خودآگہی اور علم دیگراں

سید محمد احمد سعید

میں ہوں اور میرے گرد ایک گونا گوں عالم ہے۔یہ تجربہ عام ہی نقطۂ آغاز ہے۔ ذات و کائنات کی دوئی بڑی واضح نظر آتی ہے۔ذات سے تعلق رکھنے والی یہ دنیا دو جداگانہ حیثیتیں رکھتی ہے۔اس میں ایک عالم وہ ہے جو ہمارا آفریدہ ہے۔یہاں تاج اور اجنتا ابوالہول اور وینس ارسطا طالیسی منطق اور قانون روما طربیہ الٰہیہ اور جاوید نامہ ذہن خلاق کی گواہی دیتے ہیں۔دوسری وہ کائنات ہے جو منفک اور مقرون واقعات پر مشتمل ہے۔جنہیں کسی قانون عام کے تحت بیان کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے وجدان میں اس عالم کو مکمل غیریت کا مرتبہ حاصل رہتا ہے۔ہم اسے اپنی ذات کی گہرائیوں سے منسوب کرتے ہوئے ہچکچاتے ہیں۔اسے خارجی عالم کہا جا سکتا ہے۔یہ عالم اس معنی میں خارجی نہیں کہ اسے ہمارے جسم و جان سے کوئی علاقہ نہیں۔یہ ہم سے باہر نہیں۔ہمارے اجسام اس کا جزو ہیں۔یہ ہمارے اذہان سے بھی باہر نہیں۔کیونکہ کوئی شے کسی دوسرے شے سے باہر نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ دونوں اشیاء مکانی نہ ہوں۔۔۔۔۔۔۔۔ہمارے ذہن۔۔۔۔۔۔۔مکانی نہیں۔ فطرت کو خارجی عالم کہنے کا مدعا یہی ہے۔لہٰذا فطرت کا یہ عمل دوری ہے۔اس سے کسی شے کی تخلیق یا تشکیل نہیں ہوتی ہے۔ہر صبح ہر بہار ہر مد و جزر پہلے جیسا ہوتا ہے۔اس دوری حرکت کو معین کرنے والا قانون بدلتا نہیں ہے۔اس کی تکرار ہوتی رہتی ہے گویا مکان و حرکت اور زماں و نشاۃ فطرت اور تاریخ کی دوئی کی بنا دیں بن جاتے ہیں۔اگر تاریخ اضافہ پذیری، خلاقیت اور نئے پن کا نام ہے تو فطرت تکرار محض میکانیت تکرار و تواتر اور خارجیت کا یہ عالم ہمارے وجدان میں غیریت کا درجہ رکھتا ہے۔ہم اس عالم کو فطرت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

---

1. R.G. Collingwood.... The Idea of Nature, Oxford, 1962,p.126.

2. R.G. Collingwood.... The Idea ofHistory, Oxford,1962,p.114.

وہ عالم جو ذات کی جولانگاہ ہے۔ذات کے ذریعہ ہی سمجھا جا سکتا ہے۔یہاں الفاظ کے پیچھے واردات نفس دستاویزات کے پیچھے فکر و تاثر اور اجتماعی زندگی کے پیچھے کسی ثقافت کا سراغ ملتا ہے ثقافت فکر و تاثر اور نفس واردات کی تلاش میں ہمیں اپنی طرف آنا پڑتا ہے۔ان کے بارے میں کوئی سوال اٹھانا اپنی ذات کی گہرائیوں کی طرف لوٹنے کا دوسرا نام ہے۔

1

اندیشم پس ہستم ممکن ہے۔ایک عہد آفریں وجدان رہا ہو۔لیکن فکر سے وجود تک کا یہ فاصلہ چشم زدن میں طے نہیں ہوتا۔شاید یہی وجہ ہے کہ بحث فی الاسلوب اور تاملات سے تنقید عقل محض تک عرفان ذات کا باضابطہ اثبات نہیں ملتا ہے۔یہ ڈیکارٹ ہے۔جس کے یہاں معرفت ذات ایک ادعا ہے۔یہ ھیوم ہے جس کے یہاں محض ارتسامات کا اعتراف ہے۔یہ کانٹ ہے۔جو ماروائی ذات کو تاملات کا اسیر نہیں سمجھتا۔یہاں ہم اپنے ہونے کا دعویٰ تو کرسکتے ہیں۔لیکن خود کو جاننے کا ادعا نہیں کرسکتے۔علم مظاہر تک رہا ہے۔ہم خود کو تاملات کا اسیر بھی کرنا چاہیں تو ہمارا علم، ہماری آگہی صرف تجربی ذات تک ہمارا ساتھ دیتی ہے۔یہ ذات کا صرف وہ پہلو ہے جو جاننے والے کی گرفت میں آتا ہے۔لیکن جاننے والے کے نزدیک اس کی حیثیت ذات کی نہیں شے کی ہے۔جو پہلو ہمارے علم کی گرفت میں آجاتا ہے۔وہ شے کا مرتبہ اختیار کرلیتا ہے اور ہم اس سے الگ اور ماورا ہی رہتے ہیں۔علمیاتی صورتحال برقرار رہنے تک انائے وقوفی دائرۂ علم سے ماوراھی رہتا ہے جہاں انا کی

ماورائیت ختم ہوتی ہے وہاں علمیاتی صورت حال بھی باقی نہیں رہتی ہے ایسی صورت میں عرفان ذات کا مسئلہ کس طرح حل ہوسکتا ہے۔

معرفت ذات کی یہ کوشش اگر اتنی ہی حوصلہ شکن ہے تو ہم اس میں کیوں الجھتے ہیں۔خود آگہی امر واقعہ ہے یا ایک دل خوش کن التباس۔اس کا فیصلہ کرنے کے لئے ہمیں معرفت ذات کی مختلف صورتوں کا جائزہ لینا ہوگا۔عرفان ذات کی پہلی منزل شاید وہی ہے جو تجربہ کی عام سطح پر نظر آتی ہے۔ہم جب اپنی تلاش میں اپنی ذات کی طرف لوٹتے ہیں تو شعور کی گہرائیوں میں اترنے کے لئے اپنے تاملات کا سہارا لیتے ہیں لیکن، ان کی راہ میں ہمیں اس انا کا سراغ نہیں ملتا ہے جس سے ذات کی وحدت عبارت ہے۔اس تلاش میں ہم منتشر ارتسامات اور متنوع حسوں سے الجھ کر رہ جاتے ہیں، اگر ذات کی گہرائیوں میں صرف تامل ہی رہنمائی کرسکتا ہے تو ذات کے بارے میں تاملات کی دریافت ہی لائق اعتنا رہ جائے گی۔شاید ہم اپنے ایماندارانہ تامل کی روشنی میں یہ کہنے پر مجبور ہوجائیں گے کہ ذات ارتسامات ہی ارتسامات ہے یا صرف گوناگوں حسوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

---

3. R. Aron, Introduction to the Philosopny of History, 1952

ذات ارتسامات کا مجموعہ یا حسوں کا انبار ہے۔یہ ہمارے تامل کی دریافت ہے یا کسی مخصوص رجحان ذہنی کی پیداوار ہے؟ ہم ان ارتسامات سے آگے کیوں نہیں جا سکتے ہیں؟ ہم حسوں کے اس انبار کے پیچھے کسی ذات کا سراغ لگانے میں کیوں ناکام رہتے ہیں؟ اس کا سادہ سا جواب یہ ہے کہ ہمارے علم کے حدود یہی ہیں۔لیکن ان حدود سے آگے کسی وجود کے اقرار کے لئے ہمارا ذہن آمادہ کیوں نہیں ہوتا۔اس کا سبب شاید یہ ہے۔کہ ہم غیر شعوری طور پر اس عقیدہ کو اپنائے ہوئے ہیں۔کہ ان امور میں علم کو کامل حاکمیت حاصل ہے۔کوئی وجود دائرہ علم میں آنے کے بعد ہی

وجود کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ ذات کو ارتسامات کا انبار قرار دینا معرفت ذات کے سلسلہ میں یہ موقف اختیار کرنے کا منطقی نتیجہ ہے۔ اگر ہمارا علم ارتسامات سے آگے نہیں جا سکتا ہے تو ارتسامات کے ماسوا کسی وجود کا اثبات نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اگر ذات کے ضمن میں صرف ارتسامات ہی علم کے اسیر ہوتے ہیں تو ذات کا وجود ان ارتسامات کے ماسوا کچھ نہیں ہے۔ عرفان ذات کے کسی ایسے حل کو قبول کرنے کی چند وجوہات ہو سکتی ہیں (1) اس موقف کو تسلیم نہ کرنے کا یہ جواز پیش کیا جا سکتا ہے کہ یہاں علم کا مرتبہ بہت پست ہے۔ علم کا اقتضا یہ نہیں ہے کہ وہ محض ارتسامات سے الجھ کر رہ جائے۔ اسے اس سے آگے جانا چاہیے اور شعور کی گہرائیوں میں اتر کر حقیقت ذات کا سراغ لگانا چاہیے۔ غور کیجئے تو پہلے اور بعد کے اسالیب فکر میں کوئی نوعی فرق تو نہیں آتا۔ یہ پہلے اسلوب میں ترمیم واضافہ کی ایک کوشش ہے۔ دونوں اسالیب کا بنیادی عقیدہ ایک ہی ہے۔ دونوں ہی وجود کو علم کا پابند قرار دیتے ہیں (2) یہ موقف اختیار نہ کرنے کا دوسرا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بنیادی عقیدہ ہی گمراہ کن ہے۔ لہٰذا یہ مسلک یا اس سے ملتے جلتے فکر کے دوسرے اسالیب عرفان ذات میں ہماری کوئی رونمائی نہیں کر سکتے ہیں۔ اس میں دوسرا امکان توجہ کا زیادہ مستحق ہے۔ کیونکہ ہم اس طرح فکر کی بنیادی منطق کا جائزہ لے سکتے ہیں چنانچہ ہم پہلے اسی امکان پر گفتگو کریں گے۔

وجود علم کا پابند ہے۔ علم سارے وجود کی ضمانت دیتا ہے سارے وجود کو علم میں تحویل کیا جا سکتا ہے۔ یہ وہ دعوے ہیں جو ایسے فلسفوں کی بنیاد بنتے ہیں۔ ان دعوؤں کو تسلیم کرنے والا بھی ایک سوال ضرور پوچھ سکتا ہے۔ یہ سوال بڑا سادہ ہے۔ لیکن اس کے نتائج بڑے دور رس ہیں۔ اس موقف کو تسلیم کرتے ہوئے اگر ہم علم کو سارے وجود کا ضامن ٹھہرائیں تو یہ سوال پیدا ہوگا کہ خود علم کی نوعیت کیا ہے کیا علم خود کوئی وجود رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر علم وجود رکھتا ہے۔ تو اس کے وجود کی ضمانت کون دیتا

ہے؟ اگر وجود علم ہی کو کسوٹی بنایا جائے تو وہ علم جو وجود علم کی کسوٹی ہے۔ خود بھی وجود کا حاصل ہو گا اور اس کے لئے علم کی ایک اور کسوٹی درکار ہو گی اور یہ سلسلہ لا متناہی ہو جائے گا۔ اس خرافات سے نجات پانے کی صرف ایک راہ ہے کہ علم کے وجود کو شرائط علمی سے آزاد سمجھا جائے۔ اب علم سارے وجود کا ضامن تو ہو سکتا ہے۔ لیکن خود اپنے وجود کی ضمانت نہیں دے سکتا۔ اس طرح اس وقت سے عہدہ برا ہوا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ بات تسلیم کر لینے سے اس موقف میں ایک بڑے انقلاب انگیز استشنا کو جگہ مل جاتی ہے جس کی وجہ سے اس طریق فکر میں ایک کھوکھلا پن پیدا ہو جاتا ہے۔ علم جو ابھی تک سارے وجود کی بنیاد بنا ہوا تھا خود اپنے وجود کی بنیادیں فراہم نہیں کر سکتا ہے۔ اس کی بنیادیں اب وجود میں گڑی ہوئی ہیں۔ اگر اس کی بنیادیں وجود سے ھٹالی جائیں تو علم کا وجود ہی باقی نہیں رہتا ہے۔ فلسفہ میں عرفان نیا نہیں ہے۔ تھیٹیٹس اور جمہوریہ کے خالق نے علم پر بحث کرتے وقت ایسی کڑی شرائط کا ذکر کیا ہے اور کامل سریانیت کے فلسفوں کی کلاسیکی تردید کی ہے۔

وجود علم کا شرائط علمی سے آزاد ہونا کچھ تفصیل چاہتا ہے۔ آیئے دیکھا جائے کہ علمی صورت حاصل کے لئے کون سی شرائط ناگزیر ہیں۔ کسی علمیاتی صورت حال کا جائزہ لیجئے تو آپ عالم، معلوم اور رشتہ علم سے متعارف ہو سکتے ہیں۔ اس میں عالم اور معلوم رشتہ علم کے دوسرے ہیں۔ یہ ایک دوسرے سے ایک خاص انداز میں منسوب ہوتے ہیں جو کچھ معلوم ہے۔ وہ ناگزیر طور پر کسی عالم کا وجود ہے تو معلوم اپنی ماھیت سے محروم ہو جائے گا۔ کیونکہ معلوم ہونا اور نظر آنا ہی اس کی ماھیت ہے۔ معلوم ہونا اور نظر آنا کسی جاننے والے اور مشاھدہ کرنے والے کے بغیر ممکن نہیں ہے گویا علوم کے لئے یہ کڑی شرط ہے۔ کہ وہ کسی جاننے والے سے متعلق ہو۔ بصورت دیگر وہ اپنی ماھیت اپنی تعریف اور اپنی معنی سے محروم ہو جائے گا۔ عالم کی شان اس سے مختلف ہے۔ وہ ایک جاننے والا وجود ہے اس کا امتیاز یہ ہے کہ وہ

جانتا ہے وہ جانا جا سکتا ہے یا نہیں یہ ایک اہم اور بنیادی سوال ہے۔ اگر عالم معلوم سے محض اس بناء پر ممتاز ہے کہ معلوم اس کے لئے ہے۔ لیکن وہ کسی ایسی شرط سے آزاد ہے تو ایسے عالم کے جانے جانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ یہ خیال کسی لسانی استبعاد کی پیداوار نہیں ہے۔ بلکہ اس کی منطق ہمیں یہ خیال قائم کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اگر تھوڑی دیر کے لئے عالم کے معلوم ہونے کا امکان تسلیم کرلیا جائے۔ تو اس کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ جاننے والا اپنے وجود سے واقف ہوتا ہے یا شعور سے آگاہ ہوتا ہے۔ شعور سے شعور کی آگہی کا کیا مفہوم ہے؟ شعور جب اپنی واردات پر غور کرتا ہے تو اسے شعور کی آگہی سے موسوم کرتا ہے۔ زیادہ سادہ زبان میں یوں کہہ لیجئے کہ ہم اپنی واردات نفس پر اس طرح تامل کرسکتے ہیں جس طرح ہم خارجی عالم کی اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔ اس لئے جاننے والا اپنی ہستی سے آگاہ ہوسکتا ہے۔ اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی ہے۔ لیکن ہماری تحلیل کی رو سے یہ نفسی واردات میں شعوری کیفیات جو تاملات کے اسیر ہوسکتے ہیں

ہمارے لئے چنداں اہم نہیں ہیں۔ ہمیں تو اس انا یا میں کا سراغ لگانا ہے۔ جو اس تامل کا دعویٰ دار ہے۔ وہ انا اس تامل کے تحت نہیں آسکتی ہے۔ ہر بار چند نفسی واردات ہی تامل کی گرفت میں آتی ہیں۔ اس سارے تامل اور اس کے بیان کی بنیاد وہ آنا ہے۔ جس کا سہارا لیا جا رہا ہے۔ یہ انا خود ان تاملات سے ماوراء اور آزاد ہے۔ اس سے کیا یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کہ جاننے والے کا مرتبہ معلوم سے ہمیشہ ہی ممیز رہتا ہے۔ اس لئے جاننے والے کا وجود شرائط علمی سے آزاد رہتا ہے۔ اسے ادراک کا اسیر یا مشاھدہ کا پابند نہیں کیا جا سکتا ہے۔ علمی صورت حال کے لئے عالم کا وجود ایک لازمی شرط ہے لیکن اس کے وجود کا علمی اثبات ممکن نہیں ہے۔ اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ عالم کا وجود محقق ہے۔ علماً اثبات نہیں۔

علم کی بنیادیں جس طرح ایک طرف عالم کے وجود میں گڑی ہوئی ہیں۔ اسی

طرح معلوم کے وجود سے بھی متعلق ہیں۔ دورِ جدید کے اکثر مدارس فکر نے کمال ہوشیاری سے اس حقیقت کو جھٹلایا ہے۔ اور بڑی فراست کے ساتھ ایسے ہوشربا نتائج نکالے ہیں جن کی الاویزی سے کوئی کافر ہی انکار کر سکتا ہے۔ ان کی صحت و صداقت پر ایمان لانا اک الگ معاملہ ہے۔ کم از کم میں یہ حل قبول کرنے میں ہمیشہ مذبذب رہا۔ یہ داستان بجائے خود بڑی دلچسپ ہے۔ اس سے آگے کسی قدر وضاحت سے بیان کرنے کی کوشش کرونگا۔

حقیقت و مجاز کی دوئی فلسفہ کا ایک بنیادی مسئلہ رہا ہے۔ اکثر اہل نظر نے اس کا کوئی نہ کوئی حل ضرور تلاش کیا ہے وہ فلسفہ جو کل وجود کو مدرک ادراکات کا مجموعہ سمجھتا ہے ان کے سامنے بھی غالباً کوئی ایسا ہی مقصد ہوگا جو چیزیں تجربہ کی سطح پر موجود ہوتی ہیں انہیں آسانی کے ساتھ معلوم کے قالب میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ اگر علم کو وجود کے سارے معاملات میں حکم ٹھہرایا جائے تو سارے وجود کو معلوم و مظاہر کا ہم رتبہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ مظہر کی ماہیت یہ ہے کہ وہ معلوم ہو یا نظر آئے۔ بلاشبہ کوئی مظہر معلوم ہوئے بغیر یا مشاہدہ پذیر ہوئے بغیر مظہر کہلانے کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ مظہر کے مفہوم میں صرف یہ بات داخل ہے۔ مظہر کے مفہوم اور مظہر کے وجود میں ایک امتیاز ہے۔ اس فلسفہ میں یہ امتیاز محو ہو کر رہ گیا ہے جس کی وجہ سے یہاں بعض ایسے نتائج اخذ کئے جاتے ہیں جنہیں عام ذہن قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ ہم نے جس تجزیہ سے آغاز کیا ہے اس کا اگلا زینہ یہ ہے کہ معلوم کو معلوم ہونے اور نظر آنے میں تحویل کر دیں۔ ہمارے نزدیک معلوم کا وجود اس کا معلوم ہونا یا اس کا نظر آنا ہے۔ نظر آنا یا معلوم ہونا شعوری کیفیات یا نفسی واردات ہیں۔ اگر معلوم اس کے عین ہے تو معلوم یا مظہر نفسی کیفیات کا دوسرا نام ہے یہ نفسی کیفیات خواہ کسی جزئی شعور سے وابستہ رہے یا کسی ہمہ محیط شعور سے متعلق ہو جائیں بہر حال نفسی کیفیات اور واردات کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہ ماحصل اس عقیدہ کی ایک اطلاقی شکل ہے کہ سارا

وجود معلوم و مشہود ہے کیونکہ سارا وجود علم میں تحویل پذیر ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ معلوم کو جاننے اور نظر آنے میں ڈھالا جا سکتا ہے اور اس سے ہٹ کر علم سے آزاد کسی وجود کا انکار کیا جا سکتا ہے۔

دوران گفتگو اس غلط بحث کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ مظہر کے وجود اور مظہر کی ماہیت میں ایک امتیاز ہے، جو یہاں ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے۔ یہ بات قدرے وضاحت طلب ہے۔ اگر مظہر کے وجود کو معلوم ہونے اور نظر آنے میں مکمل طور پر تحویل پذیر سمجھا جائے تو خارجی عالم کی ہر شے کو معلوم ہونے اور نظر آنے کے سلسلوں میں تحویل کر کے جزو شعور بنایا جا سکتا ہے، لیکن جزوں کو جزو شعور بنانے سے پہلے ایک شرط ضروری ہے کہ یہ اشیاء معلوم ہوں۔ نظر آئیں مشاہدہ پذیر ہوں۔ اگر اس پر غور کیجئے تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ نظر آنے اور معلوم ہونے کی بھی اپنی شرائط ہیں۔ کوئی شے ہر صورت میں نظر نہیں آ سکتی ہے۔ اس کی آفاقی شرط یہ ہے کہ شعور کو وجود مظہر سے اور مظہر کا وجود شعور سے ماورا ہو۔ شعور ہمیشہ کسی شے کا ہوتا ہے۔ شے معلوم کسی شعور سے متعلق ہوتی ہے۔ اب اگر مظہر کو جاننے اور معلوم ہونے کی راہ کو شعور کو جزو بنا دیا جائے تو مظہر اپنے وجود سے محروم ہو جائے گا۔ اس کی غیریت اور ماورائیت ختم ہو جائے گی اور شعور کے لئے وہ کچھ باقی نہ رہے گا جسے وہ جان سکتا ہے۔ شعور بذات خود جانی جانے والی ساری صورتوں سے منزہ ہے۔ ہر معلوم شے شعور سے منسوب ہوگی مگر یہ ہمیشہ ان سے علیحدہ اور پاک ہوگا۔ اس طرح شعور خلا ہی خلا ہے۔ یہ ہر معطیہ، ہر مواد، ہر معروض اور ہر شے سے مختلف ہے۔ بہ الفاظ دیگر شعور کے بے پایاں امکانات کو تسلیم کرنے اور مظہر کے وجود ذاتی کے منکر ہونے کی صورت میں ہم اس مغالطہ میں مبتلا ہوتے ہیں کہ سارے وجود کو شعور کی کیفیات میں تحویل کیا جا سکتا ہے، جب کہ اس تحلیل کے بنیادی مقدمہ کو اس خیال کی تائید حاصل نہیں ہے۔ شاید بعض لوگوں کے نزدیک یہ ایک فکری مجبوری ہو، لیکن

ایسا نہیں ہے۔ یہاں یہ راہ بھی کھلی ہوئی ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں مظہر کا وجود گو مظہر کا ہم وجود ہے۔ لیکن وہ خود مظہری شرائط کا پابند نہیں۔۔۔ نتیجتاً ہمارے علم سے ماورا ہے اور اس لیے علم کی نہاد فراہم کرتا ہے اس نئے مواقف کو قبول کرنے کے بعد مظہر کیفیات شعور اور واردات نفس میں تحویل نہیں ہوتا۔ یہ محض اس وجہ سے معلوم ہوتا ہے اور نظر آتا ہے کہ یہ کسی شعور سے متعلق ہوتا ہے۔ اس کی ماہیت یہ ہے کہ وہ معلوم ہو۔ لیکن معلوم ہونے کے سلسلوں میں اس کا وجود ختم نہیں ہوتا ہے۔ اس کے

---

4. J.P. Sartine: Being and Nothingness p. 20, Methnem and Co.,1957

برخلاف مظہر کا وجود ہی معلوم ہونے کا امکان برقرار رکھتا ہے۔ مظہر کا وجود جو اس امکان کا سرچشمہ ہے، خود علم کا اسیر نہیں ہوتا۔ گویا علم کی یہ دوسری جہت بھی شرائط علمی کی پابند نہیں ہے اور علم کا وجود خود علم کی کسوٹی پر پرکھا نہیں جا سکتا ہے۔ اس لئے اب ہم اس موقف کو صحیح تسلیم کرنے سے انکار کر سکتے ہیں، جو وجود کو علم کا پابند سمجھتا ہے اور نتیجتاً ہمیں معرفت ذات سے متعلق کسی ایسے مسلک کو درست سمجھنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

اس ساری گفتگو میں ہم ایک سلبی نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ معرفت ذات سے متعلق یہ علمیاتی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اس سیاق میں ذات کی معرفت چاہی جائے تو بعض منطقی اور علمیاتی سدراہ ہوں گی۔ لیکن یہاں ذات سے ذات کے کسی تعلق کا انکار کیا گیا ہے۔ ایسی فکر میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ ذات کا ذات سے جو تعلق ہے وہ غیر وقوفی اور بلاواسطہ ہونا چاہیے۔ اگر ذات کی تفہیم کو اس تعلق کی تفہیم سے وابستہ کر دیا جائے تو شاید یہ گفتگو کسی قدر نتیجہ خیز ثابت ہو سکے۔ یہ کوشش بھی کوئی نئی کوشش نہیں ہوگی۔ عرفان ذات کے اکثر دعویٰ دار بالعموم روایتی علمیات کے بڑے

نقاد گذرے ہیں، انہوں نے عرفان نفس کی ناکامی کو اکثر ناقص طریق علم پر محمول کیا ہے۔ یہاں یہ فرق ضرور ہے کہ اصولاً ذات کو علم سے ماورا رکھا گیا ہے، لیکن شاید یہاں بھی یہ دعویٰ پوری ذات کے بارے میں نہیں ہے۔ یہاں صرف انائے وقوفی زیر بحث ہے۔ کل ذات کو انائے وقوفی کے مثل سمجھنے کی بھی چنداں مجبوری نظر نہیں آتی اس لئے انائے وقوفی کے اصولاً علم سے ماورا تسلیم کرنے کے بعد بھی ذات کی نوعیت پر گفتگو جاری رکھی جاسکتی ہے۔ اور لذت الم عقائد اور عالم معنوی کے ایسے ہی دوسرے عناصر پر غور کیا جاسکتا ہے، جو شعور سے ان کے مخصوص تعلق کی بناء پر انہیں اشیاء اور مظاہر سے مختلف قرار دیتے ہیں۔ ان کی راہ سے ذات کی کچھ جھلکیاں دیکھنے کی کوشش کی جاسکتی ہے۔ اس امکان کے پیش نظر اب ہم پہلی صورت حال کی طرف آئیں گے اور معرفت ذات کی دوسری کوششوں کا جائزہ لیں گے۔

2

ذات کو ارسامات کا مجموعہ تسلیم نہ کرنے کی ایک جذباتی وجہ بھی ہے۔ ہمارے وجدان پر یہ بات گراں گذرتی ہے۔ ہمیں حسوں کے انبار میں جب ایک انوکھی عنصر نظر نہیں آتا تو ان تاملات پر شک گذرنے لگتا ہے۔ یہ دلیل کہ وہ عنصر لواحق ارضی سے بلند ہے چونکہ ہماری تلاش و جستجو کا جواب نہیں دیتا ہے، لہٰذا اس سے انکار کر دیا جائے اور ذات کو عنصر مادی کے عین تصور کیا جائے، ہمیں مشکل ہی سے بھارتی ہے۔ بادی النظر میں یہ ایک جذباتی ردعمل معلوم ہوتا ہے، لیکن غور کیجئے تو یہاں بھی اس امتیاز کو محو کرنے کی شکایت ہے جو عالم اور معلوم ذات اور شے میں پایا جاتا ہے۔ شعور کی ایک حیثیت ہے، اور اسی باعث اشیاء سے ممتاز اور مختلف ہے۔ اس لئے اسے کسی شے یا کسی مظہر پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک نادرو جود اور اچھوتی ہستی ہے۔ ذات کو مجموعہ ارتسامات سمجھنا ذات کو اشیاء کی نہج پر جاننے کے مترادف ہے۔ جستہ جستہ تجربات شے کی تکوین کرتے ہیں۔ شے اس فلسفہ میں ایک تکوینی نام

ہے۔ جستہ جستہ تجربات عناصر حقیقی ہیں۔ انہیں دھرانا یا بیان کرنا اشیاء کا علم کہلاتا ہے۔لیکن جو چیز دھرائی جا رہی ہے یا بیان کی جا رہی ہے وہ ایسا واقعہ ہے جو گذر چکا ہے جو پیش آ چکا ہے، یا زیادہ اصطلاحی زبان میں جو ہو چکا ہے اس میں ہوتے رہنے کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔فطرت بے جان مکان میں بکھرے ہوئے مردہ اجسام کا مجموعہ ہے۔ شے وہ ہے جو ہو چکی ہے، یا جو ہے۔ ذات کی نوعیت اس سے مختلف ہے۔اس میں نشاۃ اور افزونی، امکان اور خلاقیت، حرکت اور استقلال کا جو تجربہ ہوتا ہے وہ اشیاء کے عالم میں کہاں ہے۔ذات کسی لمحہ میں ہے کے دائرہ میں داخل نہیں ہوتی ہے۔اس میں ہر نیا تجربہ ذات کے پیکرِ معنوی میں ایک انقلاب برپا کر دیتا ہے۔اس لئے تجربات کے سارے سلسلے ختم ہوئے بغیر ذات کے عرفان کا امکان پیدا نہیں ہو سکتا۔لیکن تجربات کا سلسلہ کہاں ختم ہوتا ہے؟ ذات کس نقطہ پر مکمل ہوتی ہے؟ شاید اس کا جواب یہ ہوگا کہ جہاں اس میں ہوتے رہنے کا عمل ختم ہو جائے، لیکن نقطہ آخری پر ذات ،فطرت کے قالب میں ڈھل جاتی ہے۔ ذات ہوتے رہنے سے ہی تعبیر ہے۔ جو چیز ہو چکی ہے وہ ذات نہیں شے ہے۔ وہ زمان کی بجائے مکان اور بخت و اتفاق کی بجائے تعلیل کی زبان میں بیان کی جائے گی۔ اس لئے وہ فلسفہ جو ذات کو منفک اور مقرون تجربات کا مجموعہ سمجھتا ہے وہ ذات کے اس وجدان سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان تجربات کے تامل سے بھی ہماری تشفی نہیں ہوتی۔ہم ناکام واپس آتے ہیں اور یہ اعتراف کرتے ہیں کہ حسوں کے انبار یا ارتسامات کے مجموعہ میں اس حقیقت کا کوئی سراغ نہیں ملتا جس کی ہم تلاش کر رہے ہیں۔

ہم تجربہ کی عام سطح پر وحدت ذات جیسی کسی حقیقت سے روشناس نہیں ہوتے۔ اس سے ہم ایک لمحہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ کن بنیادوں پر ہم خود کو ایک ذات کا مالک سمجھتے ہیں۔ہم تجربات کو محض تجربات کیوں نہیں قرار دیتے۔ہم انہیں

بکھرے اور منتشر تجربات کے بجائے مربوط و منظم کیوں سمجھتے ہیں۔ ہم یہ کیوں تسلیم کرتے ہیں کہ کوئی چیز ان کی شیرازہ بند ہے۔ اس کے اسباب دریافت ہو چکے ہیں۔ تجربہ کا اسلوب سکونی ہے۔ یہ امکان کا پروردہ ہے۔ ذات ہر لمحہ متغیر حقیقت ہے۔ یہ عمل خالص یا حرکت محض ہے۔ یہ زماں کی سطح پر محسوس ہوتی ہے۔ یہ عرفان ذات کا حقیقی عرفان ہے۔ یہاں ذات کے منتشر تجربات حرکت زماں میں شامل ہو کر ایک دوسرے میں نفوذ کر جاتے ہیں۔ یہاں ماضی حال اور حال مستقبل کے قالب میں مسلسل ڈھلتا رہتا ہے۔ تجربات کا انتشار زماں کی حرکت مسلسل میں تحلیل ہو جاتا ہے۔ اس لئے جب ہم اس عام سطح پر ذات کی گہرائیوں کی طرف جاتے ہیں تو ایک مسلسل، متحرک اور واحد حقیقت کا عرفان ہوتا ہے۔ اس طرح ہم تجربہ کی اس سطح پر عرفان کی اس منزل پر ہی ذات کے اس وجدان کی توثیق کر سکتے ہیں۔

لیکن یہ وجدان، یا یہ گہرا تجربہ عرفان ذات کے عام یقین کا جواب نہیں۔ کیوں کہ یہ وجدان ذات کی کلمیت کا وجدان ہے۔ یہ اس اصل جوہر یا روح کا تجربہ ہے جو ساری ذات کی ماہیت ہے۔ زمانیت کسی مخصوص ذات کا وصف نہیں۔ میرے ہی تجربات حرکت مسلسل کے آئینہ دار نہیں۔ میری ہی تمنائیں مستقبل سے حال اور حال سے ماضی میں منتقل نہیں ہوتی ہیں۔ میرے ہی واردات، ماضی سے حال اور حال سے مستقبل کے قالب میں نہیں ڈھلتے ہیں۔ یہ ذات کی عام نہج ہے، اس لئے اس وجدان سے ذات کی کلیت ہی سامنے آتی ہے۔ یہ نشاۃ افزونی اور تسلسل کا وصف ہے، لیکن تجربات نشاۃ و افزونی کے مراحل سے گزرتے وقت مختلف ذاتوں میں کس طرح منظم ہوتے ہیں۔ اس کا جواب اس وجدان میں نہیں ملتا۔ اس وجدان کا سہارا لے کر زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تجربات کا تواتر ہی تجربات کے نظم کا ضامن ہے۔ تجربات اپنے وقوع کے اعتبار سے ذات میں اپنا مقام رکھتے ہیں۔ تجربات یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں۔ اس نئے زمانی اعتبار سے خود ہی

مرتب ہوتے ہیں گویا اس خیال کی رو سے ہمارے سارے تجربات ذات کے قالب میں زندہ رہتے ہیں۔ لیکن یہ بات تجربہ کے منافی ہے۔ سارا ماضی حال کے قالب میں سمویا نہیں جا سکتا۔ حال کے روشن نقطہ سے سارے ماضی کو گذارا نہیں جا سکتا، جو تجربات واقع ہوتے ہیں، واقع ہونے کی وجہ سے ذات کے جزو ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ سارے تجربات شدت و تازگی کے ایک ہی مرتبہ پر نہیں رہتے ہیں۔ اس وجہ سے ہم بہت سے تجربات کو فراموش کر دیتے ہیں۔ لیکن اس وجدان کی رو سے وہ تجربات جو زماں کے رشتے میں پروئے جا چکے ہیں ان میں کسی کے ہونے اور کسی کے نہ ہونے کا قرینہ نہیں۔ واقع ہونے والے تجربات کا مقدر یہ ہے کہ کسی ذات کی تاریخ میں وہ ہمیشہ زندہ رہے۔ ہستی کا یہ بھی عجیب جبر ہے۔

ذات کے ذراتی اور حرکی دونوں ہی تصورات زیر بحث آ چکے ہیں۔ ان سے گذر کر ہم ذات کے اس وجدان تک پہنچے ہیں جو عام تجربہ کا مصداق ہے۔ ایک منظم، ناشی، مسلسل اور متحرک ذات کا سراغ نہ تو ذراتی تصور سے ملتا ہے، نہ حرکی تصور سے، خواہ ہم تجربہ کی سطح پر اسے تلاش کرتے رہیں یا تجربہ کی گہرائیوں میں اتر جائیں وہ ذات جو ہمارے عام تجربہ کا مصداق ہے نظر نہیں آتا ہے۔ کیا ھیوم اور برگسان کے مسلک سے ناامید ہونے والے کانٹ کے مسلمانی فکر میں پناہ لے سکتے ہیں۔ شاید یہ بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ ذات کی اس نشاۃ اور افزوئی کا خیال تنقید عقل محض کے اسلوب سے بعید ہے۔ پھر وہ واحد، منظم، ناشی اور متحرک ذات کہاں ہے جس کے سراغ میں ہم عقلیت، تجربیت اور وجدانیت کے سارے ہی اسالیب کا جائزہ لے چکے ہیں۔ علم کا کوئی اسلوب، عرفان کا کوئی منہاج ہمیں کسی ایسی ذات کی آگہی کیوں نہیں بخشتا ہے۔ اس کی وجہ یہ تو نہیں کہ ذات ایک امر واقع کے بجساب ایک پیکر تخیل ہے۔ ممکن ہے کہ ہر لمحہ ہوتی رہنے والی ذات کسی بھی نقطہ پر وہ نہ رہتی ہے۔ جو وجدان یا تجربہ کی سطح پر نظر آتی ہے۔ کیونکہ یہ اپنی اصل سے ہٹی ہوئی ہے۔ ھر

بذات کی تخصیص اور مقرونیت ذات کی کلیت پر ایک اضافہ ہوتی ہے۔ یہاں کل جزو میں اپنا نفوذ کرتا ہے۔ لیکن جزو کل نہیں بنتا ہے۔ اس کی جزیت اس کی تخصیص و مقرونیت کی رہین منت ہے۔ شاید ایسا ہو کہ ہم اپنی ذات میں جس وحدت کی تلاش کرتے ہیں وہ ایک حقیقت نہیں قدر ہے۔ ہم منتشر اور متنوع ارتسامات پر منضبط اور مربوط ذات کو فوقیت دیتے ہیں۔ ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ ہماری ذات تجربات کے انبار کے بجائے سلک گوہر کی طرح ایک رشتہ میں پروئی ہوئی ہے۔ وحدت کا یہ قدرتی عرفان ذات میں وحدت کی تلاش کرتا ہے۔ اگر یہ وحدت وجود نہیں ہوتی ہے تو ہم یہ وحدت پیدا کرتے ہیں کیونکہ ہم اس کو اہمیت دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بہتر ہے۔ ذات میں وحدت کی تشکیل میں جو اصول کارفرما ہوتا ہے، شاید وہی اصولی تجربات کی شیرازہ بندی میں کام آتا ہے۔ ہم حسوں کے انبار اور ارتسامات کے مجموعہ سے صرف ان تجربات کا انتخاب کرتے ہیں، جنہیں ہم پسند کرتے ہیں۔ ہم صرف ان تجربات کو اپنی ذات سے منسوب کرتے ہیں، جو ہماری اس ذات سے منسوب ہو سکتے ہیں، جو ہمارے نزدیک ہونی چاہیے۔ ہم ذات میں ایک وحدت کے قائل ہیں۔ لیکن یہ جامد وحدت نہیں ہے۔ یہ روز افزوں وحدت ہے۔ اس میں انتخاب و پسند کی بناء پر تجربات کا اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ہمارے سامنے صرف ایک سوال رہتا ہے کہ ہم کیا ہونا چاہتے ہیں۔ اس کے جواب میں ہم اپنے نظام قدر سے ایک ڈھانچہ تیار کرتے ہیں۔ ہم وہ ہونا چاہتے ہیں، جو ہمارے احساس کے نزدیک قابل قدر ہے، جو ہماری خواہشات کا مقصود ہو سکتی ہے۔ اس کوشش میں ہم اپنا انتخاب کرتے ہیں اور اپنے مقصود کے مطابق فیصلہ کرتے جاتے ہیں۔ اس طرح ذات کی یہ وحدت اضافہ پذیر لیکن انتخابی رہتی ہے۔ اس طرح جس ذات کی تشکیل ہوتی ہے ہمارے تجربات کا تواتر نظرم تجربات کے لئے بے معنی ہے۔

ہماری پسند، ہماری خواہش، ہمارے ارادے اور لازماً ہمارا نظام اقدار ہی اس نظم کا ضامن ہے۔ ہمارا حافظہ بھی ہماری تخیل کا پابند ہو کر انتخابی ہو جاتا ہے۔ ہم اس ماضی کو فراموش کر دیتے ہیں جو کسی قدر کا حامل نہیں ہے۔ ہم ماضی کو حال کے سیاق میں دیکھتے ہیں اور حال میں ہمارے اعمال ہمارے نظام قدر کے تابع ہوتے ہیں۔ تخیل اور حافظہ بھی اعمال ہیں۔ یہ بھی حال کے نظام اور اقدار کے پابند ہوتے ہیں۔ ہم صرف اس ماضی کو زندہ رکھتے ہیں جس میں ہمیں دلچسپی ہوتی ہے، جو ہمارے حال سے مربوط ہوتا ہے، جو ہمارے مستقبل کی تمناؤں کا جواب دے سکتا ہے۔ لیکن یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس انتخابی عمل میں ہم برگساں کے باز حیات کے تصور سے بہت دور ہیں۔ ہم وجدان کی سطح پر اس تجربہ کو زندہ نہیں کر سکتے ہیں۔ فکر میں مسیحائی کا یہ عمل شاذ ہی نظر آتا ہے۔ رفتنی گذشتنی تجربات کا مقدر یہی ہے کہ وہ اپنے انوکھے پن کی حد تک مر جائیں۔ لیکن عام تجربہ کی حیثیت سے اس تجربہ کی نوعی خصایص کے حامل ہو کر زندہ رہیں۔ بازیافت تجربات کو زندگی نہیں دیتی ہے، ان کی یادوں کو باقی رکھتی ہے، یہ انوکھا تجربہ اپنے خالق کی روح میں ڈوب کر رہ جاتا ہے۔ ارتسامات کی گوناگونی اور احساسات کی بوقلمونی، جو ہر لمحہ حیات کو ایک نیا رنگ بخشتی ہے، ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ اس اعتبار سے فکر زندگی تک رسا نہیں ہے۔ اور ہر شخص اپنے تئیں اکیلا ہے۔ ہر شخص اپنے لمحات حیات کی تنہائیوں کا اسیر ہے گویا اپنی ذات کی اس وحدت تک پہنچنے کے لئے ہم حقیقی صورت حال سے دو جگہ روگردانی کرتے ہیں۔ ہم سارے تجربات کو ذات کے قالب میں جگہ نہیں دیتے ہیں۔ دوسرے ہم تجربات کو ان کی تازگی اور سرزندگی کے ساتھ اپنی روح میں باقی نہیں رکھتے ہیں۔ ہم بازیافت یا بازتامل کا سہارا لے کر ایک تخیلی پیکر تیار کر لیتے ہیں۔ گویا ذات ایک ادبی شہ پارہ سے زیادہ نہیں ہے۔ یہ میری آرزوؤں کا مرکز بن جاتی ہے۔ یہ میری خواہشات کی آماجگاہ ہے۔ ہم کیا چاہتے ہیں، اس کا جواب ہمیں

اپنی ذات کی گہرائیوں سے ملتا ہے۔

اپنی ذات کے عرفان اور نفس تک رسائی کی یہ ساری کوشش ایک پیکر تخیلی پر ختم ہو جاتی ہے۔ یہ پیکر تخیلی اگر ہمارے تصورات قدر پر تشکیل دیا گیا ہے۔ اگر اس پر ہی ذات کا ھیولی تیار کیا گیا ہے تو اس طرح تشکیل پائی ہوئی ذات ساختہ حال ہو گی۔ قدر حال کا تاثری تحفظ ہے۔ حال محض پر تشکیل پانے والی ذات، ذات کے مقولہ اولین کی مظہر نہ ہو گی، جیسے زمانیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حال کا ہر لمحہ جدا گانہ ہو گ۔ اس کا تاثری تحفظ ایک دوسرے سے آزاد اور مختلف ہوگا۔ قدر صحیح معنی میں حال کے شعوری تجربہ سے ہی متعین ہوسکتی ہے۔ زندی حال کے جن تجربات سے شعوری سے مرتب ہوتی ہے۔ وہ محض حال کے لمحات ہیں۔ ان میں کوئی داخلی ربط نہیں ہے۔ وہ زمانی ترتیب میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں، ان کے قدروں کی حیثیت سے ایک دوسرے سے موازلہ کیا جاسکتا ہے۔

---

5. R Aron Introdustion to the Philosophy of History . p.52. Beacom Press, 1948

لیکن یہ لمحاتی قدریں کسی مربوط کل کی تشکیل نہیں کرتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ منتشر اور پراگندہ حال کے تاثرہ پہلو سے ذات کے ان گنت پیکر تیار ہوں گے۔ ان میں وہ وحدت اور تسلیل مفقود ہو گا۔ جو ہمارے وجدان میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ نیز یہ کہ ہم نے حال کی رام ماضی کے تعین کا جو طریقہ اختیار کیا ہے، اور اس میں حال کو سارے تعینات سے آزاد اور بے قید سمجھا ہے۔ اس سے حال کا ماضی یا مستقبل سے کوئی لازمی تعلق قائم نہ ہوگا جو حال ماضی میں تبدیل ہو چکا ہوگا، اور جس متقسبل حال میں تبدیل ہو گا ان میں نسبت و تعلق کا کوئی قرینہ نہیں۔ وہ حال جو ماضی کے قالب میں ڈوب چکا ہے یا وہ مستقبل جو حال کے قالب میں جلوہ گر ہونے والا

ہے، حال کی نسبت سے ان کے بارے میں کچھ نہ کہا جا سکے گا۔ حال کا وہ پہلو جو ماضی میں پیوست ہو گیا وہ حال کے لئے مر گیا۔ چونکہ حال منتشر اجزائی تجربہ کا پیکر ہے۔ اس لئے اس گذشتہ تجربہ کے احیاء کی کوئی ضمانت نظر نہیں آتی ہے، اگر حال کے تاثر سے تشکیل پائی ہوئی ذات اس ذرائیت کا شکار ہے تو یہ اس وجدان سے متصادم ہو گی جو ہم نے ذات کے بارے میں قائم کیا ہے۔ ہم نے ذات کو ایک واحد، ناشی، مسلسل اور متحرک وجود تسلیم کیا ہے۔ ذات کی نشاۃ و افزوئی کا مدار اس پر ہے کہ ہم نے جن تجربات کو اپنایا ہے انہیں کا بیتا فراموش نہیں کیا ہے۔ وہ اب بھی ہماری روح میں زندہ ہیں۔ وہ محض ماضی کی یادوں کے طور پر ہماری ذات کا جزو نہیں ہیں، بلکہ ذات کی ہر لمحہ افزوئی اور تہذیب میں ان کا حصہ ہے۔ ماضی کے تجربات باہم منسلک ہو کر ہماری فطرت کا ھیولی تیار کرتے ہیں اور شاید ان ہی کی بنیاد پر ہم حال کے تاثری تجربات کو معنویت بخشتے ہیں۔ ہمارے اچھے اور برے فیصلے محض حال کے تاثرات نہیں ہیں۔ ان میں ماضی کے تجربات کا عکس بھی ہے کیونکہ ماضی ختم نہیں ہو گیا ہے۔ یہ حال میں سرایت بھی کر گیا ہے۔ اب حال محض آزاد، منتشر یا لمحاتی تجربات پر مشتمل نہیں۔ اس کی جڑیں ماضی میں پیوست ہیں۔ حال کے فیصلے اور انتخاب، ماضی کے فیصلوں اور انتخابوں سے مربوط ہیں۔ ہمارا کل کا فیصلہ ہمارے آج کے فیصلہ سے متعلق ہو گا کیونکہ آج کا فیصلہ، پچھلے فیصلوں سے ہم آہنگ ہے۔ ہم نے سارے ماضی کو زندہ نہیں رکھا ہے۔ لیکن ماضی کے اہم اور بامعنی وقوعات، شعور کی سطح پر محو نہیں ہوتے ہیں۔ اس لئے حال کا کوئی اہم اور بامعنی فیصلہ لازماً ماضی کے ان وقوعات سے مربوط ہو کر معنی و اہمیت اختیار کریگا۔ تجربات کا یہ ربط صرف حال تک محدود نہیں ہو گا۔ مستقبل جو غایات اور امکانات کا عالم ہے، اس کا انحصار حال پر ہی ہوتا ہے، ہمیں کس چیز کو اپنا مقصود بنانا چاہیے، اس سوال سے ضرور متعلق ہے کہ ہمارے نزدیک کونسی شے قابل قدر ہے۔ یہ ضرور ہے کہ

---

6. H.A. Hadges... The Philosophy of Whlhelm Dilthery, p. 273, Ront-lege and Kegam Paul, 1952

واقعیت اور امکان میں ایک فرق ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ امکانات کا عالم آزادی اور بے تابانہ حرکت کا عالم ہے۔ امکان سے واقعہ تک سفر میں، بے یقینی کے زینوں سے گذرنا پڑتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے ذات میں مکتب تجربات کا اضافہ ہوتا ہے، جیسے جیسے تجربات کا انبار ماضی کے قالب میں جاگزیں ہوتا جاتا ہے۔ حال اور مستقبل کے فیصلے ان کے پابند ہوتے جاتے ہیں۔ مکتب تجربات کا انبار رفتہ رفتہ ترتیب پاتا ہے جو معین انفرادیت یا زندی کی ماہیت کی تشکیل کرتا ہے۔ ابتداء میں فردان گنت امکانات کا مالک ہوتا ہے۔ جس میں انتخاب کے لئے اسے آزادی ہوتی ہے۔ لیکن جیسے جیسے اس کے مکتب تجربات میں اضافہ ہوتا ہے اور اس کی فطرت زیادہ معین شکل اختیار کرتی ہے ایسے امکانات کا دائرہ رفتہ رفتہ تنگ محسوس ہونے لگتا ہے۔ اس سے زندگی میں وہ تسلسل یا ذاتی عینیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جو محض حال کے تاثر کی ساختہ ذات میں مفقود ہوتی ہے۔ یہاں ذات میں ان دونوں مقولات کا سراغ ملتا ہے جسے ہم نشاۃ اور نظم سے یاد کرتے ہیں۔ اب ذات کے تجربات بکھرے ہوئے نہیں ہیں۔ یہ باہم مربوط ہو کر ایک نظام کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ان میں کسی تجربہ کی معنویت یا زندگی میں اس کی قدرو قیمت کا مسئلہ پوری ذات کے سباق میں دیکھا جائے گا۔ یعنی یہ کہ یہ تجربہ ساری ذات سے کس طرح ہم آہنگ ہے۔ کوئی ذات عرصہ حیات مکمل کئے بغیر کل کی حیثیت اختیار نہیں کر سکتی۔ اس لئے ذات میں کیا معنویت ہے۔ پورے طور پر سمجھ میں نہیں آسکتی ہے۔ ذات کے مختلف تجربات کو کل حیات کے سیاق میں رکھ کر ان کے معنی یا اہمیت پر رائے زنی کی جا سکتی ہے۔ حیات ذاتی کا مسئلہ ہو یا تاریخ کا، اگر معنویت اور اہمیت جزو کل کے ربط کی پابند ہے تو ان

کے پورے اور یقینی معنی کا عرفان کبھی بھی نہیں ہوتا ہے۔

اس طرح وہ ذات جس کے عرفان کے ہم خواہاں تھے ایک تشی، روز افزوں، مسلسل، متحرک، منظم کل اور واحد ذات ہے، اس کی حقیقت زماں کے عین ہے۔ اس میں ماضی، حال اور مستقبل کے نفوذ سے ہی نشاۃ، تسلسل اور حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اس میں وحدت اور تنظیم اس حقیقت سیال کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے۔ اگر یہ جامد ذرات اور منفک ارتسامات سے مرکب ہوتی، تو ہم ذات کے اس وجدان کی توثیق نہیں کر پاتے۔ اپنی ذات کی طرف لوٹتے ہیں ہم صرف اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ واحد، مسلسل، متحرک، ناشی اور منظم کل ہے۔ اس میں حرکت کا ایک رخ ہے۔ یہ ماضی سے مستقل کی طرف بڑھنے والی حقیقت ہے۔ اس میں ماضی، حال کے قالب میں داخل ہوسکتا ہے اور مستقبل حال سے ہوتا ہوا ماضی سے مل سکتا ہے۔ زمانہ کی سیال حقیقت ہی اس سارے تسلسل کا سرچشمہ ہے۔

ہم اب ذات کے ایک ایسے تصور تک پہنچ گئے ہیں جو ہر لمحہ ناشی، متحرک اور وحدت آفریں ہے۔ ابھی تک ایسی ذات کے مضمرات پر غور نہیں کیا گیا۔ وہ ذات جو ہر لحظہ ناشی، متحرک اور وحدت آفرین ہو گی، اس میں مسلسل تشکیلی عمل کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ مسلسل تشکیل ہی نشاۃ اور وحدت آفرینی کی ضمانت دیتی ہے۔ لیکن نشاۃ اور وحدت آفرینی، عمل تشکیل میں ایک ہی جہت فرض کرتی ہے۔ عمل تشکیل ہمہ جہتی نہیں ہوگا۔ یہ عمل ماضیس یمستقبل کی جانب ہوسکتا ہے کیونکہ ذات کی زمانیت تشکیل عمل میں نشاۃ و افزونی کے لئے ماضی سے مستقبل کی طرف بڑھ سکتی ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ ذات کا یہ مسلسل تشکیلی عمل کسی خواہش و پسند کسی معیار و منوال کا پابند ہے، یا یہ حرکت ایک وحشیانی رقص کی نوعیت رکھتی ہے۔ ہم نے تشکیل ذات کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے ذات کی وحدت اور روز افزونی کو قدروں کا پابند قرار دیا تھا۔ گویا ذات کا وسیع، منظم اور مربوط ہونا ایسا نہ ہونے سے

بہتر ہے۔ ذات کی تشکیل کوشش ایک بہتر ممکنہ صورت کے حصول کی کوشش ہے، یہ بہتر ممکنہ صورت کوئی خارجی یا ماورائی معیار کی حیثیت نہیں رکھتا ہے۔ یہ خود ذات کے قالب ہی سے فروغ پاتا ہے، گویا یہ غایت آفریں ذات خود آفریں بھی ہے، اگر ذات کا سارا عمل خود آفرینی کا عمل ہے، تو ایسی ذات ہر لمحہ اپنا اظہار چاہتی رہے گی۔ ذات کا ہر عمل ذات کا ایک اظہار ہے۔

3

یہاں جس تجربہ کو نقطہ آغاز قرار دیا گیا ہے، اس میں ذات کا اثبات ہی نہیں غیر کا اعتراف بھی ہے۔ اپنے ہونے کا یقین ہی نہیں، دوسرے کے ہونے کا اقرار بھی ہے۔ دوسروں کا وجود اپنی ہستی کی طرح بدیہی نظر آتا ہے۔ غیر کا ہونا اپنے ہونے کی طرح شک وشبہ سے بلند معلوم ہوتا ہے۔ تجربہ عام میں غیر کی ایک مستقل حیثیت ہے۔ انا وقوفی کا ہر تجربہ کسی غیر انا کا اثبات کرتا ہے۔ علم کی ہر جہت میں غیر موجود ہے۔ یہ چاہے شے کی حیثیت رکھتا ہو چاہے ذات دگر کی۔

انا وقوفی ایک تجسس اور متلاشی وجود ہے۔ یہ جاننا چاہتا ہے۔ اس کے دائرہ علم میں اشیاء بھی آسکتی ہیں اور افراد بھی اگر انا وقوفی کے نزدیک اشیاء اور ذات دگر کی نوعیتیں مختلف ہیں اور اس بنیاد پر وہ اشیاء اور ذات دگر کی میں تمیز کرتا ہے تو یہ عین ممکن ہے کہ اشیاء اور ذات دگر کی نوعیت میں ایک گونا وجودی فرق موجود ہو۔ نیز ان کے جاننے کے اسالیب میں ایک گونا فرق ہے۔ اگر انا وقوفی کے لئے ذات دگر اشیاء سے مختلف ایک وجود ہے، تو یہ اختلاف کن باتوں میں مضمر ہے۔ نیز یہ کہ یہ فرق واختلاف ایسے مظاہر کے علم پر کیا اثر ڈالتے ہیں۔ انا وقوفی ذات دگر سے متعلق جو رائے قائم کرتا ہے وہ صداقت کی حامل ہوتی ہے یا نہیں یا دوسرے طور پر یوں سمجھ لیجئے کہ انا وقوفی ذات دگر کا جو تصور قائم کرتا ہے ان کی حیثیت صرف ایسے تصورات کی ہوتی ہے جو خارجی عالم میں کسی شے سے مطابق نہیں رکھتے، یا ذات دگر کی

حقیقت سے مطابقت رکھتے ہیں۔

تجربہ عام کی سطح پر ذات دگر کے متعلق دو دعوے ملتے ہیں 1 ذات دگر بھی ہماری ذات کی طرح ہے اس کی ماہیت ہم سے مختلف نہیں ہے 2 ذات دگر کا علم براہ راست اور بلاواسطہ ہے۔ ذات دگر علم سے متعلق تجربہ عام کے دعوؤں کی تصدیق محض اس صورت میں ہوسکتی ہے کہ یہ دونوں دعوے محض صحیح نہیں بلکہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ بھی ہوں۔ ممکن ہے کہ یہ دونوں دعوے الگ الگ درست ہوں لیکن ان کی یک جائی انہیں نا قابل قبول بنادے۔

ذات دگر اگر میری ذات کی طرح ہے تو یہ بھی ایک روز افزوں، ناشی، متحرک اور خود آفرین ذات ہے اور مرتبہ شے پر فائز نہیں ہے۔ ذات دگر شے کی طرح سکونی اظہارات میں بیان نہیں ہوسکتی ہے۔ ہوتے رہنے کی شان ذات کو شے سے ممتاز کرتی ہے، زمانیت ہی وہ حقیقت ہے جو ذات دگر کو اشیاء سے جدا کرتی ہے اور میری ذات کے عین قرار دیتی ہے۔ اگر ہم ذات دگر کے عرفان کے دعویٰ دار ہیں، اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ ذات دگر ہمارے تجربہ میں براہ راست موجود ہے تو ہم تجربہ کی سطح پر ایسی ذات کو ضرور محسوس کرتے ہوں گے۔ ہمیں ذات دگر کا کوئی ایسا وجدان ضرور حاصل ہوگا، جس میں یہ وجود اپنے پورے تجربات کے ساتھ موجود ہوتا ہوگا۔

ذات دگر دوسرے اشیاء کی طرح کائنات کا ایک مکانی وجود بھی ہے۔ اس کی اولین آگہی اس مکانی وجود کی آگہی ہے۔ یہاں ذات دگر اپنے اعمال اور اظہار کے ذریعہ ہی ہمارے تجربہ میں داخل ہوتا ہے۔ یہ اعمال و اظہار ذات دگر اور کائنات کی دوسری اشیاء کے ربط و تعلق کے نتیجہ میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اظہارات ہمارے لئے خارجی رہتے ہیں اور ہمارا تجربہ انہیں تک رسا ہے، مگر ہماری خواہش یہ ہوتی ہے کہ ہم ان اظہارات کے پیچھے جا کر کسی ذات کا سراغ لگائیں۔ وہ ذات جو ہمارے نزدیک ان سارے اظہارات کا سرچشمہ ہوتی ہے۔ ان اظہارات ذریعہ کے سمجھی جا

سکتی ہے اوران کے واسطے سے ہم ذات دیگراں کے علم کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ گویا تجربہ عام کی سطح پر جو چیز موجود ہے، جو براہِ راست علم کے دائرہ میں آتی ہے، ذات کا عرفان نہیں بخشتی، اس اعتبار سے ذات دگر تجربہ کے بجائے قیاس رہ جاتی ہے۔ یہ ذات اگر ہمارے تجربہ میں دی ہوئی ہے تو اس کی ماہیت ہم سے مختلف اور اشیاء سے قریب ہے۔ اگر ذات دگر اپنی ماہیت میں ہمارے عین ہے تو اس کا علم بالواسطہ ہے۔

ذات دگراں کے اظہارات، ذات دیگراں کے غماز ہوتے ہیں یا نہیں ان اظہارات سے شعور دیگراں تک رسائی کی کوئی صورت نکل سکتی ہے یا نہیں، عرفان دیگراں کے تعلق سے بڑی اہمیت کا حامل ہیں۔ ذہن دیگراں کو جاننے کا محض یہی قرینہ ہے کہ اظہارات کو ذات دیگراں کا غماز سمجھا جائے۔ لیکن انہیں ذات دیگراں کا غماز سمجھنے کا ثبوت کیا ہے؟ ہم کن بنیادوں پر اظہارات سے ذات کی طرف جا سکتے ہیں؟ اس کی سادہ سی دلیل یہ ہوسکتی ہے کہ تجربہ کی سطح پر ہم جن اظہارات سے آگاہ ہیں وہ ہمارے بہت سے اظہارات کے مماثل ہیں۔ ہمارے اظہارات اپنے پیچھے ایک ذہنی زندگی بھی رکھتے ہیں، چونکہ یہ اظہارات ہمارے اظہارات کے مماثل ہیں۔ لہٰذا ان کے پس پردہ بھی ایک ذہنی زندگی موجود ہوگی اور یہ ذہنی زندگی اظہارات سے بالکل اس طرح وابستہ ہوگی، جس طرح میرے اظہارات میری ذہنی زندگی سے وابستہ ہیں، چونکہ ہمارے اظہارات ہمارے نہیں، ایک ذات کے غماز ہوتے ہیں۔ اس لئے ذات دگر کے اظہارات کے غماز ہوں گے۔ جس طرح اپنے اظہارات سے اپنی ذات کو جاننے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ ذات دگر کے اظہارات سے اس ذہنی زندگی تک پہنچنے میں کیا قباحت ہوسکتی ہے؟

یہ دلیل بظاہر قابل قبول معلوم ہوتی ہے لیکن اس میں چھپے ہوئے مسلمات اور اس کی بنیادوں میں کام کرنے والے معروضات کی تقسیم اس خیال کو باطل ٹھہراتی

ہے۔ اس میں پہلا تصور یہ ہے کہ ہمارے اظہارات اور ہماری ذہنی زندگی کا تعلق ایک بدیہی واقعہ ہے۔ میں اس کے داخلی ربط سے بخوبی واقف ہوں، لیکن ایسا نہیں ہے۔ ہم داخلی طور پر اپنے جذبات سے آگاہ ہوتے ہیں، لیکن عموماً اس سے بالکل نابلد ہوتے ہیں کہ ہم ان کا اظہار کس طرح کرتے ہیں۔ یہ باتیں دوسروں کے مشاہدہ میں آتی ہیں۔

دوسروں کو جاننے میں یہ طریق علم ایک اور لحاظ سے غلط نفسیات پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ یہاں ہر لمحہ یہ اعتراف ہے کہ ہم دوسروں کو جاننے کے لئے خود سے آگاہ ہوتے رہتے ہیں اور اس کی وساطت سے ہی دوسروں کو جانتے ہیں۔ کیونکہ ہم دوسروں کو اظہارات کے توسط سے ہی جانتے ہیں اور اظہارات اور ان پیچھے پائی جانے والی ذہنی زندگی کا تعلق معلوم کرنے کے لئے اپنے اظہارات اور اس کے پیچھے ذہنی زندگی کے تعلق پر غور کرتے ہیں۔ لیکن ہمیں دوسروں کا علم کہیں بھی اس قدر قیاس اور بوالسطہ نظر نہیں آتا۔ ہم ذات دگر تک ان مرحلوں سے گذر کر نہیں پہنچتے ہیں۔

---

7. R. Aron Introduction to the Philosophy of History. Page 61, Beacan Press, 1948

ان دقتوں سے قطع نظر دلیل کا مرکزی خیال اب بھی توجہ کا مستحق ہے۔ ذات دگر کے اظہارات سے ذات دگر تک رسائی کی یہی صورت ہے کہ اظہارات کو ذات کا غماز سمجھا جائے۔ اظہارات کو ذات کا غماز سمجھنے کا خیال کہاں تک درست ہے۔ اس خیال کا تجربہ یہ بات واضح کر دیتا ہے کہ اظہارات سے ذات دیگراں کا عرفان علماً اس عقیدہ پر مبنی ہے کہ دونوں ذات یکساں ہیں۔ لیکن یہاں یہ امر خود بحث طلب ہے کہ ذات دگر کسی ایسی ہستی کی حامل ہے۔ کسی ایسے وجود سے معرفت ہوسکتی ہے۔

ذات دگر ہمارے علم میں اپنے اظہارات سے توسط سے ہی آتی ہے۔ لیکن یہ سارے اظہارات اپنی ماہیت میں جسمی اور جسدی ہوتے ہیں۔ اگر تمام اظہارات کی نوعیت جسمانی ہے تو ان اظہارات سے آگے کسی ایسی ذات کا اثبات کیوں کر ممکن ہے۔ اس لئے براہ راست تجربہ کی روشنی میں اظہارات سے ہٹ کر ذات دیگراں جیسی کسی حقیقت کا علم ممکن نہیں ہوتا۔ نیتجتاً کسی ایسی ذات کا اثبات بھی درست نہیں۔ شاید یہ اعتراض ابھی محکم نہیں ہے کیونکہ ہم نے ابھی اپنے اظہارات اور شعور کے مابین کسی ایسے ربط و تعلق کا جائزہ نہیں لیا ہے۔ اگر اپنی ذات کی رسائی میں بھی علمی تجدید ہے تو ہم اپنے اظہارات سے آگے نہ جاسکیں گے اور اس کے پیچھے کسی ذات کا سراغ تجربی سطح پر ممکن نہ ہوگا۔ ہم زیادہ سے زیادہ اپنی تجربی ذات تک جاسکیں گے۔ اس سے ہمیں یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ کوئی ذات واحد سارے اظہارات کے پس پردہ موجود ہے اور یہ حقیقت سارے اظہارات کا سرچشمہ ہے۔ ممکن ہے کہ جستہ جستہ جذبات و تاثرات کے آئینہ دار ہوں۔ لیکن ان کے مابین نظم اور ان کا ایک مرکز سے انشاو صدور علماً ثابت نہیں ہے۔

یہ خیال اس وقت کی تائید کرتا ہے کہ میری ذات اور ذات دگر میرے شعور اور شعور غیر کا رابطہ قائم ہونا اس لئے مشکل ہوتا ہے کہ میرے اور دوسرے کیدرمیان فاصلے ہی نہیں رکاوٹیں بھی ہیں۔ یہ فاصلہ اور یہ رکاوٹیں میرے اور دوسروں کے درمیان ہی نہیں، خود میرے اندر بھی ہیں۔ میری روح اور میرے جسم کے مابین ایک دوری ہے۔ ایک بعد موجود ہے۔ اگر ذات دگر بھی اس طرح روح و جسم سے عبارت ہے تو وہاں بھی یہ فرق و فاصلہ موجود ہوگ۔ اس لئے ایک روح سے دوسری روح تک کا سفر کئی مرحلوں میں بٹ جاتا ہے۔ یہ مرحلے رکاوٹیں بھی ہیں۔ اب دو ذاتوں میں دوھرے فاصلے کی عملداری ہے۔ دو جسموں کا مکانی فاصلہ تو طے ہوسکتا ہے۔ لیکن اس سے آگے پوست و استخواں کی رکاوٹیں بھی ہیں۔ اس لئے دو ذاتوں کا ربط

وتعلق کس طور ممکن ہے۔ یہ خلیج رسائی علم سے پائی جا سکتی ہے۔ لیکن علم دو ذاتوں کی گہرائی تک رسائی نہیں ہے۔

علم و عرفان کی راہ اگر ہم ذات دگر کی گہرائیوں میں اترنے کے بجائے اظہارات ہی سے الجھ کر رہ جاتے ہیں تو یہی نہیں کہ ہم ذات دگر کا عرفان حاصل نہیں کر پاتے، بلکہ اپنے ابتدائی وجدان کے منافق ایک تصور قائم کرتے ہیں۔ علمی سطح پر ذات دگر اظہارات کا مجموعہ ہے۔ یہ بھی ادراک کی اسی طرح اسیر ہے جس طرح دوسری مکانی اشیاء اس لئے وہ میری طرح ایک نادر اور اچھوتی ہستی نہیں۔ وہ ایک آزاد جوھر نہیں بلکہ میرے شعور کی آفریدہ ہے۔ وہ ایک تشکیلی تصور ہے۔

لیکن ذات دگر کو عام تجربہ کی سطح پر شے سے ممتاز حیثیت حاصل ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ شے کے اظہارات اپنی نمود میں اپنے معنی کی تکمیل کر لیتے ہیں۔ ان کا تعلق کسی پس بین حقیقت سے نہیں ہوتا۔ ذات دگر کے اظہارات منظم طور پر اختیار نہیں کرتے ہیں۔ ان کے پیچھے کوئی ترکیبی وحدت کارفرما ہوتی ہے۔ یہاں کوئی اظہار اپنی طور پر با معنی نہیں ہوتا ہے۔ اس کل کے تعلق سے معنی اختیار کرتا ہے، چنانچہ یہ ترکیبی وحدت ہی ذات دگر کو اشیاء سے ممیز کرتی ہے۔

ذات دگر اس ترکیبی وحدت کی کارفرمائی کے باعث اشیاء سے مختلف ہے۔ چنانچہ ذات دگر کا عرفان کسی ایسی وحدت کے سراغ لگانے ہی سے عبارت ہے ذات کی یہ ترکیبی وحدت خلاق اور معنی آفریں بھی ہے اور سارے تجربات میں نظم و ترتیب کی ضامن بھی۔ اس کے باعث تجربات کی گونا گونی میں ایک ہم آہنگی اور سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ گویا علمی تشکیل ہی اس ترکیبی وحدت کا بڑا وظیفہ ہے۔ یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ ذات دگر کا حقیقی عرفان کسی ایسی اکائی کا سراغ لگانے کے مترادف ہے لیکن دو ذاتوں کے اتصال سے کیا صورت حال پیدا ہوگی۔ ایک ذات کے اظہارات کو اس کی ترکیبی وحدت کے تعلق سے سمجھنا ممکن ہوگا، کیونکہ

اس اکائی کا سراغ محض اس وقت لگ سکتا ہے جب وہ میری ذات کی اکائی کا علمی طور پر اسیر ہو، اور اس وقت اس ذات کی اکائی کا درجہ حاصل ہو گا۔ وہ میری ذات کا ایک تصور ہو گا۔ اس طرح ذات دگر تک رسائی موضوعیت پر ختم ہو جائے گی۔ ذات دگر کے اظہارات ذات دگر کے کسی ایسے تصور سے وابستہ ہوں گے جو حقیقی کے بجائے میرے ساختہ ہوں گے اور اس کے توسط سے ان اظہارات کو معنویت دی جائے گی، جو اس واقعہ کی وجہ سے بے نہاد ہو گی۔

موضوعیت کے اس دائرہ کو توڑنے کے لئے بھی ایک طریقہ کار باقی ہے۔ ہم دوسری ذات کی ترکیبی وحدت کو ذات کی یکساں ماہیت پر محمول کر سکتے ہیں۔ میری ذات میں تجربات کے نظم، اظہارات کی ہم آہنگی کسی ترکیبی وحدت کی آئینہ دار ہے۔ گویا تجربات اور اظہارات کے اس نظم و ترتیب سے ذات کی کسی وحدت کا سراغ لگ سکتا ہے۔ اگر اس شیرازہ بندی کا کوئی اصول ہے اور اگر یہ اصول تجربات و اظہارات کے نظم و ترتیب میں دریافت کر سکتے ہیں تو ہم ذات کی ماہیت کا عرفان حاصل کر سکتے ہیں۔ اگر ماہیت ذات کا یہ عرفان حاصل ہو جائے تو یہ کہنا آسان ہو جائے کہ ذات دگر کے اظہارات ذات دگر سے اس طرح منسوب و متعلق ہیں جس طرح میرے اعمال و اظہار میری ذات سے متعلق ہیں۔ چونکہ ایک ہی اصول اور ایک ہی ضابطہ ہر جگہ کارفرما ہے، لہٰذا دونوں ذات ماہیت کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ اس لئے ذہن کے ان آفاقی اصولوں کا عرفانذات دگر کا مسئلہ حل کر سکتا ہے۔ ذات دیگراں کا عرفان کسی ایسے اصول کے عرفان کا دوسرا نام ہے۔

یہ حل بھی ذات دگر کے عرفان میں ہماری مدد نہیں کرے گا کیونکہ یہاں ذات کی کثرت حقیقی کے بجائے اعتباری ہو گی۔ جبکہ ذات دگر کا سارا مسئلہ کثرت ذات کو حقیقی تسلیم کرنے پر مبنی ہے۔ یہاں ذات کی کلیت اور ذات کی مفرنیت دونوں حصوں کو یکساں توجہ کا مستحق سمجھا گیا ہے۔ یہاں صرف ذات کی کلیت ہی پیش نظر

ہے۔ ذات کی کلیت کے اعتبار سے تمام ذات یکساں ہیں۔ لیکن نوعی یکسانیت سے کثرت انا کا انکار لازم آتا ہے اور کثرت انا کا اعتراف ذات کی مقرونیت کو حقیقی سمجھنے ہی پر مبنی ہے۔ اگر یہاں کثرت انا کو کسی طور برقرار بھی رکھیں اور یہ کہیں کہ ذہن کے چند آفاقی اصول تمام ذات میں یکساں طور پر کارفرما ہیں تب بھی ہر کوشش اپنے اس عیب کو چھپانے سے قاصر رہتی ہے، جو اس میں ذات کے کلی اور آفاقی عنصر کی وجہ سے ہے۔ ذات دگر اپنی مقرونیت کی بناء پر ہم سے علیحدہ اور مختلف ہے۔ اس لئے کلیت کی راہ اس تک اگر رسائی حاصل کر لی جائے تب بھی وہ ذات ہم پر بے نقاب نہ ہوگی جو ذات دگر کی حقیقی خالق ہے۔

ذات دگر کے عرفان میں بھی ہم ابھی تک چند دقتوں کے بیان سے آگے نہ جا سکے ہیں۔ ہم نے اب تک صرف یہ سلبی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ذات دگر کا عرفان ان دقتوں کے پیش نظر ممکن نہیں اگر ہم ذات دگر کو محض اظہارات تک محدود رکھیں تو ایک مکانی وجود بن کر رہ جاتا ہے۔ اگر ان اظہارات کے پس پردہ ذہنی زندگی کی تلاش شروع کی جائے تو یہ بات موضوعیت پر ختم ہوتی ہے۔ ایسا کیوں ہے، یہ دریافت کرنے کے لئے ہم اس موقف کا سرسری جائزہ لیتے ہیں۔ ہم نے ذات دیگراں کے عرفان میں بھی ایک اناوقوفی کو ہی نقطہ آغاز قرر دیا ہے۔ ہم نے ہر موجود کا اثبات علم کی بنیاد پر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابتدا میں ہم نے بڑی فراخدلی سے دوسری ذات کو اپنے مثل فرض کیا تھا۔ انہیں بھی ذات کا درجہ دیا تھا، ان کے وجود کو بھی ابتداء میں اپنے علم سے آزادانہ اور ماورا فرض کیا تھا۔ یہ ایک حقیقی صورت حال تھی۔ لیکن اس کو زیادہ منطقی شکل دینے میں ہم رفتہ رفتہ علم کے محتاج ہوتے چلے گئے۔ اس طرح ایک منزل پر آ کر ہم دوسروں کے وجود کے منکر ہو گئے اور ذات دیگراں کا مسئلہ از خود بےمعنی بن گیا۔ جس وقت ہم نے دوسری ذات کو اپنی ذات کے ہم رتبہ قرار دیا تھا۔ ہم نے دوسری ذات کو اپنی طرح ایک آزاد جوھر قرار دیا تھا۔ دو جواھر کی زندگی

یہی ہے کہ وہ باھمی انحصار سے بے نیاز ہوں۔ان کے مابین خارجیت کا رشتہ ہو۔دو آزاد جواھر لائبنز کے موناڈات کی طرح ایک دوسرے سے لاتعلق اور آزاد ہوں گے۔ان میں باہمی انحصار کا علاقہ نہ ہوگا۔اب ان میں ربط و تعلق اور آزاد ہوں گے۔ان میں باہمی انحصار کا علاقہ نہ ہوگا۔اب ان میں ربط و تعلق کا قرین ہے۔ہم نے یہاں ذات شاعر اور انا وقوفی بھی قرار دیا ہے۔ہم یہاں ربط و تعلق کی یہ راہ نکال سکتے ہیں کہ یہ انا ایک دوسرے سے آگاہ ہوتے ہیں۔دو اناؤں کا یہی وقوف دوسری انا کے اثبات کی بنیاد ہوگا۔بادی النظر میں یہ حل بڑا سادہ ہے۔لیکن اس کے مضمرات سے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی۔ایک ذات جب دوسری ذات کا وقوف حاصل کرتی ہے تو دوسری ذات کو ذات کی حیثیت حاصل نہیں رہتی کیونکہ تجربہ کی سطح پر دوسری ذات کے اظہارات ہی پہلی ذات کے لئے مواد علم کا درجہ رکھتے ہیں اگر دوسری ذات کے اظہارات کے ماورا کوئی ہستی ہے تو وہ پہلی ذات کے دائرہ علم میں نہیں۔اگر اظہارات سے مرتب ہونے والا مجموعہ ہی کل ذات ہے تو ذات جیسی نادر اور اچھوتی کوئی چیز نہیں۔یہ عام اشیاء کی طرح ایک شے ہے اور میری انا وقوفی کو دوسری ذات کے بارے میں جو علم ہے اس کی نوعیت یہ ہے کہ دوسری ذات، شے کی حیثیت سے ہمارے علم میں موجود ہے۔اس ساری گفتگو کے پیچھے کم از کم دو تصورات کام کر رہے ہیں۔ہم جواھر کی باہمی خارجیت پر ایمان رکھتے ہیں۔ہم اپنی ذات کی طرح دوسروں کی ذات کو اپنے طور پر موجود مانتے ہیں۔لیکن یہ باھمی خارجیت فاصلوں کو جنم دیتی ہے۔دو ذات کے مابین ایک خلیج حائل ہو جاتی ہے۔ ہم اس سے آگاہ ہیں۔ساتھ ہی ساتھ ہمیں یہ تکلیف دہ احساس بھی ہے کہ یہ دوری اور یہ فاصلہ تنہائی کو ذات کا مقدر بنا دیتا ہے۔اس سے ہم ذات میں کسی ربط و تعلق کی تلاش شروع کرتے ہیں اور وقوف کی راہ یہ خلیج پاٹنے کی کوشش کرتے ہیں۔لیکن دو وجود کے مابین حائل ہونے والی خلیج کو اگر علم کی راہ پاٹا جائے تو اس کی یہی صورت

ہے کہ اور وجود ذاتی رکھنے والی ہستی کو اپنے تصورات اور ہیجانات میں تحویل کر لیا جائے۔ اس کے دو نقصان دہ مضمرات ہیں۔ اپنے اور غیر کے امتیازات، واردات نفس کی کثرت میں محو ہو جاتے ہیں۔ من و تو فریب ہے۔ سب واردات نفس ہیں۔ دوسری ذات دگر اور اشیاء کا نازک سا فرق بھی باقی نہیں رہتا۔ خواہ وہ ذات ہو، خواہ وہ شے انا وقوفی کے تصورات میں تحویل ہو کر ہی انا وقوفی کے لئے وجود رکھتے ہیں اور انا وقوفی کے تصورات میں تحویل ہو کر ہی انا وقوفی کے لئے وجود رکھتے ہیں اور انا وقوفی کے تصورات یکساں ہیں۔ اس ساری گفتگو کو اگر سمیٹ کر بیان کیا جائے تو غالباً اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ ذات دیگراں کے عرفان میں تجربہ عام یا زیادہ ترقی یافتہ تصوریت کا خواہ کوئی مسلک اختیار کیا جائے، یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ ہر ذات دوسری ذات سے اس وقت تک لاتعلق اور آزاد رہتی ہے جب تک وہ دوسرے سے وقوفاً متعلق نہیں ہوتی ہے۔ گویا ان میں یہ بعد اور خارجیت حقیقی ہے۔ ایسی صورت میں ذات کے سارے رشتے، وقوفی اور معنوی ہیں۔ وجوداً ہر انا آزاد و لاتعلق ہے۔ لہذا ان کا باہمی تعلق علم کے شکست و ریخت کا ہی رہین منت ہے۔ علم کی یہ شکست و ریخت اگر اپنی انتہا تک جاری رہے تو ایک مرحلے پر سارا وجود ایک ہمہ داں ذات کے تصورات میں تحویل ہو جائے گا۔ لیکن یہاں بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ کسی بھی مرحلہ پر ذات کا اثبات علماً ممکن نہیں ہوگا، چنانچہ ہم یہاں یہ راہ قائم کر سکتے ہیں کہ ذات دیگراں کے عرفان کا مسئلہ محض ان دو مسلمات کی کارفرمائی کے باعث کوئی نتیجہ خیز صورت حاصل نہ کر سکا جسے ہم جوہر کی خارجیت اور ان کے وقوفی تعلق سے موسوم کرتے ہیں۔

جواہر کی مکمل خارجیت کسی ربط و تعلق کو ناممکن بنا دیتی ہے اس لئے دو ذاتوں کا رشتہ قائم کرنے کے لئے یہ حصار توڑنا پڑتا ہے۔ یہاں جاننے والی ذات تو اپنی ہستی کو مجروح نہیں ہونے دیتی لیکن دوسری جانی جانے والی ذات اپنی ہستی کھو دیتی

ہے۔ یہ بھی پہلے ہی علم کا لازمہ ہے۔ گویا دو ذات کے ربط و تعلق کی بنیاد یہی ہے کہ ان میں مکمل خارجیت ہو۔ یہ ضرور ہے کہ جب ہم دوسرے کا علم حاصل کرتے ہیں تو اس کے بارے میں یہ رائے ضرور قائم کرتے ہیں کہ وہ مجھ سے جدا ہستی ہے۔ بعینہ ذات دگر کے زاویہ نگاہ سے میرا وجود بھی ایک دوسری ہستی دیتی ہے۔ اس نفی کی دو توجیہات ہوسکتی ہیں۔ یا تو یہ ایک خالص نفی ہے اور یہ ذات دگر کو مجھ سے اس طرح جدا کردے گی جس طرح ایک جوہر دوسرے جوہر سے جدا ہوتا ہے اور اس صورت میں ذات دگر کی گرفت از روئے تعریف ناممکن ہے۔ یا یہ ایک درونی نفی ہوگی جس کے مفہوم میں دو حدود کا فعال و ترکیبی تعلق داخل ہے۔ ان میں سے ہر دو دوسرے کے انکار سے اپنی تشکیل کرتا ہے۔ اس لئے یہ انکاری رشتہ دوسری داخلیت کا حامل ہوگا۔ یہ ربط و تعلق اس طور پر قائم نہیں ہوسکتا ہے کہ ایک ذات کو یہ برتری حاصل رہے کہ اس میں دوسری ذات تحویل ہوتی رہے۔ نہ تو یہ رشتہ اس طور پر قائم ہوسکتا ہے۔ کہ دونوں ہی ذات ایک دوسرے سے بالکل لاتعلق ہوں اس کا اثر علم کی نوعیت پر پڑے گا۔ نیز اس سے ذات اور اس اظہار کے قالب کی توجیہ بھی مختلف ہوجائے گی۔ اب شاید ذات دگر ادرک کے بجائے تفہیم کے دائرہ میں آجائے گی کیونکہ اب اظہارات ٹھیٹھ جسدی نوعیت نہ رکھیں گے ان کی حیثیت علامات کی ہوجائے گی اور یہ اپنے طور پر نامکمل اور نا تمام نہ ہوں گے۔ یہ اپنے پیچھے پائے جانے والے معنی کا تقاضا کریں گے۔ جس لمحہ علامات کے کسی نظام کی گفتگو ہوتی ہے۔ اس میں سماج کا وجود از خود مضمر ہوتا ہے۔ علامات کا مفہوم کہنے والے اور سننے والے لئے یکساں ہو۔ اس کے لئے ایک واضح یا نیم واضح اتحاد خیال یا ایک مشترک یقین لازمی ہے اس طرح یہ نئی راہ کھول کہ ہم دو اناؤں کے تعلق کی تجریدی صورت حال سے نکل آتے ہیں۔ اور علم و آگہی یہاں دوسرے قالب اختیار کرلیتی ہے۔

---

8. j.p. Sartve Being & Nothingness, page 252, Methuan & Go,1957

4

عرفان ذات دگر کی اب کیا صورت ہو سکتی ہے۔شاید یہاں ہم پھر اس جواب کو دھرائینگے کہ ذات دگر کا عرفان محض دگر کے اظہارات کی راہ ممکن ہے۔یہ ضرور ہے کہ ہم کسی قدر مختلف زاویہ نظر سے اس علم کو دیکھ رہے ہوں گے۔اگر ہم یہاں پھر یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ دوسروں کو جاننے کی کلید اب بھی دوسرے کے اعمال اور اظہار میں پنہاں ہے تو ہم لاشعوری طور پر یہ بھی تسلیم کر رہے ہوں گے کہ ہم نے ابھی تک اظہارات کی نوعیت اور حیات ذہنی سے اس کے رشتہ کو اچھی طرح نہیں سمجھا تھا۔ہم نے ان اظہارات کو بھی تک جسدی اور حسی ہی قرار دیا تھا۔اور ان کے اور حیات ذہنی کے درمیان ایک فاصلہ ملحوظ رکھا تھا۔اس لئے یا تو ہم صرف اظہارات تک جا کر رک گئے تھے یا اس خلا کی وجہ سے کسی ذات کا سراغ لگانے سے قاصر رہے تھے۔دراں حالیکہ حقیقت یہ نہ تھی۔کوائف ذہنی کو ان کے اظہارات سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ شعور کو جسم سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے۔اب یہاں اظہارات کی حیثیت علامات و اشارات کی ہے۔جو اپنے معنی سے پیوست ہیں۔اشارات و علامات سے معنی کے عالم جدا نہیں ہے۔ان تک پہنچ کر معنی کے حدود میں داخل ہونا ناگریز ہے۔

اس مرحلہ پر بھی یہ دلچسپ مگر مشکل سوال ضرور پیدا ہوگا کہ حرکات، اشارے، الفاظ، رسوم، ادارے، تاریخی باقیات اور ان جیسے کتنے ہی علامات سے گذر کر ہم ان کے معنی تک کس طرح پہنچتے ہیں۔کیا ہم ان کے معنی تک اس لئے رسائی حاصل کر لیتے ہیں کہ وہ حیات ذہنی کے غماز ہوتے ہیں۔حیات ذہنی سے محض ان کا ربط ہی ان کی تفہیم کی ضمانت نہیں۔اس کے لئے کچھ اور شرائط بھی ضروری ہوں گی۔اگر

حیات ذہنی اپنی نوعیت بدلتی رہتی ہے اور اگر یہ رشتہ ہر لحظہ تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور کسی ضابطہ کے پابند نہ ہوں تو علامات و اشارے کی دنیا میں کوئی ضبط و تعین باقی نہ رہے گا۔ ہر علامت ہر ذہن کے لئے اپنی ایک مفہوم رکھے گی۔ اس لئے دو ذہنوں کے لئے معنوی یکسانیت کا کوئی اظہار باقی نہ رہے گا۔ ایسی صورت میں کوئی ایک ذہن کسی دوسرے ذہن کے اظہارات سے گذر کر اس ذہن تک کیونکر پہنچ سکے گا۔

---

9. R. Aron. Introduction to the Philosophy of History.

10. R. Aron. Introduction to the Philosophy of History. p.62, Becan Press, 1948.

اس لئے اظہارات کی تفہیم کے لئے یہ شرائط ہمیشہ پیش نظر رکھتی ہوں گی کہ تمام اظہارات کی تفہیم کا انحصار ان دو اہم باتوں پر ہے۔(1) فطرت انسانی یکساں ہے، یعنی حیات ذہنی کے بنیادی عناصر تمام انسانوں میں مشترک ہیں (2) یہ کہ یہ اظہار کسی ضابطہ کے تحت کسی مشترک عنصر سے برابر وابستہ رہتا ہے۔ مگر یہ شرائط بھی اظہارات کی تفہیم کا پورا حق ادا نہیں کرسکیں گے۔ یہاں تفہیم کی ساری اساس نفسیاتی ہے اور ذات کا خمیر تمام و کمال نفسیاتی نہیں ہے۔ اس میں ایک عالم شریک ہے۔ جہاں تک ذات کی جبلی اور نوعی ساخت کا تعلق ہے، یہ تمام افراد میں یکساں ہے۔ یہی خالص نفسیاتی اور حیاتیاتی عنصر ہے، لیکن ذات میں اس کے علاوہ تعلیم و تربیت، سماجی اثر و نفوذ سے وہ تجربات بھی داخل ہو جاتے ہیں جو انسان کا کسب ہیں۔ ان کی نوعیت مختلف سماجی اکائیوں میں مختلف ہوتی ہے۔ اس لئے یہ مختلف معاشروں میں افراد کی مختلف سیرت و کردار کے ضامن ہوتے ہیں۔ یہ شرط کہ ذات دگر کو ایک مجرد ذات کے بجائے سماجی فرد سمجھا جائے اور اس کے اظہارات کی تعبیر میں صرف

نفسیاتی عوامل کو شامل نہ کیا جائے، بلکہ اس سماجی سیاق کو بھی پیش نظر رکھا جائے جس سے ذات دگر منسوب ہے۔ پہلی شرط پر یہ اضافہ نہیں ہے بلکہ یہ اس کی توجیہ ہے۔

اب ہم اپنی دو شرائط کی بنیاد پر ذات دگر کے اظہارات کی تفہیم کی کوشش کرتے ہیں۔ ذات دگر کا عرفان کو اس حیات ذہنی کا سراغ لگانا ہے جو ذات دگر کے اظہارات میں مضمر ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ یہ حیات ذہنی ذات دگر کے اظہارت میں کس طرح جلوہ گر ہوتی ہے۔ ہم اس عرفان کے لئے اب نہایت آسانی سے اپنی ذات سے آغاز کر سکتے ہیں، کیونکہ ہم نے پہلے ہی یہ شرط لگا دی ہے کہ ذات کا عرفان محض اسی بنیاد پر ممکن ہے کہ حیات انسانی کو ہر جگہ یکساں سمجھا جائے۔ ایسی صورت میں اپنی ذات کے حاصل شدہ نتائج کو ذات دگر تک منتقل کرنے میں کوئی دقت باقی نہ رہے گی۔ ہماری ذات کا ہر اظہار ہماری حیات کے کسی مبادی عنصر کا اظہار ہوتا ہے۔ جب ہم اپنی حیات کے کسی اظہار کی تفہیم چاہتے ہیں تو اس کی شرط اولین یہ ہوتی ہے کہ ہم انہیں اس حیات کے قالب میں واپس ڈھالیں۔ لیکن حیات کا یہ مبادی عنصر تنہا اور لاتعلق نہیں ہوتا ہے۔ یہ ویسے ہی دوسرے عناصر سے متعلق ہوتا ہے۔ لیکن مبادی عناصر باہم مربوط ہو کر ایک کل کی تشکیل کرتے ہیں۔ چنانچہ کسی اظہار کی تفہیم محض اس مبادی عنصر کے سراغ لگانے سے تعبیر نہیں۔ اس عنصر کے دوسرے عناصر کے ربط و تعلق اور نتیجتاً ایک ذات کی کلیت کے تعلق پر مبنی ہوتی ہے۔ ہمارا کوئی اظہار کسی مبادی عنصر سے متعلق ہو کر کلیت ذات سے منسوب ہو جاتا ہے۔

---

11. H.A. Hadges, the Philosophy of Wilhelem Dilthery, p.138 R. & Kegan Paul, 1952

اس لئے یہ اظہار ہماری تفہیم کا اسیر ہو جاتا ہے۔ اظہار کی تفہیم سے یہی مراد ہے

کہ اسے حیات ذہنی کی کلیت سے منسوب کر دیا جائے یا اس کے پیچھے ایک حیات ذہنی کی کلیت دریافت کر لی جائے۔ لیکن تفہیم کی معراج وہ ہے جہاں ہم دوسروں کے تجربات کی تفہیم حاصل نہیں کرتے بلکہ اس میں شریک ہوتے ہیں۔

اس خیال سے یہ دقت سامنے آتی ہے کہ ذات دگر کا عرفان ذات دگر کے عرفان کو اپنی روح میں دوبارہ زندہ کرنے کا نام ہے جو اپنی ذات کے عرفان میں ممکن نظر نہیں آتا ہے۔ اگر زمانیت ذہنی زندگی کا خاصہ ہے اور یہ لا متناہی طور پر تفقسیم پذیر ہے اور تفصیلات و جزئیات کا حامل ہے۔ تو اسے اس کی تمام تفصیلات اور جزئیات کے ساتھ وجدان کے سطح پر برقرار رکھنا مشکل ہی نہیں ناممکن ہے۔ لہذا ہم زیادہ سے زیادہ حیات ذہنی کی نوعی خصائص یا اس کی بنیادی نوعیت کے عرفان تک ہی جا سکتے ہیں۔

اگر تجربہ کی ساری جزئیات کو وجدان کی سطح پر زندہ رکھنے کی کوشش کی جائے تو یہ بھی گمان گزرتا ہے۔ کہ ہم تجربات کے معنوی اور قدرتی ترتیب سے زیادہ زمانی ترتیب پر زور دے رہے ہیں۔ اور حیات ذہنی کی تشکیل میں قدر و معنی سے زیادہ زمانی پیش رفت کو دخل ہے۔ دراں حالیکہ ہم نے اپنی ذات کے عرفان میں اس کا جائزہ لیتے وقت اس پہلو پر زور دیا تھا۔ کہ ذات کے سارے ہی تجربہ ذات کے قالب میں زندہ نہیں رہتے ہیں۔ یہاں ترکیب کا اول پسند و انتخاب کا کوئی معیار تجربات کی ترتیب کا ضامن ہوتا ہے۔ لہذا ذات دگر کی تشکیل میں معنوی ترتیب پر زمانی ترتیب کو فوقیت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ہم تفہیم دیگراں میں دوسروں کے تجربات کہ من و عن اپنے وجداں میں زندہ رکھنے کی کوئی صورت نہیں نکال سکتے ہیں۔

تجربات کو وجدان کی سطح پر زندہ رکھنے اور زماں کی بلا واسطہ آگہی تک محدود کرنے میں یہ فرق تو ضرور واضح ہو جاتا ہے۔ کہ حیات ذہنی واردات نفس کی پیش

رفت ہی نہیں یہ ایک مسلسل بہاؤ ہے۔ یہ ایک خودنشانی وحدت ہے جو ایک دوسرے میں نفوذ کر جاتے ہیں۔ انہیں بجا طور پر ریاضیاتی تصورات میں بیان نہیں کیا جا سکتا بلکہ اسے وجدان یا بلاواسطہ آگہی کی سطح پر محسوس کیا جا سکتا ہے لیکن اس سے حیات ذہنی کی تفہیم کی صورت نہیں نکلتی ہے۔ دوسروں کے ذہن کی آگہی کی یہاں کوئی صورت باقی نہیں رہی۔ حیرت ہے کہ جو نظریہ حیات ذہنی کو ذمانیت کے قالب میں ڈھالنے کا مدعی ہے تاریخ کی تفہیم کے دروازے بند کر دیتا ہے۔

یہاں یہ امر خالی از دلچسپی نہیں کہ ذات دگر یا ثقافتی مظاہر کا اسلوب اگر تمام تر نفسیاتی ہی رکھا جائے تو بعض صورتوں میں یہ طریقہ کار بالکل بے نتیجہ ہوگا اکثر ثقافتی مظاہر کو سمجھتے ہیں جو بلاشبہ ذہن کے آفریدہ ہیں۔ ہمیں واردات نفس سے زیادہ ان اصولوں اور ضابطوں سے بحث ہوئی ہے جو افراد کی حیات ذہنی سے ماورا ہوتے ہیں اور کسی معاشرے میں رہنے والے افراد کی حیات کو منضبط کرتے ہیں۔ مورخ بھی ذات دگر کے اظہارات کا مشاہدہ کرنے والا ہے۔ لیکن وہ نفسیاتی سطح پر واردات کی تشکیل جدید تک خود کو محدود کر لے تو وہ اچھی سوانح تو لکھ سکے گا، تاریخ کا حق ادا نہ کر سکے گا کیونکہ اسے محض ذہن میں عمل پیرا اصول سے بحث نہ ہوگی۔ ان اصولوں کی بحث انفرادی اذھان سے آزاد اور ماورا ہے اور وہ ان پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

ذات دگر کو جاننے کا مسئلہ ہمارے نزدیک ابھی تک علم کا مسئلہ ہے۔ اس علم کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اس وجدان سے ہی آغاز کریں کہ ذات اگر ہم سے جدا ہے اور ذات دگر کی یہ جدائی اور علیحدگی ختم نہ ہونے والی ہے۔ اسے محض ایک علمیاتی ضرورت کے لئے قبول نہیں کیا گیا ہے بلکہ حقیقت میں بھی ہے کہ اپنی ذات اور ذات دگر کے وجدان میں ایک نوعی فرق ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ ذات دگر علم اور ادراک کے دائرے میں ایک معروض رہتی ہے۔ یہ صرف اپنی ہی ذات ہے جو اپنے وجدان میں یاوثوق طور پر موجود ہے۔ اپنی ہی ذات تجربہ کی سطح پر اپنی ذات معلوم

ہوتی ہے۔ دوسری ذات، ذات کے طور پر ہمارے علم میں کب آتی ہے۔ اس باعث ہم ذہنی اشتراک اور انضمام شعور کے سارے فلسفوں کا انکار کرتے ہیں۔ ہم ذہنی زندگی کے اشتراک یا دوسرے کی ذہنی زندگی کے براہ راست تجربہ کو تسلیم نہیں کریں گے۔ ذات ایک دوسرے کو جاننے کے باوصف ایک دوسرے سے علیحدہ اور جدا ہونگی۔

اظہارات کی تفہیم کی اگر یہ صورت ہے کہ انہیں حیات ذہنی کی ایک کلیت سے وابستہ کر دیا جائے جس کے وہ اظہار ہیں۔ جزو وکل کے اس رشتے میں کسی اظہار کی تفہیم، منشاء اور معنی پوشیدہ ہوتے ہیں اپنی ذات کے اظہار میں یہ طریق کار کچھ زیادہ باوثوق نظر آتا ہے کیونکہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم حیات کی ایک ترکیبی اکائی کے مالک ہیں اور ہمارا اظہار اس سے منسوب ہے۔ ہم حیات کی اکائی کو ایک مابعد الطبیاتی حقیقت کا درجہ دیتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ذات کے تجربات کو قدروں کے کسی معیار پر مرتب کیا جاتا ہے۔ ذات کی یہ اکائی ایک تحلیلی پیکر ہوتی ہے۔ خواہ وہ اپنی ذات کی حد تک ہو یا ذات دگر کی صورت میں ہو۔ ذات دگر کے کسی اظہار کی تفہیم کے لئے اس کلیت کا تقاضا باقی رہتا ہے۔