذتیں کیفیت کے لحاظ سے دوسروں سے گھٹیا ہوتی ہیں، یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ ایک وجدان ہے اور نیز یہ کہ وہ ایک غلط وجدان ہے (۴۶۔۴۸)؛ (ب) سجوک ''لذت'' اور ''شعورِ لذت'' میں امتیاز کرنے میں ناکام رہتا ہے اور اول الذکر کو بہر حال خیرِ وحید سمجھنا ایک لغو بات ہے (۴۹۔۵۲)؛ (ج) شعورِ لذت کو خیرِ وحید سمجھنا برابر کی لغو بات ہے، اس وجہ سے کہ اگر صورت یہ ہو تو ایک ایسا جہان جس میں کچھ اور موجود نہ ہو، شاید قطعی طور پر کامل ہو۔ سجوک اپنے آپ سے یہ سوال کرنے میں ناکام رہتا ہے جو فقط واضح اور فیصلہ کن سوال ہے (۵۳۔۵۷)۔ (۴) ''انائیت'' اور ''افادیت'' جنھیں عام طور پر لذتیت کی دو قسمیں سمجھا جاتا ہے، نہ صرف ایک دوسرے سے مختلف ہیں بلکہ دونوں باہمی طور پر متضاد ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ''انائیت'' یہ دعویٰ کرتی ہے کہ ''میری اپنی زیادہ سے زیادہ لذت خیرِ وحید ہے'' اور ''افادیت'' یہ کہتی ہے کہ ''سب کی زیادہ سے زیادہ لذت خیرِ وحید ہے''۔ انائیت کی ظاہری معقولیت کچھ اس تناقض کو نہ دیکھنے کے باعث ہے (سجوک نے یہ تناقض نہیں دیکھا)، اور کچھ انائیت بطور مقصد کو انائیت بطور وسیلہ کے ساتھ خلط کرنے کے باعث ہے۔ دوسری طرف اگر لذتیت ایک صحیح نظریہ ہے تو ''افادیت'' کا مقصود بلاشبہ وہ بہترین چیز نہیں ہو سکتا جس کا تصور کیا جا سکتا ہے، بلکہ وہ ممکن بہترین چیز ہے جس کو ہمیں ترقی دینی چاہیے؛ لیکن اس بات کا رد بھی لذتیت کے ابطال سے ہو جاتا ہے۔ (۵۸۔۶۴)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب چہارم

مابعدالطبیعیاتی اخلاقیات

۶۶

میں اس باب میں اس اخلاقی نظریے سے بحث کروں گا جس کی مثالیں رواقیہ، سپنوزا، کانٹ اور خاص کر ان متعدد جدید مصنفین کی اخلاقی آراء میں ملتی ہیں جن کے خیالات اس ضمن میں زیادہ تر ھیگل کے فلسفے کے زیرِ اثر پیدا ہوئے ہیں۔ ان اخلاقی نظریوں میں یہ بات مشترک ہے کہ وہ اخلاقیات کے کسی اساسی قضیے کے استنباط کے لیے کسی مابعدالطبیعیاتی قضیے کو بطور بنیاد استعمال کرتے ہیں۔ ان سب کا یہ مفہوم ہے اور اکثر کا تو یہ واضح اصول ہے کہ اخلاقی صداقتیں مابعدالطبیعیاتی صداقتوں سے لازماً ماخوذ ہیں، یعنی یہ کہ اخلاقیات کو مابعدالطبیعیات پر مبنی ہونا چاہیے اس کا یہ نتیجہ نکلا ہے کہ یہ حکما سب کے سب خیرِ اعلیٰ کو مابعدالطبیعیاتی اصطلاح میں بیان کرتے ہیں۔

تو ''مابعدالطبیعیاتی'' کا کیا مفہوم ہے؟ جیسا کہ میں نے باب دوم میں واضح کر دیا تھا، میں اس اصطلاح کو ''فطری'' کی اصطلاح کے مقابلے میں استعمال کرتا ہوں۔ میں ان فلسفیوں کو سب سے زیادہ مابعدالطبیعیاتی کہتا ہوں جنھوں نے سب سے زیادہ صاف طور پر یہ تسلیم کیا ہے کہ ہر چیز کہ ''ہے'' فطری شئے نہیں ہوتی۔ لہٰذا مابعدالطبیعیاتی علما کی بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ ہمارا علم محض ان اشیا تک محدود نہیں جنھیں ہم چھو سکتے ہیں، دیکھ سکتے ہیں اور محسوس کر سکتے ہیں۔ وہ ہمیشہ نہ صرف فطری چیزوں کی اس دوسری قسم میں جو ذہنی حقائق پر مشتمل ہے، بلکہ اُن چیزوں یا چیزوں کے ان خواص میں بھی مصروف رہے ہیں جو زمان میں یقیناً وجود نہیں رکھتے، اور بدیں وجہ فطرت کے اجزا نہیں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتے، اور جو دراصل سرے سے وجود ہی نہیں رکھتے۔ جیسا کہ میں نے بتایا ہے اس قسم کی چیزوں میں وہ شئے شامل ہے جو صفت ''خیر'' سے مراد لی جاتی ہے۔ اچھائی تو زمان میں وجود نہیں رکھ سکتی ہے، بلکہ صرف وہ اشیا یا وہ خواص وجود رکھ سکتے ہیں جو اچھے ہوتے ہیں؛ ان میں امتداد زمانہ ہوسکتا ہے یا ان کا وجود جنم لے سکتا ہے اور ختم ہوسکتا ہے اور وہ ادراک کے معروضات بن سکتے ہیں لیکن اس قسم میں سب سے زیادہ اہم اشیا شاید اعداد ہیں۔ یہ بالکل یقینی ہے کہ دو فطری اشیا وجود رکھ سکتی ہیں، لیکن یہ بھی اتنا ہی یقینی ہے کہ دو بذات خود وجود نہیں رکھتا اور نہ کبھی وجود رکھ سکتا ہے۔ دو اور دو چار ہوتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دو یا چار کا وجود ہے۔ تاہم اس کے یقیناً کچھ معنی ہیں۔ دو کسی طور ہے، حالاں کہ اس کا وجود نہیں۔ یہ صرف قضیوں کی مفرد حدود ہی نہیں، یعنی وہ اشیا جن کی بابت ہم صداقتیں جانتے ہیں جن کا اس قسم سے تعلق ہے۔ ہم ان کی بابت جو صداقتیں جانتے ہیں جن کا اس قسم سے تعلق ہے۔ ہم ان کی بابت جو صداقتیں جانتے ہیں وہ شاید مزید تقسیم ہوسکتی ہوں۔ کوئی صداقت فی الواقع وجود نہیں رکھتی، لیکن یہ بات ان صداقتوں کے بارے میں خاص طور پر بدیہی ہے جو ''دو اور دو چار ہوتے ہیں'' کی صداقت ہی ہوتی ہیں اور جن میں وہ دو اشیا بھی جن کی بابت یہ صداقتیں ہوتی ہیں، وجود نہیں رکھتیں۔ اصل مابعد الطبیعیات کی ابتدا اس قسم کی صداقتوں کو، یعنی ان صداقتوں کو جنھیں 'عالم گیر' کہا گیا ہے، اور اس لازمی عدم مشابہت کو تسلیم کرنے سے ہوتی ہے جو ان صداقتوں میں اور ان اشیا میں ہوتی ہے، جنھیں ہم چھو سکتے ہیں، دیکھ سکتے ہیں اور محسوس کر سکتے ہیں۔ افلاطون سے لے کر اب تک ایسی ''عالم گیر'' صداقتوں کا مابعد الطبیعیاتی علما کے استدلال میں بڑا حصہ رہا ہے اور ان علما نے اس فرق کی طرف توجہ دلا کر جو ان صداقتوں اور ان چیزوں میں ہوتی ہے جنھیں میں نے فطری چیزیں کہا ہے، علم کی ایک اہم خدمت انجام دی ہے۔ یہی خدمت انھیں دوسرے فلسفیوں سے، جو تجربی فلسفی ہیں اور جو زیادہ تر برطانوی ہیں، ممتاز کرتی ہے۔

لیکن اگر ہمیں مابعد الطبیعیات کی تعریف اس مذکورہ بالا خدمت کے حوالے سے کرنی چاہیے، جو اس نے فی الواقع علم کی کی ہے، تو ہمیں یہ کہنا ہوگا کہ اس نے ان اشیا کی اہمیت پر زور دیا ہے جو بالکل وجود نہیں رکھتیں؛ مگر مابعد الطبیعیاتی علما نے خود اس بات کو تسلیم نہیں کیا۔ دراصل انہوں نے اس بات کو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تسلیم کیا ہے اور اس پر اصرار کیا ہے کہ علم کے بعض ایسے معروضات ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں جو زمان میں وجود نہیں رکھتے یا جن کا ہم کم از کم ادراک نہیں کر سکتے۔ اس بات کا اعتراف کیا جا سکتا ہے کہ ان کے قابل تحقیق ہونے کے امکان کو تسلیم کر کے انہوں نے بنی نوع انسان کی ایک خدمت انجام دی ہے، لیکن انہوں نے بالعموم یہ فرض کر لیا ہے کہ جو کوئی چیز زمان میں وجود نہیں رکھتی اس کا کم از کم کہیں اور ضرور وجود ہونا چاہیے، اگر اسے "ہونا" ہی ہے، اور یہ کہ جو کوئی چیز کائنات فطرت میں وجود نہیں رکھتی وہ کسی فوق الحواس حقیقی کائنات میں وجود رکھتی ہے، خواہ یہ کائنات لازمانی ہی کیوں نہ ہو۔ نتیجۃً ان کی یہ رائے رہی ہے کہ ادراک کے معروضات کے علاوہ، جن صداقتوں میں وہ مصروف رہے ہیں وہ بھی اس قسم کی فوق الحواس حقیقی کائنات کی بابت صداقتیں تھیں۔ لہٰذا اگر مابعدالطبیعیات کی تعریف اس حوالے سے نہیں، بلکہ اس سعی سے جو اس نے کی ہے، کی جائے تو ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ مابعدالطبیعیات ایک ایسی سعی ہے جو استدلال کے عمل سے اس چیز کا علم حاصل کرنے پر مشتمل ہے جو وجود تو رکھتی ہے لیکن کائنات فطرت کا ایک حصہ نہیں۔ مابعدالطبیعیاتی علما کی فی الواقع یہ رائے رہی ہے کہ وہ ہمیں اس طرح کی غیر فطری کائنات کا علم دے سکتے ہیں۔ ان کا یہ نظریہ رہا ہے کہ ان کی سائنس اس فوق الحواس حقیقی کائنات کا مدلل علم دے سکتی ہے جس کا بغیر دلائل کے علم دینے کا دعویٰ مذہب کرتا ہے۔ چناں چہ جب میں نے اوپر مابعدالطبیعیاتی قضیوں کا ذکر کیا تھا تو ان سے میری مراد وہ قضیے تھے جو فوق الحواس حقیقی کائنات کے وجود کی بابت ہوتے ہیں، جو ایسی شے کی بابت ہوتے ہیں جو ادراک کا معروض نہیں ہوتی اور جو کسی ایسی شے سے جو ادراک کا معروض ہوتی ہے، استنباط کے انہی قاعدوں کے تحت مستنبط نہیں ہو سکتی جن کی مدد سے ہم کائنات فطرت کے ماضی اور مستقبل کو مستنبط کرتے ہیں۔ اور جب میں نے مابعدالطبیعیاتی اصطلاحات کا ذکر کیا تھا تو ان سے میری مراد وہ اصطلاحات تھیں جو اس طرح کی فوق الحواس حقیقی کائنات کے خواص سے متعلق ہوتی ہیں جو کسی فطری شے میں نہیں پائے جاتے۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ مابعدالطبیعیات کو اس بات کی تحقیق کرنی چاہیے کہ ایسی فوق الحواس حقیقی کائنات میں یقین ہونے کے کیا وجوہ ہو سکتے ہیں؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ میری رائے میں اس کا مخصوص شعبہ ان تمام اشیا کی بابت صداقت پر مشتمل ہے جو فطری نہیں ہوتیں؛ اور میرا خیال ہے کہ تاریخ میں مابعدالطبیعیات کی اہم خصوصیت یہ رہی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ وہ نافطری ہستیوں کی بابت،صداقت کو ثابت کرنے کا دعویٰ کرتی رہی ہے۔ پس میں "مابعدالطبیعیاتی" کی تعریف فوق الحواس حقیقی کائنات کے حوالے سے کرتا ہوں؛اگرچہ میرا خیال ہے کہ جن نافطری اشیا ہی کی بابت وہ کوئی صداقت معلوم کرنے میں کامیاب ہوئی ہے، وہ ایسی اشیا ہیں جن کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔

مجھے امید ہے کہ مذکورہ بالا تشریح "مابعدالطبیعیاتی" کی اصطلاح کے بارے میں میرے مفہوم کو واضح کرنے اور یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہوگی کہ وہ ایک اہم اور واضح کرنے اور یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہوگی کہ وہ ایک اہم اور واضح امتیاز کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ میرے مدعا کے لیے ضروری نہیں تھا کہ اس اصطلاح کی تعریف کو مکمل طور پر پیش کیا جاتا یا یہ ثابت کیا جاتا کہ یہ تعریف ضروری اجزا کے اعتبار سے مسلمہ استعمال سے میل کھاتی ہے۔ کائنات فطرت اور کسی فوق الحواس حقیقی کائنات کے مابین یہ امتیاز بہت جانا پہچانا اور اہم ہے؛ اور چوں کہ مابعدالطبیعیاتی عالم فوق الحواس حقیقی کائنات کی بابت کچھ ثابت کرنے کی سعی کرتا ہے اور چوں کہ وہ زیادہ تر ایسی صداقتوں سے بحث کرتا ہے جو محض فطری حقائق نہیں ہوتیں، اس لیے ظاہر ہے کہ اس کی دلیلیں اور غلطیاں (اگر کوئی ہوں) ان کی نسبت زیادہ باریک ہوں گی جن سے میں "فطریت" کے عنوان کے تحت بحث کر چکا ہوں۔ ان دو وجوہ کی بنا پر یہی مناسب سمجھا گیا ہے کہ "مابعدالطبیعیاتی اخلاقیات" پر الگ بحث کی جائے۔

۶۷

میں ذکر کر چکا ہوں کہ اخلاقیات کے جن نظاموں کو میں "مابعدالطبیعیاتی" کہتا ہوں، ان کی امتیازی خصوصیت یہ امر ہے کہ وہ "خیر اعلیٰ" کو "مابعدالطبیعیاتی" اصطلاح میں بیان کرتے ہیں؛ اور اس کی تشریح اب یوں کی گئی ہے کہ وہ "خیر اعلیٰ" کو فوق الحواس حقیقت کے حوالے سے بیان کرتے ہیں (جو ان کی رائے میں) وجود تو رکھتی ہے لیکن کائنات فطرت میں وجود نہیں رکھتی۔ کسی "مابعدالطبیعیاتی اخلاقیات" کی خصوصی علامت یہ دعویٰ ہے کہ وہ چیز جو کہ مکمل طور پر خیر ہوگی، ایک ایسی چیز ہوگی جو وجود رکھتی ہے لیکن فطری نہیں ہوتی، یعنی اس کی کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو کسی فوق الحواس حقیقی کائنات میں پائی جاتی ہے۔ اس قسم کا دعویٰ رواقیہ نے اس وقت کیا تھا جب انہوں نے کہا تھا کہ فطرت کے مطابق

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

زندگی کامل ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فطرت سے ان کی مراد وہ چیز نہیں تھی جس کی میں نے ابھی ابھی تشریح کی ہے، بلکہ اس سے مراد کوئی ایسی فوق الحواس شے تھی جس کے وجود کو انہوں نے مستنبط کیا تھا اور جس کی نسبت ان کی یہ رائے تھی کہ وہ مکمل طور پر خیر ہے۔ اس قسم کا دعویٰ پھر سپنوزا نے اس وقت کیا جب کہ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ ہم کم وبیش کامل اس نسبت سے ہوتے ہیں جس نسبت سے ہم کم وبیش خدا کی ''تعقلی محبت'' کے ذریعے جوہرِ مطلق کا وصال حاصل کرتے ہیں۔ اسی قسم کا دعویٰ کانٹ اس وقت کرتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ اس کا نصب العین ''مملکت مقاصد'' ہے۔ اس قسم کا دعویٰ آخر میں ان جدید حکماء نے کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کامل اور اُخروی مقصد اپنی حقیقی ذاتوں کا حصول ہے، ایک ایسی ذات کا حصول جو اس ذات سے کلی یا جزوی طور پر مختلف ہے جو کائناتِ فطرت میں اب اور یہاں وجود رکھتی ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ ایسے اخلاقی اصولوں میں ایک خوبی ہے جو فطریت میں نہیں۔ وہ خوبی یہ ہے کہ یہ اصول اس امر کو ملحوظ رکھتے ہیں کہ خیر کامل کے حصول کے لیے اس چیز کی مقدار سے کہیں کچھ زیادہ درکار ہے جس کا یہاں اور اب وجود ہے یا جس کے متعلق یہ مستنبط کیا جا سکے کہ اس کا غالباً مستقبل میں وجود ہوگا اور علاوہ ازیں عین ممکن ہے کہ ان کے دعوے صحیح ہوں، بہ شرطیکہ ہم ان کی نسبت صرف یہ سمجھیں کہ وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جو چیز کہ حقیقی ہے، وہ ان تمام خصوصیات کی حامل ہے جو خیر کامل کے لیے لازمی ہیں۔ لیکن جو کچھ وہ کہتے ہیں وہ صرف یہی نہیں۔ جیسا کہ میں نے بتایا ہے ان کا مطلب یہ بھی ہے کہ یہ اخلاقی قضیہ کسی مابعد الطبیعیاتی قضیے سے ماخوذ ہے؛ ان کا مطلب یہ بھی ہے کہ اس سوال کا کہ ''کیا حقیقی ہے؟'' اس سوال سے کہ ''کیا خیر ہے؟'' کچھ منطقیانہ تعلق ہے۔ یہی وجہ تھی کہ میں نے دوسرے باب میں مابعد الطبیعیاتی اخلاقیات کی نسبت کہا تھا کہ وہ فطریتی مغالطے پر مبنی ہے۔ یہ رائے قائم کرنا کہ کسی ایسے قضیے سے جو یہ بیان کرتا ہے کہ ''حقیقت کی ماہیت یہ ہے'' ہم کوئی ایسا قضیہ مستنبط کر سکتے یا اس سے کسی ایسے قضیے کی توثیق کر سکتے ہیں جو یہ بیان کرتا ہو کہ ''یہ خیر بالذات ہے''، فطریتی مغالطے کا ارتکاب کرنے کے مترادف ہے اور جو لوگ خیر اعلیٰ کی تعریف مابعد الطبیعیاتی اصطلاح میں کرتے ہیں، وہ سب اشارتاً یا صریحاً کہتے ہیں کہ جو حقیقی ہے اس کا علم بعض اشیا کو بالذات خیر سمجھنے کے وجوہ مہیا کرتا ہے۔ یہ حجت ان ہی معنوں کا ایک جزو ہے جو یہ کہنے کے ہوتے ہیں کہ اخلاقیات کو مابعد الطبیعیات پر مبنی ہونا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چاہیے۔اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس امر کے بارے میں کہ ''کیا ہونا چاہیے''، صحیح نتائج اخذ کرنے کے لیے فوق الحواس حقیقی کائنات کا کچھ علم بہ طور مقدمہ لازمی ہے۔مثال کے طور پر اس رائے کا اظہار ذیل کے بیانات میں صاف صاف کیا گیا ہے: ''سچ تو یہ ہے کہ جو کوئی اخلاقی نظریہ بھی سب سے زیادہ تسلی بخش نظر آتا ہے، اس کی کوئی نہ کوئی مابعد الطبیعیاتی اساس ہوتی ہے......اگر ہمارا اخلاقی نظریہ مثالی ذات یا معقول عالم کے تصور پر مبنی ہے تو اس نظریے کی اہمیت ذات کی ماہیت کی مابعد الطبیعیاتی چھان بین کے بغیر پورے طور پر واضح نہیں ہو سکتی اور نہ اس نظریے کی صحت معقول عالم کی حقیقت پر بحث ہی کے بغیر قائم ہو سکتی ہے''[1]۔یہاں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ مثل اعلیٰ کی نسبت کسی اخلاقی نتیجے کی صحت کو بہ جز اس کے قائم ہی نہیں کیا جا سکتا کہ اس سوال پر غور کیا جائے کہ کیا یہ مثل اعلیٰ حقیقی ہے؟ اس قسم کے دعوے کو فطریتی مغالطہ متضمن ہے۔یہ دعویٰ اس بات کو نہ سمجھنے کے باعث کیا جاتا ہے کہ کوئی صداقت جو یہ بیان کرتی ہے کہ ''یہ خیر بالذات ہے'' اپنی نوع کی بالکل یکتا صداقت ہوتی ہے کہ اس کی تحویل کسی ایسے دعوے میں نہیں ہو سکتی جو حقیقت کے بارے میں کیا جاتا ہے اور بدیں وجہ اسے کسی ایسے نتیجے سے متاثر نہیں ہونا چاہیے جو حقیقت کی ماہیت کے بارے میں ہو۔میں نے بتا دیا ہے کہ اخلاقی صداقتوں کی یکتا ماہیت کے بارے میں یہ خلط مبحث ان تمام اخلاقی نظریوں کو متضمن ہے جنھیں میں نے مابعد الطبیعیاتی کا نام دیا ہے۔ظاہر ہے کہ اس قسم کے خلط مبحث کے بغیر کوئی شخص بھی خیر اعلیٰ کو مابعد الطبیعیاتی اصطلاح میں بیان تک کرنا مفید نہ سمجھے گا۔مثال کے طور پر اگر ہمیں یہ بتایا جائے کہ مثل اعلیٰ ''حقیقی ذات'' کے حصول پر مشتمل ہے تو نرے الفاظ ہی یہ بجھاتے ہیں کہ اس امر سے کہ زیر بحث ذات حقیقی ہے، یہ توقع کی جاتی ہے کہ اس کا اس امر سے کہ وہ خیر ہے، کچھ تعلق ہوگا، جو تمام اخلاقی صداقت اس قسم کے دعویٰ کے ذریعے حتی الامکان بیان کی جا سکتی ہے، اس کا اظہار ٹھیک اسی طرح یہ کہنے سے بھی ہو سکتا ہے کہ مثل اعلیٰ ایک مخصوص قسم کی ذات کے حصول پر مشتمل ہے جو یا تو حقیقی ہوگی یا خالص غیر حقیقی۔پس مابعد الطبیعیاتی اخلاقیات کو یہ مفروضہ متضمن ہے کہ اخلاقیات مابعد الطبیعیات پر مبنی ہو سکتی ہے اور اس سلسلے میں ہمارا پہلا کام اس بات کو واضح کر دینا ہے کہ یہ مفروضہ غلط ہے۔

---

1 پروفیسر جے۔ایس۔میکینزی کی کتاب ''علم اخلاق'' چوتھا ایڈیشن (صفحہ ۴۳۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۶۸

تو سوال یہ ہے کہ فوق الحواس حقیقت کی ماہیت کس طرح اخلاقیات سے متعلق ہو سکتی ہے؟

میں نے دو قسم کے اخلاقی سوالوں میں امتیاز کیا ہے جنھیں اکثر آپس میں خلط کر دیا جاتا ہے۔ اخلاقیات کو، جیسے کہ اسے عام طور پر سمجھا جاتا ہے، ان دونوں سوالوں کا جواب دینا چاہیے: (۱) کیا ہونا چاہیے؟ (۲) ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ ان میں سے دوسرے سوال کا جواب صرف اس بات پر غور کر کے دیا جا سکتا ہے کہ ہمارے افعال کے کیا نتائج نکلیں گے؟ اس سوال کے مناسب جواب سے اخلاقیات کا وہ شعبہ معرض وجود میں آتا ہے جسے نظریہ وسائل یا عملی اخلاقیات کہا جا سکتا ہے۔ اخلاقی تحقیق کے اس شعبے سے ظاہر ہے کہ فوق الحواس حقیقت کا یہاں کچھ تعلق ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر مابعد الطبیعیات ہمیں نہ صرف یہ بتائے کہ ہم غیر فانی ہیں، بلکہ یہ بھی کسی حد تک بتائے کہ اس زندگی میں ہمارے افعال اگلی زندگی میں ہماری حالت پر کیا اثرات ڈالیں گے، تو اس قسم کی واقفیت کا بلاشبہ اس سوال پر اثر ہوگا کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ عیسائیوں کے جنت اور جہنم کے بارے میں نظریات اسی طرح عملی اخلاقیات کے لیے نہایت اہم ہیں لیکن یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ مابعد الطبیعیات کے سب سے زیادہ خصوصی نظریات کا یا تو عملی اخلاقیات سے کوئی تعلق نہیں یا اگر کوئی تعلق ہے بھی تو وہ منفی نوعیت کا ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہمیں کچھ نہیں کرنا چاہیے۔ مابعد الطبیعیات مستقبل کی حقیقت کا پتا دینے کا نہیں بلکہ کسی ایسی حقیقت کی ماہیت بتانے کا دعویٰ کرتی ہے جو ابدی ہے اور جسے بدیں وجہ بدلنے کی طاقت ہمارے افعال میں نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کی واقفیت کا حقیقتاً عملی اخلاقیات سے تعلق ہو سکتا ہے لیکن یہ تعلق تو لازماً خالص منفی نوعیت کا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس تعلق کا تقاضا نہ صرف یہ ہے کہ اس قسم کی ابدی حقیقت کا وجود ہے بلکہ یہ بھی ہے، جیسا کہ عام طور پر ہے، کہ اس کے علاوہ اور کچھ بھی حقیقی نہیں، یعنی جو کچھ زمان میں ہے یا ہوا ہے یا ہوگا سب حقیقت سے خالی ہیں، تو پھر نتیجہ اصلاً یہ نکلے گا کہ جو کچھ ہم کر سکتے ہیں اس سے کبھی بھی کوئی خیر انجام نہیں پائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ یقینی ہے کہ ہمارے افعال صرف مستقبل پر اثر انداز ہو سکتے ہیں؛ اور اگر مستقبل میں کچھ بھی حقیقی نہیں ہو سکتا تو ہم یقیناً کسی شے خیر کو کبھی بھی حقیقی بنانے کی امید نہیں کر سکتے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی کوئی چیز نہیں ہو سکتی جو ہمیں کرنی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چاہیے۔ ہم حتی الامکان کوئی کارِ خیر اس لیے نہیں کر سکتے کہ نہ تو ہماری کوشش کا اور نہ کسی نتیجے ہی کا، جوان سے پیدا ہوتا نظر آئے گا، کوئی حقیقی وجود ہے، لیکن یہ نتیجہ شاذ و نادر نکالا جاتا ہے، حالاں کہ بہت سے مابعد الطبیعیاتی نظریوں سے یہی بات بہ طور نتیجہ ٹھیک ٹھیک اخذ ہوتی ہے۔ اگرچہ ایک مابعد الطبیعیاتی عالم کہے گا کہ ماسوا ابدی کے کوئی چیز حقیقی نہیں، تاہم وہ عموماً یہ تسلیم کرے گا کہ زمان میں بھی کچھ حقیقت ہے؛ اور اس کے ابدی حقیقت کے نظریے کو عملی اخلاقیات میں مخل ہونے کی چنداں ضرورت نہیں، بہ شرط یہ کہ وہ یہ تسلیم کرے کہ ابدی حقیقت خواہ کتنی اچھی ہو، بعض اشیا کا پھر بھی زمان میں بھی وجود ہوگا اور نیز یہ تسلیم کرے کہ ان میں سے بعض کا وجود دوسروں کے وجود سے بہتر ہوگا۔ اس نکتے پر زور دینا اس لیے مفید ہے کہ اسے شاذ و نادر پوری طرح سمجھا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عملی اخلاقیات میں کوئی معقولیت ہے، یعنی کوئی قضیہ جو یہ کہتا ہے کہ "ہمیں فلاں فلاں چیز کرنی چاہیے" اس میں کچھ صداقت ہے، تو یہ حجت کسی ابدی حقیقت کی مابعد الطبیعیات سے ہم آہنگ صرف ان دو حالات میں ہو سکتی ہے: ان میں سے ایک یہ ہے کہ (۱) سچی ابدی حقیقت جس نے ہمارے لیے مشعل راہ ہونا ہے، واحد سچی حقیقت ویسی نہیں ہو سکتی جیسی کہ اسے سچی کہنے کا مطلب ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی اخلاقی قاعدہ جو ہمیں ایک خاص مقصد حاصل کرنے کا حکم دیتا ہے، تب ہی حق بہ جانب ہو سکتا ہے جب کہ یہ ممکن ہو کہ وہ مقصد کم از کم تھوڑا سا تو حاصل ہو سکے۔ جب تک ہماری کوششیں کچھ تھوڑی بہت خیر کے حقیقی وجود کو پیدا نہ کر سکیں، ہماری کوششوں کا کوئی جواز ہی نہیں نکلتا۔ اور اگر ابدی حقیقت ہی حقیقتِ وحید ہے تو پھر کسی خیر کا زماں میں حتی الامکان وجود ہی نہیں ہو سکتا: ہمیں تو اس چیز کو معرض وجود میں لانے کی کوشش کرنے کے لیے صرف کہا جا سکتا ہے جس کی بابت ہم پہلے سے جانتے ہیں کہ اس کا حتی الامکان وجود نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ جس کسی چیز کا زمان میں وجود ہے، وہ صرف سچی حقیقت کا ایک مظہر ہو سکتی ہے، تو پھر کم از کم یہ تسلیم کیا جانا چاہیے کہ وہ مظہر ایک دوسری سچی حقیقت ہے، ایک خیر جس کو ہم حقیقتاً معرض وجود میں لا سکتے ہیں؛ کیوں کہ کسی بالکل غیر حقیقی چیز کی تخلیق کو، خواہ وہ ممکن بھی ہو، فعل کا ایک معقول مقصد قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اگر اس چیز کا مظہر جو ابدی وجود رکھتی ہے، حقیقی ہے تو پھر وہ چیز جو ابدی وجود رکھتی ہے، حقیقتِ وحید نہیں ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور دوسری صورت جو اخلاقیات کے ایسے مابعد الطبیعیاتی اصول سے پیدا ہوتی ہے یہ ہے کہ (۲) ابدی حقیقت کامل نہیں ہو سکتی، یعنی وہ خیر وحید نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح کردار کے کسی معقول قاعدے کا تقاضا یہ ہے کہ جس چیز کے حصول کے لیے ہمیں کہا جاتا ہے، اسے سچ مچ حقیقی ہونے کا اہل ہونا چاہیے، اسی طرح اس کا یہ تقاضا ہے کہ اس نصب العین کا حصول بھی سچ مچ خیر ہو، جو چیز کہ ہماری کوششوں سے حاصل ہو سکتی ہے، وہی سچ مچ خیر ہوگی۔ اگر اسے ہماری کوششوں کے قابل ہونا ہے، خواہ وہ چیز ابدی حقیقت کا زماں میں مظہر ہو، خواہ کچھ اور ہو جسے ممکن الحصول تسلیم کر لیا جائے۔ یہ امر کہ ابدی حقیقت خیر ہے، کسی طرح بھی اس کے مظہر کے حصول کے لیے ہماری کوششوں کو حق بہ جانب قرار نہیں دے گا، جب تک کہ یہ مظہر بہ ذات خود خیر نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مظہر حقیقت سے مختلف ہوتا ہے: اس اختلاف کو اس وقت تسلیم کیا جاتا ہے جب ہمیں بتایا جاتا ہے کہ مظہر کو وجود میں لایا جا سکتا ہے، جب کہ حقیقت بہ ذات خود غیر تغیر پذیر طور پر وجود رکھتی ہے اور یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس مظہر کا وجود ہی صرف ایسی چیز ہے جس کو پیدا کرنے کی ہم امید کر سکتے ہیں۔ پس اگر اخلاقی قاعدے کو حق بہ جانب ہونا ہے تو اس مظہر کے وجود کو جو اس کی متساوی حقیقت کے وجود سے متمائز ہے، صحیح طور پر خیر لازماً ہونا چاہیے۔ حقیقت بھی خیر ہو سکتی ہے؛ لیکن اس بیان کو کہ ہمیں کوئی چیز حاصل کرنی چاہیے، صحیح ثابت کرنے کے لیے یہ کہنا پڑے گا کہ وہ چیز بہ ذات خود، نہ کہ کوئی دوسری چیز جو اس کے مشابہ ہو، سچ مچ خیر ہے۔ اگر یہ بات صحیح نہیں کہ مظہر کا وجود کائنات میں خیر کے مجموعے میں کچھ اضافہ کرے گا تو پھر اس کو وجود میں لانے کے لیے کوشش کرنے کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر یہ صحیح ہے کہ اس سے خیر میں اضافہ ہوگا تو پھر اس چیز کا وجود جو ابدی ہے، بجائے خود کامل نہیں ہو سکتا، اس میں کل ممکن خیور شامل نہیں ہو سکتے۔

پس مابعد الطبیعیات کا عملی اخلاقیات سے، یعنی اس سوال سے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ کچھ تعلق ہے، بہ شرط یہ کہ وہ ہمیں ہمارے اعمال کے آئندہ نتائج کی نسبت اس سے کہیں کچھ زیادہ بتا سکے جو عام استقرائی استدلال کے ذریعے معلوم ہو سکتا ہے، لیکن سب سے زیادہ امتیازی مابعد الطبیعیاتی نظریات کا، ان نظریات کا جو ہمیں مستقبل کے متعلق نہیں، بلکہ کسی ابدی حقیقت کی نسبت کچھ بتانے کا اعلان کرتے ہیں، یا تو اس عملی سوال سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا یا اگر ہو تو اس تعلق کو خالص منفی ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بات واضح ہے کہ جو چیز ابدی وجود رکھتی ہے وہ ہمارے افعال سے متاثر نہیں ہو سکتی اور جو چیز ہمارے افعال سے متاثر ہوتی ہے صرف اسی کا افعال کی بہ حیثیت وسیلہ قدر سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔ لیکن ابدی حقیقت کی ماہیت میں یا تو اس قسم کی کوئی گنجائش نہیں کہ وہ ہمارے افعال کے نتائج کے بارے میں بہ جز اس حد تک کچھ مستنبط کرے جس حد تک وہ ہمیں مستقبل کے بارے میں بھی کچھ واقفیت بہم پہنچا سکتی ہے (یہ کس طرح ایسا کر سکتی، یہ بات واضح نہیں)، یا پھر اگر، جس طرح کہ عام طور پر ہوتا ہے، اسے حقیقتِ وحید اور خیرِ وحید قرار دیا جائے، تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے اعمال کے نتائج کی کوئی قیمت ہی نہیں ہو سکتی۔

۶۹

لیکن عملی اخلاقیات سے یہ تعلق، جتنا کہ یہ ہے، وہ چیز نہیں جو عام طور پر اس وقت مراد لی جاتی ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ اخلاقیات کو مابعدالطبیعیات پر مبنی ہونا چاہیے۔ میں نے اس تعلق کے بیان کو مابعد الطبیعیاتی اخلاقیات کی خصوصی علامت نہیں ٹھہرایا۔ جو رائے مابعدالطبیعیاتی علماء عام طور پر رکھتے ہیں وہ محض یہ نہیں کہ مابعدالطبیعیات یہ فیصلہ کرنے میں ہماری مدد کر سکتی ہے کہ ہمارے اعمال کے نتائج کیا ہوں گے، بلکہ یہ ہے کہ ممکن نتائج میں سے کون سے اچھے ہوں گے اور کون سے برے۔ وہ کہتے ہیں کہ مابعدالطبیعیات اس دیگر اور ابتدائی اخلاقی سوال کی کہ کیا ہونا چاہیے؟ کیا خیر بالذات ہے؟ ایک لازمی اساس ہے۔ باب اول میں یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ اس سوال کا کہ ''حقیقت کیا ہے؟'' اس سوال کے جواب سے کوئی منطقیانہ تعلق نہیں ہے۔ یہ سمجھنے سے کہ ایسا تعلق ہوتا ہے، فطریتی مغالطہ پیدا ہوتا ہے۔ چناں چہ ہمیں اب جو کچھ کرنا ہے وہ یہ ہے کہ ہم ان بڑی بڑی غلطیوں کو بے نقاب کر دیں جن کے باعث یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ مغالطہ اپنی مابعدالطبیعیاتی شکل میں بہ ظاہر معقول ہے۔ اگر ہم یہ پوچھیں کہ مابعدالطبیعیات کا اس سوال سے کہ خیر کیا ہے؟ کیا تعلق ہو سکتا ہے تو جو ممکن جواب اس کا ہو سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ صریحاً اور قطعاً کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ ہم اس یقین کو کہ صرف یہی جواب صحیح ہے، پختہ کرنے کی امید صرف اس سوال کا جواب دے کر کر سکتے ہیں کہ یہ کیوں فرض کر لیا گیا ہے کہ ایسا تعلق موجود ہے؟ ہم دیکھیں گے کہ مابعدالطبیعیاتی علما اس ابتدائی اخلاقی سوال میں کہ خیر کیا ہے؟ اور دوسرے مختلف سوالوں میں امتیاز کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ ان امتیازات کو بیان کر دینے سے اس رائے کی توثیق ہو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جائے گی کہ ان علما کا اخلاقیات کو مابعد الطبیعیات پر مبنی قرار دینا خلط مبحث کے باعث ہے۔

۷۰

اول تو اس سوال میں کہ خیر کیا ہے؟ کچھ ابہام سا ہے، جس سے اس سوال کا یا تو یہ مطلب ہے کہ موجودہ اشیا میں سے کون سی اشیا خیر ہیں؟ یا یہ کہ کس قسم کی اشیا خیر ہوتی ہیں؟ وہ کیسی اشیا ہیں، خواہ وہ حقیقی ہیں یا نہیں، جنھیں حقیقی ہونا چاہیے؟ ظاہر ہے کہ ان دونوں سوالوں میں سے پہلے کا جواب دینے کے لیے ہمیں دوسرے سوال اور نیز اس سوال کا کہ حقیقی کیا ہے؟ جواب معلوم ہونا چاہیے۔ اس کے لیے کائنات میں تمام اشیا خیر کی فہرست درکار ہے؛ اور اس کا جواب دینے کے لیے ہمیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ کائنات میں کون سی اشیا ہیں اور ان اشیا میں سے کون سی خیر ہیں۔ اگر ہماری مابعد الطبیعیات یہ بتا سکتی ہے کہ حقیقی کیا ہے، تو اس سوال سے مابعد الطبیعیات کا پھر کچھ تعلق ہوگا۔ اس کی مدد سے ہم ان چیزوں کی فہرست مکمل کر سکیں گے جو حقیقی اور خیر دونوں ہیں، لیکن اس قسم کی فہرست تیار کرنا اخلاقیات کا کام نہیں، جہاں تک اس کے سامنے یہ سوال ہے کہ کیا خیر ہے؟ اس کا کام اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب وہ ان چیزوں کی فہرست مکمل کر لیتی ہے جنھیں ہونا چاہیے، خواہ ان اشیا کا وجود ہو نہ ہو۔ اگر ہماری مابعد الطبیعیات کا اخلاقی مسئلے کے اس حصے سے کوئی تعلق ہونا چاہیے، تو اس کی یہ وجہ ہونی چاہیے کہ یہ امر کہ کوئی شے حقیقی ہے، یہ خیال کرنے کی ایک وجہ بیان کرتا ہے کہ یہ شئے یا کوئی اور شے خیر ہے، خواہ وہ حقیقی ہو نہ ہو۔ یہ ناممکن ہے کہ اس قسم کا امر کوئی ایسی وجہ بیان کر سکتا ہو، لیکن یہ شک کیا جا سکتا ہے کہ مخالف مفروضے (وجہ مہیا کرنے کا) کی حوصلہ افزائی اس امتیاز کو نہ جاننے کے باعث ہوئی ہو جو اس قضیے میں کہ یہ شئے خیر ہے، جب کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ ''اس قسم کی شے خیر ہے'' یا ''اگر یہ شے ہوتی تو خیر ہوتی'' اور اس قضیہ میں ہے کہ ''یہ موجود شے خیر ہے۔'' ظاہر ہے کہ موخرالذکر قضیہ صحیح نہیں ہو سکتا تاوقت یہ کہ اس شئے کا وجود نہ ہو۔ اور اس لیے اس شئے کے وجود کا ثبوت اس قضیے کے ثبوت کے لیے ایک لازمی عمل ہے۔ یہ دونوں قضیے، باوجود ان میں اس بہت بڑے فرق کے، عام طور پر ایک ہی الفاظ میں بیان کیے جاتے ہیں۔ ہم اس وقت بھی جب کہ کسی ایسے موضوع کے متعلق جو فی الواقع حقیقی ہوتا ہے، کوئی اخلاقی قضیہ بیان کرتے ہیں اور اس وقت بھی جب کہ ہم کسی ایسے موضوع کے متعلق جو محض ممکن خیال کیا جاتا ہے، یہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قضیہ بیان کرتے ہیں، ایک ہی قسم کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔

تو زبان کے اس ابہام میں اس غلطی کا ممکن کھوج ملتا ہے جو حقیقت کی بابت صداقتوں کا اچھائی کی بابت صداقتوں سے تعلق کے بارے میں پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ بات کہ یہ ابہام فی الواقع ان مابعد الطبیعیاتی علماء نے نظر انداز کر دیا ہے جو یہ اعلان کرتے ہیں کہ خیر اعلیٰ کسی ابدی حقیقت پر مشتمل ہے، اس طرح سے ثابت کی جا سکتی ہے۔ ہم نے مابعد الطبیعیات کے عملی اخلاقیات سے ممکن تعلق پر غور کے دوران میں دیکھا ہے کہ چوں کہ جو ابدی وجود رکھتا ہے وہ ممکن نہیں کہ ہمارے اعمال سے متاثر ہو، اس لیے کوئی عملی قاعدہ حتی الامکان صحیح نہیں ہو سکتا، اگر حقیقت وحید ابدی ہے۔ جیسا کہ میں نے کہا ہے مابعد الطبیعیاتی علما نے اس امر کو عام طور پر نظر انداز کر دیا ہے۔ وہ یہ دونوں متضاد قضیے بیان کرتے ہیں کہ حقیقت وحید ابدی ہے اور یہ کہ اس کا مستقبل میں حصول ایک خیر بھی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ ہمیں ''سچی ذات'' یا ''معقول عالم'' کے حصول کے لیے کوشش کرنی چاہیے اور ساتھ ہی پروفیسر میکنزی کی یہ رائے ہے، جیسا کہ لفظ ''سچی'' کا سیدھا سادہ مطلب ہوتا ہے، کہ ''سچی ذات'' اور ''معقول عالم'' دونوں ابدی طور پر حقیقی ہیں۔ یہاں ہمیں اس مفروضے میں پہلے ہی یہ تناقض نظر آ جاتا ہے کہ جو ابدی طور پر حقیقی ہے، اسے مستقبل میں حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ بات نسبتاً کم اہم ہے کہ آیا ہم اس پر مزید اس تناقض کا اضافہ کریں یا نہ کریں جو اس مفروضے کو متضمن ہے کہ ابدی ہی حقیقتِ وحید ہے۔ اس قسم کے تناقض کو صحیح سمجھ لینا اس امتیاز کو نظر انداز کر دینے کے باعث ہی ہو سکتا ہے، جو ایک حقیقی موضوع اور اس صفت کے درمیان ہوتا ہے، جو اس موضوع میں پائی جاتی ہے، جو ابدی طور پر حقیقی ہے وہ حقیقتاً مستقبل میں حاصل ہو سکتا ہے، بہ شرطیکہ اس سے مراد صرف اس قسم کی شئے ہو جو ابدی طور پر حقیقی ہے، لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک شئے خیر ہے تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کا وجود یا حقیقت خیر ہے؛ اور کسی شئے کا ابدی وجود حتی الامکان وہی خیر نہیں ہو سکتا جو اس شئے کا زمان میں وجود ہوگا، جو لازماً وہی شے ہے۔ پس جب ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ سچی ذات کا مستقبل میں حصول خیر ہے، تو اس کا زیادہ سے زیادہ صرف یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ کسی ایسی ذات کا مستقبل میں حصول خیر ہے جو ہو بہو اس ذات کی مانند ہے جو سچی ہے اور ابدی وجود رکھتی ہے۔ اگر وہ لوگ جو یہ نظریہ پیش کرتے ہیں کہ خیر اعلیٰ کی تعریف

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مابعدالطبیعیاتی اصطلاحات میں کی جا سکتی ہے، اس امر کو باقاعدہ طور پر نظرانداز کرنے کی بجائے اسے صاف صاف بیان کر دیتے، تو غالباً یہ نظریہ کہ حقیقت کا علم خیر اعلیٰ کے علم کے لیے لازمی ہے، اپنی ظاہری معقولیت کھو بیٹھتا۔ یہ کہ جس شئے کے حصول کے لیے ہمیں کوشش کرنی چاہیے وہ حتی الامکان وہ نہیں ہو سکتی جو ابدی طور پر حقیقی ہے، خواہ وہ اس کی طرح ہو بہو بھی ہو، اور نیز یہ کہ ابدی حقیقت حتی الامکان خیرِ وحید نہیں ہو سکتی: یہ دونوں قضیے اس امکان کو بہت کم کر دیتے ہیں کہ اخلاقیات کو مابعدالطبیعیات پر لازماً مبنی ہونا چاہیے۔ یہ رائے کوئی زیادہ معقول نہیں معوم ہوتی کہ چوں کہ ایک شئے حقیقی ہے اس لیے اس کے مشابہ کوئی چیز جو حقیقی نہیں ہے، خیر ہوگی۔ چناں چہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مابعدالطبیعیاتی اخلاقیات کی کچھ ظاہری معقولیت بجا طور پر اس لفظی ابہام کو نہ دیکھنے کے باعث ہو سکتی ہے جس کی رو سے ''یہ خیر ہے'' کا مطلب یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ ''یہ حقیقی شئے خیر ہے'' یا یہ ہو سکتا ہے کہ ''اس شئے کا وجود (خواہ اس کا وجود ہو نہ ہو) خیر ہوگا۔''

۷۱

اس ابہام کو بے نقاب کر دینے پر ہم یہ بات اور زیادہ صاف طور پر دیکھنے کے قابل ہو گئے ہیں کہ اس سوال کا کیا مطلب ہونا چاہیے: کیا اخلاقیات مابعدالطبیعیات پر مبنی ہو سکتی ہے؟ اور اس طرح ہمارے لیے اس کا صحیح جواب دریافت کرنے کا امکان بڑھ گیا ہے۔ اب یہ بات صاف ہے کہ اخلاقیات کے کسی مابعدالطبیعیاتی اصول کا، جو یہ کہتا ہے کہ ''یہ ابدی حقیقت خیر اعلیٰ ہے'' صرف یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ ''اس ابدی حقیقت کی مانند کوئی شے خیر اعلیٰ ہوگی''۔ اب ہمیں ان اصولوں کو سمجھنا ہے جن کا یکساں طور پر صرف ایک مطلب ہو سکتا ہے، یعنی جو اس قسم کی شے کو بیان کرتے ہیں جسے مستقبل میں وجود رکھنا چاہیے اور جسے معرض وجود میں لانے کی کوشش کرنی چاہیے اور جب یہ صاف طور پر سمجھ لیا جائے گا تو یہ بات مزید واضح ہو جائے گی کہ یہ علم کہ اس قسم کی شے ابدی طور پر حقیقی بھی ہے، اس اصل اخلاقی سوال کو کہ کیا اس قسم کی شے کا وجود خیر ہے؟ طے کرنے میں کسی قسم کی مدد نہیں کر سکتا۔ اگر ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ ابدی حقیقت خیر ہے تو ایک دفعہ اس قسم کی شے یہ دیکھ سکتے ہیں کہ ابدی حقیقت خیر ہے تو ایک دفعہ اس قسم کی شے کا تصور بجھا دینے کے بعد ہم آسانی سے یہ دیکھ سکتے ہیں کہ وہ خیر ہوگی۔ چناں چہ حقیقت کی مابعدالطبیعیاتی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ساخت، اگر وہ محض ایک تخیلی خیالیہ کی ساخت ہو، اخلاقیات کے مقاصد کے لیے نہایت مفید ہوگی۔ اگر جس شئے کی تجویز کی گئی ہو، وہ ایک ہی ہو، تو جہاں تک اس مواد کو مہیا کرنے کا تعلق ہے جس پر قدر کا حکم لگایا جاتا ہے، افسانہ بھی اتنا ہی کارآمد ہوتا ہے جتنی کہ حقیقت۔ پس اگرچہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مابعد الطبیعیات کوئی ایسی اشیا بھا کر جو کسی اور طرح ہمیں نہیں سوجھتیں، اور جو جب ہمیں سوجھتی ہیں تو اچھی نظر آتی ہیں، اخلاقی مقصد کو پورا کر سکتی ہے، تاہم اس کی یہ منفعت مابعد الطبیعیات کی حیثیت سے نہیں ہے، یعنی اس حیثیت سے جس کی رو سے وہ یہ بتانے کا دعویٰ کرتی ہے کہ حقیقت کیا ہے۔ اور دراصل یہ طلب صداقت مابعد الطبیعیات کی اس سلسلے میں منفعت کو محدود کر دیتی ہے۔ اگرچہ مابعد الطبیعیاتی علماء نے حقیقت کی بابت بڑے مجنونانہ اور نامعقول دعوے کیے ہیں، لیکن ہمیں ماسوا اس کے اور کچھ نہیں فرض کرنا چاہیے کہ اس خیال نے کہ ان کا کام صداقت پیش کرنے کے سوا اور کچھ نہیں، انھیں ان دعووں کو مزید مجنونانہ بنانے سے بالکل تھوڑا سا باز رکھا ہے۔ لیکن یہ دعوے جتنے زیادہ مجنونانہ ہیں اور مابعد الطبیعیات کے لیے جتنے کم مفید ہیں، اتنے ہی زیادہ وہ اخلاقیات کے لیے مفید ہوں گے؛ کیوں کہ یہ یقین حاصل کرنے کے لیے کہ ہم نے اپنے نصب العین کے بیان میں کسی چیز کو نظر انداز نہیں کیا، ہمارے سامنے مجوزہ خیور کا اتنا وسیع حلقہ ہونا چاہیے جتنا کہ ممکن ہو سکتا ہے۔ غالباً مابعد الطبیعیات کی یہ منفعت جو ممکن نصب العین بجھانے پر مشتمل ہے، بعض دفعہ وہی چیز ہو جو اس دعوے سے مراد لی جاتی ہے کہ اخلاقیات کو مابعد الطبیعیات پر مبنی ہونا چاہیے۔ یہ عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ جو چیز کسی صداقت کو بجھاتی ہے، اسے اس چیز کے ساتھ خلط کر دیا جاتا ہے جس پر اس صداقت کا منطقیانہ انحصار ہوتا ہے۔ میں نے پہلے ہی یہ واضح کر دیا ہے کہ مابعد الطبیعیاتی نظاموں کو فطریتی نظاموں پر بالعموم یہ فوقیت حاصل ہے کہ اول الذکر کا خیر اعلیٰ کے بارے میں تصور اس چیز سے بہت زیادہ مختلف ہوتا ہے جو ''یہاں اور اب'' وجود رکھتی ہے لیکن اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ان معنوں میں اخلاقیات کو افسانے پر زیادہ پُرزور طریقے سے مبنی ہونا چاہیے تو میرا خیال ہے کہ ماہرین مابعد الطبیعیات اس بات کو تسلیم کریں گے کہ اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات میں یہ تعلق کسی طرح بھی اس اہمیت کو حق بجانب قرار نہیں دیتا جو وہ ان کے باہمی تعلق سے منسوب کرتے ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۷۲

پس یہ ہنیلا تعصب کہ فوق الحواس حقیقت کا علم اس چیز کے علم کے لیے جو بالذات خیر ہے، لازمی ہے، کسی قدر یہ نہ دیکھنے کے باعث ہو سکتا ہے کہ مؤخر الذکر حکم (جو بالذات خیر ہے) کا موضوع، اس حیثیت سے جس کا ذکر ہو چکا ہے، کوئی ایسی چیز نہیں جو حقیقی ہو۔ اور کسی قدر یہ تعصب اس امتیاز کو نہ دیکھنے کے باعث پیدا ہوتا ہے جو کسی صداقت کے ہمارے ادراک کے سبب اور اس وجہ کے درمیان ہوتا ہے کہ وہ کیوں صحیح ہے۔ لیکن یہ دو اسباب ہماری اس توجیہ کے سلسلے میں زیادہ مفید ثابت نہیں ہوں گے جو ہم نے یہ بیان کرنے کے لیے کی ہے کہ کیوں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ مابعد الطبیعیات کا اخلاقیات سے تعلق ہے، جو پہلی توجیہ میں نے کی ہے، وہ صرف اس مفروضے کی علت بتائے گی کہ کسی شے کی حقیقت اس کی اچھائی کی ایک لازمی شرط ہے۔ یہ مفروضہ حقیقتاً بہت عام ہے۔ ہم عموماً دیکھتے ہیں کہ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جب تک کوئی شئے حقیقت کی ساخت کو متضمن ثابت نہ کی جا سکے، وہ شے خیر نہیں ہو سکتی۔ چناں چہ اس بات پر زور دینا ہوگا کہ صورت یہ نہیں، اخلاقیات کی اساس کے ایک حصے تک کے لیے بھی مابعد الطبیعیات ضروری نہیں۔ لیکن جب ماہرین مابعد الطبیعیات اخلاقیات کو مابعد الطبیعیات پر مبنی قرار دینے کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مطلب عام طور پر اس سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ ان کی مراد عام طور پر یہ ہوتی ہے کہ مابعد الطبیعیات اخلاقیات کی اساسِ وحید ہے، یعنی یہ ثابت کرنے کے لیے کہ بعض اشیا خیر ہوتی ہیں، مابعد الطبیعیات نہ صرف ایک لازمی شرط مہیا کرتی ہے بلکہ سب شرطیں مہیا کرتی ہے اور فوراً ایسا معلوم ہوگا کہ یہ نظریہ دو مختلف شکلوں میں اختیار کیا جاتا ہے۔ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ محض یہ ثابت کر دینا کہ ایک شے فوق الحواس طریق سے حقیقی ہے، یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ وہ شے خیر ہے: کہ سچ مچ حقیقی کو صرف بدیں وجہ سچ مچ خیر لازماً ہونا چاہیے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر اکثر رائے یہ ہوتی ہے کہ حقیقی شئے کو اپنی مخصوص خصوصیات کے باعث خیر ہونا چاہیے۔ میرا خیال ہے کہ ہم پہلی قسم کے دعوے کو صرف یہ شکل دے سکتے ہیں: جب یہ کہا جاتا ہے کہ حقیقی شے کو خیر ہونا چاہیے کیوں کہ وہ حقیقی ہے، تو عام طور پر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایسا صرف اس لیے ہے کہ حقیقی ہونے کے لیے اسے ایک خاص قسم کا ہونا چاہیے، جس استدلال کے ذریعے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مابعد الطبیعیاتی تحقیق اخلاقیاتی نتیجہ مرتب

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کر سکتی ہے، وہ اس شکل کا ہوتا ہے: اس بات پر غور کر کے کہ حقیقی ہونا کیا ہوتا ہے؛ ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو حقیقی ہے اس میں چند مخصوص فوق الحواس خواص ضرور ہونے چاہئیں؛ لیکن ان خواص کا ہونا خیر ہونے کے مترادف ہے؛ یہی اس لفظ کے معنی ہیں؛ پس نتیجہ یہ نکلا ہے کہ جو کوئی چیز یہ خواص رکھتی ہے، خیر ہوتی ہے؛ اور اس بات پر غور کر کے کہ حقیقی ہونا کیا ہوتا ہے، ہم پھر اس شے کو مستنبط کر سکتے ہیں جس میں وہ خواص پائے جاتے ہیں۔ اگر اس قسم کا استدلال صحیح ہو تو ظاہر ہے کہ اس سوال کا کہ ''کیا خیر بالذات ہے'' جو کوئی جواب دیا جا سکتا ہے، وہ خالص مابعد الطبیعیاتی بحث سے اور صرف اسی بحث سے مل سکتا ہے۔ جس طرح کہ مل نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ''خیر ہونے کے'' معنی ہیں ''خواہش کیا جانا''، یعنی یہ سوال کہ ''کیا خیر ہے؟'' اس کا جواب صرف اس سوال کی تجربی تحقیق کے ذریعے دیا جا سکتا ہے یا دیا جانا چاہیے کہ ''کس کی خواہش کی جاتی ہے''، اسی طرح یہاں بھی اگر خیر ہونے کا مطلب ہے کسی فوق الحواس خاصے کا رکھنا تو اخلاقی سوال کا جواب اس سوال کی مابعد الطبیعیاتی تحقیق سے دیا جا سکتا ہے اور دیا جانا چاہیے کہ ''کس میں یہ خاصہ پایا جاتا ہے؟'' پس مابعد الطبیعیاتی اخلاقیات کی ظاہری معقولیت کو مٹانے کے لیے جو کرنا باقی ہے، یہ ہے کہ ان اہم غلطیوں کو بے نقاب کر دیا جائے جن کے باعث ماہرین مابعد الطبیعیات نے یہ سمجھ لیا ہے کہ خیر ہونے کا مطلب ہے کسی فوق الحواس خاصے کا رکھنا۔

۷۳

پھر وہ کون سے اہم وجوہ ہیں جن کے باعث یہ رائے رکھنا بظاہر معقول نظر آتا ہے کہ خیر ہونے کے معنی ہیں کسی فوق الحواس خاصے کا رکھنا یا کسی فوق الحواس حقیقت سے متعلق ہونا؟

سب سے پہلے ہم اس وجہ پر غور کریں گے جو یہ رائے پیدا کرنے میں کہ خیر کی تعریف کسی اس قسم کے خاصے کے حوالے سے ہونی چاہیے، مؤثر معلوم ہوتی ہے، اگرچہ کسی مخصوص خاصے کا نام بحیثیت مطلوبہ خاصے کے پیش نہیں کیا جاتا۔ یہ وجہ اس مفروضے میں موجود ہے کہ اس قضیے کو کہ ''یہ خیر ہے'' یا یہ کہ ''یہ خیر ہوگی بہ شرط یہ کہ اس کا وجود ہوگا'' ایک خاص اعتبار سے اس قسم کا ہونا چاہیے جس قسم کے دوسرے قضیے ہوتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ایک قسم کا قضیہ ایسا ہے جس سے ہر ایک اتنا مانوس ہے اور اس لیے ہر ایک کے تخیل پر اتنا چھایا ہوا ہے کہ فلسفیوں نے ہمیشہ یہ فرض کر لیا ہے کہ سب دوسری قسم کے قضایا کو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس قابل ہونا چاہیے کہ ان کی اس قسم میں تحویل ہو سکے۔ یہ قسم ان قضایا کی ہے جو تجربے کے معروضات کی بابت ہوتے ہیں۔ یہ قسم ان صداقتوں کی ہے جو بیداری کے عالم کا زیادہ وقت ہمارے ذہنوں میں رہتی ہیں۔ یہ صداقتیں اس طرح کی ہوتی ہیں: کوئی کمرے میں ہے؛ میں لکھ رہا ہوں یا کھا رہا ہوں یا بول رہا ہوں۔ ان سب صداقتوں میں، خواہ وہ آپس میں کتنی مختلف ہوں، یہ بات مشترک ہے کہ ان میں قواعد زبان کے مطابق جو موضوع اور محمول ہیں وہ دونوں کسی ایسی چیز کو ظاہر کرتے ہیں جس کا وجود ہوتا ہے۔ تو صداقت کی وہ قسم نہایت عام ہے جو دو موجود چیزوں کے درمیان کسی تعلق کو بیان کرتی ہے۔ یہ فوراً محسوس ہو جائے گا کہ اخلاقی صداقتیں اس قسم کی نہیں ہوتیں اور فطریتی مغالطہ کسی ہیر پھیر سے یہ ثابت کرنے کی کوشش سے پیدا ہوتا ہے کہ وہ اس قسم کی ہوتی ہیں۔ یہ فوراً ظاہر ہو جاتا ہے کہ جب ہم کسی چیز کو اچھا پاتے ہیں تو اس کی اچھائی کوئی ایسا خاصہ نہیں جسے ہم اپنے ہاتھوں میں لے سکتے ہیں یا اسے نہایت نازک سائنسی اوزاروں کی مدد سے اس چیز سے الگ کر سکتے ہیں اور اسے کسی دوسری چیز میں منتقل کر سکتے ہیں۔ دراصل اچھائی ان بہت سے محمولوں کی طرح نہیں جنھیں ہم اشیا سے منسوب کرتے ہیں، یعنی یہ اس شئے کا جز نہیں ہوتی جس سے ہم اسے منسوب کرتے ہیں۔ لیکن فلسفی فرض کر لیتے ہیں کہ اس بات کی وجہ کہ ہم اچھائی کو اٹھا نہیں سکتے اور نہ اسے ہلا سکتے ہیں، یہ نہیں کہ یہ اس شئے سے جسے ہم ہلا سکتے ہیں، مختلف قسم کی ہوتی ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کا وجود لازماً اس شئے میں ہوتا ہے جس کی معیت میں یہ ہوتی ہو۔ وہ اخلاقی صداقتوں کی تشریح انھیں سائنسی قوانین کا سا سمجھ کر کرتے ہیں اور جب وہ یہ کر چکتے ہیں تو اسی وقت فطریتی فلسفی، وہ جو اصول تجربی کے قائل ہیں، اور وہ فلسفی جنھیں میں نے مابعدالطبیعیاتی کا نام دیا ہے، ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں۔ سائنسی قوانین کی ماہیت پر فلسفیوں کی یہ دو جماعتیں حقیقتاً آپس میں اختلاف رکھتی ہیں۔ اول الذکر جماعت یہ سمجھتی ہے کہ جب وہ کہتے ہیں کہ "یہ ہمیشہ اس کی معیت میں ہوتا ہے" تو ان کی مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ "ان جزئی مثالوں میں یہ اس کی معیت میں رہا ہے، اب ہے اور آئندہ ہوگا۔" وہ سائنسی قانون کو بڑے سیدھے سادے اور براہ راست طریقے سے قضیے کی اس مانوس قسم میں بدل دیتے ہیں جس کی طرف میں نے اوپر اشارہ کیا ہے۔

لیکن اس سے مابعدالطبیعیاتی فلسفیوں کی تشفی نہیں ہوتی۔ وہ سمجھتے ہیں کہ جب آپ کہتے ہیں کہ "یہ اس کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معیت میں ہوگا بہ شرط یہ کہ اس کا وجود ہو" تو آپ کی مراد صرف یہ نہیں ہوتی کہ یہ اور وہ اتنی دفعہ اکٹھے وجود رکھتے رہے ہیں اور رکھیں گے لیکن یہ یقین کرنا، ان کے بس میں بھی نہیں کہ آپ کا محض وہی مطلب ہے جو آپ کہتے ہیں۔ ان کا پھر بھی یہ خیال ہوتا ہے کہ آپ کا کسی نہ کسی طرح یہ مطلب ہونا چاہیے کہ کسی چیز کا ضرور وجود ہے، کیوں کہ جب آپ کچھ کہتے ہیں تو آپ کا عام طور پر یہی مطلب ہوتا ہے۔ تجربی اصول کے قائلین کی طرح وہ یہ تصور نہیں کر سکتے کہ آپ کا کبھی یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ ۲+۲=۴۔ تجربی اصول کے قائلین کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اشیا کے اتنے جوڑوں کے جوڑے ہر دفعہ چار اشیا ہوتے ہیں، اور اس لیے جب تک دو اشیا کا سچ مچ وجود نہ ہو، ۲ اور ۲، ۴ نہیں ہوں گے۔ ماہرین مابعد الطبیعیات محسوس کرتے ہیں کہ یہ غلط ہے، لیکن وہ خود اس کے بہتر معنی ماسوا اس کے پیش نہیں کرتے کہ وہ لائبنیز کی طرح یہ کہیں کہ خدا کا ذہن ایک مخصوص کیفیت میں ہے، یا کانٹ کی طرح کہیں کہ آپ کا ذہن ایک مخصوص کیفیت میں ہے یا بریڈلے کی طرح کہیں کہ کوئی چیز ایک مخصوص کیفیت میں ہے تو یہاں ہے فطریتی مغالطے کی جڑ۔ ماہرین مابعد الطبیعیات میں ایک خوبی ہے جو اس بات پر مشتمل ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ جب آپ کہتے ہیں کہ "یہ خیر ہوگا بہ شرط یہ کہ اس کا وجود ہو"، تو آپ کا محض یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ "اس کا وجود رہا ہے اور اس کی خواہش کی گئی تھی" خواہ ایسا کئی دفعہ ہوا ہو۔ وہ تسلیم کریں گے کہ بعض اشیائے خیر دنیا میں کبھی وجود میں آئی بھی نہ ہوں، حتیٰ کہ بعض کی کبھی خواہش بھی نہ کی گئی ہو، لیکن اس کے علاوہ کسی چیز کا وجود ہے، آپ کا کیا مطلب ہوسکتا ہے، وہ اس کو اصلاً نہیں سمجھ سکتے۔ ہو بہو اسی غلطی کے باعث جس کی بنا پر وہ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ کسی فوق الحواس حقیقت کا وجود ہونا چاہیے، وہ "خیر" کے معنی کے بارے میں بھی فطریتی مغالطے کے مرتکب ہو جاتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ہر صداقت کا مطلب کسی طور یہ ہونا چاہیے کہ کسی چیز کا وجود ہے اور چوں کہ تجربیہ کے برعکس وہ بعض ایسی صداقتوں کو تسلیم کرتے ہیں جن کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کسی چیز کا یہاں اور اب وجود ہے، اس لیے ان کے خیال میں ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی چیز کا یہاں اور اب وجود نہیں۔ اسی اصول پر چوں کہ "خیر" ایک ایسا محمول ہے جس کا نہ وجود ہے اور نہ ہوسکتا ہے، اس لیے وہ یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں کہ یا تو "خیر ہونے" کا مطلب ہے کسی دوسری خاص چیز سے متعلق ہونا جس کا "حقیقت کے اندر" وجود ہوسکتا ہے یا ہوتا ہے یا پھر اس کا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مطلب محض ''حقیقی دنیا میں پایا جاتا ہے''یعنی یہ کہ اچھائی ماورا ہے یا حقیقت میں مدغم ہوتی ہے۔

۷۴

یہ بات کہ تمام قضیوں کی ایسے قضیوں میں تحویل غلط ہے جو یہ کہتے ہیں کہ یا تو کسی شئے کا وجود ہے یا وہ شئے جس کا وجود ہے اس کا کوئی خاصہ ہوتا ہے (جس کا مطلب ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ کسی خاص رشتے میں وجود رکھتے ہیں)، اخلاقی قضیوں کی مخصوص قسم کے حوالے سے آسانی سے دیکھی جا سکتی ہے؛ کیوں کہ ہم خواہ کسی شئے کے وجود کو ثابت کر دیں اور خواہ کسی دو موجود اشیا کو لازماً باہم متعلق ثابت کر دیں، پھر بھی یہ ایک متمائز اور مختلف سوال رہتا ہے کہ آیا وہ شے جس کا اس طرح وجود ہے، خیر ہے؟ آیا ان دونوں موجود اشیا میں سے ایک یا دونوں خیر ہیں؟ اور آیا یہ ایک امر خیر ہے کہ ان کو اکٹھا ہونا چاہیے؟ یہ ایک واضح اور بدیہی بات ہے کہ ایک امر کا دعویٰ کرنا دوسرے امر کے دعویٰ کرنے کے برابر نہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ یہ پوچھنے سے ہمارا کیا مطلب ہے: کیا یہ جس کا وجود ہے یا لازمی وجود ہے بہ ہر حال خیر ہے؟ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ہم وہ سوال پوچھ رہے ہیں جس کا جواب نہیں دیا گیا۔ اس براہِ راست ادراک کے ہوتے ہوئے کہ دونوں سوال مختلف ہیں، کسی ایسے ثبوت کی کہ انھیں ایک ہی ہونا چاہیے، ذرہ بھر وقعت نہیں۔ یہ بات کہ یہ قضیہ کہ ''یہ خیر ہے'' ہر دیگر قضیے سے متمائز ہے، پہلے باب میں ثابت ہو چکی ہے اور اب میں اس امر کی تشریح یہ بتا کر کروں گا کہ یہ ان دو خاص قضیوں سے کس طرح متمائز ہے جن کے مترادف اسے عام طور پر بنا دیا گیا ہے۔ یہ کہ فلاں چیز کرنی چاہیے، اسے عام طور پر ایک اخلاقی قاعدہ کہا جاتا ہے اور یہ مجموعۂ الفاظ قدرتی طور پر یہ سجھاتا ہے کہ یہ قضیہ کسی طرح یا تو کسی قانونِ فطرت کا یا قانونی معنوں میں کسی قاعدے کا یا دونوں کا مماثل ہے۔ دراصل یہ تینوں ایک اعتبار سے اور صرف ایک اعتبار سے حقیقتاً مماثل ہیں۔ وہ اس اعتبار سے مماثل ہیں کہ ان میں ایک ایسا قضیہ ہے جو عالم گیر ہے۔ اخلاقی قاعدہ کہتا ہے کہ ''یہ سب حالات میں خیر ہے''؛ قانونِ فطرت کہتا ہے کہ ''یہ سب حالات میں واقع ہوتا ہے'' اور قانونی معنوں میں ایک قاعدہ کہتا ہے کہ ''حکم دیا جاتا ہے کہ یہ چیز سب حالات میں ہو یا نہ ہو''۔ لیکن چوں کہ یہ فرض کر لینا قدرتی بات ہے کہ یہ مماثلت مزید وسعت اختیار کرتی ہے اور نیز یہ کہ ''یہ چیز سب حالات میں خیر ہے'' اس بیان کے مساوی ہے کہ ''یہ سب حالات

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں واقع ہوتی ہے" یا اس بیان کہ مساوی ہے کہ "یہ حکم دیا جاتا ہے کہ یہ چیز سب حالات میں ہو"، اس لیے مختصراً یہ بتا دینا مفید ہوگا کہ یہ بیانات مساوی نہیں۔

۷۵

یہ فرض کر لینے کا مغالطہ کہ اخلاقی قانون اور قانون فطرت اس اعتبار سے مماثل ہیں کہ کوئی (اخلاقی) فعل وہ ہے جو ہمیشہ لازماً کیا جاتا ہے، کانٹ کے ایک نہایت ہی مشہور ترین نظریے میں پایا جاتا ہے۔ کیا ہونا چاہیے، کانٹ اسے اس قانون کے مترادف بنا دیتا ہے جس کے مطابق ایک خود مختار یا خالص ارادے کو ضرور عمل کرنا چاہیے یعنی صرف ایک ہی قسم کے فعل کے مترادف جو اس ارادے کے لیے کرنا ممکن ہے اور اس تطبیق سے کانٹ کا مطلب محض یہ کہنا نہیں کہ خود مختار ارادہ بھی وہ کرنے کے لیے مجبور ہے جو اسے کرنا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ اسے کرنا چاہیے، اس کے معنی سوائے اس کے اپنے قانون کے اور کچھ نہیں یعنی وہ قانون جس کے مطابق اسے ضرور عمل کرنا چاہیے۔ وہ انسانی ارادے سے اس بات میں مختلف ہے کہ جو کچھ ہمیں کرنا چاہیے اسے یہ ارادہ لازماً کرتا ہے۔ وہ "خود مختار" ہے اور اس کا مطلب ہے (دوسری چیزوں کے علاوہ) کہ کوئی الگ معیار ایسا نہیں ہے جس کی رو سے اسے جانچا جا سکتا ہے یہ سوال کہ "کیا وہ قانون جس کے مطابق یہ ارادہ عمل کرتا ہے خیر ہے؟" اس صورت میں بے معنی ہو جاتا ہے۔ نتیجتہً جس چیز کے کرنے کا ارادہ یہ خالص ارادہ لازماً کرتا ہے، وہ خیر اس وجہ سے نہیں کہ ارادہ خیر ہے اور نہ کسی اور وجہ سے، بلکہ وہ خیر اس لیے ہے کہ یہ وہ ہے جس کا ارادہ خالص ارادہ لازماً کرتا ہے۔

www.KitaboSunnat.com

اس طرح کانٹ کا "عملی تعقل کی خود مختاری" کا دعویٰ اس کی اپنی منشا کے خلاف نتائج پیدا کرتا ہے۔ اس سے اس کی اخلاقیات آخر میں مایوس کن انداز میں عدم استقلال کا شکار ہو جاتی ہے۔ اس کا اخلاقی قانون مابعد الطبیعیات سے "آزاد" صرف ان معنوں میں ہے کہ اس کے نزدیک ہمیں اس قانون کا آزادانہ علم ہو سکتا ہے۔ اس کی یہ رائے ہے کہ ہم اس امر سے کہ اخلاقی قانون سچا ہے، یہ نتیجہ صرف نکال سکتے ہیں کہ خود مختاری ہوتی ہے۔ وہ جہاں تک اس رائے کا سختی سے پابند رہتا ہے، اس غلطی سے محفوظ رہتا ہے جس کے مرتکب بہت سے ماہرین مابعد الطبیعیات ہوئے ہیں، یعنی وہ حقیقت کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بابت اپنی رائے سے خیر کی بابت اپنی رائے کو متاثر کرنے کی غلطی نہیں کرتا، لیکن وہ یہ نہیں دیکھتا کہ اس کے نظریے کے مطابق اخلاقی قانون اس سے کہیں زیادہ اہم معنوں میں خودمختاری پر منحصر ہے جن میں خودمختاری کا انحصار اخلاقی قانون پر ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ خودمختاری اخلاقی قانون کی بنائے وجود (Ratio essendi) ہے، حالاں کہ اخلاقی قانون خودمختاری کی صرف بنائے علم (ratio cognoscendi) ہے۔ اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک حقیقت ویسی نہ ہو جیسی کہ وہ اسے بیان کرتا ہے، کوئی دعویٰ کہ ''یہ خیر ہے'' حتی الامکان صحیح نہیں ہوسکتا۔ چناں چہ اس نے اپنے مخالفین کو اخلاقی قانون کی معقولیت پر نکتہ چینی کرنے کا ایک قطعی طریقہ مہیا کردیا ہے۔ اگر اس کے مخالفین کسی اور طریقے سے (جسے وہ ممکن نہیں سمجھتا، لیکن نظری طور پر اس کی گنجائش چھوڑ دیتا ہے) صرف یہ ثابت کرسکیں کہ حقیقت کی ماہیت ویسی نہیں ہے جیسی وہ بیان کرتا ہے، تو وہ اس امر سے انکار نہیں کرسکتا کہ وہ اس کے اخلاقی اصول کو غلط ثابت کرلیں گے۔ اگر اس کے کہ ''یہ کرنا چاہیے'' یہ معنی ہیں کہ ''اس کا ارادہ خودمختار ارادہ کرتا ہے''، وہ تو پھر اگر یہ ثابت کیا جاسکے کہ کوئی خودمختار ارادہ ایسا نہیں جو کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ کچھ نہیں کرنا چاہیے۔

۷۶

اور کانٹ یہ سمجھنے کی غلطی بھی کرتا ہے کہ ''یہ ہونا چاہیے'' کا مطلب ہے ''اس کا حکم دیا جاتا ہے۔'' وہ اخلاقی قانون کو ایک حکم سمجھتا ہے۔ اور یہ ایک بہت ہی عام غلطی ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ''یہ ہونا چاہیے'' کا یہ مطلب ہونا چاہیے کہ ''اس کا حکم دیا جاتا ہے''؛ اس لیے کوئی چیز بھی خیر نہ ہوگی تاوقتے کہ اس کا حکم نہیں دیا جاتا اور چوں کہ اس دنیا میں احکام غلط ہوسکتے ہیں، اس لیے جو کچھ بالآخر ہونا چاہیے، اس سے مراد ہے وہ ''جس کا حکم کوئی حقیقی فوق الحواس حاکم دیتا ہے''۔ پھر اس حاکم کی نسبت یہ پوچھنا ممکن نہیں کہ ''کیا یہ راست باز ہے؟'' اس کے احکام ضرور درست اس لیے ہوتے ہیں کہ درست ہونے سے مراد ہے، وہ ہونا جس کا یہ حکم کرتا ہے۔ چناں چہ یہاں اخلاقی معنوں میں قاعدے کو قانونی معنوں میں قاعدے کا مماثل اسی طرح سمجھ لیا گیا ہے جس طرح گزشتہ صورت میں اسے فطری معنوں میں قانون کا مماثل سمجھ لیا گیا تھا۔ یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ اخلاقی فرض قانونی فرض کے مشابہ ہوتا ہے، صرف اس فرق کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ساتھ کہ قانونی فرض کا سرچشمہ ارضی ہے اور اخلاقی فرض کا سرچشمہ سماوی ہے۔ تاہم ظاہر ہے کہ اگر فرض کے سرچشمے سے مراد وہ قوت ہے جو آپ کو کچھ کرنے کے لیے پابند کرتی ہے یا مجبور کرتی ہے تو اس کی اطاعت اس لیے نہیں کرنی چاہیے کہ وہ اس طرح پابند یا مجبور کرتی ہے۔ یہ قوت اخلاقی فرض کا سرچشمہ تبھی ہو سکتی ہے جب کہ وہ بہ ذات خود اتنی خیر ہو کہ وہ صرف اس چیز کا جو خیر ہے، حکم دے اور صرف اسے نافذ کرے اور اس صورت میں وہ جس کسی چیز کا حکم دیتی ہے یا جس کو نافذ کرتی ہے، وہ خیر ہوگی، خواہ اس کا حکم دیا جائے یا نہ دیا جائے یا اسے نافذ کیا جائے یا نہ کیا جائے، جو چیز قانونی فرض کو قانونی فرض بناتی ہے، یعنی یہ چیز کہ وہ کسی حاکم کا حکم ہے، کسی اخلاقی فرض کے لیے بالکل غیر اہم ہے۔ آپ حاکم کی تعریف خواہ کچھ کریں، اس کے احکام اخلاقی طور پر تبھی واجب ہوں گے جب کہ وہ اخلاقی طور پر واجب ہوں، یعنی جب کہ وہ ہمیں یہ بتاتے ہوں کہ کیا ہونا چاہیے، یا وہ جو ہونا چاہیے اس کے حصول کے کیا وسائل ہیں۔

۷۷

اس گزشتہ غلطی میں، یعنی اس مفروضے میں کہ جب میں کہتا ہوں "آپ کو یہ کرنا چاہیے"، میرا یہ مطلب ہونا چاہیے کہ "آپ کو یہ کرنے کا حکم دیا جاتا ہے"، ہمیں ایک ایسی وجہ ملتی ہے جو اس مفروضے کا باعث بنی ہے کہ وہ مخصوص فوق الحواس خاصہ جس کے حوالے سے خیر کی تعریف ہونی چاہیے، ارادہ ہے؛ اور یہ امر کہ بنیادی طور پر حقیقی ارادے کی ماہیت کے بارے میں تحقیق کر کے اخلاقی نتائج حاصل کیے جا سکتے ہیں، موجودہ مابعد الطبیعیاتی اخلاقیات کا سب سے زیادہ عام مفروضہ معلوم ہوتا ہے، لیکن اس مفروضے کی ظاہری معقولیت کا باعث اتنا یہ قیاس نہیں کہ "چاہیے" کسی "حکم" کا اظہار کرتا ہے، جتنی کہ وہ کہیں زیادہ بنیادی غلطی ہے جو یہ فرض کر لینے سے پیدا ہوتی ہے کہ کسی شئے سے بعض مخصوص محمولات منسوب کرنا اور یہ کہنا کہ وہ شئے ایک مخصوص قسم کی ذہنی کیفیت کا معروض ہے، ایک ہی بات ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ کہنا کہ کوئی چیز حقیقی یا سچی ہے اور یہ کہنا کہ اس چیز کا ایک مخصوص طریقے سے علم ہوتا ہے، ایک ہی بات ہے؛ اور یہ بھی سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس دعوے میں کہ یہ خیر ہے اور اس دعوے میں کہ یہ حقیقی ہے، یعنی ایک اخلاقی قضیے میں اور ایک مابعد الطبیعیاتی قضیے میں، جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ موخر الذکر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا تعلق وقوف سے ہے اور اول الذکر کا تعلق ارادے سے ہے۔

ہم نے باب اول میں پہلے ہی یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ ایک غلط بات ہے۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ یہ ادعا کہ ''یہ خیر ہے'' اس ادعا کے مساوی نہیں کہ ''اس کا ارادہ کوئی فوق الحواس ارادہ کرتا ہے یا اس کا ارادہ کسی اور طرح ہوتا ہے'' اور نہ یہ دعویٰ کسی اور قضیے ہی کے مساوی ہے۔ میں اس ثبوت پر کسی قسم کا اضافہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اس ثبوت کے باوجود توقع کی جا سکتی ہے کہ اس ثبوت کا مقابلہ دو طرح سے کیا جائے: (۱) یہ کہا جا سکتا ہے کہ پھر بھی یہ قضیے حقیقتاً مماثل ہیں اور ایسے حقائق کی طرف توجہ دلائی جا سکتی ہے جن سے ان کی مماثلت ثابت ہوتی نظر آتی ہو، یا پھر (۲) یہ کہا جا سکتا ہے کہ مطلق مماثلت کا دعویٰ نہیں کیا جاتا، بلکہ مطلب صرف یہ کہنا ہوتا ہے کہ ارادے اور خیر میں ایک خاص قسم کا تعلق ہے: یہ تعلق ایسا ہے کہ اس کی بدولت اول الذکر کی ماہیت کی تحقیق اخلاقی نتائج کے ثبوت کا ایک ضروری عمل بن جاتی ہے۔ ان دو ممکن اعتراضات کا تسلی بخش جواب دینے کے لیے میں پہلے یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ خیر اور ارادے کے درمیان کون سے مناسب تعلقات ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں، اور نیز یہ کہ ان میں سے ایک تعلق بھی ایسا نہیں جس سے ہمیں یہ کہنے کا جواز ملتا ہو کہ یہ قضیہ کہ ''یہ خیر ہے'' اس قضیے کے کہ ''اس کا ارادہ کیا جاتا ہے'' مماثل ہے۔ دوسری طرف ایسا معلوم ہوگا کہ ان میں سے بعض تعلقات کو مماثلت کے اس دعوے کے ساتھ آسانی سے خلط کیا جا سکتا ہے اور اس طرح غالباً خلط مبحث پیدا کر لیا گیا ہوگا۔ چناں چہ میرے استدلال کا یہ حصہ پہلے ہی کسی حد تک دوسرے اعتراض کا تسلی بخش جواب دے دے گا لیکن جو بات اس کے خلاف قطعی ہوگی، یہ ہے کہ ثابت کیا جائے کہ ارادے اور خیر کے درمیان زیر بحث مطلق مماثلت کے سوا کوئی اور تعلق اتنا کافی نہیں کہ اس سے یہ نظر آئے کہ ارادے کی بابت تحقیق کو کسی اخلاقی نتیجے کے ثبوت سے کوئی تھوڑا سا تعلق بھی ہو۔

۷۸

کانٹ کے زمانے سے یہ کہنا ایک معمول سا بن گیا ہے کہ وقوف، ارادہ اور احساس حقیقت کی طرف ذہن کے تین بنیادی طور پر متمائز رویے ہیں۔ وہ تجربہ کرنے کے تین متمائز ذرائع ہیں اور ان میں سے ہر ایک ہمیں کسی ایسے متمائز پہلو سے آگاہ کرتا ہے جس کے تحت حقیقت پر غور کیا جا سکتا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مابعدالطبیعیات کے مطالعے کے علمیاتی طریق کا انحصار اس مفروضے پر ہے کہ اس بات پر غور کر کے کہ وقوف کس کی طرف ''دلالت کرتا'' ہے یعنی اس کا مثالی تصور کیا ہے، ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ کائنات میں، اگر اسے حقیقی ہونا ہے، کیا خواص ہونے چاہئیں اور اسی طرح یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس بات پر غور کر کے کہ ارادہ یا احساس کسی کی طرف ''دلالت کرتا'' ہے، یعنی وہ ''مثالی تصور'' کیا ہے جسے وہ فرض کرتے ہیں، ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ کائنات میں، اگر اسے خیر یا حسین ہونا ہے، کیا خواص ہونے چاہئیں۔ قدامت پسند تصوریتی ماہر علمیات اس اعتبار سے محسوس پرست یا مشاہدہ پرست اختلاف رکھتا ہے کہ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ جس چیز کا ہمیں براہ راست وقوف ہوتا ہے وہ نہ تو سب ہی حقیقی ہے اور نہ مکمل صداقت۔ وہ کہتا ہے کہ غلط کو رد کرنے اور مزید صداقتیں دریافت کرنے کے لیے ہمیں وقوف کو محض اسی طرح قبول نہیں کر لینا چاہیے جس طرح کہ وہ اپنے آپ کو پیش کرتا ہے بلکہ ہمیں اس چیز کو دریافت کرنا چاہیے جس طرف وہ دلالت کرتا ہے اور اسی طرح قدامت پسند مابعدالطبیعیاتی ماہر اخلاقیات محض فطریت پسند سے اس اعتبار سے اختلاف رکھتا ہے کہ اس کی یہ رائے ہے کہ ہر چیز جس کا ہم واقعتاً ارادہ کرتے ہیں، خیر نہیں اور اگر خیر ہے تو مکمل طور پر خیر نہیں: جو چیز حقیقتاً خیر ہے، وہ ایسی ہے کہ اس کی طرف ارادے کی ماہیت دلالت کرتی ہے۔ دوسروں کا پھر یہ خیال ہے کہ احساس، نہ کہ ارادہ، اخلاقیات کا بنیادی مفروضہ ہے لیکن دونوں صورتوں میں یہ اتفاق رائے ہے کہ اخلاقیات کو ارادے یا احساس سے کچھ تعلق ہے جو اسے وقوف سے نہیں اور جو دوسرے معروضات مطالعہ کو وقوف سے ہے۔ ایک طرف ارادہ یا احساس کو اور دوسری طرف وقوف کو، بعض اعتبار سے فلسفیانہ علم کے ہم رتبہ سرچشمے سمجھا جاتا ہے: ایک کو عملی فلسفے کا اور دوسرے کو نظری فلسفے کا۔ سوال یہ ہے کہ اس نظریے کا کون سا مطلب ایسا ہے جو صحیح ہے۔

۷۹

اول اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ جس طرح ادراکی اور حسی مشاہدے پر غور کر کے ہم صحیح اور غلط میں امتیاز سے آگاہ ہوتے ہیں، اسی طرح احساس اور ارادے کے تجربات پر غور کر کے ہم اخلاقی امتیازات سے آگاہ ہوتے ہیں۔ ہمیں اس وقت تک ایک چیز کو دوسری سے بہتر سمجھنے کے معنی کا علم نہیں ہونا چاہیے جب تک کہ ہمارے ارادے یا احساس کا رویہ ایک شئے کی طرف دوسری شئے کی نسبت مختلف

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہ ہو۔ یہ سب کچھ تسلیم کیا جا سکتا ہے، لیکن یہاں تک تو یہ ایک محض نفسیاتی وقوعہ ہے کہ ہم جو آخر اشیا کو اچھا سمجھتے ہیں تو اس کی صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم ایک مخصوص طریق سے ان کا ارادہ کرتے ہیں یا انھیں محسوس کرتے ہیں؛ جس طرح کہ ہم جب اشیا کو صحیح سمجھتے ہیں تو اس کی صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہمیں مخصوص ادراکی تجربات ہوتے ہیں تو پھر یہاں ارادے اور خیر میں ایک خاص تعلق ہے لیکن یہ تعلق تو صرف علتی رشتہ ہے، یعنی یہ کہ ارادہ اچھائی کے وقوف کے لیے ایک لازمی شرط ہے۔

لیکن اس کے آگے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ارادہ یا احساس نہ صرف خیر کے وقوف کے ماخوذ ہیں بلکہ کسی شے کا ارادہ کرنا یا کسی شے کے لیے ایک مخصوص احساس رکھنا اور اسے خیر سمجھنا ایک ہی چیز ہے۔ اور یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ یہ بھی ایک معنی میں بالعموم صحیح ہے۔ یہ ایک صحیح بات معلوم ہوتی ہے کہ ہم کسی چیز کو بہ مشکل ہی کبھی خیر سمجھتے ہیں اور قطعی طور پر کبھی بھی اسے خیر نہیں سمجھتے، بدون اس امر کے کہ ساتھ ہی اس کی طرف ارادے اور احساس کا ایک مخصوص رویہ اختیار کرتے ہیں، گو یہ بات عالم گیر طور پر یقیناً صحیح نہیں۔ اور اس کے برعکس بات بھی حتی الامکان عالم گیر طور پر صحیح ہو سکتی ہے: ایسا ہو سکتا ہے کہ ان پیچیدہ حقائق میں، جو ہم ارادہ کرنے اور خاص قسم کا احساس رکھنے سے مراد لیتے ہیں، خیر کا ادراک بھی شامل ہو تو پھر آیئے ہم یہ تسلیم کر لیں کہ کسی چیز کو خیر سمجھنا اور اس کا ارادہ کرنا ان معنوں میں ایک ہی چیز ہے کہ جہاں کہیں مؤخر الذکر واقع ہے، وہاں ہوتا اول الذکر بھی اس کے ایک جزو کی حیثیت سے واقع ہوتا ہے اور یہ بھی تسلیم کیا جا سکتا کہ اس کے برعکس معنوں میں بھی وہ بالعموم ایک ہی ہوتے ہیں، یعنی جب اول الذکر واقع ہوتا ہے تو وہ مؤخر الذکر کے ایک جزو کی حیثیت سے واقع ہوتا ہے۔

۸۰

یہ حقائق اس عام دعوے کی حمایت کرتے نظر آتے ہیں کہ کسی چیز کو خیر سمجھنا اس کو اس معنی میں ترجیح دینے یا مستحسن سمجھنے کے مساوی ہے جس میں ترجیح یا استحسان سے مخصوص قسم کا ارادہ یا احساس عبارت ہوتا ہے۔ یہ ہمیشہ ایک صحیح بات معلوم ہوتی ہے کہ جب ہم اس طرح ترجیح دیتے ہیں یا بہ نظر استحسان دیکھتے ہیں تو اس واقعے میں یہ واقعہ بھی شامل ہوتا ہے کہ ہم خیر سمجھتے ہیں اور یہ بات تو نہایت کثیر مثالوں میں یقیناً صحیح ہے کہ جب ہم خیر سمجھتے ہیں تو ہم ترجیح بھی دیتے ہیں یا مستحسن بھی سمجھتے ہیں تو پھر یہ کہنا ایک

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قدرتی بات ہے کہ اچھا سمجھنا ترجیح دینے کے مساوی ہے اور اس پر یہ اضافہ کر دینا بھی قدرتی بات ہے کہ ''جب میں یہ کہتا ہوں کہ ایک چیز اچھی ہے تو اس سے میرا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں اس کو ترجیح دیتا ہوں۔'' لیکن اس قدرتی اضافے کو ایک فاش خلط مبحث متضمن ہے۔ اگر یہاں تک بھی صحیح ہو کہ خیر سمجھنا اور ترجیح دینا ایک بات ہے (جو ہم نے دیکھا ہے کہ ان معنوں میں کبھی صحیح نہیں کہ وہ قطعی طور پر مماثل ہوں، اور ہمیشہ ان معنوں میں بھی صحیح نہیں ہوتا کہ ہمیشہ اکٹھے واقع ہوں)، تو پھر بھی یہ صحیح نہیں کہ جب آپ کسی چیز کو خیر سمجھتے ہیں تو جو آپ سمجھتے ہیں، وہ یہ ہے کہ آپ اسے ترجیح دیتے ہیں۔ اگر آپ کسی شئے کو اچھا سمجھنا اور آپ کا اس کو ترجیح دینا ایک ہی بات ہو، تو بھی اس شے کی اچھائی، یعنی وہ چیز کہ آپ سمجھتے ہیں، ظاہر ہے، اسی باعث وہی چیز نہیں جو اس شئے کی ترجیح ہے۔ آیا آپ کے ذہن میں کوئی مخصوص خیال ہے یا نہیں؟ ایک سوال ہے اور کیا جو آپ خیال کرتے ہیں وہ صحیح ہے؟ ایک مختلف سوال ہے جس سے پہلے سوال کے جواب کو کوئی تعلق نہیں۔ یہ امر کہ آپ ایک چیز کو ترجیح دیتے ہیں، اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ وہ چیز خیر ہے، خواہ یہ بھی ثابت ہو جائے کہ آپ اسے ایسا سمجھتے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسی خلط مبحث کے باعث ہے کہ یہ سوال کہ ''خیر کیا ہے؟'' اس سوال کے مترادف سمجھا جاتا ہے کہ ''کس کو ترجیح دی جاتی ہے؟''۔ یہ بات کافی صداقت کے ساتھ کہی جاتی ہے کہ آپ کبھی بھی یہ نہ جانتے کہ ایک شئے خیر تھی تاوقت یہ کہ آپ اس کو ترجیح نہ دیتے، جس طرح کہ آپ یہ کبھی بھی نہ جان سکتے کہ ایک چیز کا وجود تھا تاوقتیکہ آپ کو اس کا ادراک نہ ہوتا، لیکن مزید یہ کہا جاتا ہے، اور یہ غلط ہے، کہ آپ کبھی بھی یہ نہ جانتے کہ ایک شئے خیر ہے تاوقتیکہ آپ کو یہ علم نہ ہوتا کہ آپ اس کو ترجیح دیتے تھے، یا یہ کہ اس چیز کا وجود تھا، تاوقتیکہ آپ کو یہ علم نہ ہوتا کہ آپ نے اس کا ادراک کیا تھا اور آخر میں مزید یہ کہا جاتا ہے، اور یہ تو بالکل غلط ہے، کہ اس امر میں کہ ایک چیز خیر ہے اور اس امر میں کہ اس کو ترجیح دی جاتی ہے، آپ کوئی امتیاز نہیں کر سکتے؛ یا اس امر میں کہ ایک چیز کا وجود ہے اور اس امر میں کہ آپ اس کا ادراک کر سکتے ہیں، کوئی فرق نہیں۔ اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں جو حقیقی ہے اور اس میں جسے میں حقیقی خیال کرتا ہوں، امتیاز نہیں کیا جا سکتا اور یہ بات حقیقی ہے، لیکن اگرچہ میں اس میں جو حقیقی ہے اور اس میں جسے میں حقیقی سمجھتا ہوں، امتیاز نہیں کر سکتا تاہم اس جملے کا مطلب کہ وہ حقیقی ہے اور اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جملے کا مطلب کہ میں اسے حقیقی خیال کرتا ہوں، ان میں ہمیشہ امتیاز کیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ میں اس مفروضے کے معنی سمجھتا ہوں کہ جس چیز کو میں حقیقی خیال کرتا ہوں، وہ باوجود اس کے غلط ہو سکتی ہے۔ چناں چہ جب میں یہ کہتا ہوں، وہ باوجود اس کے غلط ہو سکتی ہے۔ چناں چہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ وہ حقیقی ہے تو اس دعوے سے میری مراد کوئی ایسی چیز ہے جو اس چیز سے مختلف ہے کہ میں اسے حقیقی خیال کرتا ہوں۔ جو کچھ میں خیال کرتا ہوں، یعنی یہ کہ کوئی شے حقیقی ہے، وہ ہمیشہ اس امر سے بالکل متمائز ہے کہ میں اس کا خیال کرتا ہوں۔ اس دعوے میں کہ یہ حقیقی ہے یہ دعویٰ شامل تک نہیں کہ میں اسے حقیقی خیال کرتا ہوں، اگر چہ لامحالہ جب کبھی میں کسی شے کو حقیقی خیال کرتا ہوں تو یہ بھی فی الواقع صحیح ہوتا ہے کہ میں اس کا خیال کرتا ہوں۔ پھر بھی اس تکرار بالمعنی قضیے کو کہ کسی شے کو حقیقی خیال کرنے کے لیے یہ لازمی ہے کہ اس کا خیال کیا جانا چاہیے، عام طور پر اس قضیے کے مماثل سمجھ لیا جاتا ہے کہ کسی شئے کے حقیقی ہونے کے لیے لازمی ہے کہ اس کا خیال کیا جائے۔ تھوڑا سا غور وفکر کسی کو بھی اس بات پر قائل کرنے کے لئے کافی ہے کہ یہ مماثلت غلط ہے اور مزید تھوڑے سے غور وفکر سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ اگر یہ مماثلت غلط ہے تو ''حقیقی'' سے ہماری مراد کوئی ایسی چیز ہونی چاہیے جسے خیال کرنے یا کسی اور ذہنی عمل سے کوئی تعلق نہیں۔ ہماری جو مراد ہے اسے ٹھیک ٹھیک متعین کرنا ہمارے لیے مشکل ہوگا، یعنی زیرِ بحث معروض کو اپنے سامنے اس طرح رکھنا مشکل ہوگا کہ ہم اس کا دوسرے معروضات سے موازنہ کر سکیں؛ لیکن اس میں اب کوئی شک نہیں کہ ہماری مراد کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جو متمائز اور یکتا ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ دعویٰ یقیناً غلط ہے کہ ''حقیقی ہونے کے'' معنی ہیں ایک خاص انداز میں خیال کیا جانا۔ تاہم یہ دعویٰ فلسفے میں کانٹ کے ''کوپرنیکی انقلاب'' میں ایک نہایت اہم پارٹ ادا کرتا ہے اور اس تمام لٹریچر کو بے وقعت بنا دیتا ہے جو اسی انقلاب کی پیداوار ہے اور جسے علمیات کا نام دیا گیا ہے۔ کانٹ کا یہ نظریہ تھا کہ جو کچھ فکر کی ترکیبی فاعلیت سے ایک مخصوص طریق سے متحد ہو جاتا ہے، وہ حقیقی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ یہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔ حالاں کہ یہ ظاہر ہے کہ حقیقی ہونے اور کسی خاص طریق سے خیال کیا جانے میں اگر کوئی تعلق حتی الامکان ہو سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ مؤخر الذکر کو اول لذکر کا معیار یا کسوٹی ہونا چاہیے۔ تاہم یہ ثابت کرنے کے لیے کہ یہ ایسے ہی ہے۔ استقرائی طریقے سے خیال کیا گیا تھا۔ جدید علمیات اس طویل اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشکل تحقیق کو اس متناقض بالذات مفروضے کی خاطر ترک کر دیتی ہے کہ 'صداقت' اور صداقت کا معیار ایک ہی چیز ہیں۔

۸۱

پس یہ ایک قدرتی لیکن بالکل غلط مفروضہ ہے کہ کسی چیز کا حقیقی ہونا اور اس کا کسی خاص طریق پر ادراک ہونا یا اس کا خیال کیا جانا، ایک ہی بات ہے اور چوں کہ مذکورہ بالا وجوہ کے باعث ترجیح کا تعلق اشیا کو خیر خیال کرنے سے قریباً اسی طرح کا معلوم ہوتا ہے جس طرح کا ادراک کا یہ خیال کرنے سے کہ وہ حقیقی ہیں یا ان کا وجود ہے، اس لیے یہ ایک قدرتی بات ہے کہ کسی چیز کا خیر ہونا اس کو ایک خاص طریق پر ترجیح دینے کے مترادف سمجھ لیا جائے، لیکن اگر ایک دفعہ ارادے اور وقوف کا یہ اشتراکِ عمل تسلیم کر لیا جاتا ہے تو پھر یہ ایک قدرتی بات ہے کہ جو کوئی واقعہ اس نتیجے کی حمایت کرتا معلوم ہوتا ہے کہ صحیح ہونا اس کے وقوف ہونے کے مترادف ہے، اسے اس مقابل کے نتیجے کی توثیق کرنی چاہیے کہ خیر ہونا ارادہ کیے جانے کے مترادف ہے۔ لہٰذا ایک اور خلط مبث کی طرف اشارہ کر دینا مناسب ہوگا، جو اس نظریے کو مقبول بنانے میں بہت موثر نظر آتا ہے کہ حقیقی ہونا اور وقوف ہونا ایک ہی بات ہے۔

یہ خلط مبحث اس امر کو نہ دیکھنے کے باعث پیدا ہوتا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ہمیں کسی چیز کی حس ہوتی ہے یا ادراک ہوتا ہے یا ہم کسی چیز کو جانتے ہیں، تو ہمارا مطلب نہ صرف یہ کہنا ہوتا ہے کہ ہمارے ذہن کو وقوف ہوتا ہے بلکہ یہ کہنا بھی ہوتا ہے کہ جس چیز کا اس کو وقوف ہوتا ہے، وہ حقیقی ہے۔ یہ نہیں دیکھا جاتا کہ ان الفاظ کا استعمال اس قسم کا ہے کہ اگر کوئی چیز حقیقی غیر ہو تو اسی امر کے باعث ہم یہ کہنے میں حق بہ جانب ہوتے ہیں کہ وہ شخص جو کہتا ہے کہ وہ اس کا ادراک کرتا ہے یا اس کو جانتا ہے، اس کا ادراک نہیں کرتا یا اس کو نہیں جانتا؛ اور یہ بات کہتے وقت نہ ہم یہ پوچھتے ہیں کہ آیا، اور نہ یہ فرض کرتے ہیں کہ، ذہن کی کیفیت کسی طور اس سے مختلف ہے، جو اس وقت ہوتی جب وہ ادراک کرتا یا جانتا۔ اس انکار سے ہم اس پر باطنی مشاہدے میں کسی غلطی کا الزام نہیں لگاتے، خواہ کوئی ایسی غلطی ہو بھی جائے؛ ہم اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ وہ کسی مخصوص معروض سے آگاہ تھا اور نہ اس بات ہی سے منکر ہیں کہ اس کے ذہن کی کیفیت ہو بہو وہی تھی جیسی کہ وہ سمجھتا تھا۔ ہم صرف اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ جس معروض

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے وہ آگاہ تھا وہ ایک مخصوص خاصے کا حامل تھا۔ تاہم یہ عام طور پر سمجھ لیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی شئے کی بابت یہ کہتے ہیں کہ اس کا ادراک ہوتا ہے یا اس کا علم ہوتا ہے تو ہم صرف ایک امر بیان کر رہے ہوتے ہیں؛ اور چوں کہ ان دو امور میں سے جو ہم واقعی بیان کرتے ہیں، نفسیاتی کیفیت کے وجود کو متمیز کرنا کہیں زیادہ آسان ہوتا ہے، اس لیے یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہی ایک امر ایسا ہے جس کو ہم بیان کرتے ہیں۔ پس حس اور ادراک کو یوں سمجھ لیا گیا ہے گویا کہ ان سے صرف ذہن کی بعض مخصوص کیفیتیں عبارت ہوں، اور کچھ نہ ہو۔ یہ ایک ایسی غلطی ہے جس کا ارتکاب اس لیے آسان ہے کہ ذہن کی سب سے زیادہ عام کیفیت جس کو ہم ایک ایسا نام دیتے ہیں جس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کا معروض حقیقی ہے، یعنی جسے ہم تخیل کہتے ہیں، کچھ ظاہری معقولیت کے ساتھ حس اور ادراک سے نہ صرف اس خاصے کے اعتبار سے مختلف سمجھی جاتی ہے جو اس میں پایا جاتا ہے، بلکہ ذہن کی ایک کیفیت کے اعتبار سے اپنی ماہیت میں بھی مختلف سمجھی جاتی ہے۔ اس طرح یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ادراک اور تخیل میں جس ایک ہی فرق سے ان کی تعریف کی جا سکتی ہے، وہ محض نفسیاتی فرق ہونا چاہیے؛ اور اگر صورت یہی ہو تو فوراً یہ نتیجہ نکلے گا کہ حقیقی ہونا کسی خاص طریق سے ادراک ہونے کے مترادف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس دعوے میں کہ کسی چیز کا ادراک ہوتا ہے، یقیناً یہ دعویٰ بھی شامل ہوتا ہے کہ وہ حقیقی ہے اور اگر پھر بھی اس بات کے کہ اس کا ادراک ہوتا ہے، صرف یہ معنی ہیں کہ اس کی طرف ذہن کا ایک خاص رویہ ہوتا ہے، تو اس کی صداقت اس امر کے مترادف ہونی چاہیے کہ اسے اس طور خیال کیا جاتا ہے تو پھر ہم اس نظریے کی کہ حقیقی ہونے کے معنی ہیں ایک خاص طریق سے ادراک ہونا، یہ وجہ بیان کر سکتے ہیں کہ ہم نہیں دیکھتے کہ بعض الفاظ جنھیں عام طور پر صرف کسی خاص قسم کی وقوفی کیفیت کی علامت سمجھا جاتا ہے، وہ فی الواقع ایسی کیفیتوں کے معروض کی صداقت کی طرف اشارہ بھی کرتے ہیں۔

۸۲

میں اب ارادے اور اخلاقیاتی قضیوں کے درمیان ان ظاہری تعلقات کا خلاصہ بیان کروں گا جو اس مبہم یقین کی حمایت کرتے نظر آتے ہیں کہ ''یہ خیر ہے'' کے معنی ہیں ''اس کا خاص طریق سے ارادہ کیا جانا۔'' (۱) اس بات کی تائید کی جا سکتی ہے اور اس میں کافی صداقت نظر آتی ہے کہ آخر ہمارے جو اخلاقی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عقائد قائم ہوئے تو اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ بعض اشیا کا ابتدا میں ارادہ کیا گیا تھا اور یہ اکثر سمجھ لیا جاتا ہے کہ یہ ثابت کرنا کہ کسی شئے کی علت کیا تھی اور یہ ثابت کرنا کہ وہ شے بہ ذات خود کیا ہے؟ ایک ہی چیز ہے لیکن یہ واضح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ صورت یہ نہیں۔ (۲) کچھ ظاہری معقولیت کے ساتھ مزید اس بات کی تائید کی جا سکتی ہے کہ ایک شئے کو خیر خیال کرنا اور اس کا ایک خاص طریق سے ارادہ کرنا، یہ دونوں چیزیں اب فی الواقع ایک دوسرے کے مترادف ہیں، لیکن ہمیں اس دعوے کے ممکن معنوں میں امتیاز کرنا چاہیے۔ یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ جب ہم کسی چیز کو خیر خیال کرتے ہیں تو ہم عام طور پر اس کی طرف ارادے یا احساس کا ایک خاص رویہ اختیار کرتے ہیں؛ اور مزید یہ کہ شاید جب ہم اس کا ایک خاص طریق ارادہ کرتے ہیں تو ہم اسے ہمیشہ خیر خیال کرتے ہیں، لیکن یہی امر واقعہ کہ ہم اس طرح اس سوال کو متمائز کر سکتے ہیں کہ اگرچہ ایک ہمیشہ دوسرے کی معیت میں ہوتا ہے، پھر بھی دوسرا پہلے کی معیت میں ہمیشہ نہ ہو، یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ دونوں چیزیں صحیح معنوں میں ایک دوسرے کے مترادف نہیں۔ امر واقعہ تو یہ ہے کہ ارادے سے یا ارادے کی کسی صورت سے، جو بھی ہماری مراد ہوتی ہے، جو واقعہ ہم اس سے مراد لیتے ہیں، اس میں کسی چیز کو خیر خیال کرنے کے علاوہ کچھ اور بھی ہمیشہ یقیناً شامل ہوتا ہے اور اس لیے یہ ایک امر واقعہ ہے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ ارادہ کرنا اور خیر خیال کرنا ایک دوسرے کے مترادف ہیں تو اس سے زیادہ سے زیادہ جو مراد لی جا سکتی ہے یہ ہے کہ ارادے میں یہ دوسرا عنصر خیر خیال کیے جانے کی معیت میں ہمیشہ ہوتا ہے اور خیر خیال کیا جانا اس کی معیت میں ہمیشہ ہوتا ہے اور جیسا کہ بیان ہو چکا ہے یہ ایک نہایت مشکوک امر ہے۔ تاہم اگر یہ بات حقیقی بھی ہو تو بھی یہ امر واقعہ کہ ان دونوں چیزوں میں امتیاز ہو سکتا ہے، ارادے اور وقوف کے اس مفروضہ اشتراک کے لیے ان معنوں میں مہلک ہے جن معنوں میں یہ مفروضہ عام طور پر پیش کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ اس دوسرے عنصر کے باعث ہی، جو ارادے میں شامل ہوتا ہے، ارادہ وقوف سے مختلف ہوتا ہے۔ حالاں کہ یہی امر کہ ارادے یا ارادے کی کسی صورت میں خیر کا وقوف شامل ہوتا ہے، وہ امر ہے جس کے لحاظ سے ارادے کو اخلاقی قضیوں سے وہی نسبت ہو سکتی ہے جو وقوف کو مابعد الطبیعیاتی قضیوں سے ہوتی ہے۔ چناں چہ ارادے کی کیفیت کو بحیثیت ایک کُل کے، یعنی اگر اس میں ہم وہ عنصر شامل کر لیں جو اسے ارادہ بناتا ہے اور وقوف

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے متمیز کرتا ہے، تو اخلاقی قضیوں سے اسے وہ نسبت نہیں جو وقوف کو مابعد الطبیعیاتی قضیوں سے ہے۔ ارادہ اور وقوف تجربہ کرنے کے ہم رتبہ ذرائع نہیں، کیوں کہ جس حد تک کہ ارادے سے ایک ایسی مرکب کیفیت عبارت ہے جس میں وہ کیفیت بھی شامل ہوتی ہے جو وقوف سے مراد لی جاتی ہے، صرف اسی حد تک ارادے کا تجربہ ممکن ہے۔

لیکن (۳) اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ''ارادہ'' کے لفظ کو ''خیر خیال کرنے'' کے بدل کے طور پر استعمال کیا جائے، حالاں کہ وہ یقیناً عام طور پر اس طرح استعمال نہیں ہوتا، تو پھر بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ اس امر سے ارادے اور اخلاقیات میں کیا تعلق قائم ہو جائے گا؟ کیا اس سوال کی تحقیق کہ کس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے؟ وہی اخلاقی تحقیق ہوگی جو اس سوال کی ہوتی ہے کہ ''خیر کیا ہے؟'' یہ کافی واضح سی بات ہے کہ یہ دو تحقیقات ایک نہیں ہو سکتیں، اگر چہ یہ بھی ظاہر ہے کہ انھیں کیوں ایک سمجھا جانا چاہیے۔ اس سوال کو کہ ''خیر کیا ہے؟'' اس سوال سے کہ ''کس کو خیر خیال کیا جاتا ہے؟'' خلط کر دیا جاتا ہے اور اس سوال کو کہ ''حقیقی کیا ہے'' اس سوال سے کہ ''کس کو حقیقی خیال کیا جاتا ہے؟'' خلط کر دیا جاتا ہے۔ اس خلط مبحث کے دو بڑے وجوہ ہیں: (۱) ان میں سے ایک وہ عمومی شکل ہے جو اس چیز میں جس کا وقوف ہوتا ہے اور اس کے وقوف میں امتیاز کرنے میں پیش آتی ہے۔ یہ دیکھا جاتا ہے کہ مجھے اس چیز کا وقوف جو حقیقی ہے، اس کے وقوف کے بغیر یقیناً نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا چوں کہ جب کبھی میں کسی چیز کو جانتا ہوں جو حقیقی ہوتی ہے، تو اس چیز کا یقیناً وقوف ہوتا ہے، اس لیے یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ کسی چیز کا حقیقی ہونا اور اس کا وقوف ہونا ایک ہی چیز ہے اور (۲) یہ نہیں دیکھا جاتا کہ بعض الفاظ جن سے ایک مخصوص قسم کے وقوف کو ظاہر کرنے کی توقع ہوتی ہے، ان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ چیز جس کا وقوف ہوتا ہے، حقیقی ہے۔ اس طرح اگر ادراک سے عبارت صرف ایک مخصوص قسم کا ذہنی واقعہ عبارت ہو، تو چوں کہ اس ادراک کا معروض ہمیشہ حقیقی ہوتا ہے اس لیے یہ فرض کر لینا آسان ہو جاتا ہے کہ حقیقی ہونے کا مطلب ہے اس قسم کی ذہنی کیفیت کا معروض ہونا۔ اور اسی طرح یہ فرض کر لینا آسان ہے کہ آسان ہے کہ سچ مچ خیر ہونا، اسے جھوٹ موٹ خیر سمجھے جانے سے صرف اس اعتبار سے مختلف ہوتا ہے کہ سچ مچ خیر ہونے کا مطلب ہے کسی ایسے ارادے کا معروض ہونا جو اس ارادے سے مختلف ہوتا ہے جس کا معروض کوئی جھوٹ موٹ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی خیر ہو؛ ان میں فرق وہی ہوگا جو ایک ادراک اور (اس مفروضے کی رو سے) التباس میں ہوتا ہے۔

۸۳

پس "خیر ہونا" کسی طرح سے ارادہ کیے جانے یا محسوس کیے جانے کے مرادف اسی طرح نہیں ہوتا جس طرح کہ حقیقی ہونا اور کسی طرح خیال کیا جانا مترادف نہیں۔ لیکن آیئے ہم فرض کریں کہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ تو کیا پھر بھی یہ ممکن ہے کہ ارادے یا احساس کی ماہیت کے بارے میں کوئی تحقیق اخلاقی نتائج کے ثبوت کے لیے لازمی ہے؟ اگر خیر ہونا اور ارادہ کیا جانا مترادف نہیں تو پھر خیر کے ارادے سے تعلق کی تائید میں زیادہ سے زیادہ جو کہا جا سکتا ہے یہ ہے کہ جو خیر ہے اس کا ایک خاص طریق سے ارادہ بھی کیا جاتا ہے اور نیز یہ کہ جس کا ایک خاص طریق پر ارادہ کیا جاتا ہے، وہ ہمیشہ خیر بھی ہوتا ہے۔ اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہی وہ کچھ ہے جو ان ماہرین مابعدالطبیعیات کی مراد ہے جو ارادے کی مابعدالطبیعیات کو اخلاقیات کا سنگِ بنیاد قرار دینے کا اعلان کرتے ہیں۔ اس مفروضے سے کیا نتیجہ نکلے گا؟

ظاہر ہے کہ اگر جس چیز کا ایک طریق سے ارادہ کیا جاتا ہے وہ ہمیشہ خیر بھی ہے تو پھر یہ امر کہ ایک چیز کا اس طرح ارادہ کیا گیا تھا، اس کی اچھائی کا ایک معیار ہوگا۔ لیکن یہ رائے قائم کرنے کے لیے کہ ارادہ خیر کا ایک معیار ہے، ہمیں سب سے پہلے اور الگ یہ ثابت کرنے کے قابل ہونا چاہیے کہ بہت ہی زیادہ موقعوں پر جہاں ہم ایک خاص قسم کا ارادہ پاتے ہیں، وہاں ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ اس ارادے کے معروضات بھی خیر ہیں۔ تب شاید یہ نتیجہ نکل سکے کہ تھوڑے موقعوں پر جہاں یہ صاف نہیں تھا کہ آیا ایک چیز خیر تھی یا نہیں لیکن یہ صاف تھا کہ اس کا ارادہ مطلوبہ طریق سے کیا گیا تھا، وہ چیز حقیقتاً خیر تھی، کیوں کہ اس میں وہ خاصہ موجود تھا جس کے ساتھ ہم نے تمام دوسرے موقعوں پر خیر کو پایا تھا۔ یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ ارادے سے اس طرح کی نسبت ہماری اخلاقی تحقیقات کے لیے شاید اس وقت مفید ہو جب ہم پہلے ہی از خود مختلف معروضات کی کثیر تعداد کے بارے میں یہ ثابت کر چکے ہوں کہ وہ حقیقتاً خیر تھے اور کس حد تک خیر تھے۔ لیکن اس قابل تصور منفعت کے خلاف بھی یہ حجت کی جا سکتی ہے کہ (۱) اس بات کی وجہ سمجھ میں آنا ناممکن ہے کہ جن طریقوں سے ہم نے یہ ثابت کیا تھا کہ دوسری

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اشیا خیر تھیں، ان سے یہ ثابت کرنا بھی کہ زیر بحث چیز خیر ہے، اتنا ہی آسان نہ ہو (اور یہ طریقہ یقیناً زیادہ درست ہوگا) جتنا کہ ہمارے اپنے معیار کے حوالے سے ثابت کرنا آسان ہے اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ (۲) اگر ہم سنجیدگی سے یہ معلوم کرنے میں لگ جائیں کہ کون سی اشیا خیر ہیں تو ہم یہ خیال کرنا معقول سمجھیں گے (جیسا کہ باب ششم میں ظاہر ہو جائے گا) کہ ان اشیا میں بجز خیر کے کوئی اور خاصہ مشترک یا مخصوص نہیں ہوگا؛ دوسرے الفاظ میں خیر کا دراصل کوئی معیار ہی نہیں۔

۸۴

لیکن اس بات پر غور کرنا کہ آیا کسی قسم کا ارادہ خیر کا معیار ہے یا نہیں، ہمارے زیرِ نظر مقصد کے لیے نہایت غیر ضروری ہے؛ اس لیے کہ ان علماء میں سے جو اخلاقیات کو ارادے کی تحقیق پر مبنی قرار دینے کا اعلان کرتے ہیں، کسی نے بھی یہ بالواسطہ یا بلاواسطہ ثابت کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی کہ وہ تمام اشیا جن کا ارادہ کسی خاص طریق سے کیا جاتا ہے۔ خیر ہوتی ہے۔ وہ یہ ثابت کرنے کی سعی نہیں کرتے کہ ارادہ خیر کا ایک معیار ہے اور اس سے زیادہ زوردار شہادت کیا پیش کی جا سکتی کہ وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہی زیادہ سے زیادہ ہے جو کہ ٹھیک ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ابھی ابھی بتایا گیا ہے، اگر ہمیں یہ رائے رکھنی ہے کہ جس چیز کا کسی خاص طریق سے ارادہ کیا جاتا ہے، وہ خیر بھی ہوتی ہے تو ہمیں اول یہ ثابت کرنے کے قابل ہونا چاہیے کہ بعض اشیا میں ''خیر'' کا خاصہ پایا جاتا ہے اور ان میں یہ دوسرا خاصہ بھی موجود ہوتا ہے کہ ان کا کسی خاص طریق سے ارادہ کیا جاتا ہے اور ثانیاً اگر ہم اس قضیے پر اتفاق رائے کا دعویٰ کرنے میں حق بہ جانب ہیں تو بہت سی مثالوں میں ہمیں یہ ثابت کرنے کے قابل ہونا چاہیے کہ یہ دونوں خواص ہمیشہ ایک دوسرے کی معیت میں ہوتے ہیں۔ اگر یہ بھی ثابت ہو جائے تو یہ بات پھر بھی مشکوک ہوگی کہ آیا ''عموماً'' سے ''ہمیشہ'' مستنبط کرنا صحیح ہوگا؟ اور یہ بات تو تقریباً یقینی ہوگی کہ یہ مشکوک اصول بے کار ہوگا لیکن جس سوال کا جواب دینا اخلاقیات کا کام ہے، وہ یہ ہے کہ ''کون سی اشیا خیر ہیں؟ اور جہاں تک لذتیت کو موجودہ مقبولیت حال ہے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ ایک ایسا سوال ہے جس پر مشکل سے کوئی اتفاق رائے ہے اور جس کا محتاط جائزہ لینا ضروری ہے۔ اس لیے قبل اس کے کہ ہم یہ دعویٰ کریں کہ کوئی چیز خیر کا معیار ہے، اخلاقیات کے اس سب سے زیادہ اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہایت مشکل کام کو پہلے ہی پایہ تکمیل تک پہنچ جانا چاہیے۔ دوسری طرف اگر کسی خاص طریق سے ارادہ کرنا، خیر ہونے کے مترادف ہو تو پھر حقیقتاً ہمیں اخلاقی تحقیقات کو اس سوال پر غور کرنے سے شروع کرنے کا حق ہونا چاہیے کہ مطلوبہ طریق سے کس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے؟ یہ بات کہ ماہرین مابعدالطبیعیات اپنی تحقیقات کو اسی طرح شروع کرتے ہیں، قطعی طور پر یہ ثابت کرتی نظر آتی ہے کہ وہ اس خیال سے متاثر ہوتے ہیں کہ ''خیر'' اور ''ارادہ کیا جانا'' کے مترادف ہے۔ وہ یہ نہیں تسلیم کرتے کہ یہ سوال کہ ''کیا خیر ہے؟'' اس سوال سے مختلف ہے کہ ''کس چیز کا کسی خاص طریق سے ارادہ کیا جاتا ہے؟'' چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ گرین صریحاً کہتا ہے کہ ''خیر'' کی عام خصوصیت یہ ہے کہ یہ کسی خواہش کی تشفی کرتا ہے''[1]۔ اگر ہم اس بیان کو ٹھیک سمجھیں تو یہ صریحاً دعویٰ کرتا ہے کہ اشیاے خیر میں اس خصوصیت کے سوا کچھ بھی مشترک نہیں کہ وہ کسی خواہش کی تشفی کرتے ہیں، یعنی ان میں اس لیے یہ بھی مشترک نہیں کہ وہ خیر ہیں۔ اور یہ صورت تبھی ہو سکتی جب خیر ہونا خواہش کی تشفی ہونے کے مترادف ہو یعنی جب ''خیر''، ''تشفی خواہش'' کا محض دوسرا نام ہو۔ فطریتی مغالطے کی اس سے زیادہ واضح مثال اور کہیں نہیں مل سکتی۔ اور ہم اس بیان کو محض لفظی چوک نہیں سمجھ سکتے جس سے گرین کے بنیادی استدلال کی صحت پر کچھ اثر نہ پڑتا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہیں بھی کسی چیز کو کسی معنی میں کسی شے کے خیر سمجھنے کے لیے سوائے اس کے کوئی اور دلیل نہیں دیتا یا کوئی اور دلیل دینے کا دعویٰ نہیں کرتا کہ یہ شے وہ ہے جو ایک قسم کی خواہش کی تشفی کرے گی، خواہش کی وہ قسم جس کی نسبت وہ یہ ثابت کرنے کی سعی کرتا ہے کہ وہ کسی اخلاقی عامل کی خواہش ہوتی ہے۔ ہمارے سامنے ایک ناگوار متبادل صورت ہے۔ اس قسم کا استدلال تبھی درست ہوگا جب کہ خیر ہونا اور کسی مخصوص طریق پر خواہش کیا جانا مترادف ہوں۔ اور اس صورت میں جیسا کہ ہم نے باب اول میں دیکھا ہے، اس کے نتائج اخلاقی نہ ہوں گے۔ دوسری طرف اگر یہ دونوں مترادف نہ ہوں تو اس کے نتائج اخلاقی ہو سکتے ہیں اور شاید صحیح ہوں، لیکن اس نے ان نتائج کو تسلیم کروانے کے لیے ایک دلیل بھی نہیں دی ہے۔ جو بات علمی اخلاقیات کو ثابت کرنا مطلوب ہے، یعنی یہ کہ بعض اشیا حقیقتاً خیر ہیں، اسے اس نے یہ فرض کر کے کہ جن چیزوں کا ارادہ کسی

---

۱ ''مقدمۂ اخلاقیات'' صفحہ ۱۷۸

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خاص طریق سے کیا جاتا ہے، وہ ہمیشہ خیر ہوتی ہیں، ابتدا ہی میں فرض کر لیا ہے۔ اس لیے ہمیں گرین کے نتائج کا اتنا ہی احترام ہے جتنا کسی اور ایسے شخص کے نتائج کا جو ہمارے لیے اخلاقی عقائد تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ لیکن ہمیں اس بات سے صاف انکار ہے کہ اس کی کوئی دلیل بھی ایسی ہے جو ہمیں یہ رائے رکھنے کی وجہ مہیا کر سکے کہ گرین کے عقائد دوسروں کے عقائد کی نسبت زیادہ صحیح ہیں۔ ''مقدمہ اخلاقیات'' سے اخلاقی مسائل کے حل میں معاونت اتنی ہی بعید ہے جتنی اسپنسر کی کتاب ''معطیات اخلاقیات'' سے۔

۸۵

اس باب کا اہم مقصد یہ ثابت کرتا تھا کہ مابعد الطبیعیات کو، جب کہ اسے یوں سمجھا جائے گویا کہ وہ کسی مفروضہ فوق الحواس حقیقت کی تحقیق ہو۔ اس اخلاقی بنیادی سوال کے جواب سے کہ ''خیر بالذات کیا ہے'' کوئی منطقیانہ نسبت نہیں۔ یہ امر کہ یہ ایسا ہی ہے، باب اول کے نتائج سے فوراً مترتب ہوتا ہے، جن کی رو سے ''خیر'' سے ایک اولین، نا قابل تجزیہ محمول عبارت ہے۔ لیکن اس صداقت کو ایسے باضابطہ طریقے سے نظر انداز کیا گیا ہے کہ ان چیدہ چیدہ تعلقات کو تفصیل کے ساتھ متمیز کرنا اور ان پر بحث کرنا مفید معلوم ہوتا تھا جو مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات کے مابین موجود ہیں یا موجود فرض کر لیے گئے ہیں۔ اس کے پیش نظر میں نے واضح کر دیا کہ (۱) مابعد الطبیعیات کا عملی اخلاقیات سے تعلق ہوسکتا ہے یعنی اس سوال سے کہ ''ہمیں کیا کرنا چاہیے''، وہ بھی اتنا کہ وہ ہمیں یہ بتا سکتی ہے کہ ہمارے افعال کے آئندہ نتائج کیا ہوں گے۔ جو چیز وہ نہیں بتا سکتی، یہ ہے کہ آیا وہ نتائج بذات خود اچھے ہیں یا بُرے۔ ایک مخصوص قسم کے مابعد الطبیعیات نظریے کا جو اکثر اختیار کیا جاتا ہے، بلاشبہ اس طرح عملی اخلاقیات سے تعلق ہوتا ہے: کیوں کہ اگر یہ سچ ہے کہ حقیقت وحید ایک ابدی اور نا قابل تغیر ''مطلق ذات'' ہے تو پھر یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہمارے کوئی افعال بھی کوئی حقیقی نتیجہ پیدا نہیں کر سکتے اور بدیں وجہ کوئی عملی قضیہ صحیح نہیں ہوسکتا۔ یہی نتیجہ اس اخلاقی قضیے سے نکلتا ہے جسے عام طور پر مابعد الطبیعیات قضیے کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے، یعنی یہ کہ وہ ابدی حقیقت خیر وحید بھی ہے۔ (۶۸)۔ (۲) میں نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ مابعد الطبیعیاتی علماء جہاں اس تناقض کو نہیں دیکھتے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جو کسی عملی قضیے اور اس بیان میں دیکھا گیا ہے کہ ابدی حقیقت ہی خیر وحید ہے، وہاں وہ اکثر اس قضیے کو کہ کوئی مخصوص موجود چیز خیر ہے اس قضیے سے خلط کر دیتے ہیں کہ اس قسم کی چیز کا وجود خیر ہوگا، جہاں کہیں بھی وہ چیز واقع ہو۔ اول الذکر قضیے کے ثبوت کے لیے مابعد الطبیعیات یہ ثابت کر کے کہ وہ چیز موجود ہے، اہم ہوسکتی ہے، لیکن موخر الذکر قضیے کے ثبوت کے لیے وہ بالکل بے کار ہے۔ یہ محض وہ چیزیں سمجھا کر جو قیمتی ہوسکتی ہیں، ایک نفسیاتی کام انجام دے سکتی ہے۔ اور یہ ایک ایسا کام ہے جو خالص افسانہ بہتر طور پر انجام دے سکتا ہے۔ (۶۹۔۔۷۱)

لیکن اس مفروضے کا کہ مابعد الطبیعیات اخلاقیات سے متعلق ہے، اہم سرچشمہ یہ مفروضہ معلوم ہوتا ہے کہ "خیر" سے اشیا کا کوئی حقیقی خاصہ عبارت ہونا چاہیے۔ یہ ایک ایسا مفروضہ ہے جس کا باعث زیادہ تر دو غلط نظریے ہیں: پہلا منطقی ہے اور دوسرا علمیاتی۔ چناں چہ (۳) میں نے اس منطقی نظریے پر بحث کی ہے کہ تمام قضیے موجودات کے درمیان کس تعلق کو ظاہر کرتے ہیں اور یہ بتایا ہے کہ اخلاقیاتی قضیوں کا فطری قوانین یا قانونی احکام میں ادغام اس منطقی مغالطے کی مثال ہے (۷۲۔۷۶)۔ اور آخر میں (۴) میں نے اس علمیاتی نظریے پر بحث کی ہے کہ خیر ہونا کسی خاص طریق سے ارادہ کیے جانے یا محسوس کیے جانے کے مساوی ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جو اس کے مماثل نظریے سے تائید حاصل کرتا ہے جسے کانٹ نے اپنے نظام کا بنیادی نکتہ ٹھہرایا تھا اور جسے نہایت وسیع مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ وہ ایک غلط نظریہ یہ ہے: "حقیقی" یا "واقعی" ہونا کسی خاص طریق سے خیال کیے جانے کے مساوی ہے۔ اس مبحث میں جن اہم نکات کی طرف میں توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں، یہ ہیں: (الف) ارادہ اور احساس وقوف کے مترادف اس طرح نہیں جس طرح فرض کر لیا گیا ہے، کیوں کہ اس اعتبار سے کہ یہ الفاظ کسی معروض کی طرف ذہن کا ایک رویہ ظاہر کرتے ہیں، وہ بجائے خود وقوف کی مثالیں ہیں۔ وہ صرف اس معروض کے لحاظ سے جس سے وہ آگاہ ہوتے ہیں، اور ایسے وقوف کے ذہنی لوازمات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ (ب) عالم گیر حیثیت سے کسی وقوف کے معروض کو اس وقوف سے متمیز کرنا چاہیے جس کا وہ معروض ہے اور اس لیے کسی صورت میں بھی یہ سوال کہ کیا یہ معروض حقیقی ہے؟ اس سوال کے مترادف نہیں ہوسکتا کہ اس کا وقوف کس طرح ہوتا ہے یا آیا اس کا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وقوف ہوتا بھی ہے؟ تو نتیجہ یہ نکلا کہ اگر یہ قضیہ کہ ''یہ خیر ہے'' ارادے یا احساس کی خاص اقسام کا معروض بھی ہو، تو بھی اس قضیے کی صداقت یہ ثابت کر کے کبھی قائم نہیں ہو سکتی کہ یہ ان کا معروض ہے ۔اس قضیے کا بذات خود اس قضیے کے مترادف ہونے کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ اول الذکر کا موضوع کسی ارادے یا احساس کا معروض ہے۔(۷۷۔۸۴)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب پنجم

اخلاقیات اور کردار

۸۶

اس باب میں ہمیں اخلاقیاتی طریق کے سلسلے میں پھر ایک اہم قدم اٹھانا ہے۔ اب تک میری بحث دو عنوانوں کے تحت رہی ہے میں نے اس بات کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ ''خیر'' یعنی صفت ''خیر'' کے کیا معنی ہوتے ہیں۔ میرے خیال میں اس بات کا طے ہونا ایسی اخلاقیات میں ضروری ہے جسے منضبط ہونا مقصود ہو۔ قبل اس کے کہ ہم اس بات پر غور کرسکیں کہ خیر کیا ہے، یعنی کون سی اشیا یا صفات خیر ہیں، ہمارے لیے جاننا ضروری ہے کہ خیر کے کیا معنی ہوتے ہیں۔ یہ جاننا دو وجوہ کے باعث ضروری ہے: پہلی وجہ یہ ہے کہ ''خیر'' ایک ایسا تصور ہے جس پر تمام اخلاقیات مبنی ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ چیز خیر ہے یا وہ چیز خیر ہے، تو ہم اس وقت یہ نہیں سمجھ سکتے کہ ہمارے کہنے کا کیا مطلب ہے جب تک کہ ہم نہ صرف یہ صاف طور پر سمجھ لیں کہ ''یہ چیز'' یا ''وہ چیز'' کیا ہے (جو علوم طبیعی اور فلسفہ ہمیں بتا سکتے ہیں) بلکہ یہ بھی نہ جان لیں کہ ان کو خیر کہنے کے کیا معنی ہیں؛ اور اس کام کی انجام دہی اخلاقیات کے لیے مخصوص ہے۔ جب تک اس امر کے بارے میں ہمارے خیالات صاف نہ ہوں گے، ہمارے اخلاقیاتی استدلال کے غلط ہونے کا ہمیشہ احتمال رہے گا۔ ہم خیال کریں گے کہ ہم یہ ثابت کررہے ہیں کہ کوئی چیز خیر ہے، حالاں کہ ہم فی الواقع یہ ثابت کررہے ہوں گے کہ وہ چیز کچھ اور ہے۔ چوں کہ جب تک ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ ''خیر'' کے کیا معنی ہوتے ہیں؛ جب تک ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ اس تصور کے بہ ذات خود، کسی اور تصور کے معنی سے مختلف، کیا معنی ہوتے ہیں، ہم نہیں بتا سکتے کہ کب ہم اس تصور پر بحث کررہے ہیں اور کب کسی اور تصور پر، جو شاید اُس کی مانند ہو، لیکن پھر بھی وہی نہ ہو۔ اور اس بات کی دوسری وجہ کہ ہمیں سب سے پہلے کیوں اس سوال کو کہ ''خیر کے کیا معنی ہیں؟'' حل کرنا ہے، طریق کار کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وجہ ہے۔وہ یہ ہے کہ ہم کبھی بھی نہیں جان سکتے کہ کوئی اخلاقیاتی قضیہ کس شہادت پر مبنی ہے، جب تک کہ ہمیں اس تصور کی ماہیت معلوم نہ ہو جس کے باعث وہ قضیہ اخلاقیاتی قضیہ بنتا ہے۔کسی ایسے حکم کی حمایت میں جو یہ کہتا ہو کہ یہ چیز یا وہ چیز خیر ہے، یا کسی دوسرے ایسے حکم کے خلاف جو یہ کہتا ہو کہ یہ چیز یا وہ چیز شر ہے، جو کچھ بہ طور ثبوت ممکن ہے، اس کو ہم بیان نہیں کر سکتے، تاوقت یہ کہ ہم ایسے قضایا کی لازمی ماہیت کو نہیں سمجھ پاتے۔دراصل خیر اور شر کے معنی سے یہ وارد ہوتا ہے کہ اس قسم کے سب قضیے، کانٹ کے الفاظ میں ''ترکیبی'' ہوتے ہیں: ان سب کو بالآخر کسی ایسے قضیے پر منحصر ہونا چاہیے جسے فقط قبول یا رد کرنا چاہیے؛ جو منطقی طور پر کسی اور قضیے سے اخذ نہ ہو سکتا ہو۔اس نتیجے کو جو ہماری پہلی بحث سے نکلتا ہے ،دوسرے الفاظ میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اخلاقیات کے بنیادی اصول عیاں بالذات ہونے چاہئیں۔لیکن مجھے فکر ہے کہ کہیں اس لفظ کا غلط مطلب نہ لے لیا جائے۔عیاں بالذات کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جو قضیہ عیاں بالذات کہلاتا ہے، وہ تنہا بجائے خود عیاں یا صادق ہوتا ہے۔یہ قضیہ اپنے سوا کسی اور قضیے سے مستنبط نہیں ہوتا۔اس لفظ کے یہ معنی نہیں کہ وہ قضیہ اس لیے صادق ہے کہ وہ آپ پر یا مجھ پر یا تمام بنی نوع انسان پر عیاں ہے یا دوسرے الفاظ میں وہ ہمیں صادق نظر آتا ہے۔یہ چیز کہ ایک قضیہ صادق نظر آتا ہے، کبھی بھی اس بات کی صحیح دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ قضیہ دراصل صادق ہے۔کسی قضیے کو عیاں بالذات کہنے سے ہماری پر زور مراد یہ ہے کہ اس کا ہمیں اس طرح نظر آنا، اس چیز کی کہ وہ کیوں صادق ہے، وجہ نہیں ہے؛ کیوں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اس کے صادق ہونے کی مطلقاً کوئی وجہ نہیں۔اگر ہم اس کے بارے میں کہہ دیں کہ چوں کہ میں اور کچھ خیال نہیں کر سکتا اس لیے وہ صادق ہے، تو پھر وہ قضیہ عیاں بالذات نہیں ہوگا۔پھر تو اس کی شہادت یا ثبوت خود اس میں موجود نہ ہوگا بلکہ کسی اور چیز میں ہوگا، یعنی ہمارے اس یقین میں ہوگا۔یہ امر کہ وہ قضیہ ہمیں صادق نظر آتا ہے، درحقیقت اس کو بیان کرنے کی وجہ ہو سکتا ہے یا اس امر کا کہ ہم کیوں یہ خیال کرتے اور کہتے ہیں کہ وہ صادق ہے، وجہ ہو سکتا ہے۔لیکن ان معنوں میں وجہ منطقی معنوں میں وجہ سے یا اس وجہ سے کہ کیوں کوئی شئے صادق ہوتی ہے، مختلف ہوتی ہے۔علاوہ ازیں وہ کسی ایک ہی امر کی وجہ نہیں۔کسی قضیے کا ہم پر عیاں ہونا صرف اسے صادق سمجھنے کی ایک وجہ ہوتی ہے، جب کہ منطقی وجہ یا وجہ ان معنوں میں کہ عیاں بالذات قضیوں کی کوئی وجہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہوتی، یہ وجہ ہوتی ہے کہ قضیے کو بہ ذات خود کیوں صادق ہونا چاہیے، نہ کہ ہم اسے کیوں صادق سمجھتے ہیں۔ پھر یہ امر کہ کوئی قضیہ ہمارے نزدیک عیاں ہے، نہ صرف اس چیز کی وجہ ہوسکتا ہے کہ ہم اس کا کیوں خیال کرتے ہیں یا اس کی کیوں توثیق کرتے ہیں، بلکہ اس امر کی بھی کہ ہمیں کیوں اس کا خیال کرنا چاہیے یا کیوں اس کی توثیق کرنی چاہیے، وجہ ہوسکتا ہے۔ لیکن ان معنوں میں بھی وہ قضیے کی صداقت کی منطقی وجہ نہیں ہوتی، اگرچہ یہ اس قضیے کو اپنانے کی درستی کی ایک منطقی وجہ ہوسکتی ہے۔ ہماری عام بول چال میں ''وجہ'' کے ان تینوں معنوں کو آپس میں خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ ایسا تب ہوتا ہے جب بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ ''اس چیز کو حقیقی سمجھنے کی میرے پاس وجہ ہے۔'' لیکن اگر ہم چاہتے ہیں کہ اخلاقیات کے بارے میں اور اسی طرح کسی اور علم، خصوصاً فلسفیانہ موضوع کے بارے میں ہمارے تصورات واضح ہوں تو یہ قطعاً ضروری ہے کہ ہم ان تین معنوں میں امتیاز کریں۔ پس جب میں وجدانی لذتیت کا ذکر کرتا ہوں تو میری مراد یہ نہیں سمجھ لینی چاہیے کہ میرا اس امر سے انکار کہ ''لذت خیر وحید ہے'' میرے اس وجدان پر مبنی ہے کہ یہ نظریہ غلط ہے۔ اس کے غلط ہونے کے بارے میں میرا وجدان فی الحقیقت اسے غلط سمجھنے اور کہنے کی میری اپنی وجہ ہے اور فی الحقیقت ایسا کرنے کی یہی ایک صحیح وجہ ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ یہاں کوئی منطقی وجہ نہیں ہوتی، کیوں کہ بہ جز اس کی اپنی ذات کے، اس کے غلط ہونے کی کوئی اور حقیقی شہادت یا وجہ نہیں ہوتی۔ وہ اس لیے غلط ہے کہ وہ غلط ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور وجہ نہیں؛ لیکن میں اسے غلط کہتا ہوں، کیوں کہ اس کا غلط ہونا مجھ پر عیاں ہے اور میرا خیال ہے کہ میرے دعوے کے لیے یہی ایک کافی وجہ ہے۔ چناں چہ ہمیں وجدان کو یوں نہ سمجھنا چاہیے گویا کہ وہ استدلال کی کوئی متبادل صورت ہو۔ کسی قضیے کی صداقت کے وجوہ کی جگہ کوئی اور چیز لے ہی نہیں سکتی۔ وجدان صرف کسی قضیے کو کاذب سمجھنے کی کوئی وجہ مہیا کرسکتا ہے۔ اسے یہ تب کرنا چاہیے جب کوئی قضیہ عیاں بالذات ہو، جب دراصل کوئی ایسے وجوہ موجود نہ ہوں جو اس کی صداقت کو ثابت کرتے ہوں۔

۸۷

پس اپنے اخلاقیاتی طریق کے تحت ابتدا میں جو کچھ ہمیں کہنا تھا، اتنا ہی تھا۔ ہم نے یہ ثابت کیا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ خیر خیر ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں اور نیز یہ کہ فطریت ایک مغالطہ ہے۔ اس کے بعد ہم نے اخلاقیات کے مجوزہ عیاں بالذات اصولوں پر غور کیا۔ اسی نتیجے پر انحصار کر کے کہ خیر کے معنی خیر ہیں، دوسرے حصے میں ہم نے ان قضیوں پر بحث شروع کی تھی جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ فلاں چیز یا خاصہ یا تصور خیر ہے۔ وجدانی یا اخلاقیاتی لذتیت کا اصول اسی قسم کا تھا، یعنی یہ اصول کہ ''تنہا لذت خیر ہے''۔ ہماری پہلی بحث سے جو طریق کار قائم ہوا تھا، اس کے تحت میں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ اس قضیے کی عدم صداقت عیاں بالذات ہے۔ میں یہ ثابت کرنے کے لیے کہ وہ کاذب ہے، کچھ نہ کر سکا۔ میں نے جہاں تک ہو سکتا تھا بالوضاحت یہ بتا دیا کہ اس قضیے کے کیا معنی ہیں اور وہ کس طرح ان دوسرے قضیوں کے متضاد ہے جو اُتنے ہی صادق معلوم ہوتے ہیں اس تمام بحث سے میرا مدعا قائل کرنا تھا۔ لیکن خواہ میں نے قائل بھی کر لیا ہو، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہم حق پر ہیں۔ اس سے ہمیں یہ رائے رکھنے کا جواز ملتا ہے کہ ہم حق پر ہیں، لیکن ہو سکتا ہے کہ ہم پھر بھی غلطی پر ہوں۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ ہم پھر بھی غلطی پر ہوں۔ لیکن ایک بات ایسی ہے جس پر ہم بجا فخر کر سکتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ بینتھم، مل یا سجوک یا دیگر افراد جو ہم سے متفق نہیں، ان کی نسبت ہمیں بہتر موقع ملا ہے کہ ہم اپنے سوال کا ٹھیک جواب دے سکیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ ان لوگوں نے تو اپنے آپ سے وہ سوال تک نہیں پوچھا جس کا جواب دینے کا وہ دعویٰ کرتے ہیں۔ انہوں نے اس سوال کو ایک اور سوال کے ساتھ خلط کر دیا ہے۔ تو پھر کچھ تعجب نہیں کہ ان کا جواب ہمارے جواب سے مختلف ہو۔ ہمیں اس بات کا یقین ہونا چاہیے کہ ایک ہی سوال کیا گیا ہے، قبل اس کہ ہم اس سوال کے مختلف جوابات سے پریشان ہوں۔ یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ تمام لوگ ہم سے متفق نہ ہوں گے، بہ شرط یہ کہ وہ اس سوال کو ایک دفعہ صاف طور پر سمجھ سکیں جس پر ہم ان کا استصواب چاہتے ہیں۔ یہ ایک یقینی امر ہے کہ ان سب موقعوں پر جہاں ہم نے اختلاف رائے پایا، ہم نے یہ بھی دیکھا کہ زیر بحث سوال کو صاف طور پر سمجھا نہیں گیا تھا۔ پس اگرچہ ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ ہم حق پر ہیں، تاہم ہمارے پاس یہ باور کرنے کی وجہ موجود ہے کہ ہر شخص، بہ جز اس صورت کے کہ وہ اپنے خیالات کے بارے میں کسی غلط فہمی کا شکار ہو، وہی کچھ سوچے گا جو ہم سوچتے ہیں۔ یہ ویسے ہی ہے جیسے کسی حسابی سوال کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ اگر ہم جمع

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تفریق میں کوئی موٹی اور صریح غلطی معلوم کرتے ہیں تو ہمیں تعجب یا تکلیف نہیں ہوتی کہ وہ شخص جس نے یہ غلطی کی ہے، کسی ایسے نتیجے پر پہنچا ہے جو ہمارے نتیجے سے مختلف ہے۔ ہم خیال کرتے ہیں کہ وہ تسلیم کرے گا کہ اس کا نتیجہ غلط ہے، بہ شرط یہ کہ اس کی غلطی اس کو بتادی جائے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص ۵، ۷اور ۹ کو جمع کرتا ہے تو ہمیں اس پر کوئی تعجب نہیں ہوگا کہ اس کا جواب ۳۴ ہے، بہ شرط یہ کہ اس نے ابتدا ہی اس طرح کی ہو کہ ۵+۷=۲۵۔ اسی طرح اخلاقیات میں بھی اگر ہم دیکھتے ہیں، جیسا کہ ہم نے دیکھا، کہ ''قابل خواہش'' کو ''خواہش کردہ'' کے ساتھ خلط کر دیا جاتا ہے یا ''مقصد'' کو ''وسائل'' کے ساتھ خلط کر دیا جاتا ہے، تو ہمیں اس بات پر مضطرب نہیں ہونا چاہیے کہ جنھوں نے یہ غلطیاں کی ہیں، وہ ہم سے متفق نہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اخلاقیات میں، اس کے موضوع کی پیچیدگی کے باعث، کسی کو اس بات کا قائل کرنا کہ اس نے غلطی کی ہے یا یہ کہ وہ غلطی اس کے نتیجے پر اثر انداز ہوتی ہے، کہیں زیادہ دشوار ہے۔

اس دوسرے حصے میں، وہ حصہ جس میں اس سوال پر بحث کی گئی ہے کہ ''خیر بالذات کیا ہے؟'' میں نے صرف ایک واضح نتیجہ مرتب کرنے کی کوشش کی ہے اور وہ بھی سلبی نتیجہ، یعنی یہ کہ لذت خیر وحید نہیں۔ یہ نتیجہ اگر صادق ہے تو اس سے نصف یا نصف سے زیادہ اخلاقیاتی نظریات باطل ہو جاتے ہیں اور بدیں وجہ یہ نتیجہ غیر اہم نہیں۔ بہر حال اس سوال پر کہ ''کون سی اشیا خیر ہیں اور کس قدر وہ خیر ہیں؟'' اب ایجابی طور پر بحث کرنا ضروری ہوگا۔

۸۸

لیکن میرا خیال ہے کہ اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے اس تیسرے قسم کے اخلاقیاتی سوال سے بحث کی جائے: ''ہمیں کیا کرنا چاہیے؟''

اس سوال کے جواب سے اخلاقیاتی تحقیق کا تیسرا حصہ ترکیب پاتا ہے اور اس کی ماہیت باب اول میں (۱۵۔۱۷) مختصراً بیان کر دی گئی تھی جیسا کہ وہاں بتایا گیا تھا، اس سے اخلاقیات میں ایک نیا سوال سامنے آجاتا ہے۔ وہ سوال یہ ہے: کون سی اشیا، بہ حیثیت اسباب کے، اس شے سے متعلق ہیں جو خیر بالذات ہے؟ اس سوال کا جواب ایک بالکل نئے طریق سے ہی دیا جاسکتا ہے۔ وہ تجربی تحقیق کا طریق ہے جس کے ذریعے دوسرے علوم میں اسباب دریافت کیے جاتے ہیں۔ یہ پوچھنا کہ ہمیں کس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قسم کے فعل کرنے چاہئیں یا کس قسم کا کردار درست ہے، یہ پوچھنے کے مساوی ہے کہ ایسے افعال یا کردار سے کس قسم کے نتائج پیدا ہوں گے۔ علمی اخلاقیات کے ایک سوال کا جواب بھی سوائے کسی علتی قضیے کے نہیں دیا جاسکتا۔ اس قسم کے سب سوالوں کو فی الواقع کوئی حقیقی اخلاقیاتی حکم بھی متضمن ہوتا ہے، یعنی یہ حکم کہ بعض نتائج بجائے خود دوسروں کی نسبت بہتر ہوتے ہیں۔ لیکن یہ سوال اس امر کو ضرور بیان کرتا ہے کہ یہ بہتر اشیا نتائج ہوتی ہیں، یعنی زیر بحث افعال کے ساتھ علتی رشتے میں منسلک ہوتی ہیں۔ علمی اخلاقیات میں ہر حکم یہ صورت اختیار کرسکتا ہے: یہ اس شئے خیر کی علت ہے۔

۸۹

یہ امر کہ صورت اس طرح کی ہے، یعنی یہ سوالات کہ کیا صائب ہے؟ میرا فرض کیا ہے؟ مجھے کیا کرنا چاہیے؟ اخلاقیاتی تحقیق کے تیسرے شعبے سے تعلق رکھتے ہیں وہ پہلا نکتہ ہے جس کی طرف میں توجہ دلانا چاہتا ہوں۔ میں یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ تمام اخلاقی قوانین محض اس طرح کے بیانات ہوتے ہیں کہ بعض قسم کے افعال اچھے نتائج پیدا کریں گے۔ لیکن اخلاقیات میں جو کچھ عام طور پر رائج رہا ہے وہی تو اس نظریے کے خلاف ہے۔ ''صائب'' اور ''سودمند'' کو یوں سمجھ لیا گیا ہے گویا کہ وہ کم ازکم ایک دوسرے کے مخالف ہیں یا بہرحال ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ یہ کہنا کہ مقصد سے وسائل کا جواز نہیں نکلتا، حکمائے اخلاقیات کی ایک جماعت اور فہم عامہ کی ایک نمایاں خصوصیت رہی ہے۔ میں سب سے پہلے یہ بتانا چاہتا ہوں کہ صائب کا بجز اس کے کہ وہ کسی اچھے نتیجے کا سبب ہو، کچھ اور مطلب نہ ہوتا ہے اور نہ ہوسکتا ہے اور اس طرح وہ ''سودمند'' کے مترادف ہوتا ہے۔ اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ مقصد سے ہمیشہ وسائل کا جواز نکلتا ہے، اور نیز یہ کہ جو فعل اپنے نتائج سے اپنا جواز پیدا نہیں کرتا، صائب نہیں ہوسکتا۔ مجھے پورے طور پر یہ تسلیم ہے کہ شاید کوئی ایسا صادق قضیہ ہوتا ہو جس سے مراد یہ دعویٰ ہو کہ ''مقصد سے وسائل کا جواز نہیں نکلتا''، لیکن پہلے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ دوسرے معنوں میں جو اخلاقیاتی نظریے، کے لیے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں، یہ دعویٰ بالکل جھوٹا ہے۔

باب اول (۱۷) میں پہلے ہی مختصراً ثابت کیا جاچکا ہے کہ یہ دعویٰ کہ میں اس فعل کو کرنے کا ''اخلاقاً پابند ہوں'' اس دعوے کے مترادف ہے کہ ''یہ فعل کائنات میں خیر کی زیادہ سے زیادہ ممکن مقدار

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پیدا کرے گا"، لیکن اس بات پر اصرار کرنا اہم ہے کہ یہ بنیادی نکتہ قابل اثبات طور پر صحیح ہے۔ اس کو مندرجہ ذیل طریقے سے بہترین طور پر عیاں کیا جا سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ایک خاص فعل کو کرنا ہمارا مطلق فرض ہے تو ہم یہ کہہ رہے ہوتے ہیں کہ اس فعل کو کرنا اس وقت قدر و قیمت کے لحاظ سے یکتا ہے۔ لیکن کسی فرض کی حتی الامکان قدر ان معنوں میں یکتا نہیں ہوسکتی کہ وہی ایک واحد قیمتی شئے ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں تو اس قسم کا ہر فعل واحد شئے خیر ہوگا جو ایک صریحی تناقض ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کی قدر ان معنوں میں یکتا نہ ہوگی کہ اس کی ذاتی قدر دنیا کی کسی اور چیز کی نسبت زیادہ ہوتی ہے، کیوں کہ پھر تو ہر فرض دنیا کی بہترین شے ہوگا۔ اور یہ بھی ایک تناقض ہے۔ پس یہ فعل ان معنوں میں یکتا ہوسکتا ہے کہ اگر کسی اور متبادل فعل کے مقابلے میں اسے کیا جائے تو تمام دنیا بہتر ہوگی۔ اور کیا صورت اس طرح کی ہے؟ اس سوال کا انحصار حتی الامکان صرف اس فعل کی ذاتی قدر کے سوال پر نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر فعل کے نتائج ہوں گے جو کسی دوسرے فعل کے نتائج سے مختلف ہوں گے اور اگر ان نتائج میں سے بعض کی کوئی ذاتی قدر ہے تو ان کی قیمت کائنات کی مجموعی اچھائی کے لیے ہو بہو اتنی ہی اہم ہوگی جتنی ان کے سبب کی قیمت۔ فی الواقع یہ بات عیاں ہے کہ خواہ کوئی فعل بجائے خود کتنا ہی قیمتی کیوں نہ ہو، پھر بھی اس کے وجود سے کائنات میں خیر کا مجموعہ، اس صورت کی نسبت کہ کوئی دوسرا ایسا فعل کیا جاتا جو بہ جائے خود کم قیمتی ہو، کم ہوتا تصور کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ صورت یہ ہے، یہ کہنے کے مترادف ہے کہ بہتر ہوتا کہ وہ فعل کیا ہی نہ جاتا؛ اور یہ پھر اس بیان کے صریحاً مساوی ہے کہ اس فعل کو کرنا ہی نہیں چاہیے تھا، یعنی یہ فعل وہ فعل نہیں تھا جس کا تقاضا فرض کرتا تھا۔ "انصاف کرنا چاہیے خواہ آسمان ہی کیوں نہ ٹوٹ پڑے"، یہ اصول صرف اس بنا پر حق بہ جانب ہے کہ انصاف کرنے سے کائنات کو اس نقصان کے مقابلے میں جو آسمان کے ٹوٹ پڑنے سے ہوتا ہے، فائدہ زیادہ ہوگا۔ یہ بے شک ممکن ہے کہ صورت یہی ہو، لیکن بہر کیف یہ کہنا کہ انصاف باوجود ایسے نتائج کے ایک فرض ہے، یہ کہنے کے مترادف ہے کہ صورت یہی ہے۔

پس ہمارے "فرض" کی تعریف صرف یہ ہوسکتی ہے کہ فرض ایک ایسا فعل ہے جو کسی دوسرے متبادل فعل کی نسبت کائنات میں زیادہ خیر کو وجود میں لانے کا باعث ہوگا۔ اور جو صائب یا "اخلاقاً

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جائز'' ہے وہ صرف اس اعتبار سے اس فعل سے مختلف ہے کہ وہ کسی متبادل فعل کی نسبت کم خیر کا باعث نہیں ہوگا۔ چناں چہ جب اخلاقیات یہ دعویٰ کرنے کی جسارت کرتی ہے کہ بعض قسم کے افعال ''فرائض'' ہوتے ہیں، تو دراصل اس کا مدعا یہ ہوتا ہے کہ اس قسم کے افعال خیر کا زیادہ سے زیادہ ممکن مجموعہ ہمیشہ پیدا کریں گے۔ ہمیں جو یہ کہا جاتا ہے کہ ''قتل نہ کرنا'' ایک فرض ہے تو دراصل ہمیں یہ کہا جاتا ہے کہ جس فعل کو قتل کہا جاتا ہے، خواہ وہ کچھ ہو، وہ کسی حالت میں بھی کائنات میں اتنی خیر کو وجود میں لانے کا باعث نہ ہوگا جتنی اس کے احتراز سے پیدا ہوگی۔

۹۰

لیکن اگر اس امر کو تسلیم کر لیا جائے تو اس تعلق کی بابت جو اخلاقیات کو کردار سے ہے، کئی نہایت اہم نتائج مرتب ہوں گے۔

(۱) ظاہر ہے کہ کوئی اخلاقی قانون عیاں بالذات نہیں ہوتا کہ جیسے وجدانی اخلاقیین کی عموماً رائے ہے۔ اخلاقیات کا وجدانی نظریہ اس مفروضے پر مشتمل ہے کہ چند قاعدوں کو، جن کی رو سے بعض خاص افعال کو ہمیشہ کرنا چاہیے اور بعض کو ہمیشہ نہیں کرنا چاہیے، بدیہی مقدمات کی حیثیت سے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ میں نے ان احکام کے بارے میں جو خیر بالذات سے متعلق ہیں، یہ ثابت کر دیا ہے کہ وہاں صورت یہی ہے، یعنی ان احکام کی کوئی وجہ بیان نہیں کی جاسکتی۔ لیکن وجدانیت کا مرکزی عقیدہ یہ مفروضہ ہے کہ عمل کے قاعدے، یعنی وہ بیانات جو اس امر کی بابت ہوتے کہ کیا ہونا چاہیے، بلکہ اس امر کی بابت ہوتے ہیں کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے، ہو بہو انہی معنوں میں وجدانی طور پر صحیح ہوتے ہیں۔ اس نظریے میں جو ظاہری معقولیت نظر آتی ہے وہ اس امر کے باعث ہے کہ ہم بلاشبہ فوری حکم لگاتے ہیں کہ بعض افعال واجب ہوتے ہیں یا نادرست ہوتے ہیں؛ اس طرح ہمیں اکثر نفسیاتی معنوں میں اپنے فرض کے بارے میں یقینا ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی وہ احکام عیاں بالذات نہیں ہوتے اور نہ انہیں بہ طور اخلاقیاتی مقدمات کے اختیار کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ، جیسا کہ ابھی واضح کیا گیا ہے، اسباب اور نتائج کی تحقیق سے ان کی توثیق یا تردید ہوسکتی ہے۔ یہ فی الواقع ممکن ہے کہ ہمارے بعض فوری وجدانات صحیح ہوں، لیکن چوں کہ جس چیز کا ہمیں وجدان ہوتا ہے، جو کچھ ضمیر ہمیں بتاتی ہے، یہ ہے کہ بعض افعال خیر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی زیادہ سے زیادہ مقدار، جو حالات میں ممکن ہو سکتی ہے، ہمیشہ پیدا کریں گے، اس لیے ظاہر ہے کہ ایسے وجوہ بیان کیے جا سکتے ہیں جن سے ضمیر کے فیصلوں کا صادق یا کاذب ہونا ثابت کیا جائے گا۔

۹۱

(۲) یہ ثابت کرنے کے لیے کہ کوئی فعل ایک فرض ہے، یہ جاننا ضروری ہے کہ کون سے دوسرے احوال ہیں جو اس سے مل کر اس کے نتائج کو متعین کریں گے؛ اور یہ جاننا بھی ٹھیک ٹھیک ضروری ہے کہ ان احوال کے کیا نتائج ہوں گے۔ نیز ان تمام واقعات کا معلوم ہونا ضروری ہے جو معیر متعین مستقبل میں ہمارے فعل سے متاثر ہوں گے۔ یہ سب علتی علم ہمارے پاس ہونا چاہیے اور مزید برآں ہمیں فعل کی بہ ذات خود اور ان تمام نتائج کی قدر کے صحیح درجے کا علم ہونا چاہیے۔ نیز ہمیں یہ متعین کرنے کے قابل ہونا چاہیے کہ وہ نتائج کائنات کی دوسری اشیا کے ساتھ مل کر ایک عنصوی کل کی حیثیت سے اس کی قیمت پر کس طرح اثر انداز ہوں گے۔ نہ صرف یہی بلکہ ہمارے پاس ہر ممکن متبادل فعل کے نتائج کا علم بھی ہونا چاہیے اور پھر موازنے کی مدد سے ہمیں یہ دیکھنے کے قابل ہونا چاہیے کہ زیر بحث فعل کے وجود کے باعث جو مجموعی قیمت ہوگی وہ اس قیمت سے زیادہ ہوگی جو ان متبادل افعال میں سے کسی ایک کے باعث ہوگی۔ لیکن ظاہر ہے کہ ہمارا علتی علم اتنا ناقص ہے کہ ہمیں اپنے اس ماحصل کے بارے میں کوئی یقین نہیں ہو سکتا۔ چناں چہ نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارے پاس یہ سمجھ لینے کی کوئی وجہ نہیں کہ کوئی ایک فعل ہمارا فرض ہے ہمیں اس بات کا کبھی بھی یقین نہیں ہو سکتا کہ کوئی فعل زیادہ سے زیادہ ممکن قیمت پیدا کرے گا۔

چناں چہ اخلاقیات ہمارے لیے فرائض کی کوئی فہرست مرتب نہیں کر سکتی۔ لیکن پھر بھی ایک نسبتاً چھوٹا سا کام ایسا ہے جو عملی اخلاقیات کے لیے ممکن ہے۔ اگرچہ ہم یہ دریافت کرنے کی امید نہیں کر سکتے کہ کسی وقت تمام ممکن متبادل افعال میں سے کون سا بہترین فعل ہے، تاہم یہ دکھانا قدرے ممکن ہے کہ ان متبادل افعال میں سے جن کا سوجھنا اغلب ہے، کون سا فعل خیر کی زیادہ سے زیادہ مقدار پیدا کرے گا۔ یہ دوسرا کام ہی ایسا ہے جو اخلاقیات انجام دے سکتی ہے اور یہی یقیناً وہ سب کچھ ہے جس کو ثابت کرنے کے لیے اس نے ہمیشہ مواد اکٹھا کیا ہے؛ کیوں کہ کبھی بھی کسی نے کسی خاص موقع پر تمام ممکن متبادل افعال کے متعلق جامع معلومات حاصل کرنے کی کوشش نہیں کی۔ حکماے اخلاقیات نے اپنی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

توجہ کو ان تھوڑے سے افعال تک محدود رکھا ہے جن کا انتخاب اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ ممکن افعال کی حیثیت میں بنی نوع انسان کو اکثر سوجھتے ہیں۔ شاید وہ ان کی نسبت حتی الامکان یہ ثابت کرتے ہوں کہ ایک متبادل فعل دوسرے کی نسبت بہتر ہے، یعنی دوسرے کی نسبت قیمت کی بڑی میزان پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس بات پر زور دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ انہوں نے کوشش کی ہے کہ فرائض کو متعین کریں تاہم درحقیقت ایسا کبھی بھی نہیں ہوسکا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ فرض یقیناً اس طرح استعمال ہوتا ہے کہ اگر ہمیں یہ علم ہو جائے کہ اس فعل کی نسبت جو ہم نے کیا ہے، کوئی دوسرا ممکن فعل زیادہ خیر پیدا کرتا تو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہم اپنا فرض کو بجالانے میں ناکام رہے۔ اگر اخلاقیات یہ متعین کر سکے کہ متبادل افعال میں سے جن کا سوجھنا اغلب ہے، کون سے افعال ایسے ہیں جو خیر کی بڑی سے بڑی میزان پیدا کریں گے تو وہ بہرحال ایک مفید کام ہوگا؛ کیوں کہ اگرچہ اس متبادل فعل (جس کا انتخاب کیا گیا ہو) کو بہترین ممکن فعل ثابت نہیں کیا جاسکتا، تاہم یہ فعل کسی دوسرے فعل سے جو ہم کرتے، بہتر ہوسکتا ہے۔

۹۲

یہ کام جسے اخلاقیات کچھ کامیابی سے سرانجام دے سکتی ہے، اس میں اور فرائض کو دریافت کرنے کے مایوس کن کام میں فرق کرنا ذرا مشکل ہے۔ یہ مشکل لفظ ''ممکن'' کے مبہم استعمال سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک فعل پوری طرح جائز معنوں میں ''ناممکن'' کہا جاسکتا ہے، صرف اس لیے کہ اس کو کرنے کا خیال ہمیں نہیں سوجھتا۔ تو ان معنوں میں جو متبادل افعال واقعاً کسی شخص کو سوجھتے ہیں، صرف وہی ممکن متبادل افعال ہوں گے؛ اور ان میں سے بہترین فعل اندریں حالات بہترین ممکن فعل ہوگا اور اس لیے ''فرض'' کی ہماری تعریف کے مطابق ہوگا۔ لیکن جب ہم کسی بہترین ممکن فعل کا بہ طور فرض ذکر کرتے ہیں، تو ہم اس لفظ سے مراد کوئی ایسا فعل لیتے ہیں جسے کوئی دوسرے معلوم حالات نہیں روکیں گے، بہ شرطیکہ اس کا خیال ہمیں آیا ہو۔ اس لفظ کا یہ استعمال کے مطابق ہے، کیوں کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کوئی شخص اس فعل کا جو شاید اس نے کرلیا ہوتا، غفلت کے باعث خیال نہ کرکے ادائے فرض سے قاصر رہ سکتا ہے۔ لہٰذا چوں کہ ہم کہتے ہیں کہ اس نے وہ فعل جو باوجود یہ کہ اسے سوجھا نہیں، شاید کرلیا ہوتا۔ اس لیے ظاہر ہے کہ ہم اس کے ممکن افعال کو ان افعال تک محدود نہیں کرتے جن کا وہ خیال کرتا ہے۔ شاید اس بات پر ذرا کچھ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

زیادہ ظاہری معقولیت کے ساتھ زور دیا جائے کہ کسی شخص کے فرض سے ہم صرف ان افعال میں سے وہ بہترین فعل مراد لیتے ہیں جس کا شاید اس نے خیال کیا ہوتا۔ اور یہ سچ ہے کہ ہم کسی شخص کو کوئی ایسا فعل نہ کرنے پر سختی سے مطعون نہیں کرتے جس کی بابت ہم کہتے ہیں کہ ''اس کا خیال آنے کی اس سے توقع ہی نہیں ہو سکتی تھی۔'' لیکن یہاں بھی ظاہر ہے کہ ہم اس میں جو اس نے شاید کیا ہوتا اور اس میں جس کے کرنے کا اسے شاید خیال آیا ہوتا، فرق تسلیم کرتے ہیں۔ ہم اسے ایک افسوس ناک بات سمجھتے ہیں کہ اس نے اور طرح نہ کیا۔ اور فرض کو کو یقیناً ایسے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے کہ یہ کہنا متناقض ہوگا کہ بڑے افسوس کی بات ہے کہ کسی شخص نے اپنا فرض ادا کیا۔

پس ہمیں کسی ممکن فعل اور کسی ایسے فعل میں امتیاز کرنا چاہیے جس کا خیال آنا ممکن ہو۔ اول الذکر سے ہماری مراد وہ فعل ہوتا ہے جسے کوئی معلوم سبب نہ روک سکتا ہو بہ شرط یہ کہ اس کا خیال ہمیں آیا ہو؛ اور ایسے افعال میں سے جو ایک فعل زیادہ سے زیادہ مجموعی خیر پیدا کرے گا، اسے ہم فرض کہتے ہیں۔ اخلاقیات یہ دریافت کرنے کی امید یقیناً نہیں کر سکتی کہ کس قسم کا فعل ان معنوں میں ہمارے لیے ہمیشہ فرض کی حیثیت رکھتا ہے۔ تاہم اس سے اس مسئلے کو طے کرنے کی امید ہو سکتی ہے کہ اس قسم کے ممکن افعال میں سے کون سا فعل بہترین ہے؛ اور جن افعال کو اس نے غور و خوض کے لیے انتخاب کیا ہے، وہ فی الحقیقت ان افعال میں سے سب سے زیادہ اہم ہوتے ہیں جن کی بابت لوگ یہ سوچتے ہیں کہ آیا وہ انہیں کریں گے یا نہیں۔ چناں چہ ان کی بابت کسی فیصلے کو بڑی آسانی سے بہترین ممکن فعل کے بارے میں فیصلے کے ساتھ خلط کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ اگر چہ ہمارا غور و فکر اس چیز تک محدود ہوتا ہے کہ ان متبادل افعال میں سے جن کا خیال آنا اغلب ہے، کون سا فعل بہتر ہے، تاہم اس امر کو کہ شاید ان متبادل افعال کا خیال آ جائے، اس مفہوم میں شامل نہیں کیا جاتا جو ان کو ممکن متبادل کہنے کا ہوتا ہے۔ اگر کسی خاص صورت حال میں بھی یہ ناممکن ہو کہ ان کا خیال کسی کو سوجھنا چاہیے تھا تو پھر بھی ہمیں جس سوال سے تعلق ہے وہ یہ ہے کہ کون سا فعل، اگر وہ سوجھتا، بہترین متبادل فعل ہوتا۔ اگر ہم کہیں کہ قتل ہمیشہ بدتر متبادل ہے، تو ہمارے کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ بدتر اس وقت بھی ہوتا ہے جب قاتل کے لیے کچھ اور کرنے کا خیال کرنا ناممکن ہو۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پس عملی اخلاقیات جو زیادہ سے زیادہ معلوم کرنے کی امید کر سکتی ہے، یہ ہے کہ بعض حالات میں چند ممکن متبادل افعال میں سے کون سا فعل فی الجملہ بہترین نتائج پیدا کرے گا۔ وہ بتا سکتی ہے کہ بعض متبادل افعال میں سے جن پر ہم غالباً غور کریں گے، کون سا فعل ان معنوں میں بہترین ہے۔ اور چوں کہ ہم یہ بھی جان سکتے ہیں کہ خواہ ہم ان میں سے کسی کا بھی انتخاب نہ کریں، ہم اس صورت جو کچھ کریں گے وہ غالباً اتنا اچھا نہیں ہوگا، جتنا ان میں سے ایک فعل، اس لیے وہ ہمیں بتا سکتی ہے کہ متبادل افعال میں سے جن میں سے ہم انتخاب کر سکتے ہیں، کس فعل کا انتخاب کرنا بہترین ہے۔ اگر وہ اتنا کچھ کر سکے تو یہ بھی عملی ہدایت کے لیے کافی ہوگا۔

۹۳

لیکن (۳) ظاہر ہے کہ یہ کام بھی بہت دشوار ہے۔ ہم ایک چیز کی نسبت اغلباً بھی نہیں کہہ سکتے کہ دوسری چیز کرنے کی نسبت فی الجملہ بہتر نتائج پیدا کرے گی۔ میں محض یہ بتانے کی کوشش کروں گا کہ جب یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس قسم کی اغلبیت ہوتی ہے تو کتنا فرض کیا جاتا ہے اور کس طرح یہ ممکن نظر آتا ہے کہ یہ مفروضہ حق بجانب ہوگا۔ یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ مفروضہ اب تک کبھی بھی حق بجانب قرار نہیں دیا گیا، یعنی ایک فعل کو دوسرے کی نسبت بہتر یا بدتر سمجھنے کی کوئی وجہ کافی اب تک معلوم نہیں ہو سکی۔

(الف) یہ اغلبیت قائم کرنے میں کہ ایک فعل دوسرے کی نسبت فی الجملہ بہتر نتائج پیدا کرے گا، پہلی دشواری جو پیش آتی ہے، یہ ہے کہ ہمیں دونوں افعال کے غیر معین مستقبل میں نتائج کا جائزہ لینا پڑتا ہے۔ ہمیں اس کے علاوہ کچھ یقین نہیں ہوتا کہ اگر ہم اب ایک فعل کریں گے تو کائنات ہمیشہ کے لیے کسی طور اس سے مختلف ہوگی جو وہ اس وقت ہوتی جب ہم کوئی دوسرا فعل کرتے۔ اور اگر اس قسم کا کوئی مستقل فرق ہو تو وہ یقیناً ہمارے جائزے کے لیے مفید مطلب ہوگا۔ لیکن یہ بات نہایت یقینی ہے کہ ہمارا علی علم یہ بتانے کے لیے بالکل ناکافی ہے کہ دو مختلف افعال سے، بجز نسبتاً تھوڑی مدت کے اندر، کیا مختلف نتائج اغلباً پیدا ہوں گے ہم صرف افعال کے مستقبل قریب میں نتائج کا اندازہ کرنے کا دعویٰ یقیناً کر سکتے ہیں۔ نتائج پر معقول غور و خوض کرتے وقت کوئی شخص بھی کسی ایسی پیش گوئی سے اپنے انتخاب کی رہبری نہیں کرے گا جو زیادہ سے زیادہ چند صدیوں کے پرے جاتی ہو۔ اور بالعموم اگر ہم نے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اپنے خیال میں چند برس یا ماہ یا دنوں کے اندر اندر خیر کی میزان کو حاصل کر لیا ہے تو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہمارا فعل معقول ہے۔ تاہم اگر کسی انتخاب کو جوان ملحوظات کی روشنی میں کیا گیا ہو، معقول ہونا ہے تو ہمارے پاس یہ ماننے کے لیے یقیناً کوئی وجہ ہونی چاہیے کہ آئندہ مستقبل میں ہمارے فعل کے نتائج ایسے نہیں ہوں گے جو خیر کی اس میزان کو خراب کر دیں گے جس کا اُس مستقبل میں ہونا اغلب ہے جس کے متعلق ہم پیش گوئی کر سکتے ہیں۔ یہ نہایت ضروری ہے اگر ہمیں یہ دعویٰ بھی کبھی کرنا ہو کہ ایک فعل کے نتائج اغلباً بھی کسی دوسرے فعل کے نتائج سے بہتر ہوں گے، تو اس کے لیے ہمارے پاس مذکورہ بالا بنیادی شرط کا ہونا ضروری ہے۔ مستقبل بعید کی نسبت ہماری مکمل لاعلمی ہمیں یہ کہنے کا حق نہیں دیتی کہ اُس مدت کے اندر جس کے لیے کوئی اغلب پیش گوئی کی جاتی ہو، زیادہ خیر کا انتخاب کرنا اغلباً بھی صحیح ہے۔ تو پھر ہم یہ فرض کیے لیتے ہیں کہ یہ غیر اغلب ہے کہ کچھ مدت کے بعد نتائج بالعموم ایسے ہوں گے جو اسی مدت میں متبادل نتائج کی متقابل قیمت کو اُلٹا دیں گے۔ قبل اس کے کہ ہم بجائے ایک کے دوسرا فعل کرنے کی کوئی وجہ بیان کرنے کا دعویٰ کریں، یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ مذکورہ بالا مفروضہ جائز ہے۔ اسے شاید مندرجہ ذیل ملحوظات کے باعث جائز ٹھہرایا جاتا ہو۔ جوں جوں ہم اس وقت سے جب کہ متبادل افعال کو کرنا ہمارے لیے ممکن ہوتا ہے، پرے ہٹتے جاتے ہیں، ان واقعات کا انحصار، جن کا ایک جزئی سبب ان متبادل افعال میں سے کوئی ایک فعل ہوگا، ان دوسرے حالات پر زیادہ ہوتا جاتا ہے جو خواہ ہم کوئی فعل کریں، یکساں رہتے ہیں۔ کسی جزئی فعل کے نتائج، کسی عرصے کے بعد، صرف ایسے معمولی تغیرات کی شکل میں ظاہر ہوتے نظر آتے ہیں جو وسیع رقبے پر پھیلے ہوئے ہیں، جب کہ اس فعل کے فوری نتائج کسی ایک ایسے نمایاں تغیر پر مشتمل ہوتے ہیں جو نسبتاً تنگ رقبے پھیلا ہوتا ہے۔ تاہم چوں کہ ان چیزوں کی کثیر تعداد، جو خیر یا شر کے لیے بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ اس نمایاں قسم کی ہوتی ہے، اس لیے یہ قیاس غالب ہے کہ کچھ مدت کے بعد کسی جزئی فعل کے تمام نتائج اتنے غیر اہم ہو جاتے ہوں کہ ان کی قیمت اور دوسرے کسی فعل کے نتائج کی قیمت میں جو کوئی فرق ہوتا ہے وہ ان فوری نتائج کی قیمت میں واضح فرق کے مقابلے میں زیادہ اہم نہیں ہوسکتا۔ دراصل صورت یہ نظر آتی ہے کہ بہت سی حالتوں میں ہم اب خواہ کسی فعل کو اختیار کریں، سو برس بعد، جہاں تک اُس وقت کسی بڑی خیر یا بڑے شر کے وجود کا تعلق ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

، کچھ فرق نہیں پڑے گا۔ اور اس بات کو کسی اس طرح کی تحقیق نے شاید صحیح ثابت کیا جا سکتا ہو جس میں کسی خاص واقعے کے نتائج وقت گزرنے پر بے اثر ہو جاتے ہیں۔ ایسے ثبوت کے نہ ہوتے ہوئے یہ کہنے کے لیے ہمارے پاس یقیناً کوئی معقول وجہ نہیں ہو سکتی کہ دو متبادل افعال میں سے ایک اغلباً بھی درست ہے اور دوسرا نادرست۔ اگر درست اور نادرست کے بارے میں ہمارے کسی حکم کو اغلب ہونے کا زعم ہے تو یہ خیال کرنے کی ہمارے پاس کوئی وجہ ہونی چاہیے کہ ہمارے افعال کے مستقبل بعید میں نتائج کی قیمت اتنی نہ ہوگی کہ وہ نتائج مستقبل قریب میں ایک مجموعہ نتائج کی دوسرے مجموعہ نتائج پر فوقیت کے مقابلے میں زیادہ اہم ہو جائیں۔

۹۴

(ب) پس ہمیں یہ فرض کرنا چاہیے کہ اگر کسی فعل کے نتائج کسی دوسرے فعل کے نتائج سے مستقبل میں اتنے بہتر ہوں کہ ہم ان کے نتائج کے متعلق اغلب پیش گوئی کر سکیں، تو اول الذکر فعل کا کائنات پر مجموعی اثر بھی بالعموم بہتر ہوتا ہے۔ ہم بجز محدود مستقبل میں ان کے نتائج کا براہ راست موازنہ کرنے کی امید یقیناً نہیں کر سکتے؛ اور وہ سب دلائل جو کبھی اخلاقیات میں استعمال ہوئے ہیں اور جن کے مطابق ہم عموماً اپنی عام زندگی میں عمل کرتے ہیں اور جو یہ ثابت کرتے ہیں ایک طرز عمل دوسرے سے برتر ہے، صرف (دینی عقائد کو چھوڑ کر) اس طرح کے اغلب فوری فوائد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ تو پھر سوال یہ رہ جاتا ہے: کیا ہم کوئی اس قسم کے عام قاعدے مرتب کر سکتے ہیں کہ کچھ متبادل افعال میں سے ایک فعل مستقبل قریب میں بالعموم زیادہ خیر پیدا کرے گا؟

اس بات پر زور دینا اہم ہے کہ یہ سوال گو محدود ہے، لیکن یہی زیادہ سے زیادہ ایسا سوال ہے جس کا جواب عملی اخلاقیات اس علم کی روشنی میں دینے کی امید کر سکتی ہے، جو اس وقت ہمارے پاس ہے یا جس کو کافی عرصے تک آئندہ حاصل کرنے کا امکان ہے۔ میں نے پہلے ہی یہ بات واضح کر دی ہے کہ ہم یہ دریافت کرنے کی امید نہیں کر سکتے کہ دیے ہوئے حالات میں کون سا فعل بہترین ممکن متبادل فعل ہے، بلکہ صرف یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ چند افعال میں سے کون سا فعل دوسروں کی نسبت بہتر ہے۔ اور میں نے یہ بات بھی واضح کر دی ہے کہ ہمارے پاس قیاس غالب سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا، ہر چند کہ ہم

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اتنا کہنے میں بھی حق بجانب ہوں کہ جو کچھ بلحاظ فوری نتائج کے بہتر ہے وہ مجموعی طور پر بھی بہتر ہے۔ اب اس بات پر زور دینا باقی رہ گیا ہے کہ فوری نتائج کے بارے میں بھی ہم صرف یہ دریافت کرنے کی امید کر سکتے ہیں کہ چند متبادل افعال میں سے کون سا فعل بالعموم زیادہ سے زیادہ خیر پیدا کرے گا۔ ہمیں یہ دعویٰ کرنے کا حق نہیں پہنچ سکتا کہ ان احکام پر عمل پیرا ہونا کہ ''کہ تم جھوٹ نہیں بولو گے''، ''تم قتل نہیں کرو گے''، عالم گیر طور پر جھوٹ بولنے اور قتل کرنے سے بہتر ہے۔ جن وجوہ کے باعث عمومی علم سے زیادہ کچھ ممکن نہیں ان کو باب اول (۱۶) میں بیان کر دیا گیا ہے؛ لیکن ان کو پھر یہاں مختصر کر دیا جاتا ہے۔ اولاً تو ہمیں ان نتائج کے اسباب کا علم، جن سے بلحاظ ان کی ذاتی قدر کے ہم اخلاقیاتی مباحث میں سروکار رکھتے ہیں، اتنا تھوڑا ہوتا ہے کہ ہم کسی ایک نتیجے کے بارے میں مشکل سے یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمیں کوئی ایسا مشروط عالم گیر قانون حاصل ہو گیا ہے جو دوسرے قطعی علوم میں حاصل ہوا ہے۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اگر اس فعل کو ہو بہو انھی حالات کی مداخلت کے بغیر انجام دیا جائے تو یہ اہم نتیجہ کم از کم ہمیشہ برآمد ہوگا۔ لیکن ثانیاً اخلاقیاتی قانون محض مشروط نہیں ہوتا۔ اگر ہمیں یہ جاننا ہو کہ بعض حالات میں ایک خاص طرح سے عمل پیرا ہونا ہمیشہ بہتر ہوگا تو ہمیں محض یہ نہیں جاننا چاہیے کہ ایسے افعال سے کیا نتائج پیدا ہوں گے، بشرطیکہ کوئی دوسرے حالات مخل نہ ہوں، بلکہ یہ بھی جاننا چاہیے کہ کوئی دوسرے حالات مخل نہ ہوں گے۔ اور ظاہر ہے کہ اس بارے میں ہم جو کچھ جان سکتے ہیں وہ قیاس غالب سے آگے نہیں جا سکتا۔ اخلاقی قانون کی نوعیت سائنسی قانون کی سی نہیں ہوتی، بلکہ سائنسی پیش گوئی کی سی ہوتی ہے۔ اور آخر الذکر ہمیشہ ایک قیاس ہوتا ہے، اگرچہ یہ اغلبیت بہت زیادہ ہوگی۔ ایک انجینئر کو یہ دعویٰ کرنے کا حق ہے کہ اگر کوئی پل ایک خاص طرز پر بنایا جائے تو وہ غالباً کوئی خاص وزن ایک خاص وقت کے لیے اٹھا لے گا؛ لیکن اسے اس چیز کا قطعی یقین نہیں ہو سکتا کہ یہ پل مطلوبہ طریقے کے مطابق بنایا گیا ہے، اور نہ اس بات کا یقین ہو سکتا ہے کہ اگر یہ اس طرح بنایا بھی گیا ہو، تو پھر بھی کوئی ایسا حادثہ رونما نہ ہوگا جو اس کی پیش گوئی کو غلط کر دے۔ کسی اخلاقی قانون کی صورت بھی یہی ہے۔ وہ ایک تعمیم سے زیادہ کچھ نہیں ہو سکتا؛ اور یہاں تو صحیح طور پر مشروط علم بھی موجود نہیں جس کی بنا پر پیش گوئی ہونی چاہیے؛ لہٰذا احتمالیت بھی نسبتاً کم ہوگی۔ لیکن بالآخر کسی اخلاقی تعمیم کے لیے ہمارے لیے نہ صرف یہ جاننا ضروری

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ کون سے نتائج پیدا ہوں گے، بلکہ یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ ان نتائج کی نقابلی قیمتیں کیا ہوں گی؟ اور اس سوال کے بارے میں بھی، اس خیال کے پیش نظر کہ لذتیت کی نسبت مروجہ رائے کیا ہے، اس بات کا بڑا احتمال ہے کہ ہم غلطی پر رہوں۔ تو پھر ظاہر ہے کہ ہمیں غالباً یہ جلدی معلوم نہ ہوگا کہ ایک قسم کا فعل دوسرے فعل کی نسبت بالعموم بہتر نتائج پیدا کرے گا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کبھی بھی اس سے زیادہ یقیناً کچھ ثابت نہیں کیا گیا۔ کسی دو موقعوں پر ایک قسم کے فعل کے سب نتائج یکساں نہیں ہوں گے، کیوں کہ ہر ایک موقع پر کچھ حالات مختلف ہوں گے؛ اور اگرچہ شاید نتائج، جو خیر یا شر کے لیے اہم ہوتے ہیں، بالعموم ایک ہی طرح کے ہوتے ہوں، تاہم یہ نہایت غیر اغلب ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی طرح کے ہوں گے۔

۹۵

(ج) اب اگر ہم اپنے آپ کو ان افعال کی جستجو تک محدود رکھتے ہیں جو بطور وسیلہ بالعموم کسی اغلب متبادل فعل سے بہتر ہوتے ہیں تو ان قاعدوں کی تائید میں جنہیں فہم عامہ عالم گیر حیثیت سے تسلیم کرتی ہے، یہ (جو ذیل میں بیان ہوگا) یہ کہنا ممکن نظر آتا ہے۔ اس تائید کے سلسلے میں جو کچھ کہا جاسکتا ہے اس کو میں تفصیل سے پیش کرنے کا ارادہ نہیں رکھتا، بلکہ میں صرف وہ اہم متمائز اصول بیان کر دینا چاہتا ہوں جن کے استعمال سے ان قاعدوں کی تائید ہوسکتی ہے۔

پس اولاً ہم صرف یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ایک فعل دوسرے فعل سے عام طور پر بطور وسیلہ بہتر ہوتا ہے، بہ شرط یہ کہ دیگر حالات مہیا کیے گئے ہوں۔ ہم فی الحقیقت بعض حالات میں اس کے اچھے نتائج کو صرف ملاحظہ کرتے ہیں؛ اور یہ آسانی سے دیکھا جاسکتا ہے کہ جو عام قاعدے عالم گیر حیثیت سے سب سے زیادہ یقینی نظر آتے ہیں، وہی ان حالات کی تبدیلی کے باعث مشکوک بن جائیں گے۔ چناں چہ قتل کی عام عدم افادیت صرف تب ثابت ہوسکتی ہے جب کہ نسل انسانی کی اکثریت اپنے وجود کے بقا کے لیے اصرار کرے گی۔ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ قتل، اگر اسے ایسی عالم گیر حیثیت سے روا رکھا جائے کہ نسل انسانی تیزی سے فنا ہو جائے، بحیثیت وسیلہ خیر نہیں، ہمیں قنوطیت کی اہم حجت کو کہ مجموعی طور پر انسانی زندگی کا وجود شر ہے، غلط ثابت کرنا ہوگا۔ اور قنوطیت کا نظریہ، خواہ ہمیں اس کی صداقت یا عدم صداقت پر کتنا ہی مضبوط یقین کیوں نہ ہو، ایسا نظریہ ہے کہ اسے نہ قطعی طور پر ثابت کیا جاسکتا ہے اور نہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رد۔ پس یہ بات کہ ہمہ گیر قتل شئے خیر نہیں، ثابت نہیں ہوسکتی؛ لیکن فی الواقع ہم یقین کے ساتھ یہ فرض کرسکتے ہیں اور کرتے ہیں کہ ہر چند کہ تھوڑے سے لوگ قتل کرنا چاہیں، پھر بھی بہت سے لوگ قتل کرنا نہیں چاہیں گے۔ اس لیے جب ہم کہتے ہیں کہ قتل سے عام طور پر احتراز کرنا چاہیے تو ہمارا صرف یہ مطلب ہوتا ہے کہ ایسا تب تک ہے جب تک کہ انسانوں کی اکثریت اپنے فنا کو یقیناً نہیں چاہتی بلکہ اپنا وجود باقی رکھنا چاہتی ہے۔ اور یہ بات کہ اندریں حالات کسی ایک واحد شخص کے لیے یہ نادرست ہے کہ وہ قتل کرے، ثابت ہوسکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چوں کہ نسل انسانی کو فنا کرنے کی کوئی امید بہر صورت نہیں، اس لیے جن نتائج پر ہمیں غور کرنا ہے، وہ اس فعل کے ایسے نتائج ہیں جو انسانی زندگی کے خیور میں اضافے اور شرور میں کمی پر اثر انداز ہوں گے۔ جہاں بہترین شے ممکن الحصول نہیں (یہ فرض کرتے ہوئے کہ فنا بہترین شئے ہے) وہاں ایک متبادل صورت دوسری سے پھر بھی بہتر ہوسکتی ہے۔ ان فوری برائیوں سے قطع نظر جو قتل سے پیدا ہوتی ہیں، یہی امر واقعہ اس کے خلاف قطعی ہے اگر قتل کرنا ایک معمول بن جائے تو اس سے عدم تحفظ کا جو احساس پیدا ہوگا اس پر بہت زیادہ وقت لگے گا جسے بہتر مقصد کے لیے صرف کیا جاسکتا ہے۔ جب تک انسان اسی سرگرمی سے زندہ رہنا چاہتے جس سے وہ زندہ رہتے ہیں اور جہاں تک یہ یقینی ہے کہ وہ اس طرح زندہ رہیں گے، جو کوئی چیز انہیں مثبت خیور کے حصول کے لیے اپنی قوت صرف کرنے سے روکتی ہے، وہ صاف طور پر بحیثیت وسیلہ بُری نظر آتی ہے۔ اور قتل کا معمول، جو اب تک عالم گیر حیثیت اختیار نہیں کرسکا اور جو معاشرے کے تمام معلوم حالات میں یہ حیثیت اختیار نہیں کرسکتا، یقیناً اس سلسلے میں رکاوٹ ہے۔

اس طرح ہمارے لیے ان بہت سے قاعدوں کی، مثلاً جو احترام املاک سے متعلق ہیں، تائید کرنا ممکن معلوم ہوتا ہے جو قانونی تکالیف کے بل بوتے پر ہمہ گیر حیثیت سے ناخذ کیے گئے ہیں۔ اور بعض ان قاعدوں کی، مثلاً جو محنت، اعتدال، ایفائے وعدہ سے متعلق ہیں، تائید کرنا بھی ممکن نظر آتا ہے، جنہیں فہم عامہ عموماً تسلیم کرتا ہے۔ معاشرے کی کسی حالت میں بھی، جس میں انسانوں کو املاک کی وہ شدید خواہش ہوتی ہے جو عالم گیر نظر آتی ہے، تحفظ املاک کے عام ملکی قوانین اس طرح کے ہونے چاہئیں کہ انسانوں کی قوت بہترین طریقے پر صرف ہوسکے۔ اور اسی طرح محنت ان ضروریات کے حصول کا ایک

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ذریعہ ہے جن کے بغیر کسی عظیم مثبت خیور کا حصول ناممکن ہے؛ اعتدال محض ان زیادتیوں سے پرہیز کی تلقین کرتا ہے جو صحت کو خراب کر کے انسان کو ان ضروریات کے حصول میں حتی الوسع مدد کرنے سے روکیں گی؛ اور وعدوں کا پورا کرنا ایسے حصول میں اشتراک عمل کو بڑھاتا ہے۔

ان سب قاعدوں میں دو خصوصیات پائی جاتی ہیں جن کی طرف توجہ کرنا مناسب ہوگا۔ (۱) یہ سب قاعدے ایسے نظر آتے ہیں کہ معاشرے کی کسی معلوم حالت میں ان کی عام پابندی بہ حیثیت وسیلہ اچھی ہوگی۔ وہ احوال جن پر ان کی منفعت کا انحصار ہے، یعنی زندگی کو قائم و دوائم رکھنے کا رجحان اور املاک کی خواہش، اتنے عالم گیر اور زوردار نظر آتے ہیں کہ ان کو ختم کرنا ناممکن ہوگا؛ اور ایسی صورت حال میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ واقعی حالات میں، خواہ وہ کچھ ہوں، ان قاعدوں کی عام پابندی بہ حیثیت وسیلہ اچھی ہوگی؛ کیوں کہ در حالے کہ یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ان قاعدوں کی پابندی سے معاشرہ اس صورت کی نسبت جب کہ ہم ان پر عمل نہیں کرتے، زیادہ خراب ہو جائے گا، یہ پابندی کسی ایسے عالم کے لیے بہ حیثیت وسیلہ یقیناً لازمی ہے جس میں عظیم ترین ممکن خیور کا حصول ممکن ہو۔ اور (۲) چوں کہ ان قاعدوں کی سفارش کسی ایسی چیز کے وسائل کی حیثیت سے کی جا سکتی ہے جو کسی بڑے خیر کے وجود کے لیے ایک لازمی شرط ہوتی ہے، اس لیے ان کی حمایت اس اولین اخلاقیاتی سوال کے بارے میں یہ کہ کیا خیر بالذات ہے؟ صحیح خیالات کے قطع نظر کی جا سکتی ہے۔ اس سوال کے بارے میں کسی بھی عام رائے کی بنا پر یہ یقینی نظر آتا ہے کہ مہذب معاشرے کی بقا جوان قاعدوں سے لازماً پیدا ہوگی، اس چیز کے کسی بڑے پیمانے پر وجود کے لیے لازمی شرط ہے جسے خیر بالذات سمجھا جاتا ہو۔

۹۶

لیکن سب مروجہ قاعدوں میں یہ دونوں خصوصیات نہیں پائی جاتیں۔ فہم عامہ کی اخلاقیات کی تائید میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ اکثر ان احوال کے وجود کو فرض کر لیتے ہیں جن کو عالم گیر حیثیت سے اتنا لازمی نہیں سمجھا جا سکتا جتنا دوام حیات یا خواہش املاک کے رجحان کو۔ چناں چہ اس قسم کے دلائل کسی قاعدے کی منفعت کو صرف اس حد تک ثابت کرتے ہیں جس حد تک بعض احوال، جو بدل بھی سکتے ہیں، ایک جیسے رہتے ہیں۔ ایسے قاعدوں کے بارے میں جن کی حمایت اس طرح کی جاتی ہے، یہ نہیں کہا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جا سکتا کہ وہ معاشرے کی ہر حالت میں بہ حیثیت وسیلہ عام طور پر اچھے ہوں گے۔اس عام عالم گیر منفعت کو ثابت کرنے کے لیے اس بارے میں کہ کیا خیر یا شر بالذات ہے؟ صحیح رائے قائم کرنا ضروری ہے۔مثال کے طور پر یہ صورت ان بہت سے قاعدوں کی نظر آتی ہے جو پاک دامنی کے تحت آتے ہیں۔ افادیہ یا وہ علماء جو تحفظ معاشرہ کو اپنا مقصد ٹھہراتے ہیں، ان قاعدوں کی تائید ان دلائل سے کرتے ہیں جو ازواجی حسد اور پدرانہ شفقت جیسے جذبات کے لازمی وجود کو پہلے سے فرض لیتے ہیں۔یہ جذبات بلاشبہ اتنے زوردار اور عام ہوتے ہیں کہ ان قاعدوں کی تائید معاشرے کے بہت سے حالات میں صحیح ہوتی ہے۔لیکن ان کے بغیر کسی مہذب معاشرے کا تصور کرنا دشوار نہیں؛ اور اس صورت میں، اگر پھر بھی پاک دامنی کی حمایت کی جاتی ہو، تو یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ پاک دامنی کے اصول کے خلاف ورزی سے جو بُرے نتائج پیدا ہوں گے وہ ان نتائج سے مختلف ہوں گے جو معاشرے کو درہم برہم کرنے کے اس رجحان کے باعث ہوں گے جس کی بابت یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ وہ ایسی خلاف ورزی میں پایا جاتا ہے، ایسی تائید بلاشبہ کی جائے گی، لیکن اس کے لیے اس اولین اخلاقیاتی سوال کی کہ کیا بالذات خیر یا شر ہے؟ ایسی مکمل تحقیق ضروری ہے جو کسی اخلاقیاتی مصنف نے اب تک نہیں کی۔خواہ اس جزئی مثال میں ایسا ہو نہ ہو، یہ یقینی ہے کہ ان قاعدوں میں جن کی سماجی منفعت ایسے حالات کے وجود پر منحصر ہے جن کے بدلنے کا کم و بیش احتمال ہوتا ہے، اور ان قاعدوں میں جن کی منفعت سب ممکنہ حالات میں یقینی معلوم ہوتی ہے، ضرور امتیاز کرنا چاہیے جو عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

۹۷

ظاہر ہے کہ ان سب قاعدوں کی تائید جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اور جن کا مفید ہونا معاشرے کی تقریباً ہر حالت میں اغلب ہے، ان نتائج کے باعث بھی کی جا سکتی ہے جنہیں وہ ان احوال میں پیدا کرتے ہیں جو صرف معاشرے کی خاص حالتوں میں موجود ہوتے ہیں۔اور یہ ملاحظہ ہونا چاہیے کہ ہمیں ان احوال میں اُن تکالیف [1] کو شمار کر لینے کا حق ہے، جو قانونی سزاؤں، سماجی ناپسندیگی اور ذاتی تاسف کی شکل میں، جہاں وہ موجود ہوں، کارفرما ہوتی ہیں۔عام طور پر اخلاقیات میں ان تکالیف پر

---

[1] Sanctions

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بحث فی الواقع صرف ان افعال کے محرکات کی حیثیت سے کی جاتی ہے جن کی منفعت، ان تکالیف کے وجود سے قطع نظر، ثابت کی جا سکتی ہے۔ یاد رہے کہ تکالیف کو ان افعال سے وابستہ نہیں کرنا چاہیے جو خود مختارانہ طور پر درست نہ ہوں۔ تاہم یہ بات صاف ہے کہ جہاں کہیں تکالیف ہوں، وہ نہ صرف بہ طور محرکات ہوتی ہیں بلکہ زیر بحث افعال کا جواز بھی ہوتی ہیں۔ کسی معاشرے کی ایک خاص حالت میں کسی فعل کے نہ کرنے کی بڑی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے کرنے پر سزا ملے گی کیوں کہ سزا بہ ذات خود اس شر کی نسبت ایک بڑا شر ہے جو اس فعل کے نہ کرنے سے پیدا ہوتا جس پر سزا ملتی ہے۔ اس طرح سزا کا وجود کسی فعل کو عام طور پر نادرست سمجھنے کی ایک کافی وجہ ہو سکتا ہے، گو اس فعل کے کوئی دوسرے برے نتائج نہ ہوں اور شاید تھوڑے سے اچھے بھی ہوں۔ یہ امر کہ کسی فعل کی سزا ہو گی، کم و بیش دوسرے امور کی مانند جو مستقل حیثیت رکھتے ہوں، ایسا امر ہے جس کو معاشرے کی ایک خاص حالت میں کسی فعل کی عام منفعت یا عدم منفعت پر بحث کرتے وقت پیش نظر رکھنا چاہیے۔

۹۸

تو پھر یہ بات واضح ہے کہ وہ سب قاعدے جنہیں فہم عامہ اس معاشرے میں جس میں ہم رہتے ہیں، عام طور پر تسلیم کرتا ہے اور جن کو عام طور پر اس طرح پیش کیا جاتا ہے گویا کہ وہ یکساں طور پر اور عالم گیر حیثیت سے درست اور اچھے ہوں، ہم مرتبہ نہیں ہوتے۔ ان قاعدوں کو بھی جو سب سے زیادہ عالم گیر طور پر بہ حیثیت وسیلہ اچھے نظر آتے ہیں، صرف ان احوال کے وجود کے باعث اچھا ثابت کیا جا سکتا ہے جو اگرچہ شاید بُرے ہوتے ہوں لیکن لازمی سمجھے جاتے ہوں؛ اور ان کی زیادہ واضح منفعت بھی ان دوسرے احوال کے باعث ہوتی ہے جنہیں، ماسوا تاریخ کے کسی لمبے یا چھوٹے عرصے کے لیے، لازمی قرار نہیں دیا جا سکتا اور جن میں سے بہت سے احوال بُرے ہوتے ہیں۔ دوسرے قاعدے محض اسی طرح کے کم و بیش عارضی احوال کے باعث حق بہ جانب نظر آتے ہیں بہ شرط یہ کہ ہم یہ ثابت کرنے کی کوشش نہ کریں کہ وہ معاشرے کی اس بقا کا ایک ذریعہ ہیں جو بجائے خود ایک ذریعہ ہے، اور یہ کہیں کہ وہ بلاواسطہ ان اشیا کا ذریعہ ہیں جو بالذات خیر یا شر ہیں، لیکن جنہیں عام طور پر ایسا نہیں سمجھا جاتا۔

---

1 Sanctions

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پس اگر ہم یہ پوچھیں کہ کن قاعدوں کی پابندی اس معاشرے میں مفید ہے یا ہوگی جس میں ہم رہتے ہیں، تو جو قاعدے عام طور پر تسلیم کیے جاتے ہیں اور جن پر عمل کیا جاتا ہے، ان میں سے اکثر کی قطعی منفعت ثابت کرنا ممکن ہے۔ لیکن عام اخلاقی تلقین اور سماجی بحث زیادہ تر ان قاعدوں کی سفارش پر مشتمل ہوتی ہے جن پر عام طور پر عمل نہیں ہوتا اور ان کے بارے میں یہ بات نہایت مشکوک نظر آتی ہے کہ آیا ان کی منفعت قطعی طور پر ثابت کی جاسکتی ہے۔ اس قسم کے پیش کردہ قاعدوں میں عام پر یہ تین نقائص ہوتے ہیں: (۱) وہ افعال جن کی سفارش یہ قاعدے کرتے ہیں، عام طور پر ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا کسی ارادے کے تحت کرنا بہت سے افراد کے لیے ناممکن ہوتا ہے۔ یہ عام طور پر بہت دیکھا جاتا ہے کہ جن افعال کو انجام دیا جاسکتا ہے، بہ شرط یہ کہ ارادہ ہو، ان میں وہ افعال بھی شامل کر لیے جاتے ہیں جن کا امکان ایک مخصوص افتادِ طبع پر ہوتا ہے جو بہت کم لوگوں کو ودیعت ہوتی ہے اور جس کا اکتساب بھی نہیں ہوسکتا۔ یہ بتانا فائدے سے خالی نہ ہوگا کہ جو لوگ یہ ضروری افتادِ طبع رکھتے ہیں، انہیں ان قاعدوں کی پابندی کرنی چاہیے؛ اور اکثر حالتوں میں یہ مناسب ہوگا کہ ہر شخص کی اُفتادِ طبع ایسی ہو۔ لیکن اس بات کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ جب ہم کسی چیز کو اخلاقی قاعدے یا قانون کی حیثیت دیتے ہیں تو ہمارا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسی ہے کہ اس کی پابندی قریب قریب ہر شخص ارادے کی سعی سے اُس معاشرے میں کرسکتا ہے جہاں اس قاعدے کا اطلاق ہونا ہوتا ہے۔ (۲) ایسے افعال کی سفارش اکثر کی جاتی ہے جو بجائے خود تو ممکن ہوتے ہیں لیکن جن کے مجوزہ نتائج ممکن نہیں ہوتے، کیوں کہ ان کے معرضِ وجود میں آنے کے لیے جو احوال ضروری ہوتے ہیں، وہ کافی حد تک عمومی نہیں ہوتے۔ کسی قاعدے کی سفارش جس کی پابندی سے اچھے نتائج پیدا ہوں گے، بہ شرط یہ کہ انسانی فطرت اس سے مختلف ہو جو کچھ کہ وہ اب ہے، ایسے کی جاتی ہے گویا کہ اس کی عام پابندی سے وہی نتائج اب اور فوراً پیدا ہوں گے؛ لیکن اس وقت تک کہ وہ احوال پیدا ہوئے ہوں، جو اس کی پابندی کو مفید بنانے کے لیے ضروری ہیں، اس بات کا احتمال ہے کہ ایسے مختلف احوال بھی پیدا ہو جائیں جن کے باعث اس کی پابندی غیر ضروری یا مثبت طور پر نقصان دہ ہو جائے؛ اور یہ صورتِ حال اس سے بہتر ہو جس میں زیرِ بحث قاعدہ مفید ہوتا۔ (۳) ایسی صورت بھی پیدا ہو جاتی ہے جس میں قاعدے کی منفعت کا انحصار ایسے احوال پر ہوتا ہے جن کے بدل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جانے کا احتمال ہوتا ہے یا جن کا تبدیل ہو جانا آسان ہو اور مجوزہ قاعدے کی پابندی کی نسبت زیادہ مستحسن ہو۔ شاید یہ بھی ہوتا ہو کہ مجوزہ قاعدے کی عام پابندی خود ان احوال کو ختم کر دے جن پر اس کی منفعت کا انحصار ہوتا ہے۔

ان اعتراضات میں سے کوئی ایک عام طور پر سماجی رواجوں میں ان مجوزہ تبدیلیوں کے متعلق کیا جا سکتا ہے جن کی سفارش اس بنا پر کی جاتی ہے کہ نئے قاعدے ان قاعدوں سے بہتر ہیں جن پر فی الواقع اب عمل ہوتا ہے؛ اور اس وجہ سے یہ بات مشکوک معلوم ہوتی ہے کہ آیا اخلاقیات ان قاعدوں سے مختلف جن پر عام طور پر عمل ہوتا ہے، دیگر قاعدوں کی منفعت ثابت کر سکتی ہے۔ لیکن اخلاقیات کا یہ نہ کر سکنا کوئی عملی اہمیت نہیں رکھتا۔ یہ سوال کہ آیا کسی ایسے قاعدے کی عام پابندی جس پر عام طور پر عمل نہیں ہوتا، مستحسن ہوگی یا نہیں؟ اس سوال پر اثر انداز نہیں ہو سکتا کہ کسی فرد کو کس طرح عمل کرنا چاہیے؛ کیوں کہ ایک طرف اس بات کا زیادہ احتمال ہے کہ وہ کسی طرح بھی اس کی پابندی نہیں کر سکے گا، اور دوسری طرف یہ کہنا کہ اس کی عام پابندی مفید ہوگی کسی طرح بھی یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور نہیں کر سکتی کہ اسے خود اس پر عمل کرنا چاہیے، جب کہ اس کی عام پابندی نہیں ہوتی۔

پس ان افعال کے بارے میں جنہیں اخلاقیات میں فرائض، جرائم یا گناہوں کا درجہ دیا جاتا ہے، مندرجہ ذیل نکات قابل غور ہیں: (۱) ان کی اس درجہ بندی سے ہمارا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ ایسے افعال ہوتے ہیں جن کا کرنا یا نہ کرنا کسی فرد کے لیے ممکن ہوتا ہے، بہ شرطیکہ وہ صرف ایسا کرنے کا ارادہ کرتا ہے؛ اور نیز یہ کہ وہ ایسے افعال ہوتے ہیں جنہیں حسب موقع ہر شخص کو کرنا یا نہ کرنا چاہیے۔ (۲) ہم کسی مذکورہ بالا قسم کے فعل کے بارے میں یہ یقیناً نہیں ثابت کر سکتے کہ اسے سب حالات میں کرنا چاہیے یا نہیں کرنا چاہیے۔ ہم صرف یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ اس کا کرنا یا نہ کرنا عام طور پر کسی دوسرے متبادل فعل کے مقابلے میں بہتر نتائج پیدا کرے گا۔ (۳) اگر ہم مزید یہ پوچھیں کہ وہ کون سے افعال ہیں جن کے بارے میں ہم اتنا کچھ ثابت کر سکتے ہیں، تو یہ ان افعال کے بارے میں ثابت کرنا ممکن نظر آتا ہے جو عام طور پر ہم فی الواقع کرتے ہیں۔ اور ان میں صرف چند ایسے ہوتے ہیں جن کا کرنا معاشرے کی ہر ممکن حالت میں مفید ہوگا؛ اور ان کے علاوہ دوسروں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی منفعت کا انحصار ان احوال پر ہوتا ہے جواب موجود ہوتے ہیں، لیکن جو کم وبیش تغیر پذیر معلوم ہوتے ہیں۔

۹۹

(د) پس عام معنوں میں اخلاقی قاعدوں یا قوانین کے بارے میں ہم کو جو کچھ کہنا تھا، یہ قاعدے بتاتے ہیں کہ ہر ایک کے لیے کم وبیش عام حالات میں کسی معین قسم کے فعل کا کرنا یا نہ کرنا عام طور پر مفید ہوتا ہے۔ ان اصولوں کے بارے میں ابھی کچھ کہنا باقی ہے جن کے تحت کسی فرد کو یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ (الف) ان افعال کے بارے میں اسے کیا کرنا چاہیے جن کی نسبت کوئی عام قاعدہ یقیناً صحیح ہوتا ہے۔ اور (ب) ان افعال کے بارے میں اسے کیا کرنا چاہیے جن کی نسبت ایسا قاعدہ موجود نہیں ہوتا۔

(الف) جیسا کہ میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، چوں کہ یہ کہنا ناممکن ہے کہ ایک قسم کا فعل اپنے متبادل فعل کے مقابلے میں تمام صورتوں میں فی الجملہ بہتر نتائج پیدا کرے گا، اس لیے نتیجہ یہ نکلا کہ بعض صورتوں میں کسی مسلمہ قاعدے کو نظر انداز کر دینا اغلباً بہترین ممکن طرز عمل ہوگا۔ تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کوئی فرد یہ فرض کرنے میں حق بہ جانب ہو سکتا ہے کہ اس کا معاملہ استثنائی حیثیت رکھتا ہے؟ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سوال کا جواب قطعی طور پر نفی میں ہوگا؛ کیوں کہ اگر یہ یقینی ہے کہ اکثر صورتوں میں کسی قاعدے کی پابندی مفید ہے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس بات کا زیادہ احتمال ہے کہ کسی جزئی صورت میں اس کی خلاف ورزی نادرست ہوگی۔ اور جزئی صورتوں میں نتائج کی بابت اور ان کی قیمت کی بابت ہمارا علم اتنا زیادہ غیر یقینی ہوتا ہے کہ یہ ایک مشکوک بات معلوم ہوتی ہے کہ کسی فرد کی اس رائے کو کہ اس کے معاملے میں نتائج اغلباً اچھے ہوں گے، اس عام قیاس غالب کے مقابلے میں کہ فعل کی وہ قسم نادرست ہے، پیش کیا جا سکتا ہو۔ اس عام لاعلمی میں اس امر کا اضافہ ہو جاتا ہے کہ اگر یہ سوال کبھی پیدا ہو تو ہماری رائے عام طور پر اس بات سے جانب دار ہو جائے گی کہ ہم نتائج میں سے کسی ایک نتیجے کی بڑی زور دار خواہش کرتے ہیں جس کے حصول کی امید ہمیں قاعدے کی خلاف ورزی سے ہوتی ہے۔ چناں چہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی قاعدے کی بابت جو عام طور پر مفید ہوتا ہے، ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اس کی پابندی ہمیشہ کرنی چاہیے، اس بنا پر نہیں کہ وہ ہر جزئی صورت میں مفید ہوگا، بلکہ اس بنا پر کہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کسی جزئی صورت میں اس کے مفید ہونے کی احتمالیت ہماری اس رائے کے صحیح ہونے کی احتمالیت سے زیادہ ہوتی ہے کہ ہمارے سامنے اس قاعدے کی عدم منفعت کی ایک مثال ہے۔ الغرض اگرچہ ہمیں یہ یقین ہو کہ بعض دفعہ ایسی صورتیں ہوتی ہیں جب کہ قاعدے کی خلاف ورزی ہونی چاہیے، لیکن ہم یہ کبھی بھی نہیں جان سکتے کہ وہ صورتیں کون سی ہیں، اور بدیں وجہ ہمیں اس قاعدے کی خلاف ورزی نہیں کرنی چاہیے۔ یہ ہے وہ امر واقعہ جس کے باعث وہ سختی ٹھیک معلوم ہوتی ہے جس سے اخلاقی قاعدوں کو عموماً نافذ کیا جاتا ہے اور انہیں لازمی ٹھہرایا جاتا ہے۔ اور اسی امر واقعہ کے باعث ہم ایک اعتبار سے ان مقولوں کو صحیح سمجھتے ہیں کہ ''مقصد سے کبھی وسائل کا جواز نہیں نکلتا'' ''ہمیں کبھی بھی برائی نہیں کرنی چاہیے تاکہ خیر آئے۔'' یہ مقولہ جن ''وسائل'' یا جس ''برائی'' کا ذکر کرتے ہیں وہ دراصل ان قاعدوں کی خلاف ورزی ہے جنہیں عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے اور جن پر عمل ہوتا ہے اور جن کو بدیں وجہ عام طور پر مفید سمجھا جاتا ہے اگر ان مقولوں کا یہ مطلب لیا جائے تو وہ یہ محض بتاتے ہیں کہ کسی بھی جزئی صورت میں، اگرچہ ہم قاعدے کی پابندی سے کوئی میزان خیر نکلتی نہیں دیکھ سکتے اور ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی خلاف ورزی سے کوئی خیر متج ہوگا، لیکن پھر بھی اس قاعدے پر عمل ہونا چاہیے یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں کہ ایسا صرف اس لیے ہے کہ یہ یقینی ہے کہ عام طور پر مقصد زیر بحث وسائل کو حق بہ جانب ثابت کرتا ہے اور یہ کہ اس لیے اس بات کا غالب گمان ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی وہ ایسا کرے گا، اگرچہ ہم نہیں دیکھ سکتے کہ وہ کرے گا۔

لیکن علاوہ ازیں کسی ایسے قاعدے کی عالم گیر پابندی جو عام طور پر مفید ہوتا ہے، اکثر صورتوں میں ایک خاص منفعت کی حامل ہوتی ہے جو قابل غور معلوم ہوتی ہے۔ یہ منفعت اس امر کے باعث ہوتی ہے کہ اگرچہ ہم یہ صاف طور پر دیکھ سکتے ہوں کہ ہمارا معاملہ ایسا ہے کہ اس میں قاعدے کی خلاف ورزی فائدہ مند ہے، لیکن پھر بھی جہاں تک ہماری مثال کے نتیجے کے طور پر اس قسم کے فعل کی حوصلہ افزائی ہوگی، یہ خلاف ورزی یقیناً قاعدے کی ایسی خلاف ورزیوں کی حوصلہ افزائی کرنے پر مائل ہوگی جو مفید نہیں ہوتیں۔ ہم اعتماد کے ساتھ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جو چیز دوسروں کے تخیل کو متاثر کرے گی وہ وہ حالات نہیں ہوں گے جن کے باعث ہمارا معاملہ دوسروں کے معاملوں سے مختلف ہوتا ہے اور جن کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بدولت ہمارا استثنائی فعل حق بجانب ہوتا ہے، بلکہ وہ باتیں ہوں گی جن کے باعث ہمارا فعل ایسے افعال کی مانند ہوتا ہے جو فی الواقع مجرمانہ ہوتے ہیں۔ تو ایسی صورتوں میں جہاں مثال کسی طور پر موثر ہوتی ہے، کسی استثنائی درست فعل کا نتیجہ عام طور پر یہ ہوگا کہ اس سے نادرست افعال کی حوصلہ افزائی ہوگی، اور اس کا نتیجہ نہ صرف دوسرے لوگوں کے لیے بلکہ فاعل کے لیے بھی برا ہوگا؛ کیوں کہ کسی شخص کے لیے اپنے ذہن اور جذبات کو اتنا صاف اور واضح رکھنا ناممکن ہے، بلکہ اگر اس نے ایک دفعہ کسی عام نادرست فعل کو پسند کر لیا ہو تو اس بات کا زیادہ احتمال ہے کہ وہ اسے ان حالات میں بھی پسند کرے جو ان حالات سے مختلف ہوں جنھوں نے اس فعل کو پہلی دفعہ حق بجانب ثابت کیا تھا۔ وہ افعال جو بالعموم مفید ہوتے ہیں، ان کے قانونی یا سماجی تکالیف کے ذریعہ عالم گیر نفاذ کے حق میں یہ دلیل لامحالہ اور بھی زوردار ہے کہ استثنائی صورتوں میں تمیز کرنا اس طرح ناممکن ہے۔ کسی ایسے شخص کو سزا دینا بلاشبہ اچھا ہوگا جس نے کوئی ایسا فعل کیا ہو جو اس کے معاملے میں تو درست ہو لیکن عام طور پر نادرست ہو، ہر چند کہ اس کی مثال سے خطرناک نتائج پیدا ہونے کا احتمال نہ ہو؛ کیوں کہ تکالیف عام طور پر مثال کی نسبت کردار پر زیادہ اثر ڈالتی ہیں۔ چناں چہ کسی استثنائی صورت میں ان تکالیف کو نرم کر دینے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اسی قسم کے فعل کی ان صورتوں میں بھی یقیناً حوصلہ افزائی ہوگی جو استثنائی نہیں ہوتیں۔

چناں چہ ہر فرد سے اعتماد کے ساتھ یہ سفارش کی جا سکتی ہے کہ وہ ہمیشہ ان قاعدوں کی پابندی کرے جو عام طور پر مفید ہوتے ہیں اور جن پر عام طور پر عمل ہوتا ہے۔ لیکن ان قاعدوں کی جن کی پابندی عام مفید ہوگی، لیکن جن کی پابندی نہیں کی جاتی، یا ان قاعدوں کی جن پر عام طور پر عمل ہوتا ہے لیکن جو مفید نہیں ہوتے، کوئی اس قسم کے عالم گیر سفارش نہیں کی جا سکتی۔ اکثر صورتوں میں متعلقہ تکالیف موجودہ رواج کی پیروی کی حمایت میں شاید قطعی ہوتی ہوں؛ لیکن یہ بات قابل ذکر معلوم ہوتی ہے کہ قطع نظر ان کے بھی، کسی فعل کی عام منفعت کا انحصار زیادہ تر اس امر پر ہوتا ہے کہ وہ رعام طور پر کیا جاتا ہے۔ یک ایسے معاشرے میں جہاں بعض قسم کی چوریاں ایک عام قاعدہ بن گئی ہوں، کسی ایک فرد واحد کی ایسی چوریوں سے پرہیز کا فائدہ نہایت مشکوک ہوتا ہے، ہر چند کہ عام قاعدہ بُرا ہی ہو۔ لہٰذا کسی مروجہ قاعدے کی پابندی کی حمایت کے امکانات قوی ہوتے ہیں، خواہ یہ قاعدہ بُرا ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن ہم اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صورت میں اعتماد کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس احتمالیت کا درجہ اس احتمالیت کے درجے سے ہمیشہ زیادہ ہوگا جو فرد کے اس جائزے کا ہوگا کہ یہ استثنائی فعل مفید ہوگا کیوں کہ یہاں ہم ایک اہم امر واقعہ کو فرض کر رہے ہیں، یعنی یہ کہ وہ قاعدہ جس پر وہ عمل کرنے کا وہ ارادہ رکھتا ہے، اس قاعدے کی نسبت بہتر ہوگا جس کی خلاف ورزی کرنے کا وہ ارادہ رکھتا ہے، اگر اس کی پابندی عام طور پر ہوتی ہو۔ لہٰذا اس کی مثال کا نتیجہ، جہاں تک یہ مثال مروجہ قاعدے کی خلاف ورزی کرتی ہے، اس صورت میں اچھا ہوگا۔ ایسی صورتیں جہاں عام طور پر مروجہ قاعدوں سے مختلف کوئی دوسرا قاعدہ یقیناً بہتر ہوتا ہے، بہت ہی شاذ ہوتی ہیں۔ اور شک کی صورتیں، جو اکثر پیش آتی ہیں، ہمیں اپنے موضوع کے اگلے حصے میں پہنچا دیتی ہیں۔

۱۰۰

(ب) اس حصے میں اس طریقے پر بحث ہوگی جس کے ذریعے کسی فرد کو یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ ان ممکنہ افعال کے بارے میں وہ کیا کرے جن کی عام منفعت ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے سابقہ نتائج بحث کے مطابق یہاں بجز ان افعال کے جو ہمارے معاشرے میں عام طور پر کیے جاتے ہیں، باقی سب افعال پر بحث ہوگی؛ کیوں کہ اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ عام منفعت کا ثبوت پیش کرنا اتنا دشوار ہے کہ یہ ثبوت، بجز بہت کم صورتوں کے، مشکل سے قطعی ہو سکتا ہے۔ یہ ثبوت یقیناً ان افعال کے بارے میں ممکن نہیں جو عام طور پر کیے جاتے ہیں، اگرچہ یہاں وہ بجائے خود اتنے کافی ہوتے ہیں، بہ شرط یہ کہ تکالیف کافی زوردار ہوں کہ فرد کی کسی رواج کی پابندی کی عام منفعت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور اگر چند ایسے افعال کی عام منفعت کو ثابت کرنا ممکن ہے جو عام طور نہیں کیے جاتے، تو ایسا کرنا کسی ایسے معمولی طریقے سے یقیناً ممکن نہیں جو ان افعال میں حفظ معاشرہ کا رجحان ظاہر کرتا ہے جو بجائے خود محض ایک وسیلہ ہے، بلکہ یہ اس طریقے سے ممکن ہے، جس کے ذریعے فرد کو خود اپنی رائے کی رہنمائی دکھا کر کرنی چاہیے کہ ان افعال میں اس چیز کو جو بالذات خیر ہے، پیدا کرنے کا یا اس چیز کو جو شر ہے، روکنے کا رجحان موجود ہے۔

جس اہم اصول کو ہمیں اس امر پر بحث کرتے وقت کہ کسی فرد کو فعل کا انتخاب کس طرح کرنا چاہیے، پیش نظر رکھنا چاہیے، وہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی فعل کی منفعت کے بارے میں کسی عام قاعدے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے صحیح ہونے کا احتمال نہایت کم ہے۔ اگر ہم ان قاعدوں کو مستثنیٰ کر دیتے ہیں جن پر عام طور پر عمل ہوتا ہے اور جن کی عدم تعمیل مستوجب سزا ہوتے ہے، تو کوئی ایسا قاعدہ مشکل سے ہی نظر آئے گا جس کی تائید میں یا جس کے خلاف ایک جیسے اچھے دلائل نہ دیے جا سکیں۔ ان متضاد اصولوں کی حمایت میں جن کو مختلف مذاہب کے علمائے اخلاقیات عالم گیر فرائض سمجھتے ہیں، زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جا سکتا ہے، یہ ہے کہ وہ عام طور پر ایسے افعال کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو ایک مخصوص طبیعت کے لوگوں کے لیے اور مخصوص حالات میں زیادہ سے زیادہ خیر پیدا کریں گیا اور پیدا کرتے ہیں۔ یہ بلاشبہ ممکن ہے کہ مخصوص طبائع اور حالات جن کے باعث بعض قسم کے افعال عام طور پر مناسب قرار پاتے ہیں، کسی حد تک پیدا کیے جا سکتے ہوں۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ ابھی تک ایسا کبھی نہیں کیا گیا، اور یہ ملاحظہ کرنا اہم ہے کہ اگر ایسا ہو بھی سکتا ہو تو بھی اس سے ہمیں وہ کچھ نہیں مل سکتا جو عام طور پر اخلاقی قوانین کی بابت کہا جاتا ہے، یعنی وہ قاعدے نہیں مل سکتے جن کی پابندی کرنا ہر شخص یا زیادہ لوگوں کے لیے مستحسن ہوگا۔ ماہرین اخلاقیات عام طور پر فرض کر لیتے ہیں کہ ان افعال یا عادات کے سلسلے میں جنہیں عام طور پر فرائض یا فضائل سمجھا جاتا ہے، یہ مناسب ہے کہ ہر شخص ایک جیسا ہو، حالاں کہ یہ یقینی ہے کہ واقعی حالات میں، اور ممکن ہے کہ زیادہ مثالی حالات میں، مخصوص استعداد کے مطابق تقسیم کار کا اصول جسے ملازمت کے سلسلے میں تسلیم کیا جاتا ہے، فضائل کے معاملے میں بھی بہتر نتائج پیدا کرے۔

پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مشکوک صورتوں میں، ان قاعدوں پر عمل کرنے کی بجائے جن کے اچھے نتائج ظاہر نہ ہوں، ایک شخص کو اپنا فیصلہ ان نتائج کی ذاتی قدر یا برائی پر براہ راست غور وخوض سے خود کرنا چاہیے، جنہیں اس کا فعل پیدا کرے گا۔ ذاتی قدر کی بابت احکام کو وسائل کی بابت احکام پر اس بات میں فوقیت حاصل ہے کہ اگر اول الذکر ایک دفعہ صحیح ہوں تو وہ ہمیشہ صحیح ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس جو چیز ایک صورت میں کسی اچھے نتیجے کا ایک ذریعہ ہوتی ہے، دوسری صورت میں ایسی نہ ہوگی۔ بدیں وجہ اخلاقیات کے جس شعبے کی توسیع عملی ہدایت کے لیے نہایت مفید ہوگی، وہ شعبہ ہے جو اس چیز سے بحث کرتا ہے کہ کن اشیا کی ذاتی قدر ہوتی ہے اور وہ کس درجہ ہوتی ہے۔ اور یہی وہ شعبہ ہے جسے نظر انداز کیا جاتا ہے اور اس کی بجائے کردار کے ضوابط مرتب کیے جاتے ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تاہم ہمیں نہ صرف مختلف نتائج کی اضافی اچھائی پر، بلکہ ان کے حصول کی اضافی احتمالیت پر بھی غور کرنا ہے۔ایک چھوٹی خیر جس کے حصول کا امکان زیادہ ہے،اس بڑی خیر کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے جو کم اغلب ہے، بہ شرط یہ کہ احتمالیت میں فرق اتنا زیادہ ہو کہ وہ اچھائی میں فرق کے مقابلے میں زیادہ وقیع ہو۔اور یہ امر ہمیں ان تین اصولوں کی عام صداقت کا دعویٰ کرنے کا حق دیتا ہے جنہیں عام اخلاقی قاعدے نظرانداز کر دیتے ہیں۔

(۱) ایک نسبتاً چھوٹی خیر کا جس کو کوئی شخص پر زور ترجیح دیتا ہے، (بہ شرط یہ کہ وہ ایک خیر ہو نہ کہ شر) مقصود بن جانا زیادہ مناسب بہ نسبت اس خیر کے جو بڑی تو ہو لیکن جس کی قدر کرنے کے قابل وہ شخص نہ ہو۔اس کی وجہ یہ ہے کہ فطری میلان اس چیز کے حصول کو جس کے لیے یہ میلان محسوس کیا جاتا ہے، بہت زیادہ آسان بنا دیتا ہے۔

(۲) چوں کہ تقریباً ہر ایک شخص کی ترجیح ان چیزوں کے لیے بہت زیادہ ہوتی ہے جن سے وہ قریبی سروکار رکھتا ہے، اس لیے کسی شخص کے لیے یہ عموماً درست ہوگا کہ وہ بجائے وسیع کریم النفسی سے کام لینے کے ان خیور کا قصد کرے جو اس کی ذات کو متاثر کرتے ہیں اور جن میں اسے زبردست ذاتی دلچسپی ہوتی ہے۔انائیت بلاشبہ، بحیثیت ایک نظریہ وسائل کے، اخوانیت پر فوقیت رکھتی ہے۔متعدد صورتوں میں بہترین چیز جو ہم کر سکتے ہیں، یہ ہوتی ہے کہ ہم اس خیر کے حصول کا ارادہ کریں جس سے ہم سروکار رکھتے ہیں کیوں کہ بدیں وجہ اس کے حصول کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔

وہ خیور جو اس مستقبل میں حاصل ہو سکتے ہیں جو اتنا قریب ہو کہ ہم اسے ''حال'' کہہ سکیں، عام طور پر ان خیور سے زیادہ قابل ترجیح ہوتے ہیں جن کا حصول مستقبل بعید میں ہونے کے باعث بہت کم یقینی ہوتی ہے۔اگر ہم جو کچھ کرتے ہیں اسے درنی کے نقطہ نظر سے دیکھیں، یعنی خیر کے وسیلے کی حیثیت سے دیکھیں تو کم از کم ایک بات کے بھول جانے کا اندیشہ ہے جو یقینی ہے، یعنی یہ کہ جو حقیقتاً خیر بالذات ہے، اگر اس کا اب وجود ہے، اس کی ہو بہو وہی قیمت ہوگی جو اسی قسم کی اُس چیز کی ہوگی جس کو مستقبل میں معروض وجود میں لایا جا سکتا ہے۔علاوہ ازیں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، اخلاقی قاعدے عموماً مثبت خیور کا براہ راست وسیلہ نہیں ہوتے بلکہ ان چیزوں کا وسیلہ ہوتے ہیں جو مثبت خیور کے وجود

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے لیے ضروری ہونی چاہئیں؛ اور اس طرح ہماری بہت سی قوت اس چیز کے قیام کے حصول کے لیے بہر صورت تگ وقف ہونی چاہیے جو اس طرح محض ایک وسیلہ ہے، یعنی محنت اور صحت کے تقاضے ہمارا اتنے زیادہ وقت لیتے ہیں کہ ان صورتوں میں، جب کہ ہم کوئی انتخاب کر سکتے ہیں، کسی موجودہ خیر کے یقینی حصول کا بالعموم ہم پر سب سے زیادہ حق ہوگا۔ اگر ایسا نہ ہو تو تمام زندگی محض اس کے استمرار کا اطمینان کرنے میں صرف ہو جائے اور جہاں تک وہی قاعدہ مستقبل میں جاری رہے گا، جس چیز کی خاطر اسے اپنایا جاتا ہے، وہ کبھی بھی معرض وجود میں نہیں آئے گی۔

۱۰۱

(۴) چوتھا نتیجہ جو اس امر سے اخذ ہوتا ہے کہ جو "صائب" ہے یا ہمارا "فرض" ہے، اس کی بہر صورت یہ تعریف ہونی چاہیے کہ وہ خیر کا وسیلہ ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے (۸۹)، یہ ہے کہ وہ عام امتیاز جو ان میں اور "مصلحت" یا "سود مند" میں کیا جاتا ہے، مٹ جاتا ہے، ہمارا فرض محض وہ ہے جو ممکن بہترین کے حصول کا وسیلہ ہوگا اور مصلحت، اگر یہ حقیقتاً مصلحت ہے، تو وہ بھی وسیلہ ہوگی۔ ہم ان میں یہ امتیاز نہیں کر سکتے کہ اول الذکر تو وہ ہے جو ہمیں کرنا چاہیے اور موخر الذکر وہ ہے جس کی بابت ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمیں کرنا چاہیے۔ مختصراً یہ دونوں تصورات مفرد اور بالا آخر متمائز تصورات نہیں، جیسا کہ سب حکماے اخلاقیات، بجز افادیہ کے، عام طور پر سمجھتے ہیں۔ اخلاقیات میں اس قسم کا کوئی امتیاز نہیں، اگر کوئی امتیاز ہے تو وہ خیر بالذات اور خیر بحیثیت وسیلہ میں ہے، جس میں موخر الذکر اول الذکر کی طرف دلالت کرتا ہے۔ لیکن یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ "فرض" اور "مصلحت" میں امتیاز اس امتیاز کے مساوی نہیں۔ دونوں کی تعریف یہ ہونی چاہیے کہ وہ خیر کا وسیلہ ہیں، اگرچہ دونوں بجائے خود مقاصد بھی ہو سکتے ہیں۔ تو پھر سوال یہ رہ جاتا ہے کہ فرض اور مصلحت میں فرق کیا ہے؟

جس ایک فرق کی طرف یہ دونوں متمائز الفاظ اشارہ کرتے ہیں، وہ کافی واضح ہے۔ بعض قسم کے افعال عام طور پر مخصوص اخلاقی جذبات ابھارتے ہیں، جب کہ دوسری قسم کے افعال ایسا نہیں کرتے۔ لفظ "فرض" عام طور پر ان افعال کے لیے استعمال ہوتا ہے جو اخلاقی پسندیدگی ابھارتے ہیں یا جن کو نہ کرنے سے اخلاقی ناپسندیدگی پیدا ہوتی ہے، بالخصوص موخر الذکر افعال کے لیے۔ اس سوال کا جواب

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ابھی یقیناً نہیں دیا جا سکتا کہ بعض قسم کے افعال کے ساتھ یہ اخلاقی جذبہ کیوں وابستہ ہوگیا ہے اور دوسروں کے ساتھ کیوں نہیں ہوا۔ لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے پاس یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ جن کہ افعال کے ساتھ یہ جذبہ وابستہ ہوگیا، وہ تمام صورتوں میں سے ایسے تھے یا ہیں، کہ انہوں نے نسل انسانی کی بقا میں مدد کی یا کرتے ہیں۔ اغلباً یہ شروع میں بہت سی مذہبی رسومات اور تقریبات سے وابستہ تھا جو اس سلسلے میں کسی طرح بھی منفعت بخش نہیں تھیں۔ تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے یہاں جن افعال کے ساتھ یہ جذبہ وابستہ ہے، اکثر حالات میں ان میں دو اور خصوصیات بھی پائی جاتی ہیں جو ''فرض'' اور ''مصلحت'' کے الفاظ کے معنوں پر اثر انداز ہوئی ہوں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ''فرائض'' عام طور پر وہ افعال ہوتے ہیں جن کے نہ کرنے کی بہت سے اشخاص میں زبردست رغبت پائی جاتی ہے۔ دوسری یہ کہ کسی فرض کی چوک سے ایسے نتائج پیدا ہوتے ہیں جو نمایاں طور پر کسی اور کو ناگوار ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلی خصوصیت دوسری کی نسبت زیادہ عالم گیر ہے، کیوں کہ ''مطلب پرستانہ فرائض''، عاقبت اندیشی اور ضبط نفس کے وہ ناگوار اثرات جو دوسرے لوگوں پر ہوتے ہیں، اتنے نمایاں نہیں ہوتے جتنے کہ وہ جو عامل کے مستقبل پر ہوتے ہیں۔ جب کہ ناعاقبت اندیشی اور بے اعتدالی کی تحریصات بہت زبردست ہوتی ہیں، پھر بھی مجموعی طور پر ان افعال میں جو فرائض کہلاتے ہیں یہ دونوں خصوصیات دیکھنے میں آتی ہیں۔ وہ نہ صرف ایسے افعال ہوتے ہیں جن کو نہ کرنے کا زبردست فطری میلان ہوتا ہے بلکہ ایسے افعال بھی ہوتے ہیں جن کے کافی واضح اثرات، جنہیں عموماً اچھا سمجھا جاتا ہے، وہ اثرات ہوتے ہیں جو دوسرے لوگوں پر ہوتے ہیں۔ دوسری طرف مصلحت اندیشانہ افعال وہ ہوتے ہیں جن کو کرنے کی ترغیب زبردست فطری میلان کے تحت تقریباً عالم گیر طور پر ہوتی ہے اور جن کی تمام بدیہی اثرات جنہیں عام طور پر اچھا سمجھا جاتا ہے، عامل کی اپنی ذات پر ہوتے ہیں۔ پس ہم ''فرائض'' کو مصلحت اندیشانہ افعال سے تخمیناً اس طرح متمیز کر سکتے ہیں کہ وہ ایسے افعال ہوتے ہیں جن کے ساتھ اخلاقی جذبہ وابستہ ہوتا ہے، جن کو نہ کرنے کی ہم میں اکثر رغبت ہوتی ہے اور جن کے سب سے زیادہ بدیہی اثرات وہ ہوتے ہیں جو عامل کی ذات کی بجائے دوسروں پر ہوتے ہیں۔

لیکن ملاحظہ ہو کہ ان میں سے کوئی خصوصیت بھی، جس کے باعث فرض کو مصلحت اندیشانہ فعل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے متمیز کیا جاتا ہے، یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوئی وجہ مہیا نہیں کرتی کہ اول الذکر قسم کے افعال موخر الذکر افعال کی نسبت زیادہ مفید ہوتے ہیں یعنی یہ کہ وہ زیادہ خیر پیدا کرنے پر مائل ہوتے ہیں اور نہ جب ہم یہ سوال پوچھتے ہیں کہ ''کیا یہ میرا فرض ہے؟'' ہمارا یہ مطلب ہوتا ہے کہ آیا زیر بحث فعل میں یہ خصوصیات ہوتی ہیں۔ ہم تو صرف یہ پوچھ رہے ہوتے ہیں کہ آیا وہ مجموعی طور پر ممکن بہترین نتائج پیدا کرے گا۔ اور اگر یہی سوال ہم مصلحت اندیشانہ افعال کی نسبت پوچھیں تو ہمارا جواب اکثر اسی طرح اثبات میں ہونا چاہیے جس طرح ان افعال کی نسبت پوچھنے پر ہوگا جو ''فرائض'' کی یہ تین خصوصیات رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ ''کیا یہ قرین مصلحت ہے؟'' تو ہم ایک مختلف سوال پوچھ رہے ہوتے ہیں یعنی یہ کہ آیا وہ ایک مخصوص قسم کے نتائج پیدا کرے گا جن کی بابت ہم یہ نہیں پوچھتے کہ آیا وہ اچھے ہیں یا نہیں۔ تاہم اگر کسی جزئی صورت حال میں یہ امر مشتبہ ہو کہ آیا یہ نتائج اچھے ہیں تو اس شعبہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس فعل کا قرین مصلحت ہونا بھی مشکوک ہے۔ اگر ہمیں کسی فعل کا قرین مصلحت ہونا ثابت کرنے کے لیے کہا جائے تو ہم ٹھیک وہی سوال پوچھ کر کر سکتے ہیں جس سے ہمیں اس کا فرض ہونا ثابت کرنا چاہیے، یعنی یہ سوال کہ کیا مجموعی طور پر اس کے نتائج بہترین ممکن ہوں گے؟

چناں چہ یہ سوال کہ آیا کوئی فعل ایک فرض ہے یا محض مصلحت؟ اس اخلاقی سوال سے کوئی تعلق نہیں رکھتا کہ آیا ہمیں اسے کرنا چاہیے؟ ان معنوں میں جن میں فرض یا مصلحت کو کسی فعل کو کرنے کے آخری وجوہ سمجھا جاتا ہے، وہ ایک ہی طرح استعمال ہوتے ہیں۔ اگر میں یہ پوچھوں کہ آیا کسی فعل کا کرنا حقیقتاً میرا فرض ہے یا حقیقتاً مصلحت ہے، تو وہ محمول جس کے زیر بحث فعل پر اطلاق کے بارے میں میں سوال کرتا ہوں، ہو بہو ایک ہی ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں میں یہ پوچھ رہا ہوتا ہوں کہ ''کیا مجموعی طور پر یہ واقعہ بہترین ہے جو میں معرض وجود میں لا سکتا ہوں؟'' اور خواہ زیر بحث واقعہ کوئی ایسا اثر ہو جو اس چیز پر ہو جو میری ہے (جیسا کہ اس صورت میں عام طور پر ہوتا ہے جب ہم مصلحت کا ذکر کرتے ہیں) یا کوئی اور واقعہ ہو (جیسا کہ اس وقت عام طور پر ہوتا ہے جب ہم فرض کی بات کرتے ہیں)، یہ امتیاز میرے جواب کے لیے اس امتیاز کی نسبت زیادہ اہم نہیں جو مجھ پر دو مختلف اثرات میں ہوتا ہے یا دوسروں پر دو مختلف اثرات میں ہوتا ہے۔ فرائض اور قرین مصلحت افعال میں امتیاز یہ نہیں کہ اول الذکر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایسے افعال ہوتے ہیں جو کسی بھی معنوں میں زیادہ مفید یا واجب ہوتے ہیں یا ان کا کرنا بہتر ہوتا ہے، بلکہ یہ ہے کہ وہ ایسے افعال ہوتے ہیں جن کا سراہنا اور جن کا تکالیف کے ذریعے نافذ کرنا زیادہ سود منداس لیے ہوتا ہے کہ وہ افعال ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو نہ کرنے کی بڑی رغبت ہوتی ہے۔

۱۰۲

''مفاد پرستانہ'' افعال کا معاملہ ذرا مختلف ہے۔ جب ہم یہ سوال پوچھتے ہیں کہ ''کیا یہ حقیقتاً میرے مفاد کے مطابق ہے؟'' تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم صرف یہ پوچھتے ہیں کہ آیا اس کے مجھ پر اثرات بہترین ممکن ہیں؟ اور یہ ہوسکتا ہے کہ جو فعل مجھ پر اس طرح اثر انداز ہوگا جو حقیقتاً بہترین ممکن ہے وہ مجموعی طور پر بہترین ممکن نتائج پیدا نہ کرے۔ چناں چہ میرا حقیقی مفاد اس طرز عمل سے مختلف ہوتا ہے جو حقیقت میں قرین مصلحت اور فرض ہے۔ یہ کہنا کہ کوئی فعل ''میرے مفاد کے مطابق ہوتا ہے''، اس دعوے کے مترادف ہے کہ اس کے نتائج حقیقتاً اچھے ہیں۔ جیسا کہ باب ۳ میں بیان ہو چکا ہے (۵۹۔۶۱)۔ ''میری اپنی خیر'' سے عبارت صرف مجھ پر اثر انداز ہونے والا کوئی ایسا واقعہ ہوتا ہے جو مطلقاً اور معروضی طور پر خیر ہوتا ہے۔ یہ چیز ہی تو ہوتی ہے جو میری ہوتی ہے نہ کہ اس کی اچھائی۔ ہر ایک چیز کو یا تو ''عالم گیر خیر کا ایک جزو'' ہونا چاہیے یا پھر خیر نہیں ہونا چاہیے۔ ''میرے لیے خیر'' کا کوئی تیسرا متبادل تصور نہیں ہوسکتا۔ لیکن ''میرا مفاد''، خواہ وہ حقیقتاً کوئی خیر ہو، ممکن اچھے نتائج میں سے صرف ایک نتیجہ ہوتا ہے اور اس لیے اس کو بروئے کار لا کر ہم کچھ کار خیر تو کر رہے ہوں گے، لیکن مجموعی طور پر اس صورت کی نسبت جب کہ ہم نے کوئی اور فعل کیا ہوتا، ہم کم کار خیر کر رہے ہوں گے۔ ایثار نفس ایک حقیقی فرض ہوسکتا ہے جیسا کہ کسی ایک واحد خیر کی قربانی جس سے خواہ ہم خود متاثر ہوں یا دوسرے، مجموعی طور پر بہتر نتائج پیدا کرنے کے لیے ضروری ہوسکتی ہے۔ پس یہ امر کہ ایک فعل حقیقتاً میرے مفاد کے مطابق ہے، اس کو کرنے کی وجہ کافی نہیں بن سکتا: یہ دکھا کر کہ وہ بہترین ممکن کا وسیلہ نہیں، ہم یہ نہیں ثابت کرتے کہ وہ میرے مفاد کے مطابق نہیں، جس طرح کہ ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ قرین مصلحت نہیں تاہم فرض اور مفاد میں کوئی لازمی آویزش نہیں: جو میرے مفاد کے مطابق ہوتا ہے وہ بہترین ممکن کا وسیلہ بھی ہوسکتا ہے۔ جس اہم فرق کو متمائز الفاظ ''فرض'' اور ''مفاد'' ظاہر کرتے ہیں وہ فرق اس ممکن آویزش کا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باعث نہیں بلکہ وہی ہے جو "فرض" اور "مصلحت" کے موازنے سے ظاہر ہوتی ہے۔ "مفاد پرستانہ" افعال سے زیادہ تر وہ افعال مراد ہوتے ہیں جو، خواہ بہترین ممکن کا ذریعہ ہوں نہ ہوں، ایسے ہوتے ہیں جن کے سبب سے زیادہ بدیہی اثرات عامل پر خود ہوتے ہیں، جن کو نہ کرنے کی عام طور پر اس میں کوئی رغبت نہیں ہوتی اور جن کی نسبت ہم کوئی اخلاقی جذبہ محسوس نہیں کرتے۔ دوسرے الفاظ میں یہ امتیاز بنیادی طور پر اخلاقی نہیں۔ یہاں بھی "فرائض" عام طور پر مفاد پرستانہ افعال کے مقابلے میں زیادہ مفید یا واجب نہیں ہوتے۔ یہ صرف وہ افعال ہوتے ہیں جن کا سراہنا زیادہ مفید ہوتا ہے۔

۱۰۳

(۵) پانچواں نتیجہ جو عملی اخلاقیات کے لیے کچھ اہم ہے، اس طریق سے متعلق ہے جس سے "فضائل" کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے: کسی چیز کو "فضیلت" کہنے سے کیا مراد ہے؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ ارسطو کی تعریف زیادہ تر اس حد تک صحیح ہے کہ وہ فضائل کو بعض مخصوص افعال کرنے کا "عادی رجحان" بتلاتا ہے۔ یہ ان علامات میں سے ایک ہے جن کے باعث ہمیں فضیلت کو دوسری اشیا سے متمیز کرنا چاہیے۔ لیکن "فضیلت" اور "رزیلت" اخلاقی اصطلاحات بھی ہیں، یعنی جب ہم ان کا استعمال سنجیدگی سے کرتے ہیں تو ایک کے ذریعے ہم ستائش کا اور دوسرے کے ذریعے ملامت کا اظہار کرتے ہیں۔ کسی چیز کی ستائش کرنا یہ دعویٰ کرنے کے برابر ہے کہ یا تو وہ بالذات خیر ہے یا پھر وہ خیر کا وسیلہ ہے۔ تو پھر کیا ہم فضیلت کی تعریف میں امر شامل کرلیں کہ اسے بالذات خیر ہونا چاہیے؟

یہ یقینی ہے کہ فضائل کو عام طور پر خیر بالذات سمجھا جاتا ہے۔ جس اخلاقی استحسان کے احساس کے ساتھ ہم ان پر نگاہ کرتے ہیں وہ قدرے ان سے اصلی قیمت منسوب کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک لذیت پرست بھی جب ان کی نسبت اخلاقی جذبہ محسوس کرتا ہے تو وہ انہیں خیر بالذات سمجھتا ہے؛ اور فضیلت یا نیکوکاری خیر وحید کے منصب کے لیے لذت کی ایک بڑی حریف رہی ہے۔ تاہم میرا یہ خیال نہیں کہ ہم اس چیز کو کہ اسے خیر بالذات ہونا چاہیے، اس کی تعریف کا ایک حصہ سمجھ سکتے ہیں؛ کیوں کہ یہ نام اب تک ایک خودمختارانہ معنی کا حامل رہا ہے، جو یہ ہے کہ اگر کسی خاص صورت حال میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک ایسا رجحان جو عام طور پر بافضیلت سمجھا گیا ہو، بہ ذات خود اچھا نہ ثابت ہوا ہو، تو اس امر کو ہمیں یہ کہنے کے لیے ایک کافی وجہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ وہ فضیلت نہیں تھا بلکہ اسے صرف ایسا خیال کیا گیا تھا۔ فضیلت کا اخلاقی تضمن جانچنے کا وہی معیار ہے جو فرض کا ہے: کسی جزئی مثال کے بارے میں کیا ثابت کرنا درکار ہوتا ہے تا کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ یہ نام اس کے لیے غلط طور پر استعمال کیا گیا تھا؟ اور وہ معیار جس کو اس طرح فضائل اور فرائض دونوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور جسے قطعی سمجھا جاتا، یہ سوال ہوتا ہے: کیا وہ خیر کا وسیلہ ہے؟ اگر کسی جزئی رجحان کے بارے میں جو عام طور پر بافضیلت سمجھا جاتا ہے، یہ ثابت ہو سکے کہ وہ عام طور پر نقصان دہ تھا تو ہمیں فوراً کہہ دینا چاہیے: تو پھر وہ حقیقتاً بافضیلت نہیں۔ چناں چہ فضیلت کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ وہ ان مخصوص افعال کو کرنے کا عادی رجحان ہے جو عام طور پر بہترین ممکن نتائج پیدا کرتے ہیں۔ نہ ان افعال کے بارے میں کوئی شک ہے جنھیں عادتاً کرنا ''بافضیلت'' ہے۔ وہ عام طور پر وہی ہوتے ہیں جو فرائض ہوتے ہیں، صرف اس ترمیم کے ساتھ کہ ہم ان افعال کو بھی شامل کر لیتے ہیں جو فرائض ہوں گے، بہ شرطیکہ عام طور پر لوگوں کے لیے ان کا کرنا ممکن ہو۔ چناں چہ فضائل پر بھی وہی بات صادق آتی جو فرائض پر آتی ہے۔ اگر وہ حقیقتاً فضائل ہیں تو انہیں عام طور پر بہ حیثیت وسیلہ اچھا ہونا چاہیے؛ اور نہ مجھے اس بات پر اعتراض ہے کہ بہت سے فضائل جنھیں عام طور پر ایسا سمجھا جاتا ہے، اور نیز بہت سے فرائض درحقیقت خیر کا وسیلہ ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ کسی طرح ان میلانات اور رجحانات سے زیادہ مفید ہوتے ہیں جو ہمیں مفاد پرستانہ افعال کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ جس طرح فرائض کو قرین مصلحت افعال سے متمیز کیا جاتا ہے اسی طرح فضائل کو دوسرے سودمند رجحانات سے اس لیے متمیز نہیں کیا جاتا کہ ان کی منفعت اعلیٰ ہوتی ہے، بلکہ اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ وہ ایسے رجحانات ہوتے ہیں جن کی ستائش کرنا اور جن کا جواز نکالنا خاص طور پر مفید ہوتا ہے، کیوں کہ جن افعال کی طرف وہ رہنمائی کرتے ہیں ان کو نہ کرنے کی رغبتیں بڑی زبردست اور عام ہوتی ہیں۔

پس فضائل ان افعال کو کرنے کے عادی رجحانات ہوتے ہیں جو فرائض ہوتے ہیں یا جو فرائض ہوں گے، بہ شرطیکہ اکثر لوگوں کا ارادہ انہیں ادا کرنے کے لیے کافی ہو اور فرائض ان افعال کی ایک

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مخصوص جماعت ہے جن کو نظر انداز کرنے کی نسبت ادا کرنے سے کم از کم بالعموم بہتر مجموعی نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ ایسے افعال ہوتے ہیں جو بہ حیثیت وسیلہ عام طور پر اچھے ہوتے ہیں، لیکن اس قسم کے سب افعال فرائض نہیں ہوتے؛ یہ نام ان افعال کے لیے مخصوص ہوتا ہے جن کا کرنا مشکل ہوتا ہے، کیوں کہ ان کو نہ کرنے کی رغبتیں بہت زبردست ہوتی ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہ فیصلہ کرنے کے سلسلے کہ آیا کوئی مخصوص رجحان یا فعل فضیلت یا فرض ہے، ہمیں ان سب مشکلات کا سامنا کرنا ہوگا جن کو اس باب کے حصہ (۳) میں شمار کیا گیا تھا۔ صرف ایسی تحقیق کے بعد ہی جو وہاں بیان کی گئی ہے، ہم یہ دعویٰ کرنے کا حق رکھیں گے کہ کوئی رجحان یا فعل فضیلت یا فرض ہے۔ ہمیں یہ ثابت کرنے کے قابل ہونا چاہیے کہ زیر بحث رجحان یا فعل عام طور پر کسی ایسے متبادل رجحان یا فعل سے بہ حیثیت وسیلہ عام طور پر بہتر ہوتا ہے جس کے ہونے کا امکان یا احتمال ہو۔ اور یہ ہم معاشرے کی خاص حالتوں کے بارے میں ثابت کرسکیں گے: جو چیز معاشرے کی ایک حالت میں فضیلت یا فرض ہوگی، وہ شاید دوسری حالت میں ایسی نہ ہو۔

۱۰۴

لیکن فضائل اور فرائض کے سلسلے میں ایک اور سوال ہے جس کا تصفیہ صرف وجدان سے ہونا چاہیے، یعنی اس محتاط طریق کے ذریعے جو لذتیت پر بحث کے دوران میں بیان کیا گیا تھا۔ وہ سوال یہ ہے کہ آیا وہ رجحانات اور افعال جنہیں عام طور پر (صحیح یا غلط) فضائل یا فرائض سمجھا جاتا ہے، بہ ذات خود خیر ہوتے ہیں؟ آیا ان کی ذاتی قدر ہوتی ہے؟ فضیلت یا نیکوکاری کے بارے میں عام طور پر ماہرین اخلاقیات نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یا تو وہ خیر وحید ہے یا خیور میں سے بہترین خیر ہے بلا شبہ جہاں تک ماہرین اخلاقیات نے اس سوال پر بحث کی ہے کہ کیا خیر بالذات ہے؟ انہوں نے عام طور پر یہ فرض کرلیا ہے کہ وہ یا تو فضیلت ہے یا لذت؟ اگر اس سوال کا مفہوم کو صاف طور پر سمجھ لیا گیا ہوتا تو اس بات کا امکان مشکل تھا کہ اتنا زیادہ اختلاف رائے پیدا ہوتا، یا یہ فرض کرلیا جاتا کہ کہ بحث صرف دو متبادل اشیا تک محدود رہنا چاہیے۔ ہم نے پہلے ہی دیکھ لیا ہے کہ اس سوال کے مفہوم کو مشکل سے کبھی صاف طور پر سمجھا گیا ہے۔ تقریباً سب مصنفین اخلاقیات نے فطریتی مغالطے کا ارتکاب کیا ہے، یعنی وہ یہ بات

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دیکھنے میں ناکام رہے ہیں کہ ذاتی قدر کا تصور مفرد اور یکتا ہے اور اس لیے سب مقاصد اور وسائل میں امتیاز کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ انہوں نے یہ امتیاز کیے بغیر کہ آیا اس بات کی وجہ کہ کسی چیز کو کیوں کرنا چاہیے یا اس کا وجود اب کیوں ہونا چاہیے، یہ ہے کہ اس کی خود ذاتی قدر ہے، یا یہ ہے کہ وہ اس شے کا ایک وسیلہ ہے جس کی ذاتی قدر ہوتی ہے، اس سوال کی کہ "ہمیں کیا کرنا چاہیے؟" یا "کس چیز کا اب وجود ہونا چاہیے؟" یوں بحث کی ہے گویا کہ یہ سوال سادہ اور غیر مبہم ہو۔ چناں چہ ہم یہ تحقیق کرنے کے لیے تیار ہوں گے کہ فضیلت کا خیر وحید یا اعلیٰ ہونے کا دعویٰ بھی اتنا ہی کم زور ہے جتنا لذت کا؛ خصوصاً جب ہم نے یہ دیکھ لیا ہے کہ جہاں تک تعریف کا سوال ہے، کسی چیز کو فضیلت کہنا محض یہ اعلان کرنے مترادف ہے کہ وہ خیر کا ایک وسیلہ ہے۔ فضیلت کے قائلین لذتیہ پر اس بات میں فوقیت رکھتے ہیں کہ چوں کہ فضائل نہایت مرکب ذہنی حقائق ہوتے ہیں اس لیے ان میں بہت سی ایسی اشیا شامل ہوتی ہیں جو بالذات خیر ہوتی ہیں اور لذت سے کئی درجے بہتر ہوتی ہیں۔ دوسری طرف لذتیت کے وکلاء یہ فوقیت رکھتے ہیں کہ ان کا طریق وسائل اور مقاصد میں امتیاز پر زور دیتا ہے، اگر چہ انہوں نے اس امتیاز کو اتنا صاف طور پر نہیں جانا کہ جس مخصوص اخلاقی محمول کو وہ لذت سے منسوب کرتے ہیں، (لذت کو محض وسیلہ نہ سمجھ کر)، اسے کئی دوسری اشیا کے متعلق بھی صحیح ہونا چاہیے۔

۱۰۵

پس فضیلت کی ذاتی قدر کے بارے میں اجمالی نظر سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ (۱) بہت سے رجحانات جن کو ہم یہ نام دیتے ہیں اور جو یقیناً اس کی تعریف کے مطابق ہوتے ہیں، وہ جہاں تک ایسے رجحانات ہوتے ہیں جو کم از کم ہمارے معاشرے میں بالعموم بہ حیثیت وسیلہ قیمتی ہوتے ہیں، ان کی کوئی ذاتی قدر نہیں ہوتی۔ اور (۲) تھوڑے سے رجحانات کے کسی ایک عنصر کو، حتیٰ کہ تمام مختلف عناصر کو ملا کر بھی، خیر وحید سمجھنا ایک بڑی لغویت ہے۔ دوسرے نکتے کی نسبت یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ لوگ بھی جو یہ رائے رکھتے ہیں کہ خیر وحید فضیلت پر مشتمل ہے، اس کے متضاد دوسرے نظریات بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس کا باعث یہ ہے کہ وہ اخلاقی تصورات کے معنی کا تجزیہ کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ اس تضاد کی نمایاں مثال فضیلت کے اس مسیحی نظریے میں ملتی ہے جس کی رو سے وہ اگر چہ خیر وحید ہے، پھر بھی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فضیلت کی جزا فضیلت کے علاوہ کسی اور چیز کی صورت میں ملتی ہے۔ فردوس کو عموماً فضیلت کی جزا سمجھا جاتا ہے لیکن پھر بھی یہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ایسی اجزا ہونے کے لیے فردوس میں کوئی ایسا عنصر ہونا چاہیے جسے مسرت کہتے ہیں، اور جو یقیناً فضائل کے مترادف نہیں جن کی جزا فردوس ہے۔ لیکن اگر ایسا ہے تو کوئی ایسی چیز جو فضیلت نہیں، اس کو خیر بالذات ہونا چاہیے یا اسے کسی ایسی چیز کا عنصر ہونا چاہیے جس میں زیادہ سے زیادہ ذاتی قدر ہے۔ یہ عام طور پر ملاحظہ نہیں کیا جاتا کہ اگر کسی چیز کو حقیقتاً جزا ہونا ہے تو اسے خیر بالذات ہونا چاہیے۔ کسی شخص کو کوئی ایسی چیز بہ طور جزا دینے کی بات کرنا ایک لغویت ہے جو اس چیز سے کم قیمتی ہو جو پہلے ہی اس کے پاس ہو یا جس کی کوئی قیمت نہ ہو۔ چناں چہ کانٹ کا یہ نظریہ کہ فضیلت ہمیں مسرت کا مستحق بناتی ہے، اس نظریے کے کھلے طور پر متضاد ہے جو وہ پیش کرتا ہے اور جو اس کے نام سے وابستہ ہے، یعنی یہ کہ ارادۂ خیر ہی ایک ایسی چیز ہے جو ذاتی قدر کا حامل ہے۔ اس سے بلاشبہ ہمیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ ہم یہ الزام لگائیں جو کہ بعض اوقات لگایا جاتا ہے کہ کانٹ متناقض طور پر سعادت کیش (Eudaemonist) یا لذتیت پرست ہے؛ کیوں کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ مسرت خیر وحید ہے۔ لیکن اس سے یہ مراد ضرور ہے کہ ارادۂ خیر خیر وحید نہیں، یعنی یہ کہ وہ عالم جس میں ہم بافضیلت اور مسرور دونوں ہوتے ہیں، بجائے خود اس عالم سے بہتر ہے جس میں مسرت مفقود ہو۔

۱۰۶

تاہم فضیلت کے اس دعوے پر کہ وہ ذاتی قدر کی حامل ہے، انصاف سے غور کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان متعدد مختلف کیفیات میں امتیاز کیا جائے جو سب کی سب اس عام تعریف کے تحت آتی ہیں کہ وہ فرائض کو انجام دینے کے عادی رجحانات ہوتے ہیں۔ چناں چہ ہم تین نہایت مختلف کیفیات میں امتیاز کر سکتے ہیں جن کا آپس میں خلط ملط ہونے کا احتمال ہے، جن میں سے ہر ایک پر مختلف اخلاقی نظاموں نے بہت زور دیا ہے اور جن میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ صرف وہی فضیلت ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ صرف وہی خیر وحید ہے۔ سب سے پہلے ہم (الف) ذہن کی اس مستقل خصوصیت کو جو اس امر واقعہ پر مشتمل ہے کہ فرض کی انجام وہی صحیح معنوں میں اس طرح کی ایک عادت بن گئی ہے جس طرح کی وہ عادی حرکات ہوتی ہیں جو کپڑے پہننے کے دوران میں کی جاتی ہیں،

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(ب) اس مستقل خصوصیت سے متمیز کرتے ہیں جو اس امر واقعہ پر مشتمل ہے کہ اچھے محرکات ہمیشہ فرائض کی انجام دہی میں مدد کرتے ہیں۔ دوسری قسم میں ہم اس عادی رجحان میں جس کو ایک محرک ابھارتا ہے، یعنی اپنے فرض کو فرض کی خاطر انجام دینے کی خواہش میں اور باقی سب محرکات مثلاً محبت، اخوانیت میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ اس طرح ہمارے پاس تین قسم کے فضائل ہو جاتے ہیں جن کی ذاتی قدر پر اب ہمیں غور کرنا ہے۔

(الف) اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی شخص کی سیرت ایسی ہو سکتی ہے کہ وہ بعض فرائض عادتاً انجام دیتا ہے اور جب وہ ان کا ارادہ کرتا ہے تو اس وقت اس کے ذہن میں یہ خیال نہیں آتا کہ وہ فرائض ہیں یا ان سے کوئی خیر منتج ہوگا۔ ایسے شخص کے بارے میں ہم یہ کہنے سے انکار نہیں کر سکتے اور نہ کرتے ہیں کہ وہ بافضیلت ہے جس کی فضیلت ان فرائض کی انجام دہی پر مشتمل ہے۔ مثال کے طور پر میں ان معنوں میں دیانت دار ہوں کہ میں ان افعال سے عادتاً پرہیز کرتا ہوں جو قانوناً چوری کہلاتے ہیں، حتیٰ کہ ان موقعوں پر بھی جب بعض دوسرے لوگوں کو ان افعال کے کرنے کی زبردست ترغیب ہوتی ہے۔ یہ انکار کرنا عام رواج کے خلاف ہوگا کہ اس وجہ سے (خیال نہ آنے کے باعث) میرے پاس حقیقتاً دیانت دار کی فضیلت ہے: یہ بالکل یقینی ہے کہ میں فرض انجام دینے کا عادی رجحان رکھتا ہوں۔ اور یہ بات بلاشبہ نہایت مفید ہے کہ جتنے زیادہ لوگوں کے لیے ممکن ہو انہیں اس قسم کا رجحان رکھنا چاہیے: یہ رجحان بہ حیثیت وسیلہ خیر ہے۔ پھر بھی میں یہ بے دھڑک کہہ سکتا ہوں کہ نہ تو مختلف طریقوں سے اس فرض کی انجام دہی اور نہ اس کو انجام دینے کا رجحان، ذرہ بھر ذاتی قدر کا حامل ہے۔ چونکہ فضیلت کی بہت سی مثالیں اس نوعیت کی معلوم ہوتی ہیں، اس لیے ہم یہ دعویٰ کرنے کی جرات کر سکتے ہیں کہ فضائل کی عام طور پر کوئی ذاتی قدر نہیں ہوتی۔ اور یہ خیال کرنے کی اچھی خاصی وجہ نظر آتی ہے کہ جتنے زیادہ وہ اس نوعیت کے ہوتے ہیں اتنے زیادہ ہی وہ سودمند ہوتے ہیں، کیوں کہ جب کوئی فعل مفید عادت یا مہارت بن جاتا ہے تو بہت سی محنت کی بچت ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ فضیلت جس میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا، خیر بالذات ہوتی ہے، ایک لغو بات ہے۔ اور ارسطو کی اخلاقیات اس بڑی لغویت کی مرتکب ہے۔ کیوں کہ فضیلت کی جو تعریف اس نے کی ہے وہ افعال کو اس طرح سے کرنے کے رجحان کو خارج نہیں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتی، اور جزئی فضائل کے بیان میں وہ ایسے افعال کو صاف طور پر شامل کرتا ہے: یہ بات کہ فضیلت ظاہر کرنے کے لیے کسی فعل کو خود اس کی اپنی اچھائی کی خاطر کرنا چاہیے، ایک ایسی خصوصیات ہے جس کو وہ اکثر نظر انداز کر جاتا ہے۔ اور دوسری طرف وہ تمام فضائل کو بروئے کار لانے کو مقصود بالذات سمجھتا نظر آتا ہے اخلاقیات پر اس کی بحث، اہم نکات کے لحاظ سے، نہایت بے ضابطہ اور پراگندہ اس باعث ہے کہ وہ اس کو فطریتی مغالطے پر مبنی ٹھہرانے کی سعی کرتا ہے: کیوں کہ صحیح طور پر ہمیں اس کے الفاظ کی روشنی میں تفکر کو ہی خیر بالذات سمجھنا چاہیے، جس صورت میں وہ اچھائی جسے وہ عملی فضائل سے منسوب کرتا ہے، ذاتی قدر کی حامل نہیں؛ اور دوسری طرف وہ اس اچھائی کو محض سودمند نہیں سمجھتا کیوں کہ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا کہ وہ تفکر کے وسائل ہیں۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ مجموعی طور پر عملی فضائل کو تفکر کی قسم کی ایک خیر سمجھتا ہے، یعنی وہ ذاتی قدر کے حامل تو ہیں لیکن ذرا اس سے کم: چناں چہ وہ اس الزام سے بچ نہیں سکتا کہ فضیلت کی جو مثالیں وہ پیش کرتا ہے اور جو اس کے خیال میں اصلی قیمت کی حامل ہیں، یہ وہ مثالیں ہیں جو اس وقت زیر بحث ہیں، یعنی ان افعال کو کرنے کے رجحان کی مثالیں جو جدید اصطلاح میں محض "خارجی صواب" رکھتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایسے رجحان کے لیے فضیلت کا لفظ استعمال کرنے میں حق بہ جانب ہے۔ لیکن اس رائے کے خلاف کہ "خارجی صواب" فرض یا فضیلت کے لیے کافی ہے، وہ احتجاج جو بالعموم، اور کسی حد تک جائز طور پر، مسیحی اخلاق کی ایک خوبی سمجھا جاتا ہے، ایک اہم صداقت کو غلط طریقے سے ظاہر کرتا ہے، یعنی یہ صداقت کہ جہاں کہیں صرف "خارجی صواب" ہوتا ہے، وہاں یقیناً کوئی ذاتی قدر نہیں ہوتی۔ یہ عام طور پر (اگرچہ غلط طور پر) فرض کر لیا جاتا ہے کہ کسی چیز کو فضیلت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذاتی قدر کی حامل ہے: اور اس مفروضے پر یہ نظریہ کہ فضیلت محض خارجی طور پر درست افعال کے کرنے کا رجحان نہیں، اخلاقیاتی صداقت میں ارسطو کی اخلاقیات پر ایک ترقی پذیر اضافہ ہے۔ یہ نتیجہ بالکل صحیح ہے کہ اگر فضیلت کے معنی میں یہ شامل ہے کہ وہ "خیر بالذات" ہے تو پھر ارسطو کی فضیلت کی تعریف ناکافی ہے اور ایک غلط حکم کو بیان کرتی ہے۔ صرف یہ مقدمہ کہ فضیلت کے معنی میں یہ شامل ہے غلط ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(ب) کسی شخص کی سیرت ایسی ہوسکتی ہے کہ وہ جب وہ کسی فرض کو عادتاً انجام دہی کی ہر صورت میں اس کے ذہن میں سے کسی اصلاً نتیجہ خیر کی چاہت ہوتی ہے جسے وہ اپنے فعل سے پیدا کرنے کی توقع رکھتا ہے یا کسی اصلاً نتیجہ شر کے خلاف نفرت ہوتی ہے جسے وہ روکنے کی امید کرتا ہے۔ایسی صورت میں چاہت یا نفرت عام طور پر اس کے فعل کے سبب کا ایک حصہ ہوگی، اور پھر ہم اسے اس کے محرکات میں سے ایک سمجھ سکتے ہیں۔ جب اس قسم کا احساس فرائض کی انجام دہی میں معمولاً موجود ہوتا ہے تو اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ اس کی انجام دہی سے اس شخص کی ذہنی کیفیت میں وہ چیز موجود ہوتی ہے جو اصلاً خیر ہوتی ہے۔ اور نہ اس امر ہی سے انکار ہوسکتا ہے کہ جب فرائض کو ادا کرنے کا رجحان اس رجحان پر مشتمل ہوتا ہے جو ایسے احساسات سے تحریک پاتا ہے تو ہم اس رجحان کو ایک فضیلت کہتے ہیں۔ چناں چہ یہاں ہمارے پاس ایسی فضیلت کی مثالیں ہیں جس کو بروئے کار لانے میں کوئی چیز حقیقتاً ایسی ہوتی ہے جو خیر بالذات ہوتی ہے۔ اور بالعموم ہم کہہ سکتے ہیں کہ جہاں کہیں فضیلت بعض مخصوص محرکات کے رجحان پر مشتمل ہوتی ہے، اس فضیلت کو بروئے کار لانا بجائے خود اچھا ہوتا ہو، اگر چہ اس کی اچھائی کا درجہ محرکات اور ان کے معروضات کی صحیح ماہیت کے مطابق غیر معین طریقے پر بدلتا رہتا ہو۔ تو پر پھر جہاں تک عیسائیت محرکات کی، یعنی اس ''باطنی'' رجحان کی اہمیت پر زور دیتی ہے جس کے تحت درست فعل کیا جاتا ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے اخلاقیات کی خدمت انجام دی ہے۔ لیکن ملاحظہ ہو کہ جب مسیحی اخلاقیات کو جیسا کہ اسے ''عہد نامہ[1] جدید'' میں پیش کیا گیا ہے، اس باعث سراہا جاتا ہے، تو دو اہم امتیازات کو جنہیں وہ بالکل نظر انداز کر دیتی ہے، عام طور پر پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ اولاً عہد نامہ جدید زیادہ تر عبرانی انبیا کی روایت کو اس طرح قائم رکھتا ہے کہ وہ محض مذہبی رسوم کے مقابلے میں ''عدل'' اور ''رحم'' کے فضائل کی تائید کرتا ہے، اور جہاں تک وہ ایسا کرتا ہے، وہ ان فضائل کی سفارش کرتا ہے جو محض بہ حیثیت وسیلہ خیر ہوتے ہیں جس طرح کہ ارسطو کے فضائل تھے۔ چناں چہ اس کی تدریس کی اس خصوصیت کو سختی سے اس چیز سے متمیز کرنا چاہیے جو اس نظریے کے نفاذ پر مشتمل ہے کہ بغیر وجہ ناراض ہونا اتنا ہی برا ہے جتنا کہ واقعی قتل کرنا۔ اور ثانیاً اگر چہ عہد نامہ جدید کچھ ایسی چیزوں کو سراہتا ہے جو صر

1. New Testament

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ف بہ حیثیت وسیلہ خیر ہیں اور نیز ان کو جو خیر بالذات ہیں، لیکن وہ اس امتیاز کو پہنچانے میں ناکام رہا ہے۔ اگر چہ اس شخص کی ذہنی کیفیت جو غصے میں ہے، بالذات حقیقتاً اتنی ہی بری ہو جتنی کہ قاتل کی، اور یہاں تک حضرت مسیح حق پر ہو سکتے ہیں، لیکن ان کے الفاظ سے ہم یہ سمجھیں گے کہ وہ کیفیت ہر طرح سے اتنی ہی بری بھی ہے، یعنی وہ اسی قدر شر پیدا بھی کرتی ہے: اور یہ بالکل غلط ہے۔ مختصر یہ کہ جب مسیحی اخلاقیات کسی چیز کو مستحسن سمجھتی ہے تو وہ اس بات میں امتیاز نہیں کرتی کہ آیا ''یہ چیز بہ حیثیت وسیلہ خیر ہے'' یا ''یہ چیز خیر بالذات ہے'' اور اس طرح وہ ان چیزوں کو جو بہ حیثیت وسیلہ خیر ہیں، اس طرح مستحسن سمجھتی ہے گویا کہ وہ خیر بالذات ہوں اور ان چیزوں کو جو خیر بالذات ہیں اس طرح مستحسن سمجھتی ہے گویا کہ وہ بہ حیثیت وسیلہ خیر ہوں۔ علاوہ ازیں یہ ملاحظہ ہونا چاہیے کہ اگر مسیحی اخلاقیات فضائل کے ان عناصر کی طرف توجہ مبذول کراتی ہے جو خیر بالذات ہیں تو وہی صرف ایسا نہیں کرتی۔ افلاطون کی اخلاقیات کی بھی یہ خصوصیت ہے کہ وہ کسی اور نظام کے مقابلے میں زیادہ وضاحت اور ربط سے یہ موقف اختیار کرتی ہے کہ ذاتی قدر صرف ذہن کی ان کیفیتوں میں ہوتی ہے جو خیر کی چاہت اور شر کے خلاف نفرت پر مشتمل ہوتی ہیں۔

۱۰۸

لیکن (ج) مسیحی اخلاقیات اور افلاطونی اخلاقیات میں امتیاز کا باعث یہ ہے کہ وہ اول الذکر ایک ایسے مخصوص محرک کی قیمت پر زور دیتی ہے جو اس ہیجان پر مشتمل ہے جسے زیر بحث فعل کے اصلاً اچھے نتائج کا تصور نہیں ابھارتا ہے۔ اور نہ اس فعل کا تصور ہی ہے بلکہ اس کی درستی کا تصور ابھارتا ہے۔ مجرد ''صواب'' کا یہ تصور اور اس کے پیدا کیے ہوئے مخصوص ہیجان کے مختلف درجے، ایسے اجزا ہیں جن سے مخصوص ''اخلاقی جذبہ'' یا ''ضمیر'' ترکیب پاتی ہے۔ ایک فعل کو نہایت موزولیت کے ساتھ فقط اس امر کے باعث ''باطنی طور پر[۱] درست'' کہا جا سکتا ہے کہ عامل نے پہلے اسے درست خیال کیا ہے: ''صواب'' کا تصور اس کے ذہن میں ضرور موجود ہونا چاہیے، لیکن ضروری نہیں کہ یہ تصور ایک محرک کی حیثیت میں ہو۔ اور ''باضمیر'' شخص سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جو جب سوچتا ہے۔ ہمیشہ اس تصور کو اپنے ذہن میں رکھتا ہے اور اس وقت تک عمل نہیں

۱ اس لفظ کے ان معنوں کو بڑی احتیاط سے ان معنوں سے متمیز کرنا چاہیے جن میں عامل کی نیت کو ''درست'' کہا جاتا ہے، اگر وہ نتائج جن کی ان نیت کی، بہترین ممکن ہوں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتا جب تک کہ اسے یقین نہیں ہو جاتا کہ اس کا فعل درست ہے۔

ایسا یقیناً نظر آتا ہے کہ مسیحیت کے زیر اثر اس تصور کی موجودگی اور اس کا بہ طور محرک بروئے کار آنا، ان کی طرف بہت توجہ دی گئی ہے اور ان کی بڑی توصیف کی گئی ہے۔ لیکن یہ بات اہم ہے کہ اس نظریے کی کوئی بنا نہیں جو کانٹ مراد لیتا ہے اور جو یہ ہے کہ صرف یہی ایک ایسا محرک ہے جسے عہد نامہ جدید اصلاً قیمتی سمجھتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جب حضرت مسیح کہتے ہیں کہ ''اپنے پڑوسی سے اسی طرح محبت کرو جس طرح اپنے آپ سے کرتے ہو'' تو اس سے ان کی مراد کانٹ کے الفاظ میں، محض ''عملی محبت''، نہیں تھی، یعنی ایسی کریم النفسی جس کا تنہا محرک اس کی درستی کا تصور ہوتا ہے یا وہ ہیجان ہوتا ہے جو اس تصور سے پیدا ہوتا ہے۔ ان ''باطنی رجحانات'' میں جس کی قیمت پر عہد نامہ جدید زور دیتا ہے، یقیناً وہ چیزیں شامل ہیں جنہیں کانٹ محض فطری میلانات کہتا ہے مثلاً رحم وغیرہ۔

لیکن اس فضیلت کے متعلق اس وقت کیا کہا جائے جب وہ اس رجحان پر مشتمل ہوتی ہے جس کے تحت یہ تصور فرائض کی انجام دہی پر اکساتا ہے۔ اس بات سے انکار کرنا دشوار نظر آتا ہے کہ وہ ہیجان جو صواب سے پیدا ہوتا ہے کسی ذاتی قدر کا حامل ہو۔ اور اس بات سے انکار کرنا اور بھی دشوار ہے کہ اس کی موجودگی ان کلوں کی قیمت میں اضافہ کرتی ہو جن میں وہ شامل ہو لیکن دوسری طرف اس کی قیمت یقیناً ان بہت سے محرکات کی قیمت سے زیادہ نہیں جن کا ذکر گزشتہ مبحث میں ہو چکا ہے۔ یعنی ان چیزوں کی چاہت کے ہیجانات جو یقیناً خیر بالذات ہیں۔ اور جہاں تک کانٹ کے اس مفہوم کا تعلق ہے کہ وہ خیر وحید[1] ہے، وہ اس کے دوسرے نظریات کے متضاد ہے۔ کیوں کہ وہ ان افعال کے کرنے کو ان کے نہ کرنے کی نسبت یقیناً بہتر سمجھتا ہے جنہیں یہ تصور ابھارتا ہے۔ یعنی ''مادی فرائض'' کو۔ لیکن اگر یہ افعال بہتر ہیں تو انہیں یا تو بالذات بہتر ہونا چاہیے یا بہ طور وسیلہ بہتر ہونا چاہیے۔ پہلا مفروضہ براہ راست اس بیان کی تردید کرتا ہے کہ وہ محرک خیر وحید ہے اور دوسرے کو کانٹ خود خارج کر دیتا ہے کیوں کہ وہ کہتا ہے کہ کوئی فعل اس محرک کے وجود کو پیدا نہیں کر سکتا۔ اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس کا دوسرا دعویٰ کہ وہ ہمیشہ

---

1 جہاں تک میں جانتا ہوں کانٹ اس نظریے کو صریحاً بیان نہیں کرتا لیکن، یہ مثال کے طور پر، اس دلیل کو متضمن ہے جو وہ ''تداخل قوانین'' کے خلاف دیتا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بہ حیثیت وسیلہ خیر ہے، بھی قائم نہیں رہ سکتا۔ یہ ایک یقینی بات ہے کہ نہایت مضرت رساں افعال نیک نیتی سے سرزد ہو سکتے ہیں، اور نیز یہ کہ ضمیر اس بارے میں کہ کون سے افعال صائب ہیں، ہمیشہ صحیح بات نہیں بتائی۔ اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ دوسرے محرکات کی نسبت زیادہ سودمند ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ وہ ان اشیا میں سے ایک ہے جو بالعموم خیر ہوتی ہیں بعض فضائل کے ان عناصر کے بارے میں جو بالذات اچھے ہیں، اور ان کی اچھائی کے اضافی درجوں کی بابت اور نیز اس ثبوت کی نسبت کہ وہ سب مل کر خیر وحید نہیں ہو سکتے، جو کچھ مجھے مزید کہنا ہے اسے اگلے باب کے لیے اٹھا رکھنا چاہیے۔

۱۰۹

اس باب کے ان اہم نکات کو جن کی طرف میں توجہ دلانا چاہتا ہوں، ذیل میں مختصر کیا جاتا ہے: (۱) پہلے میں نے یہ بتایا کہ وہ موضوع جس سے یہ باب بحث کرتا ہے، یعنی کردار پر اخلاقی احکام، اس کو کس طرح ایک سوال متضمن ہے جو ان دو سوالوں سے نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہے جو یہ ہیں: (الف) اس محمول کی ماہیت کیا ہے جو اخلاقیات سے مخصوص ہے؟ اور (ب) وہ اشیا کس قسم کی ہیں جن میں یہ محمول پایا جاتا ہے؟ عملی اخلاقیات یہ نہیں پوچھتی کہ ''کیا ہونا چاہیے؟'' بلکہ یہ پوچھتی ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے؟'' وہ پوچھتی ہے کہ کون سے افعال فرائض ہیں، کون سے افعال صائب ہیں اور کون سے غیر صائب؟ اور ان سب سوالوں کا جواب زیر بحث افعال کا بہ طور اسباب یا لازمی شرائط، اس چیز سے تعلق دکھا کر جو خیر بالذات ہے، دیا جا سکتا ہے۔ عملی اخلاقیات کی تحقیقات اخلاقیاتی سوالات کی تیسری قسم کے تحت آتی ہیں، یعنی ان سوالوں کے تحت جو پوچھتے ہیں: ''بہ حیثیت وسیلہ کیا خیر ہے؟'' جو اس بات کے مترادف ہے کہ ''خیر کا وسیلہ کیا ہے؟'' یعنی جو اشیا خیر بالذات ہیں ان کا سبب یا لازمی شرط کیا ہے؟ لیکن (۲) وہ اس سوال کو بلاشرکت غیرے ان افعال کی نسبت پوچھتی ہیں جن کا کرنا بہت سے لوگوں کے لیے ممکن ہے بہ شرطیکہ وہ ان کا ارادہ کرتے ہیں۔ اور ان افعال کی نسبت محض یہی نہیں پوچھتی کہ ان افعال میں سے کن کا کوئی اچھا یا برا نتیجہ ہوگا بلکہ ان افعال میں سے جن کا ارادہ کیا جانا کسی وقت ممکن ہے، کون سے افعال کُل بہترین نتائج پیدا کریں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گے۔ یہ کہنا کہ ایک فعل ایک فرض ہے یہ کہنے کے برابر ہے کہ وہ ایسا ممکن فعل ہے جو بعض معلوم حالات میں کسی دوسرے فعل کی نسبت ہمیشہ بہتر نتائج پیدا کرے گا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ وہ عالم گیر قضیے جن کا محمول فرض ہے، بدیہی ہونے کی بجائے ہمیشہ ثبوت کے محتاج ہوتے ہیں جو موجودہ علم نہیں دے سکتا (۸۹۔۹۲) لیکن (۳) جس چیز کی سعی اخلاقیات نے کی ہے یا کرسکتی ہے، وہ یہ ثابت کرنا ہے کہ جن بعض افعال کا کرنا ارادے سے ممکن ہے۔ وہ کسی دوسرے اغلب متبادل افعال کی نسبت عام طور پر بہتر یا بدتر کُل پیدا کرتے ہیں۔ اور نسبتاً مستقبل قریب میں بھی کُل نتائج کی بابت یہ ثابت کرنا بداہۃً بہت مشکل ہے، جب کہ یہ امر کہ جس کے اس مستقبل قریب میں بہترین نتائج برآمد ہوتے ہیں، اس کے مجموعی طور پر بھی بہترین نتائج ہوتے ہیں، ایک ایسی بات ہے جس کی تحقیق ہونی ضروری ہے اور یہ تحقیق ابھی تک نہیں ہوئی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے اور اگر بدیں وجہ ہم ''فرض'' کا نام ان افعال کو دیتے ہیں جو کسی دوسرے متبادل افعال کی نسبت مستقبل قریب میں بالعموم بہتر نتائج پیدا کرتے ہیں، تو یہ ثابت کرنا ممکن ہے کہ فرض سے متعلق بہت تھوڑے سے قاعدے صحیح ہیں، لیکن یہ بھی صرف معاشرے کی مخصوص حالتوں میں جن کو کم و بیش عالم گیر حیثیت سے تاریخ میں پیش کیا جاسکتا ہے؛ اور ایسا ثبوت صرف چند صورتوں میں بغیر اس حکم کے کہ کون سی اشیا بالذات خیر یا شر ہیں، ممکن ہے۔ یہ ایسا حکم ہے جو اخلاقیاتی حکما نے کبھی بھی نہیں لگایا۔ ایسے افعال کی نسبت جن کی عام منفعت اس طرح ثابت ہوجائے۔ کہا جاسکتا ہے کہ فرد کو انہیں ہمیشہ کرنا چاہیے۔ لیکن دوسری صورتوں میں جہاں قاعدے عام طور پر پیش کیے جاتے ہیں، اسے اس صحیح تصور کی روشنی میں کہ کون سی اشیا بالذات خیر یا شر ہیں، اپنی مخصوص صورت میں اغلب نتائج پر خود حکم لگانا چاہیے۔ (۹۳۔۱۰۰) (۴) کسی فعل کو فرض ثابت کرنے کے لیے اس کے متعلق یہ ثابت کرنا چاہیے کہ وہ مذکورہ بالا شرائط کو پورا کرتا ہے؛ لیکن جن افعال کو عام طور پر ''فرائض'' کہا جاتا ہے وہ ان شرائط کو ''قرین مصلحت'' یا ''مفاد پرستانہ'' افعال کی نسبت کوئی زیادہ پورا نہیں کرتے۔ ان کو ''فرائض'' کہنے سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ مزید برآں کچھ غیر اخلاقیاتی محمول رکھتے ہیں۔ اسی طرح ''فضیلت'' سے مراد زیادہ تر ان محدود معنوں میں ''فرائض'' کو ادا کرنے کا مستقبل رجحان ہوتا ہے۔ اور چناں چہ ایک فضیلت، اگر وہ حقیقتاً فضیلت

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے،ان معنوں میں بہ حیثیت وسیلہ خیر ہونا چاہیے کہ وہ مذکورہ بالا شرائط کو پورا کرتی ہے۔لیکن وسیلے کی حیثیت سے وہ ان رجحانات سے بہتر نہیں ہوتی جو بافضیلت نہیں ہوتے؛اس کی عام طور پر بالذات کوئی قیمت نہیں ہوتی۔اور اگر جب قیمت نہ ہوتو وہ خیر وحید یا خیور میں سے بہترین خیر نہیں ہوتی۔چناں چہ ''فضیلت''،جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے،ایک یکتا اخلاقی محمول نہیں (۱۰۱۔۱۰۹)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب ششم

مثل اعلیٰ

۱۱۰

اس باب کا عنوان کچھ مبہم سا ہے۔ جب ہم کسی عالم کو ''مثالی'' کہتے ہیں تو اس سے ہماری مراد دو تین متمائز چیزیں ہو سکتی ہیں، جن میں صرف یہ بات مشترک ہوتی ہے کہ ہم زیر بحث عالم کے بارے میں ہمیشہ نہ صرف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ خیر بالذات ہے۔ بلکہ یہ بھی کہتے ہیں کہ دوسری متعدد اشیاء کی نسبت وہ اعلیٰ پیمانے پر خیر بالذات ہے۔ ان میں سے ''مثالی'' کا پہلا مفہوم وہ ہے (۱) جس کے لیے ''مثل اعلیٰ'' کے الفاظ بجا طور پر استعمال کیے جاتے ہیں۔ اس سے مراد وہ بہترین عالم ہوتا ہے جو تصور میں آ سکتا ہے، یعنی ''خیر اعلیٰ'' یا ''خیر مطلق'' انہی معنوں میں فردوس کا صحیح تصور مثل اعلیٰ کا صحیح تصور ہوگا۔ یہاں مثل اعلیٰ سے ہماری مراد وہ عالم ہوتا ہے جو مطلقاً کامل ہو۔ لیکن اس تصور کو اس تصور سے صاف طور پر متمیز کیا جا سکتا ہے (۲) جو اس دنیا میں بہترین ممکن عالم کا ہے۔ یہ دوسرا تصور وہی تصور ہے جو فلسفے میں اکثر انسانی خیر یا اس اُخروی مقصد کی صورت میں نظر آتا ہے جس کی طرف ہمارے افعال منعطف ہونے چاہئیں۔ انہی معنوں میں خیالیہ [1] کو مثل اعلیٰ کہا جاتا ہے۔ کسی خیالیہ کا خالق ان کئی اشیا کو ممکن سمجھے گا جو فی الواقع ناممکن ہوتی ہیں؛ لیکن وہ ہمیشہ یہ فرض کرتا ہے کہ قوانین فطرت کچھ اشیا کو ناممکن بنا دیتے ہیں اور اسی لیے اس کی تخلیق لازماً اس تخلیق سے مختلف ہوگی جو تمام قوانین فطرت کو نظر انداز کر دیتی ہے، خواہ یہ قوانین کتنے ہی مسلمہ کیوں نہ ہوں۔ بہرکیف یہ سوال کہ وہ کون سا عالم ہے جسے ہم حتی الامکان معرض وجود میں لا سکتے ہیں؟ اس سوال سے مختلف ہے کہ وہ بہترین عالم کیا ہوگا جو تصور

1 Utopia

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں آ سکتا ہے؟ لیکن کسی عالم کو ''مثالی'' کہنے کا تیسرا مطلب محض یہ ہوتا ہے (۳) کہ وہ اعلیٰ پیمانے پر خیر بالذات ہے اور ظاہر ہے کہ قبل اس کے کہ ہم اس سوال کو طے کرنے کا کوئی دعویٰ کریں کہ خیر مطلق یا انسانی خیر کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینا ضروری ہے کہ تیسرے معنی میں کون سی اشیا ''مثالی'' ہیں؟ یہ باب اسی تیسرے معنی میں ''مثل اعلیٰ'' سے بحث کرے گا۔ اس کا اہم مقصد اخلاقیات کے اس بنیادی سوال کا جواب دینا ہے جو یہ ہے: کون سی اشیا خیر بالذات یا مقصود بالذات ہیں؟ اب تک اس سوال کا جواب منفی تھا، یعنی یہ کہ لذت یقیناً خیر وحید نہیں۔

III

میں نے ابھی ابھی کہا ہے کہ اس سوال کے صحیح جواب پر دوسرے دو سوالوں کے صحیح جوابوں کا مدار ہے جو یہ ہیں: خیر مطلق کیا ہے؟ انسانی خیر کیا ہے؟ اور قبل اس کے کہ اس پر بحث کی جائے، یہ مناسب ہوگا کہ اس کے ان دوسرے دو سوالوں سے تعلق کو واضح کر دیا جائے۔

(۱) ممکن ہے کہ خیر مطلق کلیۃً ان خاصیتوں سے ترکیب دیا گیا ہو جن کا ہم تصور بھی نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے کہ اگرچہ ہمیں ایسی کثیر اشیا کا علم ہو جو خیر بالذات ہیں اور اعلیٰ پیمانے پر خیر ہیں، تاہم بہترین میں ضروری نہیں کہ یہ سب اچھی چیزیں شامل ہوں۔ یہ اس اصول سے اخذ ہوتا ہے جو باب اول (۱۸۔۲۲) میں بیان کیا گیا تھا اور جس کے بارے میں یہ تجویز کیا گیا تھا کہ اسے ''عضوی وحدتوں کا اصول'' کہا جائے۔ اس اصول کی رو سے کسی کُل کی قیمت نہ تو اس کے اجزا کی قیمتوں کے مجموعے کے برابر ہوتی ہے اور نہ ان کی نسبت کے لحاظ سے ہوتی ہے اس سے نتیجۃً یہ نکلا کہ اگرچہ اجزا کی قیمتوں کا بڑے سے بڑا مجموعہ حاصل کرنے کے لیے مثل اعلیٰ میں وہ سب اشیا شامل ہونی چاہیں جن کی کچھ بھی ذاتی قدر ہے، پھر بھی وہ کُل جس میں یہ سب اجزا موجود ہوں گے، اتنا قیمتی نہ ہوگا جتنا کوئی اور کُل جس میں بعض مثبت خیور شامل نہ کیے جائیں۔ لیکن اگر ایک ایسا کُل جس میں مثبت خیور شامل نہ ہوں۔ پھر بھی کسی ایسے کُل سے بہتر ہو سکتا ہے جس میں یہ شامل ہوں، تو نتیجۃً یہ نکلا کہ بہترین کُل وہ بھی ہو سکتا ہے جس میں کوئی مثبت خیور جن سے ہم واقف ہیں، نہ ہوں۔

چناں چہ ممکن ہے کہ ہم یہ دریافت نہ کر سکیں کہ مثل اعلیٰ کیا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اگرچہ اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

امکان سے انکار نہیں ہوسکتا تاہم کوئی شخص یہ دعویٰ کرنے کا حق نہیں رکھ سکتا کہ یہ امکان فی الواقع ہے، یعنی یہ کہ مثل اعلیٰ کوئی ایسی چیز ہے جس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہم اشیا کی متقابلی قیمتوں کو جانچ نہیں سکتے' تاوقتے کہ وہ اشیا ہمارے ذہنوں کے سامنے نہ ہوں۔ پس ہم یہ دعویٰ کرنے کے مجاز نہیں کہ کوئی ایسی چیز جس کا ہم تصور نہ کرسکتے ہوں کسی ایسی چیز سے بہتر ہوگی جس کا تصور کیا جاسکتا ہے' اگر چہ ہمیں اس امکان سے انکار کا بھی حق نہیں پہنچتا کہ صورت یہ ہو۔ پس ''مثل اعلیٰ'' کی تلاش معلوم اجزا کے کُلوں کے درمیان اس کُل کی تلاش تک محدود رہنی چاہیے جو دوسرے سب کُلوں کی نسبت بہتر نظر آتا ہو۔ یہ کہنے کا ہمارے پاس کوئی جواز نہیں ہوگا کہ یہ کُل کامل ہے لیکن ہم یہ بجا طور پر کہہ سکیں گے کہ کسی پیش کردہ حریف مثل اعلیٰ کے مقابلے میں وہ بہتر ہے۔

لیکن چوں کہ کسی ایسی چیز کو جسے مثالی خیال کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی وجہ ہے' ان چیزوں سے مرکب ہونا چاہیے جو ہمیں معلوم ہیں' اس لیے ظاہر ہے کہ ان چیزوں کی قدروں کا مقابلہ کرنے کے بعد ہم یہ فیصلہ کرسکتے ہیں کہ مثل اعلیٰ کیا ہے بہترین مثل اعلیٰ جو ہم وضع کرسکتے ہیں وہ عالم ہوگا جس میں ان چیزوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد ہوگی جن کی مثبت قدر رہوتی ہے اور جس میں کوئی ایسی چیز نہ ہوگی' جو بری ہو یا نہ اچھی ہو نہ بری بشرطیکہ ان خیور کا بالکل موجود نہ ہونا یا بری یا غیر جانب دار اشیا کی عدم موجودگی کُل کی قیمت کو گھٹاتی نظر آئے اور دراصل ان کوششوں میں جو فلسفیوں نے کوئی مثل اعلیٰ وضع کرنے میں یعنی الٰہی مملکت بیان کرنے میں صرف کی ہیں، سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ متعدد ایسی اشیا کو نظر انداز کر دیتے ہیں جن کی بڑی ذاتی قدر ہوتی ہے' اگر چہ یہ ظاہر ہے کہ اس عدم شمولیت سے کُل کی قیمت میں اضافہ نہیں ہوتا۔ جہاں صورت یہ ہوتی ہے وہاں یہ اعتماد کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ مجوزہ مثل اعلیٰ مثل اعلیٰ نہیں۔ مثبت خیور کا جو خاکہ میں پیش کرنے لگا ہوں اس سے مجھے امید ہے یہ ثابت ہو جائے گا کہ کوئی مثل اعلیٰ بھی جو کہ تجویز کیا گیا ہے' تسلی بخش نہیں۔ یہ بھی نظر آجائے گا کہ عظیم مثبت خیور اتنی کثیر تعداد میں ہیں کہ کوئی کُل جس میں وہ سب موجود ہوں' نہایت پیچیدہ ہوگا اور اگر چہ اس حقیقت کے باعث یہ فیصلہ کرنا کہ مثل اعلیٰ کیا ہے؟ یعنی وہ مطلقاً بہترین عالم کیا ہے جو تصور میں آسکتا ہے' دشوار یا انسانی سطح پر ناممکن ہو جائے گا تاہم ان امثال اعلیٰ کی مذمت کرنا کافی ہے جن میں فر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وگزاشتیں تو پائی جاتی ہیں لیکن ان سے کچھ حاصل ہوتا نظر نہیں آتا۔ فلسفیوں نے عام طور پر واحد اشیا میں سے بہترین کی تلاش کی ہے اور اس امر کو نظر انداز کر دیا ہے کہ دو عظیم خیور سے ترکیب پایا ہوا کل' خواہ ان میں سے ایک خیر نمایاں طور پر دوسرے سے گھٹیا ہو' ان دونوں سے فرداً فرداً قطعاً اعلیٰ ہوتا ہے۔

(۲) دوسری طرف خیالیہ میں' یعنی فردوس کو زمین پر اتارنے کی کوششوں میں نہ صرف یہ نقص بھی ہوتا ہے بلکہ مخالف نقص بھی ہوتا ہے ان کو عام طور پر ان عظیم مثبت شرور کو نظر انداز کرنے کے اصول پر وضع کیا جاتا ہے جو اس وقت موجود ہیں' اور اس چیز کی اچھائی کی طرف بالکل ناکافی توجہ دی جاتی ہے، جس کی وہ ضامن ہیں۔ جن نام نہاد خیور کی طرف ان میں توجہ دی جاتی ہے، وہ زیادہ تر ایسے ہوتے ہیں جو خیر کا محض وسیلہ ہو سکتے ہیں۔ وہ ایسی اشیا ہوتی ہیں مثلاً آزادی، جس کے بغیر کسی خیر کا اس دنیا میں وجود ہی نہیں ہو سکتا، لیکن جن کی بذاتِ خود کوئی قدر نہیں ہوتی اور جن کے متعلق یہ بھی یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کوئی قیمتی چیز پیدا کریں گی۔ بے شک ان مثالی دنیاؤں کے صورت گروں کے لیے، جن کا مقصد محض وہ بہترین وضع کرنا ہے جو اس دنیا میں ممکن ہے، اپنے مقصد کی خاطر یہ ضروری ہے کہ وہ اس عالم کے خاکے میں جسے وہ پیش کرتے ہیں، ان متعدد اشیا کو بھی شامل کرلیں جو نہ بری ہوں نہ اچھی، لیکن جو قوانین فطرت کی رو سے کسی ایسی چیز کے وجود کے لیے، جو خیر ہے، قطعاً لازمی ہوں لیکن درحقیقت وہ بہت سی چیزوں کو بلا ضرورت شامل کرنے پر مائل اس غلط خیال کے تحت ہوتے ہیں کہ یہ چیزیں خیر بالذات ہوتی ہیں نہ کہ محض یہاں اور اب خیر کا وسیلہ ہوتی ہیں؛ حالاں کہ دوسری طرف وہ اپنے خاکے میں ان عظیم مثبت خیور کو شامل نہیں کرتے جن کا حصول اتنا ہی ممکن ہے جتنا ان تبدیلیوں کا جن کی وہ سفارش کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں انسانی خیر کے تصورات نہ صرف کچھ عظیم مثبت خیور کو خارج کر دینے کے باعث عام طور پر غلط ہوتے ہیں، جیسا کہ خیر مطلق کے تصورات ہوتے ہیں، بلکہ اس باعث بھی غلط ہوتے ہیں کہ ان میں ان چیزوں کو شامل کر لیا گیا ہے جو نہ خیر ہیں نہ شر۔ اور یہ اخراج وشمول ان حالتوں میں ہوتا ہے جہاں فطری جبریت جس کے تحت ان تصورات کو خیر مطلق کے تصورات سے متمیز کیا جاتا ہے، ایسے اخراج وشمول کو حق بجانب قرار نہیں دیتی۔ درحقیقت ظاہر ہے کہ یہ صحیح طور پر فیصلہ کرنے کے لیے کہ کون سا عالم ہماری کوششوں کا مقصود ہونا چاہیے، ہمیں نہ صرف اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ کن

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نتائج کا حصول ہمارے لیے ممکن ہے، بلکہ اس بات پر بھی کہ ممکن نتائج میں سے کون سے زیادہ سے زیادہ قیمتی ہوں گے اور اس دوسری تحقیق کے لیے بھی معلوم خیور کی قدروں کا مقابلہ اتنا ہی ضروری ہے، جتنا خیر مطلق کی تحقیق کے لیے۔

۱۱۲

جس طریق کو یہ سوال طے کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہیے کہ کن اشیا کی ذاتی قدر ہوتی ہے اور کس درجہ یہ قدر ہوتی ہے؟ اسے پہلے ہی باب ۳ (۵۵-۵۷) میں بیان کر دیا گیا ہے۔ اس سوال کے پہلے حصے کے بارے میں کسی صحیح فیصلے پر پہنچنے کے لیے یہ غور کرنا ضروری ہے کہ ایسی چیزیں کون سی ہیں، کہ اگر وہ بجائے خود مطلقاً تنہا وجود رکھتی ہوں تو پھر بھی ہم ان کے وجود کو خیر سمجھیں؛ اور مختلف اشیا کی قیمت کے اضافی درجوں کی نسبت فیصلہ کرنے کے لیے ہمیں اسی طرح اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ ہر شے کے علیحدہ تنہا وجود کی کیا تقابلی قیمت ہو سکتی ہے۔ اس طریق کے استعمال سے ہم دو غلطیوں سے محفوظ رہیں گے، جنھوں نے اس موضوع کی نسبت پہلے جوابات کو خراب کیا ہے۔ ان میں سے پہلی غلطی وہ ہے جو (۱) یہ فرض کرنے پر مشتمل ہے کہ جو کوئی چیز کسی خیر کے وجود کے لیے یہاں اور اب قطعی طور پر ضروری معلوم ہوتی ہے، یعنی جس کے بغیر چارہ نہیں، وہ بدیں وجہ خیر بالذات ہے اگر ہم ایسی اشیا کو علیحدہ کر دیں جو خیر کا محض وسیلہ ہوتی ہیں اور کسی ایسی دنیا کو فرض کریں جس میں وہ تنہا وجود رکھتی ہوں اور وہاں ان کے سوا اور کچھ نہ ہو، تو ان کی بے وقعتی نمایاں ہو جاتی ہے۔ دوسری غلطی ذرا زیادہ باریک ہے اور وہ (۲) عضوی وحدتوں کے اصول کو نظر انداز کر دینے پر مشتمل ہے۔ اس غلطی کا ارتکاب اس وقت ہوتا ہے جب یہ سمجھا جاتا ہے کہ اگر کُل صرف کے ایک جزو کی کوئی ذاتی قدر نہیں ہوتی تو کُل کی قیمت پورے طور پر دوسرے اجزا میں موجود ہونی چاہیے۔ اس طرح عام طور پر فرض کر لیا گیا ہے کہ اگر تمام قیمتی کُلوں میں ایک اور صرف ایک مشترک خاصہ نظر آ جائے تو یہ کُل صرف اس وجہ سے قیمتی ہونے چاہئیں کہ ان میں یہ خاصہ موجود ہوتا ہے اور اگر زیرِ بحث مشترک خاصے کی ذاتی قدر علیحدہ طور پر ایسے کُلوں کے دوسرے اجزا کے مقابلے میں زیادہ نظر آئے تو یہ دھوکہ مزید پختہ ہو جاتا ہے اور اگر ہم اس خاصے پر اسے تنہا الگ کر کے غور کریں اور پھر اس کا مقابلہ اسی کُل سے کریں جس کا وہ ایک جزو ہے تو یہ بات واضح ہو جائے گی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ یہ خاصہ بجائے خود اتنا قیمتی نہیں ہوتا جتنا وہ کُل جس کا یہ ایک جزو ہے۔ چناں چہ اگر لذت کی کسی مقدار کی قیمت کا مقابلہ اس وقت جب کہ وہ مطلقاً بجائے خود وجود رکھتی ہو، کسی مخصوص "لطف اندوزی" کی قیمت سے کریں، جس میں اتنی ہی لذت ہو تو یہ ظاہر ہو جائے گا کہ "لطف اندوزی" لذت سے کہیں زیادہ بہتر ہوگی، اور ساتھ ہی بعض صورتوں میں کہیں زیادہ بدتر بھی ہوگی۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ "لطف اندوزی" کی قیمت فقط اس لذت کے باعث نہیں جو اس میں ہے، ہر چند کہ ایسا ہوتا ہوا اس وقت آسانی سے نظر آ جائے جب ہم صرف لطف اندوزی کے دوسرے ترکیبی اجزا پر غور کر رہے ہوں اور ہمیں ایسا معلوم ہو کہ لذت کے بغیر ان اجزا کی کوئی قیمت نہیں۔ برعکس اس کے یہ بات واضح ہے کہ لطف اندوزی کے کُل کی قیمت اسی طرح دوسرے اجزا کی موجودگی کے باعث ہے، اگرچہ یہ صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے کہ صرف لذت ہی ایک ایسا ترکیبی جزو ہے جس کی بذات خود کوئی قیمت ہے اور اسی طرح اگر ہمیں یہ بتایا جائے کہ سب چیزوں کی قیمت کا باعث صرف یہ امر ہے کہ وہ "حقیقی ذات کا حصول ہیں" تو ہم اس بیان کو یہ پوچھ کر آسانی سے رد کر سکتے ہیں کہ کیا اس حصول کی جو "حقیقی ذات کے حصول" سے مراد لیا جاتا ہے' اس وقت کوئی قدر ہوتی ہے جب وہ تنہا وجود رکھتا ہے'؟ وہ چیز جو "حقیقی ذات کو حاصل کرتی ہے' یا تو اس کی ذاتی قدر ہوتی ہے یا نہیں ہوتی؛ اور اگر ہوتی ہے تو پھر اس قیمت کا باعث یقیناً صرف یہ امر نہیں کہ وہ حقیقی ذات کو حاصل کرتی ہے۔

۱۱۳

اگر ہم قطعی علیحدگی کے اس طریق کو استعمال کریں اور ان غلطیوں سے محفوظ رہیں تو معلوم ہوگا کہ جو سوال جواب طلب ہے وہ اتنا مشکل نہیں جتنا اخلاقیات کے مباحث نے اسے بنا دیا ہے۔ بلاشبہ اگر ایک دفعہ سوال کے مفہوم کو سمجھ لیا جائے تو اس کا جواب اتنا صاف نظر آتا ہے کہ اسے پیش پا افتادہ کہا جا سکتا ہے۔ سب سے زیادہ قیمتی اشیا، جنھیں ہم جانتے ہیں یا جنھیں ہم تصور میں لا سکتے ہیں، شعور کی وہ کیفیتیں ہیں جنھیں انسانی میل ملاپ کی لذتیں اور حسین اشیا کا لطف کہا جا سکتا ہے۔ کسی شخص نے بھی، جس نے اپنے آپ سے یہ سوال کیا ہے، غالباً اس بات پر شک نہیں کیا کہ شخصی چاہت اور آرٹ یا فطرت کی کسی حسین چیز کی قدر شناسی خیر بالذات ہیں اور اگر ہم اس بات پر سختی سے غور کریں کہ کون سی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اشیا خالصتہً محض اپنی خاطر قابل حصول ہیں تو کیا اس بات کا احتمال ہے کہ کوئی شخص یہ سمجھے کہ کسی اور چیز کی تقریباً اتنی قدر ہوگی جتنی ان چیزوں کی ہے جو ان زمروں میں آتی ہیں۔ میں نے خود باب ۳ (۵۰) میں اس بات پر زور دیا ہے کہ کسی حسین چیز کے محض وجود کی کچھ نہ کچھ ذاتی قدر ہوتی ہے لیکن میں پروفیسر سجوک کے اس نظریے کو اس حد تک صحیح سمجھتا ہوں کہ وہ قیمت، جو حسین شے کے ایسے وجود محض کی ہوتی ہے، اس قیمت کے مقابلے میں، جو شعورِ حسن کی ہوتی ہے، بالکل برائے نام ہوتی ہے۔ شاید یہ سادہ سی صداقت بلاشبہ عالم گیر طور پر تسلیم کی جاتی ہو، جس بات کو تسلیم نہیں کیا گیا وہ یہ ہے کہ وہ اخلاقی فلسفے کی ایک اولین اور اساسی صداقت ہے۔ یہ کہ ان اشیا ہی کی خاطر یعنی اس خاطر کہ ان کا کسی وقت حتی الامکان زیادہ سے زیادہ وجود ہو، کسی شخص کو ذاتی یا اجتماعی فرائض سرانجام دینے چاہئیں؛ یہ کہ یہی فضیلت کے وجود کا باعث ہیں؛ یہ کہ مرکب کُل بہ ذات خود، نہ کہ ان کا کوئی ترکیبی جزو یا کوئی خصوصیت، وہ اشیا ہیں جو انسانی عمل کا معقول اُخروی مقصد اور معاشرتی ترقی کا معیارِ وحید ہیں: یہ سب ایسی صداقتیں ہیں جنھیں عام طور پر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

یہ امر کہ یہ صداقتیں ہیں یعنی یہ کہ شخصی چاہتیں اور جمالیاتی لذتیں اپنے اندر سب عظیم اور بڑے ہی عظیم خیور کو، جو ہمارے تصور میں آسکتے ہیں، محیط کیے ہوئے ہیں، مجھے امید ہے، اس تجزیے سے جو میں اب کرنے لگا ہوں، مزید واضح ہو جائے گا۔ جو چیزیں مذکورہ بالا کیفیتوں کے تحت آتی ہیں، وہ سب کی سب نہایت مرکب عضوی وحدتیں ہیں، اور جو نتائج اس امر سے پیدا ہوتے ہیں اور وہ اجزا جن سے وہ ترکیب پاتی ہیں، ان پر بحث سے مجھے امید ہے میرے موقف کی توثیق بھی ہو جائے گی اور توضیح بھی۔

۱۱۴ ۱

میں جمالیاتی لذتوں پر تبصرے سے ابتدا کرنا چاہتا ہوں، کیوں کہ شخصی چاہتوں کا معاملہ کچھ زائد پیچیدگیاں پیش کرتا ہے۔ میرے خیال میں یہ بالاتفاق تسلیم کیا جاتا ہے کہ حسین چیز کی مناسب قدر شناسی بجائے خود ایک خیر ہے اور میرا سوال یہ ہے: اس قدر شناسی میں کون سے اہم اجزا شامل ہیں؟

(۱) یہ ظاہر ہے کہ جمالیاتی قدر شناسی کی مثالوں میں جنھیں ہم سب سے زیادہ قیمتی سمجھتے ہیں، نہ صرف اس چیز کا جو کسی حسین شے میں حسین ہے، نرا وقوف بلکہ ایک قسم کا احساس یا ہیجان بھی شامل ہوتا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ یہ کافی نہیں کہ کوئی شخص کسی تصویر میں صرف حسین صفات ہی دیکھے اور یہ جانے کہ وہ حسین ہیں تا کہ ہم اس کی ذہنی کیفیت کی بڑی تعریف کرسکیں۔ ہم یہ چاہتے ہیں کہ وہ اس شے کے حسن کی قدر بھی کرے جسے وہ دیکھتا ہے اور جس کی نسبت وہ جانتا ہے کہ وہ حسین ہے، یعنی اسے اس کے حسن کو دیکھنا اور محسوس کرنا چاہیے۔ ان جملوں سے ہماری مراد یقیناً یہ ہوتی ہے کہ جن حسین صفات کا اسے وقوف ہوتا ہے، ان کے لیے اسے مناسب ہیجان بھی رکھنا چاہیے۔ شاید صورت یہ ہے کہ تمام جمالیاتی ہیجان کوئی مشترک وصف رکھتے ہیں لیکن یہ یقینی ہے کہ مختلف حسین اشیا جن کا ادراک ہوتا ہے، ان کے لیے مختلف ہیجان مخصوص ہیں اور یہ کہنے سے کہ مختلف ہیجان حسن کی مختلف اقسام کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، ہماری مراد یہ ہے کہ وہ کُل جو اس قسم کے حسن کے شعور اور اس ہیجان سے ترکیب پاتا ہے جو اس حسن کے ساتھ مخصوص ہے، اس صورت سے بہتر ہوگا جب کوئی دوسرا ہیجان اس خاص حسین شے کو تصور میں لانے سے محسوس ہوا ہو۔ چناں چہ ہمارے پاس مختلف قسم کے گوناگوں ہیجان ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک شعور کی کسی ایسی کیفیت کا لازمی جزو ہوتا ہے جسے ہم خیر سمجھتے ہیں۔ یہ سب ہیجان عظیم مثبت خیور کے لازمی اجزا ہوتے ہیں۔ وہ ان عضوی کُلوں کے لازمی اجزا ہوتے ہیں جن کی بڑی ذاتی قدر ہوتی ہے لیکن یہ ملاحظہ کرنا اہم ہے کہ یہ کُل عضوی ہوتے ہیں اور اس باعث نتیجہ یہ نہیں نکلتا کہ ہیجان کی بجائے خود کوئی قدر ہوتی ہے؛ حتیٰ کہ یہ نتیجہ بھی نہیں نکلتا کہ اگر ہیجان کسی مختلف چیز کی طرف منعطف ہو جائے تو جو کُل اس طرح بنے گا، وہ قطعی طور پر برا نہ ہوگا اور درحقیقت صورت یہ نظر آتی ہے کہ اگر ہم کسی جمالیاتی قدر شناسی میں ہیجانی عنصر کو اس وقوفی عنصر سے متمیز کریں جو اس کی معیت میں واقع ہوتا ہے اور جسے فی الواقع ہیجان کا ایک حصہ بالعموم سمجھا جاتا ہے، اور اگر ہم اس بات پر غور کریں کہ اس ہیجانی عنصر کی تنہا کیا قیمت ہوگی، تو ہم بہ مشکل یہ خیال کریں گے کہ اس کی کوئی قیمت ہے، خواہ اس کی کوئی قیمت ہی کیوں نہ ہو؛ حالاں کہ اگر وہی ہیجان کسی دوسری شے کی طرف منعطف ہو جائے، مثال کے طور پر اگر یہی ہیجان کسی ایسی شے سے وابستہ ہو جو قطعی طور پر قبیح ہے، تو ایسے شعور کی کُلی کیفیت یقیناً قطعی طور پر یہ نہایت بری ہوگی۔

۱۱۵

(۲) گزشتہ پیراگراف میں مَیں نے دو امور کا ذکر کیا ہے: اول یہ کہ جمالیاتی قدر شناسی کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کیفیت کو اعلیٰ قدر کا حامل قرار دینے کے لیے کسی ہیجان کی موجودگی لازمی ہے؛ اور دوم یہ کہ اس ہیجان کی بہ ذات خود تھوڑی قیمت ہوتی ہے یا کچھ نہیں ہوتی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہ ہیجانات ان کُلوں کو جن کے یہ اجزا ہوتے ہیں، اس سے کہیں زیادہ قیمت کے اضافے کا باعث ہوتے ہیں جو وہ خود رکھتے ہیں۔ یہ بات اس وقوفی عنصر پر بھی صریحاً صادق آتی ہے جسے نہایت قیمتی کُل بنانے کے لیے ان ہیجانات کے ساتھ وابستہ ہونا چاہیے۔ اور موجودہ پیراگراف میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ وقوفی عنصر سے کیا مراد ہے، تاکہ جہاں تک ہو سکے کسی ممکن غلط فہمی کی پیش بندی ہو جائے۔ جب ہم کسی حسین شے کے دیکھنے کا ذکر کرتے ہیں یا کسی حسین شے کے شعور یا وقوف کا ذکر کرتے ہیں تو ان بیانات سے ہماری مراد ایک ایسی چیز ہو سکتی ہے جو کسی قیمتی کُل کا کوئی جز نہیں ہوتی۔ لفظ ''شے'' یا ''معروض'' کے استعمال میں ایک قسم کا ابہام ہے جو اغلباً فلسفے اور نفسیات میں دوسری وجوہات کے مقابلے میں سب سے زیادہ فاش غلطیوں کا ذمہ دار ہے۔ یہ ابہام اس قضیے پر غور کر کے آسانی سے معلوم کیا جا سکتا ہے جس میں اگرچہ لفظی تضاد ہے لیکن جو پھر بھی صحیح ہے۔ وہ قضیہ یہ ہے: جب کوئی شخص ایک خوبصورت تصویر دیکھتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ خوبصورتی کو نہ دیکھے۔ ابہام اس امر پر مشتمل ہے کہ رویت (یا وقوف) کی ''شے'' یا ''معروض'' سے مراد یا تو وہ صفات ہوں گی جو واقعی دیکھی جاتی ہیں یا وہ سب صفات ہوں گی جو دیکھی گئی چیز میں پائی جاتی ہیں۔ پس ہمارے معاملے میں جب کہا جاتا ہے کہ تصویر حسین ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں وہ صفات ہیں جو حسین ہیں؛ جب یہ کہا جاتا ہے کہ وہ شخص تصویر دیکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس تصویر میں موجود متعدد صفات دیکھتا ہے؛ اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خوبصورتی نہیں دیکھتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تصویر کی ان صفات کو نہیں دیکھتا جو حسین ہیں۔ پس جب میں کسی حسین شے کے وقوف کا ذکر اس طرح کرتا ہوں کہ وہ کسی قیمتی جمالیاتی قدر شناسی کا لازمی عنصر ہے، تو میرا مفہوم یہ سمجھا جانا چاہیے کہ وہ صرف ان حسین صفات کا وقوف ہے جو اس شے میں پائی جاتی ہیں، نہ کہ اس شے کی دوسری صفات کا وقوف جو اس شے میں پائی جاتی ہیں، اور اس فرق کو اس دوسرے فرق سے متمیز کرنا چاہیے جو ان متمائز فقروں: ''کسی شے کے حسن کو دیکھنے'' اور ''اس کی حسین صفات کو دیکھنے'' میں پایا جاتا ہے۔ ''کسی شے کے حسن کو دیکھنے'' سے عام طور پر ہمارا مطلب اس کی حسین صفات کے لیے کوئی ہیجان

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رکھنا ہوتا ہے، حالاں کہ ''اس کی حسین صفات دیکھنے'' میں ہم کوئی ہیجان شامل نہیں کرتے۔ وہ وقوفی عنصر جو کسی قیمتی قدر شناسی کے وجود کے لیے ہیجان کے ساتھ ساتھ مساوی طور پر لازمی ہے، اس سے میری مراد کسی شے کی سب یا کچھ حسین صفات کا واقعی وقوف یا شعور ہے؛ دوسرے الفاظ میں اس شے کے ان سب یا کچھ عناصر کا واقعی وقوف یا شعور جو کسی مثبت حسن کے مالک ہوتے ہیں۔ یہ بات کہ کسی قیمتی کُل کے لیے ایسا وقوفی عنصر لازمی ہے، اس سوال سے آسانی کے ساتھ دیکھی جا سکتی ہے: ہمیں اس مناسب ہیجان کی کیا قیمت لگانی چاہیے جو کوئی نغمہ سننے سے پیدا ہو، اگر اس ہیجان کی معیت میں سُروں یا ان کے باہمی خوش آہنگ رشتوں کا شعور بالکل نہ ہو؟ اور یہ امر کہ محض نغمے کا سننا، خواہ اس کے ساتھ مناسب ہیجان بھی ہو، کافی نہیں۔ آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے، بہ شرطیکہ ہم اس بات پر غور کریں کہ اس شخص کی کیا کیفیت ہوگی جو تمام سُروں کو تو سنے لیکن ان کے ان خوش آہنگ اور سریلے رشتوں سے بالکل بے خبر ہو جو کسی نغمے میں چھوٹے سے چھوٹے حسین عناصر کو ترکیب دینے کے لیے لازمی ہوتے ہیں۔

۱۱۶

(۳) اس امتیاز کے ساتھ جو کسی ''شے'' یا ''معروض'' میں، جب اس سے مراد وہ صفات ہوتی ہیں جو فی الواقع ذہن کے سامنے ہوتی ہیں، اور اس ''شے'' یا ''معروض'' میں ہوتا ہے جب اس سے مراد وہ کُل چیز ہوتی ہے جس میں وہ صفات ہوتی ہیں جو فی الواقع ذہن کے سامنے ہوتی ہیں، ایک اور امتیاز بھی وابستہ ہے جو کسی قیمتی کُل کے لازمی عناصر کے صحیح تجزیے کے لیے نہایت اہم ہے۔ یہ عام طور پر اور بجا خیال کیا جاتا ہے کہ کسی ایسی چیز میں حسن دیکھنا جس میں حسن نہ ہوتا ہو، ایک طرح سے کسی ایسی چیز میں حسن دیکھنے سے کم تر ہے جس میں حقیقتاً حسن ہوتا ہے، لیکن اس بیان کے تحت کہ ''جس میں کوئی حسن نہ ہو، اس میں حسن دیکھنا'' دو مختلف حقائق، اور وہ بھی مختلف قدر کے حقائق، اکٹھے کیے جا سکتے ہیں یا تو ہمارا مطلب کسی شے سے وہ حقیقتاً حسین صفات منسوب کرنا ہوتا ہے جو اس شے میں نہیں پائی جاتیں یا ان صفات کے لیے جو اس شے میں پائی جاتی ہیں لیکن جو درحقیقت حسین نہیں ہوتیں، وہ ہیجان محسوس کرنا ہوتا ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جو حقیقتاً حسین صفات کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ یہ دونوں حقائق اکثر وقوع پذیر ہوتے ہیں، اور ہیجان کی بہت سی صورتوں میں دونوں بلاشبہ اکٹھے واقع ہوتے ہیں لیکن یہ صریحاً متمائز ہیں اور یہ امتیاز قیمتوں کے صحیح اندازے کے لیے نہایت اہم ہے۔ اول الذکر صورت میں فہم کی غلطی ہوتی ہے اور موخر الذکر میں ذوق کی غلطی ہوتی ہے لیکن یہ بیان کر دینا اہم ہے کہ ''ذوق کی غلطی'' کو عموماً قدر کا غلط فہم متضمن ہوتا ہے حالاں کہ ''فہم کی غلطی'' محض امر واقعہ کے بارے میں غلط فہم ہوتا ہے۔

اب وہ صورت جسے میں نے ذوق کی غلطی کہا ہے، یعنی جہاں ان واقعی صفات کی تعریف کی جاتی ہے (خواہ وہ اس شے میں ہوں یا نہ ہوں) جو قبیح ہوں، تو وہاں کوئی قیمت نہیں ہوگی بجز اس قیمت کے جو ہیجان کی بجائے خود ہوتی ہے؛ اور اکثر حالات میں، اگر سب میں نہیں، وہ کافی مثبت شر ہوتی ہے۔ پس ان معنوں میں یہ خیال کرنا بلاشبہ صحیح ہے کہ کسی ایسی چیز میں حسن دیکھنا جس میں کوئی حسن نہ ہو، وہاں حسن دیکھنے سے جہاں فی الحقیقت حسن ہوتا ہے، قدر کے اعتبار سے کم تر تجربہ ہے لیکن دوسری صورت قدرے زیادہ مشکل ہے۔ اس صورت میں وہ سب کچھ موجود ہوتا ہے جسے کسی عظیم مثبت خیر کی ہیئت ترکیبی کے لیے میں نے لازمی قرار دیا ہے۔ یہاں حقیقتاً حسین صفات کا وقوف ہوتا ہے اور ساتھ ہی ان صفات کے لیے مخصوص ہیجان بھی ہوتا ہے۔ چناں چہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں ہمارے پاس ایک عظیم مثبت خیر ہوتا ہے۔ لیکن یہاں کچھ اور بھی موجود ہوتا ہے، یعنی یہ یقین کہ یہ حسین صفات وجود رکھتی ہیں اور اس وجود کا دوسری چیزوں سے ایک مخصوص تعلق ہوتا ہے، یعنی اس شے کا بعض خواص سے تعلق ہوتا ہے جس سے یہ صفات منسوب کی جاتی ہیں؛ لیکن اس یقین کا معروض باطل ہوتا ہے، اور اس طرح سے جو کل ترکیب پاتا ہے اُس کے بارے میں ہم پوچھ سکتے ہیں کہ آیا اس یقین کی موجودگی اور یہ امر کہ جس چیز کی نسبت یقین کیا جاتا ہے وہ باطل ہوتی ہے، اس کی قدر پر اثر انداز ہوتے ہیں؟ اس طرح ہمارے پاس تین مختلف صورتیں ہیں جن کی اضافی قیمتوں کو معین کرنا نہایت اہم ہے۔ جہاں حسین صفات کا وقوف اور مخصوص ہیجان دونوں موجود ہوتے ہیں وہاں، نیز یا (۱) ان صفات کے وجود میں یقین ہوتا ہے جس کا معروض، یعنی یہ کہ ان صفات کا وجود ہوتا ہے، صادق ہوتا ہے، یا (۲) محض وقوف اس یقین کے بغیر ہوتا ہے کہ وقوف کا معروض، یعنی حسین صفات وجود رکھتی ہیں جب کہ یہ یقین (الف) صحیح

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتا ہے، (ب) غلط ہوتا ہے۔ یا (۳) حسین صفات کے وجود میں یقین ہوتا ہے جب کہ ان کا وجود نہیں ہوتا، ان صورتوں کی اہمیت اس امر سے ظاہر ہوتی ہے کہ دوسری صورت تخیل کی لذتوں کی توضیح کرتی ہے جن میں فن کے ان پاروں کی قدر شناسی شامل ہے جو تمثیلی ہوتے ہیں؛ پہلی صورت ان کو، جو کچھ کائناتِ فطرت میں حسین ہے، اس کی اور انسانی چاہتوں کی قدر شناسی سے مختلف بناتی ہے۔ تیسری صورت دوسری دونوں صورتوں سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اس کی اہم مثال غلط چاہت میں ملتی ہے؛ اور یہ بھی ممکن ہے کہ معتقد کی خدا کی محبت اس زمرے میں آئے۔

۱۱۷

ان تینوں صورتوں میں، جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے، ایک چیز مشترک ہے، یعنی یہ کہ ان سب میں ہمیں حقیقتاً حسین صفات کا وقوف ہوتا ہے اور ساتھ ہی ان صفات کے لیے ایک مخصوص ہیجان ہوتا ہے۔ چناں چہ میرا خیال ہے کہ اس میں شک نہیں کیا جا سکتا (اور نہ ہی عام طور پر شک کیا جاتا ہے) کہ ان تینوں میں عظیم مثبت خیور شامل ہیں۔ یہ سب ایسی اشیا ہیں جن کے بارے میں ہمیں یقین واثق ہے کہ ان کو صرف ان کی خاطر حاصل کرنا چاہیے اور میرا خیال ہے کہ دوسری صورت کی قیمت، اپنی دونوں قسموں میں ٹھیک وہی ہے جو ان تین صورتوں کے مشترک عنصر کی ہے۔ دوسرے الفاظ میں خالص تخیلی قدر شناسی کی صورت میں ہمیں حقیقتاً حسین صفات کا محض وقوف ہوتا ہے اور ساتھ ہی مخصوص ہیجان بھی ہوتا ہے اور اس سوال سے کہ آیا جس شے کا وقوف ہوتا ہے، اس کا وجود ہوتا ہے یا نہیں؟ یہاں جہاں کہ اس کے وجود یا عدم وجود میں کوئی یقین نہیں ہوتا، مجموعی کیفیت کی قیمت میں قطعاً کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لیکن مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذاتی قدر کے اعتبار سے دوسری دونوں صورتیں اس سے اور آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ہر چند کہ وہ چیز جس کا وقوف ہوتا ہے اور مخصوص ہیجان تمام صورتوں میں یکساں ہوں۔ میرا خیال ہے کہ شے کی حقیقت میں یقین کی مزید موجودگی مجموعی کیفیت کو، اگر یقین صادق ہو، بہتر اور اگر یقین کاذب ہو، بدتر بنا دیتی ہے مختصراً جہاں کہیں بھی یقین ان معنوں میں موجود ہوتا ہے جن میں ہم کائناتِ فطرت اور گھوڑوں کے وجود میں یقین رکھتے ہیں اور مثالی وادی اور اڑنے گھوڑے میں یقین نہ رکھتے، جس کا یقین ہوتا ہے اس کی صداقت سے عضوی کُل کی قیمت میں بڑا فرق

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پڑ جاتا ہے اگر صورت یہ ہو تو ہم تو اس عقیدے کو صحیح ثابت کر دیں گے کہ علم، عام معنوں میں، جیسا کہ اسے ایک طرف اس چیز میں یقین سے متمیز کیا جاتا ہے جو کاذب ہوتی ہے اور دوسری طرف اسے اس چیز کی محض آگہی سے متمیز کیا جاتا ہے جو صادق ہوتی ہے، ذاتی قیمت میں اضافہ کرتا ہے، یعنی کم از کم بعض حالتوں میں یہ حیثیت ایک جزو کے اس کی موجودگی کُل کو اس صورت کی نسبت زیادہ قیمتی بنا دے گی جب کہ اس کُل میں یہ جزو موجود نہ ہو۔

میرا خیال ہے کہ اب اس میں کوئی شک نہیں کیا جا سکتا کہ ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ زیر بحث تینوں صورتوں کے درمیان قیمت کا فرق، جیسا کہ میں نے دکھایا ہے، موجود ہوتا ہے۔ ہم ضرور یہ خیال کرتے ہیں کہ کسی قدرتی نظارے کا ہیجانی مشاہدہ جب کہ اس کی صفات ویسی ہی حسین ہوں، تصویر کے مشاہدے سے بہتر ہوتا ہے۔ ہم خیال کرتے ہیں کہ اگر ہم تمثیلی فن کے بہترین پاروں کی جگہ اتنی ہی حقیقی حسین اشیا کو لا سکیں تو دنیا بہتر نظر آئے گی اور اسی طرح ہم غلط چاہت یا توصیف کو افسوس ناک سمجھتے ہیں حتیٰ کہ اس صورت میں بھی جب کہ غلطی محض فہم کی غلطی ہو نہ کہ ذوق کی۔ اور پھر وہ لوگ جو صداقت کا احترام کرتے ہیں، کم از کم یہ سوچنے پر مائل ہوتے ہیں کہ الٰہی مملکت کا محض شاعرانہ تصور کسی مذہبی معتقد کے تصور سے برتر ہوگا، اگر صورت یہ ہو کہ الٰہی مملکت حقیقتاً نہ وجود رکھتی ہو اور نہ رکھے گی۔ بہت سے لوگ سنجیدہ اور مفکرانہ رائے دیتے وقت کسی ایسے دیوانے کی خوشی کو جو اس دنیا کے مثالی ہونے پر یقین رکھتا ہے، اس حالت پر ترجیح دینے سے ہچکچائیں گے جو کسی شاعر کی ایک مثالی دنیا کا تصور پیش کرتے وقت ہوتی ہے یا جو ان کی اپنی اس وقت ہوتی ہے جب وہ ان کم تر خیور سے لطف اندوز ہوتے ہیں اور ان کی قدر کرتے ہیں جو وجود رکھتے ہیں اور رکھیں گے لیکن اس یقین دھانی کے لیے کہ یہ آرا حقیقت میں پیش نظر سوال کی نسبت ذاتی قیمت کے بارے میں آراء ہیں اور اپنے آپ کو تشفی دینے کے لیے کہ یہ آرا صحیح ہیں، یہ صاف طور پر لازمی ہے کہ ہم اپنے سوال کو ان دو سوالوں سے متمیز کریں جو زیر بحث صورتوں کے بارے میں ہماری مجموعی رائے سے اہم تعلق رکھتے ہیں۔

۱۱۸

اول (الف) یہ ظاہر ہے کہ جہاں ہمیں یقین ہوتا ہے، یہ سوال کہ آیا جس چیز کا ہمیں یقین

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے، وہ صادق ہے یا کاذب، عام طور پر ہمارے یقین کی بحیثیت وسیلہ قیمت سے بہت زیادہ اہم طور پر متعلق ہے۔ جہاں ہمیں یقین ہوتا ہے، ہم اپنے یقین پر اس طرح عمل پیرا ہونے پر مائل ہوتے ہیں جس طرح کہ ہم کسی ناول میں واقعات پر عمل پیرا نہیں ہوتے۔ اس لیے جس چیز کا ہمیں یقین ہوتا ہے، اس کی صداقت اس لحاظ سے بڑی اہم ہے کہ اس سے مایوسی کے آلام اور اس سے بھی زیادہ خطرناک نتائج کی روک تھام ہو جاتی ہے اور شاید یہ خیال کیا جائے کہ کسی شے سے غلط وابستگی محض اس وجہ سے افسوس ناک ہوتی ہے کہ اس سے ہم ایسے نتائج پر بھروسہ کرنے لگتے ہیں جو اس شے کی حقیقی ماہیت کے باعث یقینی نہیں ہوتے۔ اسی طرح خدا کی محبت بھی، جہاں حسب معمول اس میں یہ یقین شامل ہوتا ہے کہ معتقد بعض افعال سے موجودہ یا اگلی زندگی میں ایسے نتائج ملحق کر دے گا جن کی توقع فطرت کے طرز عمل سے نہیں ہو سکتی، اس کو ایسے افعال کرنے کی رغبت دلائے گی جن کے واقعی نتائج، اس صورت میں کہ یہ فرض کیا جائے کہ کوئی ایسا خدا موجود نہیں، اس صورت سے کہیں بدتر ہوں گے جب کہ وہ کسی اور طرح عمل پیرا ہوتا اور شاید یہ بھی خیال کیا جائے کہ یہی اس امر کی واحد وجہ ہے (اور یہ وجہ کافی ہے) کہ اس ثبوت کی غیر موجودگی میں کہ خدا کا وجود ہے، ہمیں کیوں خدا کی محبت کی حوصلہ افزائی کرنے میں پس و پیش ہونی چاہیے اور اسی طرح یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ اس بات کی واحد وجہ کہ کائنات فطرت میں حسن کو اتنے ہی حسین منظر یا تخیل سے کیوں برتر سمجھا جائے، یہ ہے کہ اس کائنات کا وجود اس حسن کے ہمارے ہیجانی مشاہدے کو زیادہ استمرار اور تکاثر بخشے گا۔ یہ بلاشبہ یقینی ہے کہ بہت سے علم کی بڑی اہمیت، یعنی ان بہت سی چیزوں کی صداقت کی اہمیت جن کا ہمیں یقین ہے، اس دنیا میں اس کے خارجی فوائد پر مشتمل ہے: وہ بحیثیت وسیلہ نہایت قیمتی ہے۔

اور ثانیاً (ب) یہ صورت ہو سکتی ہے کہ اس چیز کا وجود جس کا ہم تجربہ کرتے ہیں، بجائے خود ایک عظیم مثبت خیر ہو، تاکہ صرف اسی وجہ سے جس عالم کو یہ کہہ کر بیان کیا جاتا ہے کہ ہمارے ہیجان کا معروض فی الواقع وجود رکھتا ہے، اور اس عالم سے جس میں یہ معروض وجود نہیں رکھتا، اصلاً برتر ہوگا۔ برتری کی یہ وجہ بلاشبہ انسانی چاہتوں کے معاملے میں بہت اہم ہے، جہاں ہماری تحسین کا معروض کسی قابل تحسین شخص کی ذہنی صفات ہوتی ہیں؛ کیوں کہ یہ صورت کہ دو ایسے قابل تحسین اشخاص کا وجود ہونا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چاہیے، اس صورت سے کہیں بہتر ہے جہاں صرف ایک شخص ہوتا ہے۔ اس سے بے جان فطرت کی تحسین اور فن میں اس کے اظہار کی تحسین، ان دونوں میں اس حد تک تمیز ہو سکے گی، جس حد تک ہم کسی حسین چیز کے وجود کی، قطع نظر اس مشاہدے کے، تھوڑی سی ذاتی قدر تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ اس وجہ سے قیمت کے اعتبار سے کسی ایسے فرق کی توجیہ نہیں ہوگی، جو ان صورتوں میں جہاں صداقت میں یقین ہو اور اس صورت میں ہوتا ہے جہاں، یقین یا عدم یقین کے بغیر، صداقت کا محض وقوف ہو۔ دوسرے الفاظ میں جہاں تک اس وجہ کا تعلق ہے، ہمارے دوسرے زمرے (تخیلی تجربے کا زمرے) کی دو ذیلی اقسام میں اتنا ہی بڑا فرق ہوگا جتنا ہمارے پہلے زمرے اور دوسرے زمرے کی دوسری ذیلی قسم میں ہے۔ کسی چیز کے وقوف کی برتری، جب کہ وہ چیز وجود بھی رکھتی ہو، اسی وقوف پر جب کہ وہ چیز وجود نہ رکھتی ہو، اس بنا پر اتنی بڑی ہوگی جتنی وہ برتری ہے جو کسی حسین شے کے علم کی اس کے محض تخیل پر ہوتی ہے۔

۱۱۹

جن تین صورتوں پر ہم غور کر رہے ہیں، ان کی قیمتوں میں فرق کرنے کی ان دو وجوہ کو بڑی احتیاط سے اس وجہ سے متمیز کرنا چاہیے جس کی صحت پر میں اب اعتراض کرنے لگا ہوں، اگر ہمیں اس موخر الذکر کے بارے میں کوئی صحیح جواب حاصل کرنا ہے۔ جو سوال میں کر رہا ہوں وہ یہ ہے: کیا وہ کُل، جو اس امر سے ترکیب پاتا ہے کہ وہاں کسی ایسی حسین چیز کا ہیجاتی مشاہدہ ہوتا ہے جس کے حقیقی ہونے پر یقین ہوتا ہے اور جو حقیقی ہوتی ہے، اپنی کچھ قیمت اس امر سے حاصل نہیں کرتا کہ وہ چیز حقیقی ہے؟ میں یہ پوچھ رہا ہوں کہ کیا اس کُل کی قیمت، بحیثیت ایک کُل کے، ان کُلوں کی قیمت سے زیادہ نہیں ہے جو اس سے یا تو ، صداقت یا صداقت کے بغیر، یقین کی عدم موجودگی کے باعث مختلف ہیں یا اس کے باعث مختلف ہیں کہ یقین تو موجود ہوتا ہے مگر صداقت موجود نہیں ہوتی؟ میں یہ بھی نہیں پوچھ رہا کہ آیا یہ کُل ان سے بحیثیت وسیلہ برتر نہیں (جو یہ یقیناً ہے) اور نہ یہ پوچھ رہا ہوں کہ آیا اس میں کوئی زیادہ قیمتی جز و نہ ہوگا، یعنی زیر بحث چیز کا وجود؟ میرا سوال صرف یہ ہے: آیا اس کے معروض کے وجود سے کُل کی قیمت میں اضافہ، اس اضافے سے مختلف نہیں ہوتا جو اس امر کے باعث ہوتا ہے کہ اس کُل میں ایک قیمتی جز و موجود ہوتا ہے؟

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اب اگر ہم یہ سوال کرتے ہیں تو میں یہ خیال کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس سوال کا جواب اثبات میں ہوگا۔ ہم اس کی علیحدگی کے اصول سے صاف طور پر جانچ کر سکتے ہیں، اور فیصلہ واضح طور پر سنجیدہ رائے پر چھوڑ دینا چاہیے۔ ہم کسی ایسے التباس کا معاملہ فرض کر کے جو اتنا ہی مکمل اور پائدار ہو جتنا کہ کوئی التباس اس دنیا میں کبھی نہیں ہو سکتا، اس تعصب کی پیش بندی کر سکتے ہیں جو بحیثیت وسیلہ قیمت پر غور وخوض سے پیدا ہو سکتا ہے۔ ہم ایک ایسے واحد شخص کا خیال کر سکتے ہیں جو ہمیشہ کے لیے کسی ایسے منظر کے مشاہدے سے لطف اندوز ہوتا ہے جو اتنا حسین ہے جتنا کہ تصور میں آ سکتا ہے، اور جو ہمیشہ کے لیے قابل تحسین لوگوں کے ساتھ میل ملاپ سے مسرور ہوتا ہے، حالاں کہ اس کے وقوف کے سب معروضات قطعاً غیر حقیقی ہیں۔ میرے خیال میں ہمیں ایسی کائنات کے وجود کو جو صرف ایسے ایک شخص پر مشتمل ہو، قیمت کے اعتبار سے اس کائنات سے صریحاً بہت گھٹیا سمجھنا چاہیے جس میں وہ اشیا جن کے وجود کا اسے یقین ہے اسی طرح حقیقتاً وجود رکھتی ہے، جس طرح کہ اسے ان کے وجود کا یقین ہے اور وہ اس طرح صرف اس لیے گھٹیا نہیں ہوگا کہ اس میں وہ خیور نہیں ہوں گے جو زیر بحث اشیا کے وجود پر مشتمل ہیں بلکہ محض اس لیے بھی ہوگا کہ اس شخص کا یقین کاذب ہوگا۔ یہ نتیجہ کہ ایسی کائنات صرف اس وجہ کے باعث گھٹیا ہوگی، ضرور نکلتا ہے، بہ شرطے کہ ہم یہ تسلیم کریں، اور یہ مجھے یقینی معلوم بھی ہوتا ہے کہ اس شخص کی صورت حال جو بغیر یقین کے زیر بحث حسین اشیا کو تصور کرتا ہے، اگرچہ وہ اشیا فی الواقع وجود میں رکھتی ہوں، اس شخص کی صورت حال سے گھٹیا ہوگی جو ان کے وجود میں یقین بھی رکھتا ہو؛ کیوں کہ یہاں وہ سب زائد خیر، جو اشیا کے وجود پر مشتمل ہوتی ہے، موجود ہوتی ہے۔ لیکن پھر بھی اس صورت میں اور اس میں جہاں ان کے وجود پر یقین ہوتا ہے، قیمت کے اعتبار سے بہت فرق نظر آتا ہے لیکن میرا خیال ہے مندرجہ ذیل ملحوضات سے میرا نتیجہ زیادہ معقول نظر آئے گا۔

(۱) میں یہ تسلیم نہیں کر سکتا کہ وہ تھوڑی سی قیمت جو ہم بے جان حسین اشیا کے وجود میں تسلیم کرتے ہیں، مقدار میں اس فرق کے تقریباً برابر ہوتی ہے جو میرے خیال میں ان اشیا کی قدر شناسی (یقین کی معیت میں)، میں جب وہ حقیقتاً وجود رکھتی ہیں، اور ان کی خالصتاً تخیلی قدر شناسی میں ہوتا ہے جب کہ وہ وجود نہیں رکھتیں۔ اس نابرابری کی تصدیق کرنا اور بھی مشکل ہو جاتا ہے جب کہ شے کوئی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قابل تحسین شخص ہو، کیوں کہ اس کے وجود کی بڑی قیمت ہونی چاہیے۔ لیکن پھر بھی میرا خیال ہے کہ یہ کہنا کوئی قول مغائر نہیں کہ جب باہمی چاہت، جہاں دونوں اشیا عمدہ ہوں اور نیز وجود رکھتی ہوں، اس یک طرفہ چاہت سے برتر ہو، جب کے دونوں عمدہ ہوں لیکن ایک وجود نہ ہو تو یہ برتری اس امر کے باعث نہیں کہ اول الذکر صورت میں ہمارے پاس ایک کی بجائے دو اشیا خیر ہیں بلکہ اس امر کے باعث بھی ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک ویسا ہے جیسا کہ دوسرا اسے سمجھتا ہے۔

(۲) میرے خیال میں یقین صادق سے جو اہم اضافہ قیمت میں ہوتا ہے وہ صاف طور پر مندرجہ ذیل مثال میں دیکھا جاسکتا ہے۔ فرض کیجیے کہ چاہت کا ایک عمدہ معروض حقیقتاً وجود رکھتا ہے اور اس کے وجود پر یقین بھی ہے، لیکن یہ بھی فرض کیجیے کہ اس صورت میں امر واقعہ کی یہ غلطی آ جاتی ہے کہ جو صفات محبوب ہوتی ہیں وہ اگرچہ ان صفات سے جو حقیقتاً وجود رکھتی ہیں، مشابہ ہوتی ہیں لیکن پھر بھی وہی نہیں ہوتیں۔ ایسی صورت حال کا تصور آسانی سے کیا جاسکتا ہے اور میرا خیال ہے کہ ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اگرچہ دونوں شخص یہاں وجود رکھتے ہیں، لیکن پھر بھی یہ صورت حال اتنی تسلی بخش نہیں جتنی وہ جہاں وہ شخص جو محبوب ہوتا ہے اور جس کے وجود پر یقین ہوتا ہے، وہی شخص ہوتا ہے جو حقیقتاً وجود رکھتا ہے۔

۱۲۰

اگر یہ ٹھیک ہے تو ہم نے اس تیسرے حصے میں پہلے دو نتائج میں اس تیسرے نتیجے کا اضافہ کیا ہے کہ کسی شے کی حقیقت میں یقین کئی قیمتی کُلوں کی قیمت کو بڑھا دیتا ہے۔ جس طرح حصہ اول اور حصہ دوم میں یہ رائے قائم کی گئی تھی کہ جمالیاتی اور محبت بھرے ہیجان کی قیمت مخصوص اشیا کے وقوف کے بغیر بہت کم ہوتی ہے یا بالکل نہیں ہوتی؛ اور یہ بھی بتایا گیا تھا کہ ان کی مخصوص اشیا کے وقوف کی قیمت مخصوص ہیجان کے بغیر بہت کم ہوتی ہے یا بالکل نہیں ہوتی حتیٰ کہ اس کُل کی قیمت جس میں یہ دونوں یکجا ہوتے ہیں، اس کے اجزا کی قیمتوں کے مجموعے سے کہیں زیادہ ہوتی ہے، اسی طرح اس حصے کی رو سے اگر ان کُلوں میں اس شے کی حقیقت پر یقین صادق کا اضافہ کر دیا جائے تو اس طرح سے جو نیا کُل بنے گا اس کی قیمت، قیمت کے اس مجموعے سے کہیں زیادہ ہوگی جو یقین صادق کی بہ ذات خود قیمت کو ابتدائی کُلوں میں جمع کر کے حاصل ہوگی۔ یہ نئی صورت پہلی صورت سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ جہاں اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یقین صادق کی بہ ذات خود اتنی کم قیمت ہے جتنی کم قیمت دوسرے دو ترکیبی اجزا کی فرداً فرداً ہے، پھر بھی وہ مل کر ایک بڑی قیمت والا کُل بناتے نظر آتے ہیں، حالاں کہ ان دو کُلوں کی یہ صورت نہیں جو ان دو اجزا میں کسی ایک پر یقین صادق کا اضافہ کرنے سے بنیں گے۔

اس حصے کے ماحصل کی اہمیت زیادہ تر اس کے دو نتائج میں نظر آتی ہے۔(۱) اس سے اس بڑی ذاتی قدر کا جواز نکلتا ہے جو عام طور پر بعض صداقتوں کے محض علم سے منسوب کی جاتی ہے اور جسے افلاطون اور ارسطو نے علم کی بعض اقسام سے منسوب کیا تھا۔ کامل علم نے کامل محبت کے مقابلے میں مثل اعلیٰ کا مقام حاصل کرنے کی بلاشبہ کوشش کی ہے اگر اس حصے کے نتائج صحیح ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علم کی گو بہ ذات خود کم قیمت ہوتی ہے یا کوئی قیمت نہیں ہوتی، لیکن وہ اعلیٰ ترین خیور کا ایک قطعاً لازمی جزو ہے اور ان کی قیمت میں بیش بہا اضافہ کرتا ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اضافے کا یہ کام نہ صرف علم کی وہ صورت کرے گی جس پر ہم نے زیادہ غور کیا ہے، یعنی وقوف شدہ حسین شے کی حقیقت کا علم، بلکہ یہ کام اس علم کا بھی ہے جو اس شے کی اس چیز کے ساتھ جو حقیقتاً وجود رکھتی ہے، مطابقت کا ہوتا ہے اور اس علم کا بھی ہے کہ اس شے کا وجود سچ مچ خیر ہے یقیناً وہ سب علم جو کسی حسین شے کے ترکیبی اجزا کی ماہیت سے براہ راست تعلق رکھتا ہے، اس قابل نظر آئے گا کہ وہ اس شے کے مشاہدے کی قیمت پر بہت زیادہ اضافہ کرے، حالاں کہ اس علم کی بہ ذات خود کوئی قیمت نہ ہوگی۔

(۲) اور دوسرا اہم نتیجہ جو اس مبحث سے نکلتا ہے، یہ ہے کہ یقین صادق کی موجودگی، باوجود اس امر کے کہ اس یقین کے معروض میں حسن اور ہیجان گھٹیا قسم کے ہیں، وہ ان کے ساتھ مل کر ایک ایسا کُل بنائے گی جو قیمت کے اعتبار سے ان کُلوں کے برابر یا ان سے برتر ہوگا جن میں ہیجان اور حسن تو بڑھیا ہیں لیکن جن میں یقین صادق نہیں ہے یا یقین کاذب موجود ہے۔ اس طرح ہم کسی گھٹیا حقیقی شے کی قدر شناسی کو کسی ایسی بہت ہی بڑھیا شے کی قدر شناسی کے مقابلے میں، جو محض قوت متخیلہ کی پیداوار ہو، برابر یا برتر قیمت دینے میں حق بہ جانب ہوں گے۔ چناں چہ فطرت اور حقیقی اشخاص کی صحیح قدر شناسی قوت متخیلہ کی تخلیقات کی قدر شناسی کے برابر ہوگی، باوجودے کہ مؤخر الذکر میں حسن زیادہ ہوتا ہے اور اسی طرح اگرچہ خدا کو کسی حقیقی انسان کے مقابلے میں زیادہ کامل تسلیم کیا جاتا ہے، تاہم خدا کی محبت

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انسانی محبت سے گھٹیا ہوگی، بہ شرطیکہ وجود نہ رکھتا ہو۔

۱۲۱

(۴) پہلی قسم کے خیور کی بحث کو ختم کرنے کے لیے، یعنی وہ خیور جو حسین اشیا سے لازماً وابستہ ہیں، یہ ضروری ہے کہ حسن کی مختلف اقسام کی قیمتوں کی تقابلی تشخیص کی جائے اور ان کی جماعت بندی کی جائے اور یہ کام ایسا ہے جسے جمالیات کو بجا طور کرنا چاہیے۔ تاہم میں اس کام کو کسی حصے کو شروع نہیں کروں گا۔ صرف یہ سمجھ لینا چاہیے کہ میں زیر باعث خیور کے لازمی اجزائے ترکیبی میں حسین شے کی ہر قسم اور ہر صورت شامل کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں، بہ شرط یہ کہ وہ حقیقتاً حسین ہو اور اگر اس بات کو سمجھ لیا جائے تو میرا خیال ہے کہ یہ نظر آ جائے گا کہ قطعی حسین اور قطعی قبیح اشیا کے بارے میں اور نیز حسن کے درجے میں بڑے بڑے اختلافات کے باوجود ہم یہ امید رکھ سکتے ہیں کہ خیر وشر کے بارے میں حکم صادر کرتے وقت ہم زیادہ غلطی نہیں کریں گے۔ کسی ایسی چیز میں، جسے لوگوں کی خاصی تعداد حسین سمجھتی ہے، اغلباً کوئی حسین صفت ہوتی ہے اور جو تھوڑا بہت اختلافات رائے ہوتا ہے وہ کسی قبیح صفت کو حقیقتاً حسین سمجھنے کی قطعی غلطی کے باعث نہیں ہوتا، بلکہ اس لیے ہوتا ہے کہ مختلف اشخاص اس چیز کی مختلف صفات پر بلا شرکت غیرے توجہ دیتے ہیں۔ جب کوئی چیز جسے کچھ لوگ حسین سمجھتے ہیں، دوسروں کی نظر میں حسین نہیں ہوتی، تو حقیقت عام طور پر یہ ہوتی ہے کہ اس میں کسی ایسی حسین صفت کی کمی ہوتی ہے یا کسی ایسی قبیح صفت کے باعث یہ چیز بدوضع ہوتی ہے جو نقادوں کی بلا شرکت غیرے توجہ کا مرکز بنی ہوتی ہے۔

تاہم میں دو عام اصولوں کا ذکر کردوں جو اس باب کے نتائج سے قریبی تعلق رکھتے ہیں اور جن کا اقرار اس تحقیق کے لیے کون سی چیزیں حقیقتاً حسین ہیں، بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ ان میں پہلا (۱) حسن کی تعریف ہے۔ یہ کہنا کہ ایک چیز حقیقتاً حسین ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟ حسن کے معالے میں بھی عموماً اسی طرح فطریتی مغالطے کا ارتکاب کیا گیا ہے جس طرح خیر کے معالے میں کیا گیا ہے۔ اس مغالطے کے باعث جمالیات میں بھی اتنی غلطیاں نظر آتی ہیں جتنی اخلاقیات میں ہیں یہاں اکثر یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ حسین شے کی تعریف یہ ہے کہ یہ شے ایسی ہے جو ہمارے احساسات کو ایک مخصوص طریق پر متاثر کرتی ہے اور اس سے جو نتیجہ نکلتا ہے کہ ذوق کے احکام محض موضوعی ہوتے ہیں، یعنی ہو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بھو ایک ہی شے حالات کے مطابق حسین بھی ہوتی ہے اور حسین نہیں بھی ہوتی، اسے اکثر اخذ کیا جاتا ہے اس باب کے نتائج حسن کی ایک ایسی تعریف سجھائیں گے جو ان مشکلات کو قدرے واضح اور بالکل رفع کردے گی جن کے باعث یہ غلطی سرزد ہوئی ہے۔ میرے خیال میں اغلباً حسین شے کی تعریف یہ ہونی چاہیے کہ وہ ایسی شے ہوتی ہے جس کا تحسین پذیر تجربہ بذات خود خیر ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہنا کہ ایک چیز حسین ہے یہ کہنے کے برابر ہے کہ اس کا وقوف ان اصلاً قیمتی کلوں میں سے ایک کا ایک لازمی جزو ہے جن پر ہم بحث کرتے چلے آئے ہیں؛ چناں چہ یہ سوال کہ آیا وہ سچ مچ حسین ہے یا نہیں؟ اس معروضی سوال پر منحصر نہیں کہ آیا وہ خاص اشخاص میں مخصوص احساسات پیدا کرے گی یا نہیں؟ اس تعریف کو دوہری تائید حاصل ہے ایک طرف یہ اچھائی اور حسن میں نمایاں تعلق کی توجیہ کرتی ہے اور دوسری طرف ان دو تصورات میں جو اور فرق ہے اور جو کم نمایاں نہیں، اس کی بھی توجیہ کرتی ہے۔ پہلی نظر میں یہ ایک عجیب حسن اتفاق معلوم ہوتا ہے کہ قیمت کے دو مختلف معروضی محمولات ہوں، یعنی ''خیر'' اور ''حسین'' جو باوجود اس اختلاف کے ایک دوسرے سے اس طرح متعلق ہیں کہ جو کوئی حسین ہے وہ خیر بھی ہے لیکن ہماری تعریف صحیح ہے تو یہ عجوبہ پن رفع ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ اس کی رو سے قیمت کا صرف ایک ناقابل تجزیہ محمول رہ جاتا ہے، یعنی ''خیر'' اور ''حسین''، گو اُس کا مترادف نہیں ہوتا مگر اس کی تعریف اُس کے حوالے سے کی جاتی ہے پس حسن خیر سے لازماً متعلق بھی ہے اور اس سے مختلف بھی۔ مختصر یہ کہ اس نظریے کی رو سے یہ کہنا کہ کوئی چیز حسین ہے یہ کہنے کے برابر یقیناً نہیں کہ وہ بذات خود خیر ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ اس چیز کا ایک لازمی جزو ہے جو خیر ہے۔ یہ ثابت کرنا کہ کوئی شے حقیقتاً حسین ہے یہ ثابت کرنے کے برابر ہے کہ ایک کُل، جس سے اس کا بحیثیت ایک جزو کے ایک مخصوص تعلق ہے حقیقتاً خیر ہے اور اس طرح ہمیں ان اشیا پر، جو عام طور پر حسین خیال کی جاتی ہیں، مادی اشیا کے، یعنی بیرونی حواس کے معروضات کے بے انتہا تفوق کی توجیہ کرنی چاہیے۔ کیوں کہ یہ اشیا، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، اگر چہ ان کی بذات خود کم قیمت ہوتی ہے یا کوئی قیمت نہیں ہوتی، پھر بھی ان کلوں کے لازمی اجزائے ترکیبی ہوتی ہیں جن کی ذاتی قدر ہوتی ہے۔ ایسے کُل بذات خود حسین بھی ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں، لیکن ہم ان کُلوں کو بذات خود مشاہدے کے معروضات قرار نہیں دیتے، اور اس سے اس وابستگی کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

توجیہ کافی طور پر ہو جاتی ہے جو حسن کو خارجی اشیا سے ہے۔

اور ثانیاً (۲) یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ حسین اشیا بذات خود زیادہ تر عضوی وحدتیں ان معنوں میں ہوتی ہیں کہ وہ بڑے پیچیدہ کُل ہوتی ہیں، حتیٰ کہ شاید کسی جزو کے مشاہدے کی بذات خود کوئی قیمت نہ ہو، لیکن تاوقتیکہ کُل کے مشاہدے میں جزو کا مشاہدہ شامل نہ ہو، اس کُل کی قیمت کم ہو جائے گی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ حسن کا کوئی واحد معیار نہیں۔ یہ کہنا کبھی صحیح نہ ہوگا: ''اس شے کے حسن کا باعث فقط اس خصوصیت کی موجودگی ہے'' اور نہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جہاں یہ خصوصیت موجود ہوگی، شے حسین ہوگی۔ جو بات صحیح ہے یہ ہے کہ بعض اشیا حسین اس وجہ سے ہوتی ہیں کہ ان کی بعض خصوصیات ہوتی ہیں، ان معنوں میں کہ وہ اشیا حسین نہیں ہوتیں تاوقتیکہ یہ خصوصیات ان میں موجود نہ ہوں اور یہ معلوم کرنا ممکن ہے کہ بعض خصوصیات کم و بیش عالم گیر طور پر سب حسین اشیا میں موجود ہوتی ہیں اور ان معنوں میں حسن کی کم و بیش اہم شرائط ہوتی ہیں لیکن یہ ملاحظہ کرنا اہم ہے کہ وہی صفات جو ایک حسین شے کو دوسری سب اشیا سے ممتاز کرتی ہیں، اس شے کے حسن کے لیے اگر وہ شے حقیقتاً حسین ہے، اتنی ضروری ہیں جتنی وہ صفات جو اس میں اور دوسری اشیا میں مشترک ہوتی ہیں۔ وہ شے نوعی صفات کے بغیر حسین نہ ہوگی، اسی طرح جس طرح وہ اپنی جنسی صفات کے بغیر حسین نہ ہوگی اور جنسی صفات بجائے خود شے کو حسین بنانے میں اسی طرح ناکام رہتی ہیں جس طرح نوعی صفات۔

۱۲۲

قارئین کو یاد ہوگا کہ میں نے عظیم غیر مخلوط خیور کا جائزہ عظیم ترین خیور کو، جو ہمیں معلوم ہیں، ان دو گروہوں میں تقسیم سے شروع کیا تھا: ایک طرف جمالیاتی لذتیں ہیں اور دوسری طرف انسانی میل ملاپ یا شخصی چاہت کی مسرتیں ہیں۔ میں نے موخر الذکر پر غور و فکر اس بنا پر ملتوی کر دیا تھا کہ وہ مزید پیچیدگی پیش کرتی ہیں۔ اب واضح ہو جائے گا کہ یہ زائد پیچیدگی کیا ہے؟ جو اضافہ یقین صادق سے قیمت میں ہوتا ہے، اس پر بحث کرتے وقت میں اس پیچیدگی پر توجہ کرنے پر پہلے ہی مجبور ہو گیا تھا۔ یہ پیچیدگی اس امر پر مشتمل ہے کہ شخصی چاہت کی صورت میں معروض بذات خود محض حسین ہی نہیں ہوتا کہ اس میں ذاتی قدر بہت کم یا بالکل نہ ہو، بلکہ اس کی بذات خود کم از کم جزواً، بڑی ذاتی قدر ہوتی ہے۔ جن

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجزائے ترکیبی کو ہم نے نہایت قیمتی جمالیاتی لذتوں کے لیے لازمی پایا ہے، یعنی مخصوص ہیجان، حقیقتاً حسین صفات کا وقوف اور یقین صادق، وہ تمام اتنے ہی یہاں بھی لازمی ہیں لیکن یہاں ایک مزید بات یہ ہے کہ معروض کو نہ صرف حقیقتاً حسین ہونا چاہیے بلکہ اعلیٰ درجے کا حقیقتاً اچھا بھی ہونا چاہیے۔ظاہر ہے کہ یہ زائد پیچیدگی اس وقت واقع ہوتی ہے جب شخصی چاہت کے معروض میں اس شخص کی کچھ ذہنی صفات بھی شامل ہوتی ہیں جس کے لیے یہ چاہت محسوس ہوتی ہے اور میرے خیال میں یہ تسلیم ہوگا کہ جہاں کہیں چاہت بہت زیادہ قیمتی ہوگی وہاں ذہنی صفات کی قدر شناسی کا عنصر زیادہ ہوگا، اور نیز یہ کہ اس عنصر کی موجودگی کُل کو اس صورت کی نسبت زیادہ قیمتی بنادیتی ہے جبکہ وہ موجود نہ ہو لیکن یہ بات نہایت مشکوک معلوم ہوتی ہے کہ اس قدر شناسی کی بذات خود اتنی قیمت ہو جتنی کہ اس کُل کی ہے جس میں یہ قدر شناسی زیر بحث ذہنی صفات کے مخصوص جسمانی مظہر کے ساتھ ملی ہوتی ہے۔یہ یقینی ہے کہ قیمتی چاہت کی تمام واقعی حالتوں میں سیرت کا جسمانی اظہار، خواہ وہ نگاہ سے ہو یا الفاظ یا افعال کے ذریعے ہو، اس شے کا حصہ ہوتا ہے جس کے لیے چاہت محسوس کی جاتی ہے، اور ان کی شمولیت سے کُل کیفیت کی قیمت میں اضافہ ہوتا نظر آتا ہے۔یہ تصور کرنا یقیناً بہت دشوار ہے کہ تنہا ذہنی صفات کا وقوف، اگر اس کی معیت میں کوئی جسمانی مظہر نہ ہو، کسی طرح کا ہوگا اور جس حد تک ہم یہ تجرید کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں زیر بحث کُل کی قیمت یقیناً کم دکھائی دیتی ہے اس لیے میں نتیجہ یہ نکالتا ہوں کہ قابل تحسین کی ذہنی صفات کی تحسین کی اہمیت زیادہ تر کسی ایسے کُل کی، جس کا وہ ایک جزو ہوتی ہے، اس بے پناہ برتری میں مضمر ہے جو اس کُل کو اُس کُل پر حاصل ہوتی ہے جس میں یہ تحسین موجود نہیں ہوتی، نہ کہ اس اعلیٰ پیمانے کی ذاتی قدر میں جو اس میں بذات خود پائی جاتی ہے یہ بات بھی مشکوک نظر آتی ہے کہ آیا اس میں بذات خود اتنی قیمت ہوتی ہے جتنی محض جسمانی حسن کی قدر شناسی میں پائی جاتی ہے؛ دوسرے الفاظ میں آیا اس چیز کی قدر شناسی جس کی بڑی اصلی قیمت ہوتی ہے، اتنی قیمتی ہوتی ہے جتنی اس چیز کی قدر شناسی جو محض حسین ہے؟ لیکن مزید اگر ہم قابل تحسین ذہنی صفات پر بالذات غور کریں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مناسب قدر شناسی کو خالصتاً مادی حسن کا حوالہ ایک اور طرح سے متضمن ہے اگر ہمارے پہلے نتائج صحیح ہیں تو قابل تحسین ذہنی صفات زیادہ تر حسین اشیا کے ہیجانی تجربے پر مشتمل ہوتی ہیں؛ اور اسی لیے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ان کی قدر شناسی لازماً ایسے تجربے کے تجربے پر مشتمل ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ اشخاص کی سب سے زیادہ قیمتی قدر شناسی وہ دکھائی دیتی ہے جو ان کی دوسرے اشخاص کی قدر شناسی کی قدر شناسی پر مشتمل ہوتی ہے، لیکن یہاں بھی مادی حسن کا حوالہ ہوتا ہے یہ حوالہ اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ جس چیز کی قدر کی جاتی ہے وہ اس چیز کا تجربہ ہوتا ہو جو محض حسین ہے اور اس لحاظ سے بھی ہوتا ہو کہ کسی شخص کی سب سے زیادہ قیمتی قدر شناسی میں اس شخص کی جسمانی صورت کی قدر شناسی شامل نظر آتی ہے۔ پس اگرچہ یہ تسلیم ہے کہ کسی شخص کے دوسرے اشخاص کی طرف رویے کی قدر شناسی، یا مثال کے طور پر اُلفت کی اُلفت، ہماری دانست میں نہایت قیمتی خیر ہے اور حسن کی محض اُلفت سے کہیں زیادہ قیمتی ہے، لیکن پھر بھی ہم اس کو تبھی تسلیم کر سکتے جب کہ اول الذکر میں موخرالذکر براہ راست مختلف درجوں میں شامل ہو۔ اس سوال کے بارے میں کہ وہ کون سی ذہنی صفات ہیں جن کا وقوف انسانی میل ملاپ کے لیے ضروری ہے؟ یہ بات صاف ہے کہ ان میں جمالیاتی قدر شناسی کی وہ مختلف اقسام شامل ہیں جن سے خیور کا پہلا زمرہ بنا تھا۔ چناں چہ ان میں وہ گوناگوں ہیجان شامل ہیں جن میں سے ہر ایک کسی مختلف قسم کے حسن کے ساتھ مخصوص ہے لیکن ان پر اُن سب ہیجانات کا اضافہ کر دینا چاہیے جو اشخاص سے مخصوص ہوتے ہیں اور جو ان ہیجانات سے مختلف ہوتے ہیں جو محض جسمانی حسن سے مخصوص ہوتے ہیں۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جس طرح ان ہیجانات کی بہ ذات خود کوئی قدر نہیں ہوتی اور جس طرح اس ذہنی کیفیت کی قدر، جس میں وہ ہوتے ہیں، اس نسبت کے لحاظ سے بہت بڑھ سکتی ہے، یا بالکل ختم ہو سکتی ہے اور بڑے پیمانے پر قطعاً بڑی ہو سکتی ہے اگر ہیجان سے وابستہ وقوف مناسب یا غیر مناسب ہو، اسی طرح ہیجان کی قدر شناسی، گو اس کی بذات خود کچھ قیمت ہو، کسی ایسے کُل کا جزو بن سکتی ہے جس کی اس نسبت کے لحاظ سے کہ اس کی معیت میں ہیجانات کی ان کی ملحقہ اشیا کے ساتھ مناسبت کا ادراک ہوتا ہے یا نہیں، بہت زیادہ قیمت ہوتی ہے یا بالکل قیمت نہیں رہتی۔ چناں چہ یہ ظاہر ہے کہ جو چیز انسانی میل ملاپ میں قیمتی ہے اس کا مطالعہ نہایت پیچیدہ ہے اور بہت سا انسانی میل ملاپ ایسا ہو سکتا ہے جس کی بالکل کوئی قیمت نہ ہو یا جو قطعاً برا ہو۔ تاہم یہاں بھی اس سوال کی طرح کہ حسین کیا ہے؟ اس بات میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ مثبت خیور کے بارے میں نیز ان خیور میں قدر کے اعتبار سے بڑے بڑے فروق کے بارے میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سنجیدہ رائے زیادہ ترصحیح فیصلہ دے گی۔ خاص طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ہیجانات، جن کا تجربہ بڑی سے بڑی اقدار کے لیے ضروری ہے اور جو خود ایسے تجربے سے مناسب طور پر برانگیختہ ہوتے ہیں، وہ ہوتے ہیں جن کی عام طور پر چاہت کے نام کے تحت بڑی قدر کی جاتی ہے۔

۱۲۳

میں نے ان عظیم مثبت تھیوری کی ماہیت کی تحقیق ختم کر لی ہے جن کے اجزائے ترکیبی میں کوئی ایسی چیز نہیں جو قطعی طور پر بری یا بھدی ہو، گو ان میں وہ بہت کچھ ہے جو بذات خود نہ اچھا ہے نہ برا۔ میں بعض ان نتائج کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جو خیر اعلیٰ کی ماہیت کے بارے میں یا اس عالم کے بارے میں ہیں جو اتنا زیادہ مکمل ہوگا جتنا کہ تصور میں آسکتا ہے۔ ان تصوریت پسند فلسفوں نے جن کے نظریات اس اعتبار سے ان نظریات سے بہت ہم آہنگ ہیں جو یہاں پیش کیے گئے ہیں۔ کہ وہ لذت کے خیر وحید ہونے سے انکار کرتے ہیں اور جو مکمل طور پر خیر ہے، اسے کچھ مرکب سمجھتے ہیں، عام طور پر کسی خالصتاً روحانی عالم کو بہ طور مثل اعلیٰ پیش کیا ہے۔ مادے کو، اگر قطعی شر نہیں، لازماً ناقص سمجھ کر وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ کسی کامل عالم کے لیے مادی خواص کی پوری غیر موجودگی لازمی ہے۔ جو کچھ یہاں بیان کیا گیا ہے اس کے مطابق یہ نظریہ اس حد تک صحیح ہے کہ وہ اس بات کا مدعی ہے کہ کسی بڑی خیر کو ذہنی ہونا چاہیے اور نیز یہ کہ خالصتاً مادی وجود کی بجائے خود بہت کم قیمت ہوتی ہے یا اس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ روحانی خیر کی مادی خیر پر برتری ایک لحاظ سے کافی ثابت ہو چکی ہے لیکن اس برتری سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ کامل عالم وہ ہونا چاہیے جس سے تمام مادی خواص بالکل خارج کر دیے جائیں۔ بہ خلاف اس کے اگر ہمارے نتائج صحیح ہیں تو صورت یہ ہوگی کہ وہ عالم جس میں یہ مادی خواص موجود ہوں اس قابل تصور عالم سے کہیں بہتر ہوگا جس میں یہ موجود نہ ہوں۔ یہ دیکھنے کے لیے کہ ایسا ہوتا ہے، جس اہم بات پر غور کرنا ضروری ہے، یہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ آرٹ اور فطرت میں حسن کی قدر شناسی خیر ہے۔ تو ٹھیک وہ کیا ہوتا ہے جسے ہم خیر کہتے ہیں؟ یہ تصوریت پسند فلسفی اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ یہ قدر شناسی خیر ہے لیکن اگر ہم یہ تسلیم کر لیں تو پھر ہمیں بٹلر کا یہ مقولہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہر شے وہی ہے جو کہ وہ ہے اور دیگر شے نہیں ہے۔ میں نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اور میرے خیال میں یہ بات اتنی صاف ہے کہ اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا، کہ ایسی قدر شناسی ایک عضوی وحدت ہے، ایک مرکب کُل ہے اور نیز یہ کہ اپنی سب سے زیادہ غیر مشکوک مثالوں میں، اس کُل میں جو کچھ شامل ہوتا ہے اس کا ایک حصہ مادی صفات کا وقوف ہوتا ہے، خاص کر بے شمار قسم کی ثانوی صفات کا۔ تو پھر اگر یہی وہ کُل ہے جس کی بابت ہم جانتے ہیں کہ خیر ہے، نہ کہ کوئی اور چیز، تو ہم جانتے ہیں کہ مادی صفات، ہر چند کہ وہ بذات خود پورے طور پر بے وقعت نہیں ہوتی ہیں، اس چیز کے لازمی اجزائے ترکیبی ہوتی ہیں جو بے وقعت ہوتی۔ جس چیز کو ہم قیمتی جانتے ہیں وہ ان صفات کا فہم ہوتا ہے، نہ کہ کسی اور صفات کا؛ اور اگر ہم انھیں اس شے سے خارج کر دیں تو جو کچھ باقی رہ جائے گا وہ وہ نہیں ہوگا جس کی بابت ہم جانتے ہیں کہ اس کی قدر ہے بلکہ کچھ اور رہ جائے گا اور یہ بابت قابل توجہ ہے کہ یہ نتیجہ صحیح ہے ہر چند کہ میری یہ حجت قابل قبول نہ ہو کہ ان صفات کے وجود میں یقین صادق اس کُل کی قیمت میں اضافہ کر دیتا ہے جس میں یہ یقین شامل ہوتا ہے۔ چناں چہ ہم یہ کہنے میں یقیناً حق بہ جانب ہیں کہ مادی دنیا کا وجود کمال کے لیے بالکل غیر اہم ہے لیکن یہ امر پھر بھی باقی رہے گا کہ جس چیز کو ہم اچھا جانتے ہیں وہ مادی صفات (گو خالصتاً خیالی) کا وقوف ہے۔ پس تضاد کے کوفت کی موجودگی میں، یعنی اس تکلیف دہ رائے کو رکھتے ہوئے کہ اشیا وہ نہیں جو کہ وہ ہیں بلکہ کچھ اور ہیں، یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ دنیا جس میں سے مادی صفات بالکل خارج کر دی جائیں، ایک ایسی دنیا ہوگی جس میں اگر سب نہیں تو بہت سی ایسی چیزیں مفقود ہوں گی جن کے بارے میں ہم یقیناً جانتے ہیں کہ وہ عظیم خیور ہیں۔ اس امر کا اعتراف میں نے پہلے ہی کر لیا ہے کہ یہ دنیا، باوجود اس کے، پھر بھی شاید اس دنیا سے کہیں بہتر ہو جس میں یہ خیور ہوں (۱۱۱:(۱)) لیکن یہ ثابت کرنے کے لیے کہ کوئی اس قسم کی دنیا اس طرح بہتر ہوگی، یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ ان اشیا کا موجود رہنا، گو بہ ذات خود خیر ہو، کسی ایسے کُل کی قیمت کو مساوی درجے سے کہیں زیادہ نقصان پہنچائے گا جس میں وہ شاید موجود ہوں؛ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش یقیناً کبھی نہیں کی گئی۔ جب تک یہ کوشش نہ کی جائے ہمیں یہ دعویٰ کرنے کا حق پہنچتا ہے کہ مادی صفات مثل اعلیٰ کے لازمی اجزائے ترکیبی ہیں، اور نیز یہ کہ اگرچہ کوئی ...ل نامعلوم چیز شاید کسی ایسی دنیا سے بہتر ہو جس میں یہ یا کوئی اور دوسری خیر جو ہمیں معلوم ہے، پائی جائے، تاہم ہمارے پاس یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ کوئی چیز، خواہ وہ کچھ ہو، اُس عالم سے بہتر ہوگی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جس میں وہ شامل ہوں۔ مادے سے انکار کرنا اور اسے خارج کرنا اس بہترین سے جسے ہم جانتے ہیں، انکار کرنے اور اس کو خارج کرنے کے برابر ہے۔ یہ بات قطعاً صحیح نہیں کہ کوئی چیز اپنی صفات کھو کر بھی اپنی قیمت قائم رکھ سکے گی۔ جو بات صحیح ہے یہ ہے کہ بدلی ہوئی چیز کی زیادہ قیمت ہو سکتی ہے یا اتنی ہی ہو سکتی ہے جتنی اس چیز کی ہے جو صفات سے محروم ہوئی ہو۔ جو میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز جسے ہم خیر جانتے ہیں اور جس کی کوئی مادی صفات نہیں اس کی اتنی قیمت نہیں ہوتی کہ ہم یہ اعلان کر سکیں کہ یہ چیز بجائے خود اس کُل سے برتر ہے جو مادی صفات کی قدر شناسی کے اضافے سے بنے گا۔ مجھے اس بات پر اعتراض نہیں کہ ایک خالصتاً روحانی خیر واحد اشیا میں بہترین ہو، اگرچہ شخصی چاہت کی ماہیت کے سلسلے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کے دوران میں میں نے اس بات کو مشکوک خیال کرنے کی کوئی وجہ پیش کر دی ہے لیکن میرے خیال میں ہمارے پاس اس بات کا مشکوک خیال کرنے کی وجہ نہیں کہ اس میں مادی صفات کی قدر شناسی کا اضافہ کر کے (اگرچہ یہ قدر شناسی بہ ذات خود شاید گھٹیا ہو لیکن وہ یقیناً ایک عظیم مثبت خیر ہے) ہمیں قیمت کا اتنا بڑا مجموعہ حاصل کرنا چاہیے کہ، بہ حیثیت ایک کُل کے، کُل کی قیمت میں اتنی ہی کمی اس کو برابر نہ کر سکے۔

۱۲۴

اصلی اقدار کو متعین کرنے کو جو اہم اصول متضمن تھے، ان کی بحث کو مکمل کرنے کے لیے جن اہم بقیہ موضوعوں پر بحث کرنا ضروری ہے، وہ دو معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا عظیم اصلی شرور کی ماہیت ہے جن میں مخلوط مشرور شامل ہیں؛ دوسرے الفاظ میں وہ بڑے کُل جن میں پھر بھی کچھ قطعی خیر یا حسین بہ طور لازمی اجزا شامل ہیں اور دوسرا موضوع اس چیز کی ماہیت سے متعلق ہے جسے میں مخلوط خیور کہوں گا؛ دوسرے الفاظ میں یہ وہ کُل ہیں جو بہ حیثیت کُل صلاً خیر ہیں لیکن پھر بھی ان میں کوئی شر یا قبیح چیز بہ طور جزو شامل ہوتی ہے۔ اس مبحث کو آسان کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ''حسین'' اور ''قبیح'' کے الفاظ کا مفہوم وہ نہ سمجھا جائے جو ان اشیا کے حوالے سے سمجھا جاتا ہے جو ہمیں قدرتاً حسن اور قبیح کی مثالیں معلوم ہوتی ہیں، بلکہ ان الفاظ کا مفہوم حسن کی میری مجوزہ تعریف کے مطابق لیا جائے۔ پس لفظ ''حسین'' سے وہ چیز عبارت ہے جس کا تحسین پذیر تصور بذات خود خیر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے اور قبیح سے وہ چیز عبارت ہے جس کا تحسین پذیر تصور بذات خود شر ہے۔

ا۔ پس عظیم مثبت شرور کی نسبت، میرے خیال میں، یہ ظاہر ہے کہ اگر ہم یہ دریافت کرنے کے لیے پوری احتیاط کریں کہ وہ اشیا ٹھیک کیا ہیں جو اگر بجائے خود مطلقاً اپنا وجود رکھیں تو پھر بھی ہمیں ان کے وجود کے بارے میں یہ حکم لگانا چاہیے کہ وہ ایک بڑا شر ہے، تو ہم دیکھیں گے کہ وہ ٹھیک اسی نوعیت کی عضوی وحدتیں ہیں جس طرح کے بڑے بڑے مثبت خیور ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ کسی شے کے وقوف پر مشتمل ہوتی ہیں جس کی معیت میں کوئی ہیجان ہوتا ہے۔ جس طرح نہ وقوف اور نہ ہیجان ہی بجائے خود اس قابل نظر آتے تھے کہ وہ بڑے اچھے ہوں، اسی طرح (ایک استثنا کے ساتھ) نہ وقوف اور نہ جذبہ ہی بجائے خود اس قابل نظر آتے تھے کہ بڑے برے ہوں اور جس طرح کوئی کُل جو ان دونوں سے ترکیب پائے، خواہ اس میں کوئی اور دوسرا عنصر شامل نہ ہو، بلا شبہ اس قابل نظر آتا تھا کہ وہ ایک بڑی خیر ہو، اسی طرح ایسا ہی ایک کُل بجائے خود اس قابل نظر آتا ہے کہ وہ ایک بڑا شر ہو، اس تیسرے عنصر کے بارے میں جس کی نسبت بیان کیا گیا تھا کہ وہ بھی کسی چیز کی قیمت میں اضافہ کرنے کی اہلیت رکھتا ہے، یعنی یقین صادق کی نسبت یہ نظر آئے گا کہ مختلف قسم کے شرور سے اس کا تعلق مختلف ہے بعض صورتوں میں کسی مثبت شر پر یقین صادق کے اضافے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اور زیادہ برا شر ترکیب پایا ہے، لیکن دوسری صورتوں میں یہ ظاہر نہیں کہ اس سے کوئی فرق پڑا ہو۔ عظیم ترین مثبت شرور کو تین گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۲۵

(۱) پہلا گروہ ان شرور پر مشتمل ہے جن میں، ایسا معلوم ہوتا ہے، ہمیشہ ان چیزوں کا لطف یا تحسین پذیر تجربہ شامل ہوتا ہے جو بذات خود شر یا قبیح ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان شرور کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں ٹھیک وہی ہیجان شامل ہوتا ہے جو عظیم ترین غیر مخلوط خیور کے لیے بھی لازمی ہے، جن سے انھیں متمیز اس لحاظ سے کیا جاتا ہے کہ یہاں یہ ہیجان کسی نامناسب چیز کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ جہاں تک یہ ہیجان بذات خود ایک خفیف سی خیر یا خفیف سی حسین شے ہوتا ہے، یہ شرور ''مخلوط'' شرور کی مثالیں ہوں گی لیکن، جیسا کہ میں نے پہلے بتایا ہے، یہ بات نہایت مشکوک نظر آتی ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ آیا کسی ہیجان میں جسے پورے طور پر اس کی شئے سے الگ کر دیا جائے، کوئی قدر ہوتی ہے یا اس میں کوئی حسن ہوتا ہے: اس میں ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوتا۔ تاہم یہ کہنا اہم ہے کہ وہی جذبات جن کی نسبت اکثر بے احتیاطی سے کہ دیا جاتا ہے کہ وہ عظیم ترین خیور یا خیور وحید ہوتے ہیں، نہایت ہی برے کلوں کے لازمی اجزائے ترکیبی ہو سکتے ہیں نیز یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس وقوف کی ماہیت کے مطابق جو ان کی معیت میں ہوتا ہے، وہ یا تو عظیم ترین خیر یا عظیم ترین شر کی شرائط ہو سکتے ہیں۔

اس قسم کے شرور کی ماہیت کو واضح کرنے کے لیے میں دو مثالیں لیتا ہوں: سفاکی اور شہوت پرستی۔ ہم اس بات کا یقین کہ یہ عظیم اصلی شرور ہیں، ایک ایسے شخص کی حالت کا تصور کر کے کر سکتے ہیں جس کا ذہن کلیتہً ان دو قوی جذبات سے گھرا ہوا ہو۔ پھر اگر ہم اس بات پر غور کریں کہ ایسی کائنات کی نسبت ہماری کیا رائے ہوگی جو صرف اس قسم کے ذہنوں پر مشتمل ہو، اور جہاں اس چیز کی ذرہ بھر امید نہ ہو کہ اس میں کسی ایسی شے کے شعور کا وجود ہوگا جو ان ہیجانات سے مخصوص نہ ہو، یا یہ کہ اس میں کسی ایسے احساس کا وجود ہوگا جو اس شے کے ساتھ وابستہ ہے، تو میرے خیال میں ہم اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ایسی کائنات کا وجود اس صورت سے کہیں زیادہ بڑا شر ہوگا جب کہ کسی کائنات کا سرے سے وجود ہی نہ ہو لیکن اگر ایسا ہو تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دو بیہودہ کیفیتیں نہ صرف، جیسا کہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، بحیثیت وسیلہ بری ہیں بلکہ بذات خود بھی بری ہیں۔ میرے خیال میں یہ بات کم واضح نہیں کہ ان کی ماہیت میں عناصر کی وہ پیچیدگی ہوتی ہے جسے میں نے اس چیز کی چاہت کہا ہے جو شر ہوتی ہے یا قبیح ہوتی ہے۔ میرے خیال میں شہوت کی لذتوں کے بارے میں اس وقوف کی ماہیت کا تجزیہ کرنا مشکل ہے جس کی موجودگی سے یہ لذتیں متعین ہوتی ہیں لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقوف میں عضوی حسیات کا وقوف اور جسم کی کیفیتوں کا ادراک، جن کی لذت بذات خود ایک شر ہے، دونوں شامل ہوتے ہیں جہاں تک ان کا تعلق ہے، شہوت پرستی میں جو کچھ کہ قبیح ہے، اس کا تحسین پذیر تجربہ شامل ہوگا لیکن یقیناً اس کے نہایت عام عناصر میں سے ایک، اپنی بدترین مشکل میں، دوسرے لوگوں کی اسی طرح کی ذہنی کیفیت کا لطف ہے؛ اور اس صورت میں اس میں اس چیز کی چاہت بھی شامل ہوگی جو شر ہے۔ سفاکی کے بارے میں یہ دیکھنا آسان ہے کہ دوسرے لوگوں کو اذیت میں دیکھنے کا لطف اس کے لیے لازمی ہے اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جیسا کہ جب ہم اذیت پر غور کریں گے، ہم دیکھیں گے کہ وہ یقیناً حبِ شر ہے اور ساتھ ہی جس حد تک اذیت کی جسمانی علامتوں میں مزہ بھی اس میں شامل ہے، وہ حبِ قبح کو بھی محیط کیے ہوئے ہوگی۔ دونوں صورتوں میں یہ ملاحظہ ہو کہ اس کیفیت کا شر نہ صرف شے کے قبح یا شر سے بڑھ جاتا ہے، بلکہ لطف میں زیادتی کے باعث بھی بڑھ جاتا ہے۔

سفاکی کی صورت میں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اس کے لیے ہماری ناپسندیدگی، خواہ وہ کسی فرضی واحد مثال میں ہو، جہاں بحیثیت وسیلہ اس کی برائی کے ملحوظات سے ہم متاثر نہ ہوسکتے ہوں، حقیقتاً پھر بھی لوگوں کی اذیت کی طرف منعطف ہوسکتی ہے جس کا تجربہ کر کے لطف لیا جاتا ہے۔ اولاً اس اعتراض کا جواب اس بات سے دیا جاسکتا ہے کہ یہ اس حکم کی توجیہ کرنے سے بالکل قاصر ہے جو میرے خیال میں کوئی شخص بھی غور وفکر کے بعد لگائے بغیر نہیں رہے گا اور جو یہ ہے کہ ہر چند اس اذیت کی مقدار جس کا تجربہ کیا گیا ہو، وہی رہے گی، پھر بھی اس تجربہ میں جتنا زیادہ لطف آئے گا اتنی ہی بری صورت حال ہوگی لیکن اس اعتراض کا جواب، میرے خیال میں، اس امر کے ملاحظہ سے بھی دیا جاسکتا ہے جس پر ہم اس وقت زور دینے کے قابل نہیں تھے، جب ہم خیور کے معاملے میں اسی طرح کے امکان پر غور کر رہے تھے، یعنی یہ امکان کہ اس بات کی وجہ کہ ہم کسی حقیقی شخص کے لیے مناسب چاہت کو کیوں زیادہ وقعت دیتے ہیں، یہ ہوتی ہے کہ ہم اس زائد خیر کو بھی جو اس شخص کے وجود پر مشتمل ہوتا ہے، ملحوظ رکھتے ہیں۔ سفاکی کے معاملے میں، میرے خیال میں، ہم اس بات پر زور دے سکتے ہیں کہ اس کی اصلی کراہت انگیزی برابر بڑی ہوتی ہے، خواہ تجربہ شدہ اذیت حقیقتاً رکھتی ہو یا خواہ وہ خالصتاً خیالی ہو۔ میں کم از کم یہ امتیاز نہیں کرسکتا کہ اس صورت میں یقین صادق کی موجودگی سے زیرِ غور کُل کی ذاتی قدر پر کوئی فرق پڑتا ہے، حالاں کہ وہ بلاشبہ اس کی بحیثیت وسیلہ قیمت پر بہت اثر انداز ہوگی۔ اسی طرح اس گروہ کے دوسرے شرور کا معاملہ ہے۔ مجھے یہ نظر نہیں آتا کہ شر اشیا کے وجود میں یقین صادق سے ان کی مثبت خرابیوں کے درجے پر کوئی فرق پڑتا ہو۔ دوسری طرف اعتقادات کی ایک دوسری قسم سے نمایاں فرق پڑتا ہے۔ جب ہم اس چیز کا لطف اٹھاتے ہیں جو شر ہے یا قبیح ہے، باوجود اس علم کے کہ وہ ایسی ہے، تو صورت حال اس صورت حال سے بہت بدتر دکھائی دیتی ہے جب ہم شے کی قدر پر کوئی حکم نہیں لگاتے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور یہ ایک عجیب بات ہے کہ یہی صورت اس وقت ہوتی ہے جب ہم قدر پر غلط حکم لگاتے ہیں جب ہم اس چیز کی جو شر ہے یا قبیح ہے، یہ یقین کر کے تحسین کرتے ہیں کہ وہ حسین اور خیر ہے، تو یہ یقین بھی ہماری حالت کی اصلی 'برائی کو بڑھاتا دکھائی دیتا۔ چناں چہ یہ سمجھنا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں زیر بحث وہ حکم ہے جسے میں نے ذوق کا حکم کہا ہے؛ یعنی اس کا تعلق ان صفات کی قدر و قیمت سے ہے جن کا فی الواقع وقوف ہوا ہے نہ کہ اس شے کی قدر و قیمت سے جس سے یہ صفات، صحیح یا غلط طور پر، منسوب کی گئی ہوں۔

آخر میں یہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے شرور میں اس ہیجانی عنصر (لطف اور تحسین) کے ساتھ ساتھ جو ان میں اور عظیم غیر مخلوط خیور میں مشترک ہے، ایک مخصوص ہیجان بھی شامل ہوتا ہے جو اسی طریقے پر کسی خیر کی ہیئت ترکیبی میں شامل نہیں ہوتا۔ اس مخصوص ہیجان کی موجودگی کُل کی برائی کو یقیناً بڑھاتی نظر آتی ہے اگر چہ یہ بات صاف نہیں کہ وہ بجائے خود شر ہوگا یا قبیح۔

۱۲۶

(۲) عظیم شرور کا دوسرا گروہ بلاشبہ مخلوط شرور پر مشتمل ہے، لیکن میں ان پر اب بحث اس لیے کرتا ہوں کہ وہ بعض اعتبار سے ان شرور کا الٹ معلوم ہوتے ہیں جن کا ذکر ابھی کیا گیا ہے۔ جس طرح گزشتہ گروہ کے شرور کے لیے ضروری ہے کہ ان میں وہ ہیجان شامل ہو جو اس شئے کے وقوف کے لئے مناسب ہوتا ہے جو خیر یا حسین ہے، لیکن جو کسی نامناسب شے کی طرف منعطف ہو جاتا ہے، اسی طرح اس گروہ کے شرور کے لیے ضروری ہے کہ ان میں اس شے کا وقوف شامل ہو جو خیر یا حسین ہے لیکن اس کی معیت میں نامناسب ہیجان ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ جس طرح گزشتہ گروہ ان مثالوں پر مشتمل تھا جن میں حبِ شر یا حبِ قبح ہوتا ہے، اسی طرح یہ گروہ ان مثالوں پر مشتمل ہے جن میں خیر یا حسن سے نفرت ہوتی ہے۔

ان شرور کی نسبت یہ بیان کر دینا چاہیے: اول یہ کہ نفرت، حسد اور حقارت جیسے عیوب، جہاں یہ عیوب بہ ذات خود شر ہوتے ہیں، ان مخلوط شرور کی مثالیں معلوم ہوتے ہیں، نیز یہ کہ ان کی معیت سے پہلے گررہ کے شر اکثر ہوتے ہیں مثلاً جب کسی اچھے شخص کی اذیت میں لطف محسوس کیا جاتا ہے۔ جب ان کی معیت میں وہ شرور ہوتے ہیں، تو جو کُل اس طرح بنتا ہے وہ بلاشبہ اس صورت سے کہیں بدتر ہوتا ہے جب ان میں سے کوئی تنہا وجود رکھتا ہو اور ثانیاً یہ کہ ان کے معاملے میں کسی ایسی حسین یا خیر شے کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وجود میں یقین صادق جس سے نفرت کی جاتی ہے، اس کی کُل برائی میں اضافہ کرتا نظر آتا ہے جس میں وہ موجود ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گروہ کی صورت میں تھا، یہاں بھی بلاشبہ تجربہ شدہ اشیا کی قیمت کی نسبت یقین صادق کی موجودگی شر کو بڑھاتی ہے لیکن اس صورت کے برعکس جو پہلے گروہ کی تھی، قیمت پر جھوٹا حکم اس کو کم کرتا دکھائی دیتا ہے۔

۱۲۷

(۳) عظیم مثبت شرور کا تیسرا گروہ اذیتوں کا گروہ معلوم ہوتا ہے۔ ان کی نسبت یہ بیان کر دینا چاہیے کہ جس طرح لذت کی صورت میں تھا، قدر کی بابت ہمارے احکام بالذات اذیت پر نہیں لگائے جاتے بلکہ صرف اذیت کے شعور پر لگائے جاتے ہیں جیسا کہ باب ۳ میں بیان کیا گیا تھا کہ جو لذت، خواہ وہ کتنی شدید ہی کیوں نہ ہو، کوئی محسوس نہ کرے وہ کسی طرح بھی خیر نہ ہوگی، اسی طرح ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسی اذیت خواہ وہ کتنی شدید ہی کیوں نہ ہو، جس کا کوئی شعور نہ ہو، بالکل شر نہیں ہوگی۔

چناں چہ یہ محض شدید اذیت کا شعور ہے جسے عظیم شر کہا جا سکتا ہے لیکن میں یہ خیال کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ وہ بجائے خود ایک عظیم شر ہو۔ پس اذیت کا معاملہ لذت سے ذرا مختلف معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ لذت کا محض شعور، خواہ یہ لذت کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو، بجائے خود ایک عظیم خیر معلوم نہیں ہوتی، ہر چند کہ اس کی خفیف سی کچھ ذاتی قدر ہو۔ مختصر یہ کہ اذیت (اگر اس سے ہمارا مطلب اذیت کا شعور ہے) اس تناسب کے لحاظ سے کہیں زیادہ بدتر شر ہے جس کے لحاظ سے لذت ایک خیر ہے لیکن اگر صورت یہ ہو تو اذیت اس قاعدے سے مستثنیٰ تسلیم کی جانی چاہیے جو سب دوسرے عظیم شرور اور سب عظیم خیور پر صادق آتا ہے، یعنی یہ کہ وہ سب عضوی وحدتیں ہیں جس میں کسی شے کا وقوف اور اس شے کے لیے ہیجان، دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ اذیت کی صورت میں اور صرف اذیت کی صورت میں، یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اس کا محض وقوف ہی بجائے خود ایک عظیم شر ہے۔ وہ یقیناً ایک عضوی وحدت ہے کیوں کہ اس کو وقوف اور شے دونوں متضمن ہوتے ہیں، جن میں سے کسی میں بھی بجائے خود نہ کوئی خرابی ہوتی ہے اور نہ کوئی خوبی، لیکن کسی دوسری عظیم خیر یا کسی دوسرے عظیم شر کے مقابلے میں وہ ایک کم مرکب عضوی وحدت ہے: وہ کم مرکب اس لحاظ سے ہے کہ وقوف کے ساتھ کوئی ایسا ہیجان نہیں ہوتا جو اس کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معروض سے وابستہ ہو، اور نیز اس لحاظ سے ہے کہ معروض یہاں قطعاً مفرد ہو سکتا ہے، حالاں کہ دوسری بہت سی صورتوں میں، اگر سب میں نہیں، معروض بہ ذات خود نہایت مرکب ہوتا ہے۔

اذیت کے اصلی شر سے تعلق اور لذت کے اصلی خیر سے تعلق میں عدم مماثلت ایک دوسرے پہلو سے بھی نمایاں ہے۔ صورت نہ صرف یہ ہے کہ شدید اذیت کا شعور فی نفسہ ایک عظیم شر ہے جب کہ شدید لذت کا شعور فی نفسہ کوئی عظیم خیر نہیں، بلکہ یہ بھی ہے کہ جب ان کو بالترتیب کسی دوسرے عظیم شر یا کسی عظیم خیر کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے تو پیدا شدہ کُل کی قیمت کو جو امداد وہ دیتے ہیں اس میں معکوس فرق معلوم ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر لذت کی موجودگی (گو اس کی شدت کے تناسب کے لحاظ سے نہیں) اس کُل کی قیمت کو بڑھاتی نظر آتی ہے جس میں وہ عظیم غیر مخلوط خیور میں سے جن پر ہم نے غور کیا ہے، کسی ایک کے ساتھ ملی ہوتی ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ صرف کُل ہوتے ہیں، جن میں کچھ لذت شامل ہوتی ہے۔ بہ خلاف اس کے اگر اذیت کے احساس کو ان بڑی ذہنی کیفیتوں میں سے جن پر ہم غور کرتے آئے ہیں، کسی ایک کے ساتھ ملا دیا جائے تو جو فرق اس کی موجودگی سے کُل کی قیمت پر، بہ حیثیت ایک کُل کے، پڑے گا وہ بدتر کی بجائے بہتر ہوگا۔ بہ ہر کیف جو زائد شر یہ پیدا کرتی ہے وہ وہی ہوتا ہے جو صرف اس کی اپنی ذات پر فی نفسہ مشتمل ہوتا ہے۔ پس اذیت بہ ذات خود ایک عظیم شر ہے لیکن یہ کسی ایسے کُل کی برائی میں جس میں یہ کسی دوسری بُری چیز کے ساتھ ملی ہوتی ہے، سوائے اپنی ذاتی برائی کے کچھ اضافہ نہیں کرتی۔ اس کے برعکس لذت بہ ذات خود ایک عظیم خیر نہیں لیکن یہ اس کُل کی اچھائی میں جس میں یہ کسی دوسری اچھی خیر کے ساتھ ملی ہوتی ہے، اپنی ذاتی قدر کے علاوہ، بڑا اضافہ کرتی ہے۔

۱۲۸

لیکن آخر میں اس بات پر زور دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ لذت اور اذیت اس طرح ایک دوسرے کے مماثل ہیں کہ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ لذت کی موجودگی ہمیشہ کسی صورت حال کو بہ حیثیت مجموعی بہتر بنا دیتی ہے یا یہ کہ اذیت کی موجودگی اس کو ہمیشہ بدتر بنا دیتی ہے۔ یہ وہ صداقت ہے جسے ان کے بارے میں نظر انداز کر دینے کا بہت احتمال ہے؛ اور یہ اس لیے ہوتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ اس عام نظریے کے موٹے موٹے نتائج کہ تنہا لذت خیر ہے اور تنہا اذیت شر، قیمت کی تشخیص میں بہت زیادہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اغلاط پیدا کرتے ہیں۔ نہ صرف کسی کیفیت کی لذت رسانی اس کی ذاتی قدر کی نسبت کے لحاظ سے نہیں ہوتی بلکہ اس کی بے قدری میں قطعی اضافے کا باعث بھی ہوسکتی ہے۔ ہم کسی بدمعاش کی کامیاب نفرت کو کم حقارت آمیز اور مکروہ اس باعث نہیں سمجھ سکتے کہ وہ اس میں بڑا لطف پاتا ہے اور نہ عقل یہ ضرورت محسوس کرے گی کہ ہم ایسا سمجھیں، بجز اس کے کہ ہم لذت کے لیے غیر دانش مندانہ طرف داری کا رجحان رکھتے ہوں۔ درحقیقت صورت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب کبھی پہلے دو گروہوں میں سے کسی ایک بری کیفیت پر لذت کا اضافہ کر دیا جاتا ہے تو اس طرح جو کُل بنتا ہے وہ ہمیشہ اس صورت سے بدتر ہوتا ہے جب کہ کوئی لذت موجود نہ ہو۔ اسی طرح اذیت کا معاملہ ہے۔ اگر پہلے دو گروہوں کی کسی ایک بری کیفیت پر اذیت کا اضافہ کر دیا جائے تو اس طرح جو کُل بنے گا وہ، بہ حیثیت ایک کُل کے، ہمیشہ اس صورت سے بہتر ہوگا جب کہ وہاں کوئی اذیت نہ ہو، حالاں کہ، اگر یہاں اذیت شدید ہو، اور چوں کہ وہ ایک عظیم شر ہے، کیفیت بہ حیثیت مجموعی بہتر نہ ہوگی۔ اس بنا پر ہی تو انتقامی سزا کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔ کسی ایسے شخص کو اذیت دینا جس کی ذہنی کیفیت بری ہو، بہ شرط یہ کہ اذیت زیادہ شدید نہ ہو، ایسی صورت حال پیدا کرتا ہے جو اس صورت کی نسبت بہ حیثیت مجموعی بہتر ہوگی جس میں ذہنی کیفیت بغیر سزا کے رہے۔ آیا ایسی صورت حال ایک مثبت خیر ہوسکتی ہے؟ یہ ایک دوسرا سوال ہے۔

۱۲۹

اس دوسرے سوال پر غور و خوص اس دوسرے موضوع سے مناسب طور پر تعلق رکھتا ہے جس کو جدا بحث کے لیے محفوظ رکھ چھوڑا تھا، یعنی ''مخلوط'' خیور کا موضوع۔ ''مخلوط'' خیور کی تعریف یہ کی گئی تھی کہ وہ ایسی اشیا ہیں جو اگرچہ کُلوں کی حیثیت سے قطعاً خیر ہوتی ہیں لیکن ان میں پھر بھی کچھ لازمی عناصر ایسے ہوتے ہیں جو اصلاً شر یا قبیح ہوتے اور ایسے خیور یقیناً ہوتے ہیں لیکن ان پر غور و خوض کرنے کے لیے ایک نئے امتیاز کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے، یعنی وہ امتیاز جو ابھی ابھی اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ کسی چیز کی، بہ حیثیت ایک کُل کے، قیمت میں اور اس چیز کی، بہ حیثیت مجموعی، قیمت میں امتیاز ہوتا ہے۔

جب مخلوط خیور کی تعریف یہ کی گئی تھی کہ وہ ایسی اشیا ہوتی ہیں جو کُلوں کی حیثیت سے قطعاً خیر ہوتی ہیں تو یہ بیان مبہم سا تھا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ بہ حیثیت مجموعی قطعاً خیر تھیں؛ لیکن اب یہ کہا جا سکتا ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ وہ قیمت جو کسی چیز کی بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے، اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس قیمت کے مجموعے کے برابر ہوتی ہے جو اس چیز کی، بہ حیثیت ایک کل کے، مع ان ذاتی قدروں کے ہوتی ہے جو اس کے اجزا میں پائی جاتی ہیں۔ درحقیقت اس ''قیمت سے جو کسی چیز میں بہ حیثیت ایک کل کے پائی جاتی ہے''، ہماری مراد دو بالکل متمائز چیزیں ہوسکتیں ہیں: (۱) ایک وہ قیمت جو صرف دو یا دو سے زیادہ چیزوں کے میل سے پیدا ہوتی ہے (۲) یا وہ کل کی قیمت جو (۱) میں ان ذاتی قدروں کے اضافے سے پیدا ہوتی ہے جو ملی ہوئی چیزوں میں پائی جاتی ہیں۔ اس امتیاز کا مفہوم انتقامی سزا کی فرضی مثال پر غور کرنے سے شاید زیادہ آسانی سے سمجھ میں آ جائے۔ اگر یہ صحیح ہے کہ دو شرور کا متحدہ وجود پھر بھی اس شر سے کم تر شر ہے جو ہر شر کے الگ الگ وجود سے ترکیب پاتا ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسا اس لیے ہوسکتا ہے کہ اس اتحاد سے ایک ایسی مثبت خیر پیدا ہوتی ہے جو اس فرق سے بڑی ہوتی ہے جو دو شرور کے مجموعے اور ہر ایک کی تنہا خرابی میں ہوتا ہے۔ یہ مثبت خیر تب کل کی، بہ حیثیت ایک کل کے، (۱) کے معنوں میں قدر ہوگی۔ تاہم اگر یہ قدر اتنی عظیم خیر نہ ہو جتنا شرور کا مجموعہ ایک شر ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ کل صورت حال کی قیمت ایک مثبت شر ہوگا؛ اور یہ قیمت کل کی، بہ حیثیت کل کے، (۲) کے معنوں میں قیمت ہوگی۔ خواہ انتقامی سزا کی اس جزئی مثال کی نسبت کوئی رائے قائم کی جائے، یہ ظاہر ہے کہ یہاں ہمارے پاس دو متمائز چیزیں ہیں جن میں سے ہر ایک کے بارے میں، ہر عضوی وحدت کی صورت میں الگ سوال پوچھا جا سکتا ہے۔ ان میں سے پہلی چیز کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ وہ کل چیز کی قدر اور اس چیز کے اجزا کی قیمتوں کے مجموعے کا فرق ہوتی ہے اور یہ عیاں ہے کہ جہاں اجزا کی بہت کم قدر ہوتی ہے یا کوئی قدر نہیں ہوتی (جیسا کہ خیور کے پہلے گروہ میں ۔۱۱۴۔۱۱۵) وہاں یہ فرق تقریباً یا واقعاً وہی ہوگا جو کل چیز کی قیمت ہے۔ چناں چہ یہ امتیاز ان کلوں کے معاملے میں اہم ہوتا ہے جن کا ایک جزو یا زیادہ اجزا بڑی ذاتی قدر، مثبت یا منفی، کے حامل ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلی صورت، یعنی ایسے کل کی صورت جس میں ایک جزو بڑی مثبت قدر کا حامل ہوتا ہے، اس کی مثال عظیم غیر مخلوط خیور کے دوسرے اور تیسرے گروہوں میں پیش کر دی گئی ہے (۱۲۰۔۱۲۲)؛ اور اسی طرح خیر اعلیٰ ایک ایسا کل ہے جس کے بہت سے اجزا بڑی مثبت قدر کے حامل ہوتے ہیں۔ ایسی مثالیں بھی بکثرت ہیں اور جمالیاتی حکم کے نہایت اہم

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معروضات ہوتی ہیں، کیوں کہ ''کلاسیکی'' اور ''رومانوی'' اسالیب میں امتیاز اس امر پر مشتمل ہے کہ اول الذکر کا مقصد کُل کے لیے، بہ حیثیت ایک کُل کے، (۱) کے معنوں میں زیادہ سے زیادہ ممکن قدر حاصل کرنا ہے، جب کہ مؤخر الذکر کسی ایسے جزو کی جو بہ ذات خود ایک عضوی وحدت ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ ممکن قدر حاصل کرنے کے لیے اس قدر کو قربان کر دیتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہم کسی اسلوب کو بھی لازماً برتر نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ کسی اسلوب سے ہم بہ حیثیت مجموعی یا (۲) کے معنوں میں ''بہ حیثیت ایک کُل کے''، ایک ہی جیسا اچھا نتیجہ حاصل کر سکتے ہیں لیکن مخصوص جمالیاتی مزاج کی خصوصیت یہ نظر آتی ہے کہ اس میں کلاسیکی اسلوب سے حاصل کردہ اچھے نتائج کو رومانوی اسلوب سے اتنے ہی اچھے حاصل کردہ نتائج پر ترجیح دینے کا رجحان ہوتا ہے۔

۱۳۰

لیکن اب جس چیز پر ہمیں غور کرنا ہے، وہ ایسے کُل ہیں جن میں ایک یا ایک سے زیادہ اجزا بڑی منفی قدر رکھتے ہیں، یعنی وہ عظیم مثبت شرور ہوتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم ان سنگین مثالوں مثلاً انتقامی سزا پر غور کرتے ہیں جہاں ہمارے پاس ایک ایسا کُل ہوتا ہے جو دو عظیم مثبت شرور سے بلا شرکت غیرے ترکیب پاتا ہے، یعنی شرارت اور اذیت سے۔ کیا کوئی ایسا کُل کبھی قطعی طور پر بہ حیثیت مجموعی خیر ہو سکتا ہے؟

(۱) میرے پاس یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ ایسے کُل کبھی بھی قطعی طور بہ حیثیت مجموعی خیر ہوتے ہوں۔ لیکن اس امر سے کہ وہ پھر بھی ان کے اجزا کی نسبت، جب کہ انھیں جدا جدا لیا جائے، چھوٹے شرور ہیں، یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان میں ایک ایسی خصوصیت ہے جو عملی مسائل کے صحیح تصفیے کے لیے نہایت اہم ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قطع نظر ان نتائج یا قدر کے جو ایک شر بہ حیثیت وسیلہ پیدا کر سکتا ہے، یہ شر، جب کہ فرض کیا جائے کہ پہلے ہی ایک شر کا وجود ہے، اس قابل ہو سکتا ہے کہ ایک اور شر پیدا کرے؛ کیوں کہ اس دوسرے کے محض پیدا ہونے سے، ایک ایسا کُل بن سکتا ہے جو اس صورت سے کم برا ہو جب کہ پہلا شر بجائے خود وجود رکھتا ہو۔ اور اسی طرح ان سب کُلوں کی بابت جن پر میں اب غور کرنے لگا ہوں، یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اگر وہ بھی بہ حیثیت مجموعی خیور نہ ہوں تو پھر بھی جہاں پہلے ہی سے کوئی شر موجود ہو، جیسا کہ دنیا میں شرور موجود ہیں، ان کُلوں کے دوسرے جزو کے وجود سے ایک ایسی چیز ترکیب

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پائے گی جو صرف اپنی خاطر قابل خواہش ہوگی، یعنی جو مستقبل کے خیور کا محض وسیلہ نہ ہوگی بلکہ ایک ایسا مقصد ہوگی جس کو یہ اندازہ کرنے کے لیے ملحوظ رکھا جائے گا کہ وہ بہترین ممکن عالم کیا ہے جس کے حصول کے لیے ہر صائب فعل ایک وسیلہ ہے۔

۱۳۱

(۲) لیکن فی الواقع میں یہ خیال کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ایسے کُل ہوتے ہیں جن میں قطعی طور پر کچھ شر اور قبح ہوتا ہے لیکن جو پھر بھی مجموعی طور پر عظیم مثبت خیور ہوتے ہیں۔ بلاشبہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ گروہ ہے جس سے زیادہ تر فضیلت کی ان مثالوں کا تعلق ہے جن میں کچھ اصلاً خیر ہوتا ہے۔ لامحالہ اس بات سے انکار نہیں ہوگا کہ بعض اوقات کسی بافضیلت رجحان میں ان غیر مخلوط خیور کا کچھ تھوڑا بہت حصہ شامل ہوتا ہے جن پر پہلے بحث ہو چکی ہے، یعنی جو حسین یا خیر ہے اس کی حقیقی چاہت۔ لیکن مخصوص اور امتیازی بافضیلت رجحانات، جہاں تک وہ محض وسیلہ نہیں ہوتے، یقیناً مخلوط خیور کی مثالیں معلوم ہوتے ہیں۔ ایک طرف (الف) دلاوری اور دردمندی ان فضائل کی مثالیں ہیں جن کا ان کے ان تین گروہوں میں سے تیسرے سے تعلق ہے جن کا بیان گزشتہ باب میں گزر چکا ہے (۱۰۷)، اور دوسری طرف (ب) مخصوص ''اخلاقی ہیجان'' بھی ان کی ایک مثال ہے جس کے حوالے سے ان تین گروہوں میں سے تیسرے گروہ کو معین کیا گیا تھا (۱۰۸)۔

دلاوری اور دردمندی کو جہاں تک ان میں ذہن کی کوئی اصلاً مستحسن کیفیت شامل ہوتی ہے، لازماً کسی شر یا قبیح چیز کا وقوف متضمن ہوتا نظر آتا ہے۔ دلاوری کی صورت میں وقوف کا معروض ہمارے تین گروہوں میں سے کوئی ایک شر ہو سکتا ہے۔ دردمندی کی صورت میں مناسب معروض اذیت ہوتا ہے۔ چناں چہ ان دونوں فضائل میں ٹھیک وہی وقوفی عنصر موجود ہونا چاہیے جو گروہ (۱) کے شرور کے لیے بھی لازم ہے اور وہ ان شرور سے اس امر میں مختلف ہیں کہ ان معروضات کی طرف جو ہیجان منعطف ہوتا ہے وہ وہی ہیجان ہوتا ہے جو گروہ (۲) کے شرور کے لیے ضروری تھا۔ مختصر یہ کہ جس طرح گروہ (۲) کے شرور کسی اچھی یا حسین چیز کی حقارت پر مشتمل نظر آتے تھے اور گروہ (۱) کے شرور کسی قبیح یا بری چیز کی چاہت پر مشتمل نظر آتے تھے، اسی طرح ان فضائل کو کسی قبیح یا بری چیز کے خلاف نفرت متضمن ہوتی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ ان دونوں فضائل میں بلاشبہ دوسرے عناصر بھی موجود ہوتے ہیں اور ان میں ہر ایک کے ساتھ اس کا مخصوص ہیجان ہوتا ہے؛ لیکن اس امر کا یقین کہ ان کی قیمت کا انحصار فقط ان دوسرے اجزا پر نہیں، ہم اس بات پر غور رک کے کر سکتے ہیں کہ کسی اصلاً اچھی چیز کی طرف برداشت یا دلیرانہ حقارت کے رویے کی نسبت یا اس شخص کی حالت کی بابت ہمارا کیا خیال ہونا چاہیے جس کا ذہن کسی عمدہ تحسین کی مسرت کے لیے دردمندی سے بھرا ہوا ہو۔ لیکن دوسرے لوگوں کے ناجائز مصائب کے لیے دردمندی، اپنی اذیت کی برداشت اور اپنے آپ میں اور دوسروں میں برے رجحانات کے خلاف دلیرانہ حقارت، یہ سب بجائے خود بلاشبہ مستحسن نظر آتے ہیں: اور اگر ایسا ہے تو کئی مستحسن اشیا ایسی ہیں جو اگر شر کا وقوف نہ ہو تو لازماً ختم ہو جائیں۔

اسی طرح مخصوص ''اخلاقی ہیجان'' میں، ان تمام صورتوں میں جہاں وہ کافی ذاتی قدر کا حامل ہوتا ہے، پہلے اور دوسرے گروہوں کے شرور کے خلاف نفرت شامل ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہاں ہیجان اس خیال سے پیدا ہوتا ہے کہ کوئی فعل صائب یا غیر صائب ہے؛ اور اس لیے اس خیال کا معروض جو اسے ابھارتا ہے، عام طور پر اصلاً شر نہیں ہوتا لیکن جہاں تک میں دریافت کر سکتا ہوں، جس ہیجان سے ایک باضمیر شخص کسی حقیقی یا فرضی صائب فعل پر نظر ڈالتا ہے، اس میں وہی ہیجان جس سے وہ غیر صائب فعل پر نظر ڈالتا ہے، بطور ایک لازمی عنصر کے شامل ہوتا ہے: دراصل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عنصر اس شخص کے ہیجان کو خاص طور پر اخلاقی بنانے کے لیے لازمی ہے۔ اور اس مخصوص اخلاقی ہیجان میں جو کسی غیر صائب فعل کے خیال سے پیدا ہوتا ہے، میرے خیال میں، ان اصلی شرور کا کم و بیش مبہم سا وقوف شامل ہوتا ہے، جو عام طور پر غیر صائب افعال سے پیدا ہوتے ہیں، چاہے وہ زیر بحث فعل سے پیدا ہوں یا نہ ہوں۔ درحقیقت میں اس اخلاقی ہیجان کو جو صواب و خطا کے خیال سے پیدا ہوتا ہے، جہاں کہیں وہ شدید ہوتا ہے، موٹی موٹی باتوں میں اس کُل کیفیت سے متمیز نہیں کر سکتا جو کسی اصلاً بری چیز کے وقوف سے مع اس کے خلاف نفرت کے جذبے کے، ترکیب پاتی ہے۔ نہ ہمیں اس بات پر متعجب ہونا چاہیے کہ یہ ذہنی کیفیت ایسی ہونی چاہیے جو زیادہ تر صواب کے خیال سے وابستہ ہوتی ہے، اگر ہم ان افعال کی ماہیت پر غور کریں جنھیں عام طور پر فرائض سمجھا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ بہت سے افعال جنھیں ہم عام طور پر فرائض سمجھتے ہیں، زیادہ تر منفی ہوتے ہیں: جس کو ہم اپنا فرض محسوس کرتے ہیں وہ کسی ایسی فعل سے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پرہیز کرنا ہوتا ہے جس کو کرنے کی ہم میں بڑی زبردست فطری رغبت ہوتی ہے اور یہ غیر صائب افعال جن کو نہ کرنے پر فرض مشتمل ہوتا ہے، عام طور پر ایسے ہوتے ہیں جن کے فوری نتائج دوسروں کے لیے اذیت کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں؛ اور بڑی اہم صورتوں میں، وہ رغبت جو ہمیں ان کے کرنے پر ابھارتی ہے، بذات خود اصلاً بری ہوتی ہے جس میں، جیسا کہ شہوت یا سفاکی کے ہیجان میں ہوتا ہے، کسی قبیح شے یا شر کی قبل از وقت لذت شامل ہوتی ہے، یہ امر کہ اس طرح کسی صائب فعل کے نتیجے کے طور پر کسی بری خواہش کو دبایا جاتا ہے، اس نظریے کی ظاہری معقولیت کی توضیح کے لیے ضروری ہے کہ فضیلت اس ضبط پر مشتمل ہے جو تعقل کی مدد سے پُر جوش ہیجانات پر کیا جاتا ہے۔ چناں چہ سچی بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب کبھی صواب کا خیال زبردست اخلاقی ہیجان ابھارتا ہے تو اس ہیجان کی معیت میں ان شرور کا مبہم سا وقوف ہوتا ہے جنھیں ایسے افعال کے ذریعے دبا دیا جاتا ہے یا ایسے افعال کی مدد سے ان سے گریز کیا جاتا ہے جو اکثر ہمیں فرض کی مثالیں معلوم ہوتے ہیں، اور نیز یہ کہ ہیجان اس بری صفت کی طرف منعطف ہوتا ہے۔ پس ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مخصوص اخلاقی ہیجان کی تمام ذاتی قدر اس امر کے باعث ہے کہ اس میں شرور کا وقوف شامل ہوتا ہے جس کے ساتھ ساتھ ان شرور کے خلاف نفرت بھی ہوتی ہے: محض صواب، خواہ وہ صحیح طور پر یا غلط طور پر کسی فعل سے منسوب کیا جائے، کسی ایسے ہیجانی تجربے کا معروض نہیں بن سکتا جو کوئی ایک عظیم خیر ہوگا۔

۱۳۲

اگر ایسا ہو تو ہمیں کئی اہم فضائل میں ایسے کُلوں کی مثالیں ملیں گی جو بذات خود بہت اچھے ہوں گے لیکن پھر بھی ان میں کسی ایسی چیز کا وقوف شامل ہوتا ہے جس کا وجود ایک عظیم شر ہوگا۔ کسی عظیم خیر کا اپنی قدر کے لیے اس بات پر قطعی انحصار ہوتا ہے کہ اس میں کوئی قبیح چیز یا شر شامل ہو، اگر چہ اسکی قیمت فقط اس عنصر کے باعث نہیں ہوتی۔ اور فضائل کی صورت میں یہ بری شے عام طرر پر واقعی موجود ہوتی ہے لیکن یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ جب یہ موجود ہوتی ہے تو کل صورت حال، جو اس طرح ترکیب پاتی ہے، بدیں وجہ بہ حیثیت مجموعی بہتر ہوتی ہے جو بات غیر مشکوک معلوم ہوتی ہے، یہ ہے کہ کسی ایسی شے کا ہیجانی تجربہ جس کا وجود ایک عظیم شر ہو، یا جو قبیح ہو، کسی قیمتی کُل کے لیے لازمی ہو سکتا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہمیں اس کی ایک غیر مشکوک مثال المیے کی قدر شناسی میں ملتی ہے لیکن شاید المیے میں ہیرو کے مصائب خالصتاً خیالی ہوتے ہوں۔ اور یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ اگر وہ واقعی وجود رکھیں تو اس سے موجود شر، درحالے کہ یہ اس خیر میں ضرور کمی کر دے گا جو ان مصائب کے لیے مناسب احساس پر مشتمل ہے، اس خیر میں مثبت قدر کا اتنا اضافہ نہیں کرے گا کہ یہ کمی پوری ہو جائے۔ دراصل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان مخلوط خیور کے معروض میں یقین صادق اس کُل میں کچھ قدر کا اضافہ کر دیتا ہے جس میں وہ ان کے ساتھ ملا ہوتا ہے۔ کسی حقیقی مصیبت کے لیے باشعور دردمندی، بحیثیت ایک کُل کے، اس دردمندی سے بہتر معلوم ہوتی ہے جو محض خیالی مصائب کے لیے ہوتی ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ صورت یہی ہو، ہر چند کہ شر جو حقیقی مصیبت کو متضمن ہوتا ہے، کُل صورت حال کو بحیثیت مجموعی برا بنا دیتا ہے اور یہ بات یقیناً صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اپنے معروض کے واقعی وجود میں یقین کاذب اس صورت کی نسبت ایک بدتر مخلوط خیر پیدا کرتا ہے جب کہ ہماری ذہنی کیفیت ایسی ہو جس سے ہم خالص افسانے کی بابت عام طور پر خیال کرتے ہیں۔ چناں چہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وہ مخلوط خیور جو مجموعی طور پر قطعاً خیر ہیں، ایسے ہیں جن میں معروض کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جو اگر وجود رکھتی تو ایک عظیم شر ہوتی یا جو قبیح ہوتی ہے۔

۱۳۳

پس ان مخلوط خیور کے بارے میں جو شر یا قبیح چیزوں کی طرف ذہن کے مناسب رویے پر مشتمل ہیں اور جن میں وہ فضائل زیادہ تر شامل ہیں جو ذاتی قدر کے حامل ہوتے ہیں، مندرجہ ذیل نتائج ایسے ہیں جن پر زور دینا ضروری معلوم ہوتا ہے:

(۱) یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ جہاں معروض بہ ذات خود شر ہو، جو واقعی وجود رکھتا ہو، کُل صورت حال بہ حیثیت مجموعی قطعی طور پر خیر ہوگی۔ کسی واقعی وجود رکھنے والے شر کی طرف مناسب رویے میں لامحالہ وہ شر عنصر موجود ہوتا ہے جو ٹھیک اسی شر کی طرف ہوتا ہے جب کہ وہ خالصتاً خیالی ہوتا ہے اور یہ عنصر، جو دونوں صورتوں میں مشترک ہوتا ہے، بہ حیثیت مجموعی ایک عظیم مثبت خیر ہو سکتا ہے لیکن اس میں شک کرنے کی وجہ نظر نہیں آتی کہ جب شر حقیقی ہوتا ہے تو اس حقیقی شر کی مقدار ہمیشہ اتنی کافی ہوتی ہے کہ وہ قدر کے مجموعے کو ایک منفی مقدار میں بدل سکتی ہے۔ چناں چہ ہمارے پاس اس قول مغائر کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کوئی وجہ نہیں کہ مثالی دنیا وہ ہوگی جس میں بدی اور مصیبت اس لیے ہونے چاہئیں کہ اس میں وہ خیور ہوں جو ان کی طرف ایک مخصوص ہیجان پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یہ کوئی مثبت خیر نہیں کہ دکھ کو اس لیے ہونا چاہیے کہ ہم دردمندی رکھ سکیں یا شرارت ہونی چاہیے تاکہ ہم اس سے نفرت کر سکیں۔ یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ کوئی واقعی شر مثل اعلیٰ میں موجود ہوگا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہم ان دلائل کی واقعی صحت کو تسلیم نہیں کر سکتے جو تھیوڈیسیں[1] میں عام طور پر استعمال کیے گئے ہیں۔ کوئی ایسی دلیل اس بات کو حق بہ جانب قرار دینے میں کامیاب نہیں ہوتی کہ دنیا میں جو بہت سے شرور ہیں، ان میں سے چھوٹا شر بھی وجود رکھتا ہے۔ ان دلائل کے حق میں جو زیادہ سے زیادہ ہم کہہ سکتے ہیں، یہ ہے کہ جب وہ عضوی وحدت کے اصول کا واسطہ دیتے ہیں تو ان کا واسطہ اصولاً صحیح ہوتا ہے۔ شاید صورت یہ ہو کہ شر کا وجود عظیم ترین خیر کے وجود کے لیے محض بہ حیثیت وسیلہ نہیں بلکہ تحلیلاً لازمی ہو۔ لیکن یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ کسی مثال میں صورت یہی ہے۔

لیکن (۲) یہ خیال کرنے کی وجہ ہے کہ ان اشیا کا وقوف جو شر یا قبیح ہیں اور جو خالصتاً خیالی ہیں، مثل اعلیٰ کے لیے لازمی ہے۔ اس صورت میں ثبوت کی ذمہ داری دوسری طرح کی ہے۔ اس میں شک نہیں کیا جا سکتا کہ ایسے کی قدر شناسی ایک عظیم مثبت خیر ہے اور یہ بھی اتنی ہی یقینی بات ہے کہ دلاوری، دردمندی اور ضبط نفس کے فضائل میں اس قسم کے خیور شامل ہوتے ہیں۔ اور ان سب کے لیے ان چیزوں کا وقوف جو اگر وجود رکھیں تو شر ہوں گی، تحلیلاً لازمی ہے تو پھر ہمارے پاس ایسی چیزیں ہیں جن کے وجود سے کہیں ایسے کُل کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے جن میں وہ چیزیں شامل ہوتی ہیں۔ ہمارے لیے یہ یقین کرنا بھی ممکن نہیں کہ کوئی ایسا کُل جس میں سے وہ خارج کر دی جائیں، اس کی قیمت میں ایک کُل کی حیثیت سے اضافہ اس سے کہیں زیادہ ہوگا جتنی ان کے اخراج سے اس کی قیمت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ ہمارے پاس یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ کوئی کُل جس میں وہ شامل نہ ہوں، بہ حیثیت مجموعی اتنا اچھا ہوگا جتنا وہ کُل جس میں وہ موجود ہوں۔ مثل اعلیٰ میں ان کی شمولیت اتنی ضروری ہے جتنی مادی صفات کی (۱۲۳ اوپر)۔ ان خیور کی شمولیت کے خلاف، سوائے محض امکان کے، کچھ بھی نہیں کہا جا سکتا۔

[1] Theodicies۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آخر میں (۴) اس بات پر زور دینا اہم ہے کہ، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، یہ مخلوط فضائل بڑی عملی قیمت کے حامل ہیں اور یہ قیمت اس سے زائد ہوتی ہے جو ان میں بالذات پائی جاتی ہے یا بہ حیثیت وسیلہ پائی جاتی ہے۔ جہاں شرور وجود رکھتے ہیں، جیسا کہ ہماری دنیا میں رکھتے ہیں، یہ امر کہ ان کا علم ہوتا ہے اور ان کی مناسب قدر کی جاتی ہے، ایسی صورت حال کو ترکیب دیتا ہے جس کی قیمت، بہ حیثیت ایک کُل کے، خالصتاً خیالی شرور کی اسی قدر شناسی کی نسبت کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ بیان ہو چکا ہے کہ یہ صورت حال بہ حیثیت مجموعی کبھی بھی قطعی طور پر خیر نہیں ہوتی؛ لیکن جہاں وہ شر جو اس کی مجموعی قدر کو منفی مقدار میں بدل دیتا ہے، پہلے ہی ناگزیر طور پر موجود ہو، اس ذاتی قدر کا حصول جو اس میں بہ حیثیت ایک کُل کے ہوتی ہے، بداھۃً ایک ایسی صورت حال پیدا کرے گا جو اس صورت حال سے بہتر ہو گی جب کہ شر، قطع نظر اس میں اس اچھے عنصر کے جو خیالی شرور کی قدر شناسی کا سا ہوتا ہے اور نیز قطع نظر ان نتائج بعیدہ کے جو اس کا وجود پیدا کرتا ہو، بجائے خود وجود رکھتا۔ یہاں صورت وہی ہے جو انتقامی سزا کی تھی۔ جہاں کوئی شر پہلے سے موجود ہو یہ اچھا ہوتا ہے کہ اس کی ماہیت کے مطابق اس کو برداشت کیا جائے، اس سے نفرت کی جائے یا اس پر افسوس کیا جائے، جس طرح یہ مناسب ہے کہ بعض شرور مستوجب سزا ہونی چاہئیں۔ جیسا کہ تمام عملی صورتوں میں ہوتا ہے، لامحالہ ایسا اکثر ہوتا ہے کہ اس خیر کا حصول کسی دوسری یا اس سے بڑی خیر کے حصول سے ہم آہنگ نہیں ہوتا۔ لیکن اس بات پر زور دینا اہم ہے کہ ہمارے پاس یہاں ایک حقیقی ذاتی قدر ہوتی ہے جسے اس ذاتی قدر کے بڑے سے بڑے مجموعے کا اندازہ کرتے وقت ملحوظ رکھنا چاہیے جس کو پیدا کرنا ہمارا فرض ہے۔

۱۳۴

ذاتی قدار کے بارے میں جو کچھ کہنا ضروری تھا اسے میں نے مکمل طور پر بیان کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اخلاقیات کے اس بنیادی مسئلے کے مناسب حل کے لیے ابھی ایسی وسیع اور مشکل تحقیق کی گنجائش باقی ہے جیسی گزشتہ باب میں عملی اخلاقیات کو تفویض کی گئی تھی۔ اس بارے میں کہ کون سے نتائج اصلاً خیر ہیں اور کس درجہ خیر ہیں، اتنا کچھ کہا جا سکتا ہے، جتنا اس بارے میں کہ کن نتائج کو بروئے کار لانا ممکن ہے۔ یہ دونوں سوالات ایسی تحقیق کے مقتضی ہیں جو مستقل مزاجی سے کی جانی چاہیے اور جس سے مف

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نتائج برآمد ہوں گے۔ بہت سی آرا، جو میں نے اس باب میں پیش کی ہیں، بلاشبہ ناجائز طور پر بے بنیاد نظر آئیں گی۔ مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ ذاتی قدر کے بعض انتسابات میں، جو مجھے صحیح معلوم ہوتے ہیں، وہ نظام اور تناسب نہیں پایا جاتا جن کی توقع فلسفیوں سے عموماً کی جاتی ہے۔ اگر اس بات کو بہ طور اعتراض پیش کیا جائے تو میں بڑے ادب سے عرض کروں گا کہ یہ کوئی اعتراض نہیں۔ ہمیں یہ فرض کرنے کا حق نہیں پہنچتا کہ کسی موضوع کی نسبت صداقت ویسی مناسبت دکھائے گی جیسی ہم چاہتے ہیں۔ یا یہ (اگر عام مبہم لفظ استعمال کیا جائے) کہ اس میں کسی قسم کی ''وحدت'' ہوگی۔ صداقت کو قربان کر کے ''وحدت'' یا ''نظام'' کی تلاش کرنا، میرے خیال میں، فلسفے کا مناسب کام نہیں، خواہ فلسفیوں کی یہ روش کتنی ہی عالم گیر کیوں نہ رہی ہو۔ یہ بات کہ کائنات کی بابت سب صداقتیں ایک دوسرے کے ساتھ مختلف روابط میں منسلک ہیں، جو لفظ ''وحدت'' کا مفہوم ہے، تب ہی جائز طور پر کہی جا سکتی جب کہ ہم ان مختلف روابط میں امتیاز کر سکیں اور یہ معلوم کر سکیں کہ یہ صداقتیں کیا ہیں۔ خاص کر ہمیں یہ کہنے کا حق نہیں پہنچتا کہ اخلاقی صداقتیں کسی خاص طرز پر ''متحد'' ہیں، بہ جز اس تحقیق کی بدولت جس کا اہتمام اس طریقے پر کیا جائے جس کی پیروی کرنے اور جس کو مثالوں سے واضح کرنے کی میں نے کوشش کی ہے۔ اخلاقیات کا مطالعہ کہیں زیادہ سیدھا سادہ اور اس کے نتائج کہیں زیادہ ''منظم'' ہوں گے۔ اگر مثال کے طور پر، اذیت اتنے ہی درجے کا شر ہو جتنے درجے کی لذت خیر ہے۔ لیکن ہمارے پاس یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ کائنات اس قسم کی ہے کہ اخلاقی صداقتیں اس قسم کا تناسب دکھائیں۔ میرے اس نتیجے کے خلاف کہ لذت اور اذیت اسی طرح یکساں نہیں، کوئی دلیل اس وقت تک وزنی نہیں ہو سکتی جب تک ان تمام مثالوں کا جائزہ نہ لیا جائے جن کے باعث میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں۔ تاہم میں مطمئن ہوں کہ اس باب کے نتائج کو اس اعتبار سے تسلیم کرنا چاہیے کہ یہ نتائج، بجائے اس کے کہ اخلاقیات کے بنیادی سوال کا صحیح جواب پیش کرتے ہیں، اس طریق کار کی وضاحت کرتے ہیں جس کی پیروی اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے جن نتائج کی صداقت پر میں زور دینا چاہتا ہوں یہ ہیں: وہ اشیا جو اصلاً خیر یا شر ہیں بہت اور مختلف ہیں؛ ان میں سے بہت سی ان مخصوص اور معین معنوں میں ''عضوی وحدتیں'' ہیں جن تک میں نے اسی اصطلاح کو محدود رکھا ہے؛ اور ان کی ذاتی قدر کے بارے میں فیصلہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرنے کے لیے ہمارے پاس ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم بڑی احتیاط سے اس بات کی ٹھیک ٹھیک شناخت کریں کہ وہ چیز کیا ہے جس کے متعلق ہم یہ سوال کرتے ہیں اور پھر یہ دیکھیں کہ آیا اس میں ''خیر'' کا محمول اپنے مختلف درجوں میں پایا جاتا ہے؟ اسی طرح گزشتہ باب میں اس سوال کے بارے میں کہ ''ہمیں کیا کرنا چاہیے''؟ میں نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ اس سوال کے کیا معنی ہیں اور نتیجتہً اس کا جواب دیتے وقت کن مشکلات کا سامنا ہوتا ہے، اور یہ ثابت نہیں کیا کہ کوئی جزئی جوابات صحیح ہیں۔ سابقہ ابواب سے یہ نتیجہ نکلا تھا کہ یہی دو سوالات، جن کی ماہیت ہو بہو وہی ہے جو میں نے ان سے منسوب کی ہے، وہ سوالات ہیں جن کا جواب دینا اخلاقیات کا مقصد ہے۔ یہی وہ سوالات ہیں جن کا جواب دینا حکمائے اخلاقیات کا زیادہ تر کام رہا ہے، اگرچہ انہوں نے اس بات کو نہیں پہچانا کہ ان کے پیش نظر سوال کیا تھا، یعنی یہ کہ کس محمول کی بابت وہ اعلان کر رہے تھے کہ وہ اشیا میں پایا جاتا ہے۔ غلطی کے جو سرچشمے اب تک اخلاقیات میں عالم گیر حیثیت سے پائے جاتے ہیں، یہ ہیں یہ شناخت کیے بغیر کہ فضائل اور فرائض کی اصطلاحات کے معنی کیا ہیں؟ یہ پوچھنے کا رواج کہ کون سی اشیا فضائل یا فرائض ہیں؟ یہ پوچھنے کا رواج کہ یہاں اور اب کیا ہونا چاہیے؟ بغیر یہ فرق کیے کہ جو کچھ ہونا چاہیے اسے بحیثیت وسیلہ ہونا چاہیے یا بحیثیت مقصد، یعنی صرف اپنی خاطر یا اپنے نتائج کی خاطر ہونا چاہیے؟ اس بات کو پہچانے بغیر کہ کسی معیار کو دریافت کرنے کے لیے ہمیں پہلے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ کون سی اشیا صائب یا غیر صائب ہیں، صائب یا غیر صائب کے ایک واحد معیار کی تلاش؛ اور ''عضوی وحدتوں'' کے اصول کو نظر انداز کر دینا۔ غلطی کے ان مذکورہ بالا سرچشموں سے بچنے اور اخلاقی حکم کے عام معروضات کی بابت صرف یہی دو سوالات پوچھنے کی باشعور سعی: کیا اس کی کوئی ذاتی قدر ہے؟ اور کیا وہ بہترین ممکن کا ایک وسیلہ ہے؟ جہاں تک مجھے علم ہے، ایک کلیتہً نئی سعی ہے؛ اور اس سعی کے نتائج کا جب ان نتائج سے موازنہ کیا جائے جن کے خوگر حکمائے اخلاقیات ہیں تو یہ کافی عجیب نظر آئیں گے۔ میں یہ امید اور یقین کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ فہم عامہ کو وہ اتنے عجیب معلوم نہیں ہوں گے۔ میرے خیال میں یہ مستحسن ہوگا کہ جو محنت عام طور پر ایسے سوالوں پر صرف کی جاتی ہے کہ آیا بعض ''مقاصد'' کم و بیش ''جامع'' یا آپس میں کم و بیش ''مربوط'' ہوتے ہیں جو خواہ انھیں صحیح معنی بھی پہنائے جائیں پھر بھی کسی اخلاقی نتیجے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے ثبوت کے لیے کلیتہً غیر اہم ہیں، اس کو ان دو واضح سوالوں کی جدا تحقیق پر صَرف کرنا چاہیے۔

۱۳۵

اس باب کا بڑا مقصد ان اشیا کے گروہ کو معین کرنا تھا جن میں یا عظیم اصلی خیور یا عظیم اصلی شرور کی موجودگی کی توقع کی جاسکتی ہے، اور خاص کر یہ بتانا تھا کہ ایسی اشیا بہت اور مختلف ہیں اور ان میں سے سب سے زیادہ مفرد سوائے ایک استثنا کے، مرکب کُل ہیں جن کے اجزائے ترکیبی ایسے ہیں کہ ان بجائے خود بہت تھوڑی قدر ہوتی ہے یا بالکل نہیں ہوتی۔ ان سب کو کسی شے کا شعور متضمن ہوتا ہے جو بذات خود عام طور پر بہت مرکب ہوتا ہے اور تقریباً سب کو اسی شے کی طرف کوئی ہیجانی رویہ متضمن ہوتا ہے لیکن اگرچہ ان میں بعض خصوصیات مشترک ہوتی ہیں تاہم ان کی قدر کے لیے وہ مختلف کئی صفات اتنی ہی ضروری ہیں جن کے اعتبار سے وہ اشیا ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ نہ تو سب کی ہیئت جنسی اور نہ ہر ایک کی ہیئت نوعی بجائے خود ایک عظیم خیر یا ایک عظیم شر ہے۔ ان کی خوبی یا خرابی کا باعث ہر صورت میں دونوں کی موجودگی ہوتا ہے۔ میری بحث ان تین اہم حصوں کے تحت آتی ہے (۱) غیر مخلوط خیور (۲) شرور اور (۳) مخلوط خیور۔ (۱) سب غیر مخلوط خیور کی بابت کہا جاسکتا ہے کہ وہ حسین اشیا کے لیے چاہت یا اچھے اشخاص کے لیے چاہت پر مشتمل ہوتے ہیں؛ لیکن اس قسم کے خیور کی تعداد اتنی ہی زیادہ ہے جتنی حسین اشیا کی، اور وہ مختلف اشیا سے مخصوص مختلف ہیجانات کے باعث ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ خیور بلاشبہ خیر ہیں، حتیٰ کہ وہاں بھی جہاں اشیا یا اشخاص جن کے لیے چاہت ہوتی ہے، خیالی ہوتے ہیں۔ لیکن اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ جہاں شے یا شخص حقیقی ہوتا ہے اور اس کے ایسا ہونے پر یقین ہوتا ہے، یہ دونوں حقائق اکٹھے جب زیر بحث صفات کے لیے محض چاہت کے ساتھ ملا دیے جاتے ہیں تو ان سے ایسا کُل ترکیب پاتا ہے جو محض چاہت سے بہت بہتر ہوتا ہے اور اس میں وہ زائد قدر ہوتی ہے جو اس قدر سے مختلف ہوتی ہے جو معروض کے وجود میں پائی جاتی ہے جب کہ وہ معروض ایک اچھا شخص ہوتا ہے۔ آخر میں یہ بتایا گیا ہے کہ ذہنی صفات کے لیے چاہت جائے خود اتنی بڑی خیر نہیں جتنی ذہنی اور مادی صفات دونوں کے لیے مل کر چاہت ہے۔ اور نیز یہ کہ بہر حال بہترین چیزوں کی بہت بڑی تعداد میں مادی صفات کے لیے چاہت شامل ہوتی ہے (۱۱۳-۱۲۳)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۲) عظیم شرِور کی بابت کہا جاسکتا ہے کہ وہ یا تو (الف) اس کے لیے چاہت پر جو شر یا قبیح ہے۔ یا (ب) اس سے نفرت پر جو خیر یا حسین ہے یا (ج) اذیت کے شعور پر مشتمل ہیں۔ پس صرف اذیت کا شعور، اگر اسے ایک عظیم شر ہوتا ہے، اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے کہ تمام عظیم خیور اور عظیم شرور کو وقوف اور معروض کی طرف ایک ہیجان، دونوں متضمن ہوتے ہیں (۱۲۴۔۱۲۸)

(۳) مخلوط خیور وہ ہیں جن میں ایسا عنصر ہوتا ہے جو شر یا قبیح ہوتا ہے۔ ان کی بابت کہا جاسکتا ہے کہ وہ یا اس سے نفرت پر جو قبیح ہوتا ہے، یا (الف) اور (ب) کے گروہوں کے شرور سے نفرت پر یا اذیت کے لیے دردمندی پر مشتمل ہوتے ہیں لیکن جہاں ان میں شر شامل ہوتا ہے جو واقعاً وجود رکھتا ہے، اس کا عیب اتنا بڑا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مثبت قدر سے بڑھ جاتا ہے جو ان میں پائی جاتی ہے (۱۲۳۔۱۲۹)

www.KitaboSunnat.com

LIBRARY
Lahore Islamic University
Book No. 0025
91-Babar Block, Garden Town, Lahore

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

مجلس ترقی ادب لاہور