مونادولوجی (1714)

جرمن فلسفی گوٹفرائیڈ ولہلم لائبنز کا لامتناہی موناڈز کا میٹافزیکل نظریہ۔

17 دسمبر، 2024 کو پرنٹ کیا گیا

CosmicPhilosophy.org
فلسفے کے ذریعے کائنات کو سمجھنا

فہرست مضامین

1. تعارف

2. موناڈولوجی

1.2. § 1

2.2. § 2

3.2. § 3

4.2. § 4

5.2. § 5

6.2. § 6

7.2. § 7

8.2. § 8

9.2. § 9

10.2. § 10

11.2. § 11

12.2. § 12

13.2. § 13

14.2. § 14

15.2. § 15

16.2. § 16

17.2. § 17

18.2. § 18

19.2. § 19

20.2. § 20

21.2. § 21

22.2. § 22

23.2. § 23

24.2. § 24

25.2. § 25

26.2. § 26

§ 27 .27.2

§ 28 .28.2

§ 29 .29.2

§ 30 .30.2

§ 31 .31.2

§ 32 .32.2

§ 33 .33.2

§ 34 .34.2

§ 35 .35.2

§ 36 .36.2

§ 37 .37.2

§ 38 .38.2

§ 39 .39.2

§ 40 .40.2

§ 41 .41.2

§ 42 .42.2

§ 43 .43.2

§ 44 .44.2

§ 45 .45.2

§ 46 .46.2

§ 47 .47.2

§ 48 .48.2

§ 49 .49.2

§ 50 .50.2

§ 51 .51.2

§ 52 .52.2

§ 53 .53.2

§ 54 .54.2

§ 55 .55.2

§ 56 .56.2

§ 57 .57.2

§ 58 .58.2

§ 59 .59.2

§ 60 .60.2

§ 61 .61.2

§ 62 .62.2

§ 63 .63.2

§ 64 .64.2

§ 65 .65.2

§ 66 .66.2

§ 67 .67.2

§ 68 .68.2

§ 69 .69.2

§ 70 .70.2

§ 71 .71.2

§ 72 .72.2

§ 73 .73.2

§ 74 .74.2

§ 75 .75.2

§ 76 .76.2

§ 77 .77.2

§ 78 .78.2

§ 79 .79.2

§ 80 .80.2

§ 81 .81.2

§ 82 .82.2

§ 83 .83.2

§ 84 .84.2

§ 85 .85.2

§ 86 .86.2

§ 87 .87.2

§ 88 .88.2

§ 89 .89.2

§ 90 .90.2

باب 1.

تعارف

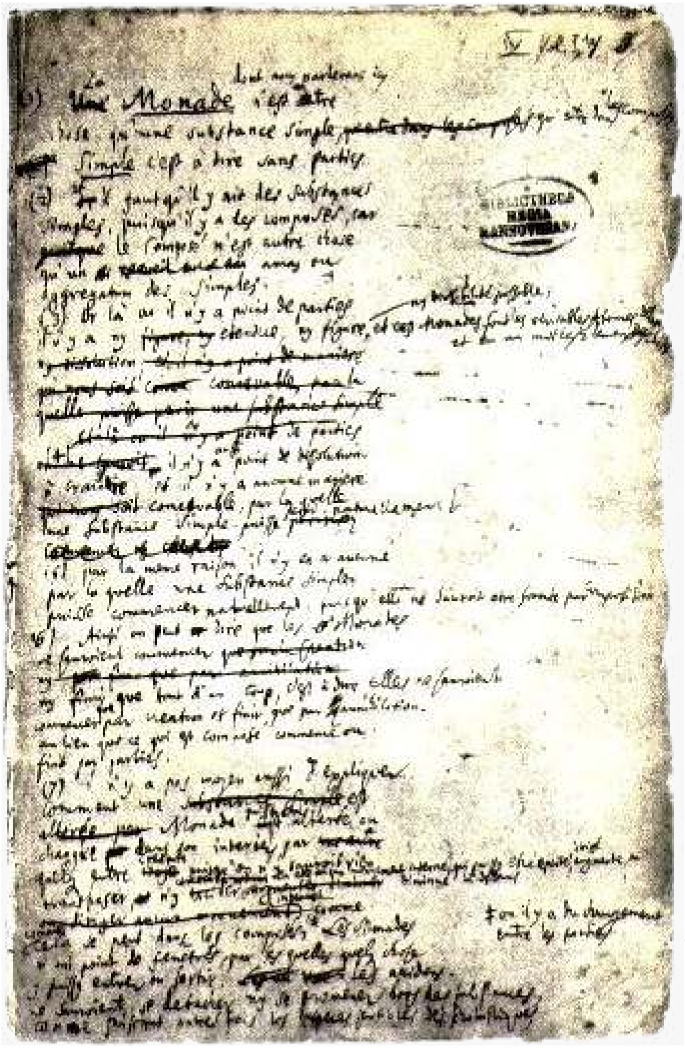
دی موناڈولوجی (1714) از گاٹفرائیڈ ولہلم لائبنز

1714 میں، جرمن فلسفی گاٹفرائیڈ ولہلم لائبنز - 'دنیا کے آخری جامع دانشور' - نے ∞ لامتناہی موناڈز کا نظریہ پیش کیا جو ظاہری طور پر مادی حقیقت سے دور اور جدید سائنسی حقیقت پسندی کے خلاف معلوم ہوتا تھا، لیکن جدید طبیعیات اور خاص طور پر غیر-مقامیت کی ترقی کی روشنی میں اس پر نئے سرے سے غور کیا گیا ہے۔

لائبنز بدلے میں یونانی فلسفی افلاطون اور قدیم یونانی کائناتی فلسفے سے گہرے متاثر تھے۔ ان کا موناڈ نظریہ افلاطون کی عالم مثل سے حیرت انگیز مماثلت رکھتا ہے جیسا کہ افلاطون کے مشہور غار کے تمثیل میں بیان کیا گیا ہے۔

دی موناڈولوجی (فرانسیسی: La Monadologie، 1714) لائبنز کے بعد کے فلسفے کی سب سے مشہور تحریروں میں سے ایک ہے۔ یہ ایک مختصر متن ہے جو تقریباً 90 پیراگرافوں میں بسیط جوہروں، یا ∞ لامتناہی موناڈز کی مابعدالطبیعیات پیش کرتی ہے۔

1712 سے ستمبر 1714 تک ویانا میں اپنے آخری قیام کے دوران، لائبنز نے فرانسیسی زبان میں دو مختصر متن لکھے جو ان کے فلسفے کی مختصر وضاحتیں تھیں۔ ان کی موت کے بعد، 'Principes de la nature et de la grâce fondés en raison'، جو پرنس یوجین آف ساووی کے لیے مقصود تھی، نیدرلینڈز میں فرانسیسی زبان میں شائع ہوئی۔ فلسفی کرسچن وولف اور ان کے معاونین نے دوسرے متن کے جرمن اور لاطینی ترجمے شائع کیے جو بعد میں '*دی موناڈولوجی*' کے نام سے مشہور ہوا۔



باب 2.

موناڈولوجی

از گاٹفرائیڈ ولہلم لائبنز، 1714

Principia philosophiæ seu theses in gratiam principis Eu-genii conscriptæ

§ 1

موناڈ، جس کے بارے میں ہم یہاں بات کریں گے، ایک بسیط *جوہر* کے علاوہ کچھ نہیں ہے، جو مرکبات میں داخل ہوتا ہے؛ بسیط، یعنی اجزاء کے بغیر (*تھیوڈ.*، § 10[4]).

§ 2

اور بسیط جواہر کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ مرکبات موجود ہیں؛ کیونکہ مرکب بسیط اجزاء کا مجموعہ یا *اجتماع* کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔

§ 3

جہاں اجزاء نہیں ہوتے، وہاں نہ وسعت، نہ شکل، اور نہ ہی تقسیم کی گنجائش ہوتی ہے۔ اور یہ موناڈز فطرت کے حقیقی جوہر ہیں اور مختصراً اشیاء کے بنیادی عناصر ہیں۔

§ 4

یہاں تحلیل کا کوئی خوف نہیں، اور کوئی قابل تصور طریقہ نہیں ہے جس سے بسیط جوہر قدرتی طور پر فنا ہو سکے (§ 89)۔

§ 5

اسی وجہ سے کوئی ایسا طریقہ نہیں جس سے بسیط جوہر قدرتی طور پر شروع ہو سکے، کیونکہ یہ ترکیب سے نہیں بن سکتا۔

§ 6

اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ موناڈز نہ تو شروع ہو سکتے ہیں اور نہ ہی ختم، سوائے اچانک کے، یعنی وہ صرف تخلیق سے شروع ہو سکتے ہیں اور فنا سے ختم ہو سکتے ہیں؛ جبکہ جو مرکب ہے وہ اجزاء کے ذریعے شروع یا ختم ہوتا ہے۔

§ 7

یہ بھی وضاحت کرنا ممکن نہیں کہ کیسے کوئی موناڈ کسی دوسری مخلوق کے ذریعے اپنے اندر تبدیل یا متغیر ہو سکتا ہے؛ کیونکہ اس میں کچھ بھی منتقل نہیں کیا جا سکتا، نہ ہی اس میں کوئی اندرونی حرکت تصور کی جا سکتی ہے، جو وہاں متحرک، ہدایت، بڑھائی یا کم کی جا سکے؛ جیسا کہ مرکبات میں ممکن ہے، جہاں اجزاء کے درمیان تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ موناڈز کی کوئی کھڑکیاں نہیں ہیں جن سے کوئی چیز اندر آ یا باہر جا سکے۔ عوارض جواہر سے الگ نہیں ہو سکتے، نہ ہی باہر گھوم سکتے ہیں، جیسا کہ اسکولاسٹک فلسفیوں کی محسوس اقسام پہلے کرتی تھیں۔ اس طرح نہ جوہر اور نہ ہی عرض باہر سے کسی موناڈ میں داخل ہو سکتا ہے۔

§ 8

تاہم موناڈز میں کچھ خصوصیات ہونی چاہئیں، ورنہ وہ وجود بھی نہ ہوتے۔ اور اگر بسیط جواہر اپنی خصوصیات میں مختلف نہ ہوں، تو چیزوں میں کسی تبدیلی کو محسوس کرنے کا کوئی طریقہ نہ ہوتا؛ کیونکہ جو کچھ مرکب میں ہے وہ صرف بسیط اجزاء سے آ سکتا ہے؛ اور موناڈز خصوصیات کے بغیر، ایک دوسرے سے ناقابل تمیز ہوں گے، کیونکہ وہ مقدار میں بھی مختلف نہیں ہیں: اور نتیجتاً پُر کی فرض کے ساتھ، ہر جگہ حرکت میں صرف اس کے برابر حاصل کرے گی جو اس کے پاس تھا، اور چیزوں کی ایک حالت دوسری سے *ناقابل تمیز* ہوگی۔

§ 9

یہ بھی ضروری ہے کہ ہر موناڈ ہر دوسرے سے مختلف ہو۔ کیونکہ فطرت میں کبھی دو ایسی چیزیں نہیں ہوتیں، جو ایک دوسرے کی عین مثل ہوں اور جہاں کوئی اندرونی فرق، یا اندرونی وصف پر مبنی فرق نہ پایا جا سکے۔

§ 10

میں یہ بھی تسلیم کرتا ہوں کہ ہر مخلوق وجود تبدیلی کے تابع ہے، اور نتیجتاً مخلوق موناڈ بھی، اور یہ کہ یہ تبدیلی ہر ایک میں مسلسل ہے۔

§ 11

ہم جو کہہ چکے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ موناڈز کی قدرتی تبدیلیاں ایک *اندرونی اصول* سے آتی ہیں، کیونکہ کوئی خارجی سبب اس کے اندر اثر انداز نہیں ہو سکتا (§ 396، § 900)۔

§ 12

لیکن تبدیلی کے اصول کے علاوہ اس میں *تبدیل ہونے والی چیز کی تفصیل* بھی ہونی چاہیے، جو بسیط جواہر کی نوعیت اور تنوع کو ظاہر کرے۔

§ 13

اس تفصیل میں وحدت میں کثرت یا بسیط میں شامل ہونی چاہیے۔ کیونکہ ہر قدرتی تبدیلی درجہ بہ درجہ ہوتی ہے، کچھ تبدیل ہوتا ہے اور کچھ باقی رہتا ہے؛ اور اس لیے بسیط جوہر میں کیفیات اور تعلقات کی کثرت ہونی چاہیے، اگرچہ اس میں اجزاء نہ ہوں۔

§ 14

عارضی حالت، جو وحدت میں یا بسیط جوہر میں کثرت کو شامل اور نمائندگی کرتی ہے، وہ *ادراک* کے علاوہ کچھ نہیں ہے، جسے شعور یا آگاہی سے ممتاز کرنا چاہیے، جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔ اور یہی وہ چیز ہے جہاں دکارتی فلسفی بہت غلطی کر گئے، انہوں نے ان ادراکات کو نظر انداز کر دیا جن کا ہمیں شعور نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے سمجھا کہ صرف ارواح ہی موناڈز ہیں اور جانوروں کی روحیں یا دیگر انٹیلیکیز نہیں ہیں؛ اور انہوں نے عام لوگوں کی طرح طویل بے ہوشی کو سخت موت کے ساتھ مخلوط کر دیا، جس نے انہیں مکمل طور پر علیحدہ روحوں کے اسکولاسٹک تعصب میں مبتلا کر دیا، اور غلط سوچ رکھنے والے ذہنوں کو روحوں کی فانی ہونے کے خیال میں مزید مضبوط کر دیا۔

§ 15

اندرونی اصول کا عمل جو تبدیلی یا ایک ادراک سے دوسرے میں منتقلی کا سبب بنتا ہے، اسے *خواہش* کہا جا سکتا ہے: یہ درست ہے کہ خواہش ہمیشہ اس مکمل ادراک تک نہیں پہنچ سکتی جس کی طرف یہ مائل ہوتی ہے، لیکن یہ ہمیشہ کچھ حاصل کرتی ہے، اور نئے ادراکات تک پہنچتی ہے۔

§ 16

ہم خود بسیط جوہر میں کثرت کا تجربہ کرتے ہیں، جب ہم پاتے ہیں کہ ہمارا چھوٹے سے چھوٹا خیال، جس کا ہمیں شعور ہوتا ہے، موضوع میں تنوع کو شامل کرتا ہے۔ اس طرح وہ سب جو تسلیم کرتے ہیں کہ روح ایک بسیط جوہر ہے، انہیں موناڈ میں اس کثرت کو تسلیم کرنا چاہیے؛ اور مسیو بیل کو اس میں کوئی مشکل نہیں پانی چاہیے تھی، جیسا کہ انہوں نے اپنی ڈکشنری کے آرٹیکل *روراریس* میں کیا۔

§ 17

دوسری طرف یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ ادراک اور جو اس پر منحصر ہے وہ *میکانکی وجوہات سے ناقابل وضاحت* ہے، یعنی اشکال اور حرکات کے ذریعے۔ اور اگر ہم ایک ایسی مشین کا تصور کریں، جس کی ساخت سوچنے، محسوس کرنے، ادراک رکھنے کا سبب بنے؛ ہم اسے اسی تناسب کے ساتھ بڑا کر کے تصور کر سکتے ہیں، جیسے کسی چکی میں داخل ہو سکتے ہیں۔ اور یہ مان کر، اس کے اندر دیکھنے پر ہمیں صرف پرزے ملیں گے جو ایک دوسرے کو دھکیلتے ہیں، اور کبھی ادراک کی وضاحت کرنے کے لیے کچھ نہیں ملے گا۔ اس طرح یہ بسیط جوہر میں تلاش کرنا چاہیے، نہ کہ مرکب یا مشین میں۔ اور بسیط جوہر میں صرف یہی پایا جا سکتا ہے، یعنی ادراکات اور ان کی تبدیلیاں۔ بسیط جواہر کی تمام اندرونی افعال صرف اسی میں مضمر ہو سکتے ہیں (پیش لفظ ***، 2 ب[5])۔

§ 18

تمام بسیط جوہروں یا مخلوق موناڈز کو انٹیلیکیز کا نام دیا جا سکتا ہے، کیونکہ ان میں ایک خاص کمال موجود ہے (*ایکوسی ٹو انٹیلیس*)، ان میں ایک خود کفایت (*آٹارکیا*) ہے جو انہیں ان کے اندرونی افعال کا سرچشمہ بناتی ہے اور یوں کہیں تو انہیں غیر جسمانی خود کار بناتی ہے (§ 87)۔

§ 19

اگر ہم روح کہیں ہر اس چیز کو جس میں *ادراک اور خواہشات* ہیں اس عام معنی میں جو میں نے ابھی بیان کیا؛ تو تمام بسیط جواہر یا مخلوق موناڈز کو روحیں کہا جا سکتا ہے؛ لیکن، چونکہ احساس محض ادراک سے کچھ زیادہ ہے، میں متفق ہوں کہ عام نام موناڈز اور انٹیلیکیز ان بسیط جواہر کے لیے کافی ہے جن میں صرف یہی ہے؛ اور *روحیں* صرف انہیں کہا جائے جن کا ادراک زیادہ واضح اور یادداشت سے مربوط ہے۔

§ 20

کیونکہ ہم اپنے اندر ایک ایسی حالت کا تجربہ کرتے ہیں، جہاں ہمیں کچھ یاد نہیں رہتا اور کوئی واضح ادراک نہیں ہوتا؛ جیسے جب ہم بےہوش ہو جاتے ہیں، یا جب ہم گہری نیند میں بغیر کسی خواب کے ڈوب جاتے ہیں۔ اس حالت میں روح محسوس طور پر سادہ موناڈ سے مختلف نہیں ہوتی؛ لیکن چونکہ یہ حالت مستقل نہیں ہوتی، اور وہ اس سے نکل جاتی ہے، اس لیے وہ کچھ زیادہ ہے (§ 64)۔

§ 21

اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تب سادہ جوہر کسی بھی ادراک سے خالی ہوتا ہے۔ مذکورہ وجوہات کی بنا پر یہ ممکن بھی نہیں ہے؛ کیونکہ یہ نہ تو فنا ہو سکتا ہے، نہ ہی کسی ایسے تاثر کے بغیر موجود رہ سکتا ہے جو اس کا ادراک ہے: لیکن جب چھوٹے ادراکات کی ایک بڑی تعداد ہوتی ہے، جہاں کچھ بھی واضح نہیں ہوتا، تو انسان گھبرا جاتا ہے؛ جیسے جب کوئی مسلسل ایک ہی سمت میں کئی بار گھومتا ہے، جہاں چکر آ جاتا ہے جو ہمیں بےہوش کر سکتا ہے اور ہمیں کچھ بھی تمیز نہیں کرنے دیتا۔ اور موت جانوروں کو کچھ وقت کے لیے یہ حالت دے سکتی ہے۔

§ 22

اور چونکہ سادہ جوہر کی ہر موجودہ حالت قدرتی طور پر اس کی پچھلی حالت کا نتیجہ ہے، اس طرح کہ موجودہ حالت مستقبل سے حاملہ ہے (§ 360)؛

§ 23

لہذا، چونکہ گھبراہٹ سے جاگنے کے بعد انسان اپنے ادراکات کو *محسوس* کرتا ہے، یہ ضروری ہے کہ اس کے فوراً پہلے بھی وہ موجود تھے، اگرچہ انہیں محسوس نہیں کیا گیا؛ کیونکہ ایک ادراک قدرتی طور پر صرف دوسرے ادراک سے ہی پیدا

ہو سکتا ہے، جیسے ایک حرکت قدرتی طور پر صرف دوسری حرکت سے ہی پیدا ہو سکتی ہے (§ 401-403)۔

§ 24

اس سے ظاہر ہے کہ اگر ہمارے ادراکات میں کچھ واضح اور یوں کہیے کہ نمایاں، اور اعلیٰ ذائقے کا نہ ہو، تو ہم ہمیشہ گھبراہٹ میں رہیں گے۔ اور یہی عریاں موناڈز کی حالت ہے۔

§ 25

ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ قدرت نے جانوروں کو نمایاں ادراکات دیے ہیں، ان اعضاء کی فراہمی کے ذریعے جو روشنی کی کئی شعاعوں یا ہوا کی کئی لہروں کو جمع کرتے ہیں، تاکہ ان کے اتحاد سے زیادہ موثر ہو سکیں۔ بو، ذائقہ اور چھونے میں بھی کچھ ایسا ہی ہے، اور شاید بہت سے دوسرے حواس میں بھی، جو ہمیں معلوم نہیں ہیں۔ اور میں جلد ہی وضاحت کروں گا کہ روح میں جو کچھ ہوتا ہے وہ کیسے اعضاء میں ہونے والی چیزوں کی نمائندگی کرتا ہے۔

§ 26

یادداشت روحوں کو ایک قسم کی *تسلسل* فراہم کرتی ہے، جو عقل کی نقل کرتی ہے، لیکن اس سے مختلف ہونی چاہیے۔ یہ اس لیے ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جانور، جب کسی ایسی چیز کا ادراک کرتے ہیں جو انہیں متاثر کرتی ہے اور جس کا انہیں پہلے بھی ادراک ہوا تھا، اپنی یادداشت کی نمائندگی کے ذریعے اس چیز کی توقع کرتے ہیں جو پچھلے ادراک میں اس کے ساتھ جڑی تھی اور ان جذبات کی طرف مائل ہوتے ہیں جو انہوں نے اس وقت محسوس کیے تھے۔ مثال کے طور پر: جب کتوں کو لاٹھی دکھائی جاتی ہے، تو وہ اس درد کو یاد کرتے ہیں جو اس نے انہیں پہنچایا تھا اور چیختے اور بھاگتے ہیں (مقدمہ.[6], § 65)۔

§ 27

اور مضبوط تخیل جو انہیں متاثر کرتا اور جذباتی کرتا ہے، وہ یا تو پچھلے ادراکات کی عظمت یا کثرت سے آتا ہے۔ کیونکہ اکثر ایک مضبوط تاثر ایک طویل *عادت* یا بہت سے درمیانے درجے کے دہرائے گئے ادراکات کا اثر یکبارگی پیدا کر دیتی ہے۔

§ 28

انسان جانوروں کی طرح عمل کرتے ہیں، جہاں تک ان کے ادراکات کا تسلسل صرف یادداشت کے اصول پر مبنی ہوتا ہے؛ تجرباتی ڈاکٹروں کی طرح، جن کے پاس نظریہ کے بغیر محض عملی تجربہ ہوتا ہے؛ اور ہم اپنے تین چوتھائی اعمال میں محض تجرباتی ہیں۔ مثال کے طور پر، جب ہم توقع کرتے ہیں کہ کل دن ہوگا، تو ہم تجرباتی طور پر عمل کر رہے ہوتے ہیں، کیونکہ اب تک ایسا ہی ہوتا آیا ہے۔ صرف ماہر فلکیات ہی اسے عقل سے فیصلہ کرتا ہے۔

§ 29

لیکن ضروری اور ابدی سچائیوں کا علم وہ ہے جو ہمیں سادہ جانوروں سے ممتاز کرتا ہے اور ہمیں *عقل* اور علوم عطا کرتا ہے؛ ہمیں اپنے آپ اور خدا کے علم تک پہنچا کر۔ اور یہی وہ ہے جسے ہم اپنے اندر عقلی روح، یا *روح* کہتے ہیں۔

§ 30

یہ بھی ضروری سچائیوں کے علم اور ان کی تجریدات کے ذریعے ہے کہ ہم عکسی اعمال تک پہنچتے ہیں، جو ہمیں اس بارے میں سوچنے پر مجبور کرتے ہیں جسے ہم میں کہتے ہیں اور یہ غور کرنے پر کہ یہ یا وہ ہمارے اندر ہے: اور اسی طرح اپنے بارے میں سوچتے ہوئے، ہم وجود، جوہر، سادہ اور مرکب، غیر مادی اور خود خدا کے بارے میں سوچتے ہیں؛ یہ سمجھتے ہوئے کہ جو ہمارے اندر محدود ہے، وہ اس میں

بے حد ہے۔ اور یہ عکسی اعمال ہمارے استدلالات کے اہم موضوعات فراہم کرتے ہیں (*تھیوڈ.*, مقدمہ *, 4, a^7)

§ 31

اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ سادہ جوہر کسی بھی ادراک سے خالی ہو۔ ہمارے استدلال *دو بڑے اصولوں* پر مبنی ہیں، تضاد کا اصول جس کی بنیاد پر ہم اس کو *غلط* سمجھتے ہیں جو اس میں شامل ہے، اور اس کو سچ سمجھتے ہیں جو غلط کے مخالف یا متضاد ہے (§ 44, § 196)۔

§ 32

اور *وہ* کافی وجہ کا اصول، جس کی بنیاد پر ہم سمجھتے ہیں کہ کوئی حقیقت سچی یا موجود نہیں ہو سکتی، کوئی بیان درست نہیں ہو سکتا، جب تک اس کی کافی وجہ نہ ہو کہ یہ ایسا ہی کیوں ہے اور کسی اور طرح کیوں نہیں۔ اگرچہ زیادہ تر یہ وجوہات ہمیں معلوم نہیں ہو سکتیں (§ 44, § 196)۔

§ 33

سچائیوں کی دو قسمیں ہیں، *استدلال* کی سچائیاں اور *حقیقت* کی سچائیاں۔ استدلال کی سچائیاں ضروری ہیں اور ان کی ضد ناممکن ہے، اور حقیقت کی سچائیاں غیر ضروری ہیں اور ان کی ضد ممکن ہے۔ جب کوئی سچائی ضروری ہوتی ہے، تو اس کی وجہ تجزیے سے معلوم کی جا سکتی ہے، اسے سادہ خیالات اور سچائیوں میں تقسیم کر کے، یہاں تک کہ بنیادی سچائیوں تک پہنچا جا سکے (§ 170, 174, 189, § 280-282, § 367. مختصر اعتراض 3)۔

§ 34

اسی طرح ریاضی دانوں کے ہاں، مشاہداتی *قضیے* اور عملی اصول تجزیہ کے ذریعے *تعریفات، بدیہیات اور مطالبات* تک پہنچائے جاتے ہیں۔

§ 35

اور آخر میں *سادہ خیالات* ہیں جن کی تعریف نہیں کی جا سکتی؛ اسی طرح بدیہیات اور مطالبات، یا ایک لفظ میں، *بنیادی اصول* ہیں، جنہیں ثابت نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی اس کی ضرورت ہے؛ اور یہ وہ *یکساں بیانات* ہیں، جن کی ضد میں واضح تضاد پایا جاتا ہے (§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121-122, 337, 340-344)۔

§ 36

لیکن *کافی وجہ ممکنہ یا حقیقی سچائیوں* میں بھی موجود ہونی چاہیے، یعنی، مخلوقات کی کائنات میں پھیلی ہوئی چیزوں کے سلسلے میں؛ جہاں خاص وجوہات کا تجزیہ لامحدود تفصیلات تک جا سکتا ہے، قدرت کی چیزوں کی بےپناہ تنوع اور اجسام کی لامتناہی تقسیم کی وجہ سے۔ بےشمار اشکال اور حرکتیں موجود اور ماضی کی ہیں جو میری موجودہ تحریر کی موثر وجہ میں شامل ہیں؛ اور میری روح کی بےشمار چھوٹی مائلیں اور رجحانات، موجودہ اور ماضی کی، جو حتمی وجہ میں شامل ہیں۔

§ 37

اور چونکہ یہ تمام *تفصیل* صرف دوسری پہلے کی ممکنات یا زیادہ تفصیلی ممکنات پر مشتمل ہے، جن میں سے ہر ایک کو اس کی وجہ بتانے کے لیے اسی طرح کے تجزیے کی ضرورت ہے، ہم اس سے آگے نہیں بڑھ پاتے: اور کافی یا حتمی وجہ کو اس تفصیل یا ممکنات کی *قطاروں* سے باہر ہونا چاہیے، چاہے وہ کتنی ہی لامتناہی کیوں نہ ہو۔

§ 38

اور اسی طرح چیزوں کی آخری وجہ ایک ضروری جوہر میں ہونی چاہیے، جس میں تبدیلیوں کی تفصیل صرف اعلیٰ درجے میں موجود ہو، جیسے سرچشمے میں: اور یہی وہ ہے جسے ہم خدا کہتے ہیں (§ 7)۔

§ 39

اب چونکہ یہ جوہر اس تمام تفصیل کی کافی وجہ ہے، جو ہر طرح سے جڑی ہوئی ہے؛ *صرف ایک خدا ہے، اور یہ خدا کافی ہے۔*

§ 40

یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ اعلیٰ جوہر جو واحد، عالمگیر اور ضروری ہے، جس کے باہر کچھ بھی ایسا نہیں جو اس سے آزاد ہو، اور جو ممکن وجود کا سادہ نتیجہ ہے؛ حدود سے پاک ہونا چاہیے اور جتنی حقیقت ممکن ہے اتنی پر مشتمل ہونا چاہیے۔

§ 41

جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا مطلق طور پر کامل ہے؛ *کمال* حقیقی عظمت کے علاوہ کچھ نہیں ہے جو خاص طور پر لی گئی ہے، ان چیزوں میں حدود یا سرحدوں کو الگ کرتے ہوئے جن میں یہ موجود ہیں۔ اور جہاں کوئی حدود نہیں ہیں، یعنی خدا میں، کمال مطلق طور پر لامحدود ہے (§ 22، پیش لفظ *، 4 a)۔

§ 42

یہ بھی نتیجہ نکلتا ہے کہ مخلوقات کو اپنی کمالیت خدا کے اثر سے ملتی ہے، لیکن ان کی نقائص ان کی اپنی فطرت سے آتی ہیں، جو حدود کے بغیر نہیں رہ سکتی۔ کیونکہ یہی وہ چیز ہے جو انہیں خدا سے ممتاز کرتی ہے۔ مخلوقات کی یہ *اصل نقص* اجسام کی *قدرتی جڑتا* میں دیکھی جا سکتی ہے (§ 20، 27-30، 153، 167، 377 اور آگے)۔

§ 43

یہ بھی درست ہے کہ خدا میں نہ صرف وجود کا سرچشمہ ہے، بلکہ ماہیات کا بھی، جہاں تک وہ حقیقی ہیں، یا جو ممکنات میں حقیقی ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ خدا کی عقل ابدی حقائق کا علاقہ ہے، یا ان خیالات کا جن پر وہ منحصر ہیں، اور اس کے بغیر ممکنات میں کچھ بھی حقیقی نہیں ہوتا، نہ صرف کوئی موجود چیز، بلکہ کوئی ممکن چیز بھی نہیں (§ 20)۔

§ 44

کیونکہ اگر ماہیات یا ممکنات میں، یا ابدی حقائق میں کوئی حقیقت ہے، تو یہ ضروری ہے کہ یہ حقیقت کسی موجود اور بالفعل چیز پر مبنی ہو؛ اور نتیجتاً واجب الوجود کے وجود میں، جس میں ماہیت وجود کو شامل کرتی ہے، یا جس میں ممکن ہونا ہی بالفعل ہونے کے لیے کافی ہے (§ 184-189، 335)۔

§ 45

اس طرح صرف خدا (یا واجب الوجود) کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اگر وہ ممکن ہے تو اس کا وجود ضروری ہے۔ اور چونکہ کوئی چیز اس کے امکان کو نہیں روک سکتی جو کسی حد، کسی نفی، اور نتیجتاً کسی تضاد کو شامل نہیں کرتا، یہ اکیلا خدا کے وجود کو پیشینی طور پر جاننے کے لیے کافی ہے۔ ہم نے اسے ابدی سچائیوں کی حقیقت سے بھی ثابت کیا ہے۔ لیکن ہم نے ابھی اسے پسینی طور پر بھی ثابت کیا ہے کیونکہ ممکن الوجود موجودات موجود ہیں، جن کی آخری

یا کافی وجہ صرف واجب الوجود میں ہو سکتی ہے، جس کے وجود کی وجہ اس کے اندر ہے۔

§ 46

تاہم، کچھ لوگوں کی طرح یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ابدی حقائق، خدا پر منحصر ہونے کے باوجود، من مانے ہیں اور اس کی مرضی پر منحصر ہیں، جیسا کہ دیکارت نے سمجھا اور پھر مسٹر پوئریٹ نے۔ یہ صرف امکانی حقائق کے لیے درست ہے، جن کا اصول *موزونیت* یا *بہترین* کا انتخاب ہے؛ جبکہ ضروری حقائق صرف اس کی عقل پر منحصر ہیں، اور اس کا اندرونی موضوع ہیں (§ 180-184، 185، 335، 351، 380)۔

§ 47

اس طرح صرف خدا ہی ابتدائی وحدت یا اصل بسیط جوہر ہے، جس سے تمام مخلوق یا مشتق موناڈز پیدا ہوتے ہیں اور، یوں کہیے، الٰہی برق افشانیوں سے ہر لمحہ پیدا ہوتے ہیں، مخلوق کی قبولیت سے محدود، جس کے لیے محدود ہونا ضروری ہے (§ 382-391، 398، 395)۔

§ 48

خدا میں *قدرت* ہے، جو ہر چیز کا سرچشمہ ہے، پھر *علم* جو خیالات کی تفصیل رکھتا ہے، اور آخر میں *ارادہ*، جو بہترین کے اصول کے مطابق تبدیلیاں یا پیداوار کرتا ہے (§ 7،149-150)۔ اور یہ وہی ہے جو مخلوق موناڈز میں موضوع یا بنیاد، ادراکی صلاحیت اور خواہشی صلاحیت بناتا ہے۔ لیکن خدا میں یہ صفات مطلق طور پر لامحدود یا کامل ہیں؛ اور مخلوق موناڈز یا انٹیلیکیز میں (یا پرفیکٹہابیز، جیسا کہ ہرمولاؤس بارباروس نے اس لفظ کا ترجمہ کیا) یہ صرف نقول ہیں، کمال کی حد تک (§ 87)۔

§ 49

مخلوق کو باہر کی طرف *عمل* کرنے والا کہا جاتا ہے جب اس میں کمال ہو، اور دوسرے سے *متاثر* ہونے والا جب وہ ناقص ہو۔ اس طرح موناڈ کو *عمل* اس وقت منسوب کیا جاتا ہے جب اس کے واضح ادراکات ہوں، اور *انفعال* جب اس کے مبہم ادراکات ہوں (§ 32، 66، 386)۔

§ 50

اور ایک مخلوق دوسری سے زیادہ کامل ہے، اس میں کہ اس میں وہ پایا جاتا ہے جو دوسری میں ہونے والی چیزوں کی پیشینی وجہ بتاتا ہے، اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ دوسری پر عمل کرتی ہے۔

§ 51

لیکن بسیط جواہر میں یہ صرف ایک موناڈ کا دوسرے پر تصوراتی اثر ہے، جو صرف خدا کی مداخلت سے اثر پذیر ہو سکتا ہے، جب خدا کے خیالات میں ایک موناڈ معقول طور پر مطالبہ کرتا ہے کہ خدا چیزوں کی ابتدا سے دوسروں کو منظم کرتے ہوئے اس کا خیال رکھے۔ کیونکہ چونکہ ایک مخلوق موناڈ دوسرے کے اندرونی حصے پر جسمانی اثر نہیں ڈال سکتا، یہ صرف اسی طریقے سے ہے کہ ایک دوسرے پر منحصر ہو سکتا ہے (§ 9، 54، 65-66، 201۔ مختصر اعتراض 3)۔

§ 52

اور یہی وجہ ہے کہ مخلوقات کے درمیان اعمال اور انفعالات باہمی ہیں۔ کیونکہ خدا دو بسیط جواہر کا موازنہ کرتے ہوئے، ہر ایک میں ایسی وجوہات پاتا ہے جو اسے دوسرے کے ساتھ مطابقت رکھنے پر مجبور کرتی ہیں؛ اور نتیجتاً جو کچھ بعض پہلوؤں سے *فعال* ہے، وہ دوسرے نقطہ نظر سے *منفعل* ہے: *فعال* اس حد تک کہ جو اس میں واضح طور پر جانا جاتا ہے وہ دوسرے میں ہونے والی چیز کی

وضاحت کرتا ہے؛ اور *منفعل* اس حد تک کہ جو اس میں ہوتا ہے اس کی وجہ دوسرے میں واضح طور پر جانی جاتی ہے (§ 66)۔

§ 53

اب، چونکہ خدا کے خیالات میں لامتناہی ممکن کائنات ہیں اور صرف ایک ہی موجود ہو سکتی ہے، اس لیے خدا کے انتخاب کی ایک کافی وجہ ہونی چاہیے جو اسے ایک کو دوسرے کی بجائے منتخب کرنے پر مجبور کرے (§ 8، 10، 44، 173، 196 اور آگے، 225، 414-416)۔

§ 54

اور یہ وجہ صرف *موزونیت* یا کمال کی درجہ بندی میں پائی جا سکتی ہے جو یہ عالم رکھتے ہیں؛ ہر ممکن کو وجود کا دعویٰ کرنے کا حق ہے اس کمال کی حد تک جو اس میں شامل ہے (§ 74، 167، 350، 201، 130، 352، 345 اور آگے، 354)۔

§ 55

اور یہی بہترین کے وجود کی وجہ ہے، جسے حکمت خدا کو پہچانتی ہے، اس کی نیکی اسے منتخب کرتی ہے، اور اس کی قدرت اسے پیدا کرتی ہے (§ 8،7، 80، 84، 119، 204، 206، 208۔ مختصر اعتراض 1، اعتراض 8)۔

§ 56

اب یہ *رابطہ* یا تمام مخلوق چیزوں کی ہر ایک کے ساتھ اور ہر ایک کی سب کے ساتھ مطابقت یہ کرتی ہے کہ ہر بسیط جوہر کے ایسے تعلقات ہیں جو تمام دوسروں کو ظاہر کرتے ہیں، اور اس لیے وہ کائنات کا ایک دائمی زندہ آئینہ ہے (§ 130،360)۔

§ 57

اور، جیسے ایک ہی شہر مختلف طرف سے دیکھنے پر بالکل مختلف نظر آتا ہے، اور گویا منظری طور پر کثیر ہو جاتا ہے؛ اسی طرح، بسیط جوہروں کی لامحدود کثرت کی وجہ سے، گویا بہت سے مختلف کائنات ہیں، جو درحقیقت صرف ایک ہی کی منظریں ہیں ہر موناڈ کے مختلف نقطہ نظر کے مطابق۔

§ 58

اور یہ جتنا ممکن ہو اتنی تنوع حاصل کرنے کا ذریعہ ہے، لیکن زیادہ سے زیادہ ممکن نظم کے ساتھ، یعنی، یہ جتنا ممکن ہو اتنا کمال حاصل کرنے کا ذریعہ ہے (§ 120، 124، 241 وغیرہ، 214، 243، 275)۔

§ 59

یہ صرف یہی فرضیہ ہے (جسے میں مبرہن کہنے کی جرات کرتا ہوں) جو خدا کی عظمت کو مناسب طور پر بلند کرتا ہے: یہ وہ ہے جو مسٹر بیل نے تسلیم کیا، جب انہوں نے اپنی ڈکشنری میں (مضمون *روراریس*) اعتراضات کیے، جہاں وہ یہ سوچنے پر مجبور ہوئے کہ میں خدا کو بہت زیادہ دے رہا ہوں، اور اس سے زیادہ جو ممکن ہے۔ لیکن وہ کوئی وجہ نہیں بتا سکے کہ یہ عالمی ہم آہنگی کیوں ناممکن ہے، جو ہر جوہر کو دوسرے جواہر سے اپنے تعلقات کی وجہ سے بالکل درست طور پر ظاہر کرتی ہے۔

§ 60

میں نے جو کچھ بیان کیا ہے اس میں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ پیشگی طور پر چیزیں کیوں مختلف نہیں ہو سکتیں۔ کیونکہ خدا نے کل کو منظم کرتے ہوئے ہر جزو کا خیال رکھا، خاص طور پر ہر موناڈ کا، جس کی فطرت نمائندگی کرنے والی ہے، کوئی چیز اسے صرف چیزوں کے ایک حصے کی نمائندگی تک محدود

نہیں کر سکتی؛ اگرچہ یہ درست ہے کہ یہ نمائندگی پوری کائنات کی تفصیل میں مبہم ہے، اور صرف چیزوں کے ایک چھوٹے حصے میں واضح ہو سکتی ہے، یعنی ان چیزوں میں جو ہر موناڈ کے لحاظ سے یا تو سب سے قریب یا سب سے بڑی ہیں؛ بصورت دیگر ہر موناڈ ایک الوہیت ہوتی۔ یہ مقصد میں نہیں، بلکہ مقصد کے علم کی تبدیلی میں ہے کہ موناڈز محدود ہیں۔ وہ سب لامحدود، کل کی طرف مبہم طور پر جاتے ہیں؛ لیکن وہ واضح ادراکات کی درجہ بندی سے محدود اور ممتاز ہیں۔

§ 61

اور مرکبات اس میں سادہ چیزوں کی علامت ہیں۔ کیونکہ، چونکہ سب کچھ بھرا ہوا ہے، جو تمام مادے کو مربوط کرتا ہے، اور چونکہ بھرے ہوئے میں ہر حرکت دور کی اجسام پر فاصلے کے مطابق اثر کرتی ہے، اس طرح ہر جسم نہ صرف ان سے متاثر ہوتا ہے جو اسے چھوتے ہیں، اور کسی حد تک ان کے ساتھ ہونے والی ہر چیز کو محسوس کرتا ہے، بلکہ ان کے ذریعے ان کو بھی محسوس کرتا ہے جو پہلے والوں کو چھوتے ہیں، جن سے وہ براہ راست چھوا جاتا ہے: اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ رابطہ کسی بھی فاصلے تک جاتا ہے۔ اور نتیجتاً ہر جسم کائنات میں ہونے والی ہر چیز کو محسوس کرتا ہے؛ اس طرح کہ جو سب کچھ دیکھتا ہے، ہر ایک میں پڑھ سکتا ہے کہ ہر جگہ کیا ہو رہا ہے اور کیا ہوا یا ہوگا؛ موجودہ میں وہ دیکھ کر جو دور ہے، وقت اور مقام دونوں کے لحاظ سے: *سمپنویا پانتا*، جیسا کہ ہپوکریٹس نے کہا۔ لیکن ایک روح صرف وہی پڑھ سکتی ہے جو اس میں واضح طور پر نمایاں ہے، وہ اپنی تمام تہوں کو ایک ساتھ نہیں کھول سکتی، کیونکہ وہ لامحدود تک جاتی ہیں۔

§ 62

اس طرح اگرچہ ہر تخلیق شدہ موناڈ پوری کائنات کی نمائندگی کرتا ہے، یہ خاص طور پر اس جسم کی زیادہ واضح نمائندگی کرتا ہے جو اس سے خاص طور پر منسلک ہے اور جس کی یہ انٹیلیکی ہے: اور چونکہ یہ جسم مکمل میں تمام مادے کے تعلق سے پوری کائنات کی عکاسی کرتا ہے، روح بھی اس جسم کی

نمائندگی کرتے ہوئے پوری کائنات کی نمائندگی کرتی ہے، جو خاص طور پر اس سے تعلق رکھتا ہے (§ 400)۔

§ 63

ایک موناڈ سے متعلق جسم، جو اس کی انٹیلیکی یا روح ہے، انٹیلیکی کے ساتھ مل کر وہ بناتا ہے جسے ہم *زندہ* کہہ سکتے ہیں، اور روح کے ساتھ وہ جسے ہم *جانور* کہتے ہیں۔ اب یہ زندہ یا جانور کا جسم ہمیشہ نظام دار ہوتا ہے؛ کیونکہ ہر موناڈ اپنے انداز میں کائنات کا آئینہ ہے، اور کائنات مکمل نظم میں منظم ہے، اس لیے نمائندہ میں بھی ایک نظم ہونا ضروری ہے، یعنی روح کے ادراکات میں، اور نتیجتاً جسم میں، جس کے مطابق کائنات اس میں نمائندگی پاتی ہے (§ 403)۔

§ 64

اس طرح ہر زندہ کا نظام دار جسم ایک قسم کی الٰہی مشین، یا قدرتی خود کار ہے، جو مصنوعی خود کار مشینوں سے لامحدود حد تک بہتر ہے۔ کیونکہ انسان کی فن سے بنی ہوئی مشین، اپنے ہر حصے میں مشین نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر: پیتل کے پہیے کا دانت ایسے حصے یا ٹکڑے رکھتا ہے جو ہمارے لیے مصنوعی نہیں رہ جاتے اور ان میں کچھ بھی نہیں رہتا، جو اس استعمال کے لحاظ سے مشین کی نشاندہی کرے، جس کے لیے پہیہ مقرر کیا گیا تھا۔ لیکن قدرت کی مشینیں، یعنی زندہ اجسام، اپنے چھوٹے سے چھوٹے حصوں میں بھی لامتناہی تک مشینیں ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جو قدرت اور فن کے درمیان فرق پیدا کرتی ہے، یعنی الٰہی فن اور ہمارے فن کے درمیان (§ 134, 146, 194, 483)۔

§ 65

اور قدرت کے خالق نے یہ الٰہی اور لامحدود حد تک حیرت انگیز فن استعمال کر سکا، کیونکہ مادے کا ہر حصہ نہ صرف لامحدود تک تقسیم پذیر ہے جیسا کہ قدیم لوگوں نے تسلیم کیا، بلکہ بلا انتہا حقیقی طور پر ذیلی تقسیم شدہ ہے،

ہر حصہ حصوں میں، جن میں سے ہر ایک کی اپنی کوئی حرکت ہے، بصورت دیگر یہ ناممکن ہوتا کہ مادے کا ہر حصہ پوری کائنات کو ظاہر کر سکے (مقدمہ [مطابقت کا خطاب]، § 70۔ *تھیوڈیسی*، §195)۔

§ 66

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مادے کے چھوٹے سے چھوٹے حصے میں مخلوقات، زندہ موجودات، جانوروں، انٹیلیکیز، روحوں کی ایک دنیا موجود ہے۔

§ 67

مادے کے ہر حصے کو ایک پودوں سے بھرے باغ، اور ایک مچھلیوں سے بھرے تالاب کی طرح سمجھا جا سکتا ہے۔ لیکن پودے کی ہر شاخ، جانور کا ہر عضو، اس کے مائعات کی ہر بوند بھی ایسا ہی باغ، یا ایسا ہی تالاب ہے۔

§ 68

اور اگرچہ باغ کے پودوں کے درمیان موجود زمین اور ہوا، یا تالاب کی مچھلیوں کے درمیان موجود پانی نہ تو پودا ہے، نہ مچھلی؛ پھر بھی وہ ان کو سمیٹے ہوئے ہیں، لیکن اکثر ایسی باریکی کے ساتھ جو ہمارے لیے ناقابل ادراک ہے۔

§ 69

اس طرح کائنات میں کوئی چیز غیر زرخیز، بانجھ، مردہ نہیں ہے، کوئی افراتفری نہیں، کوئی الجھن نہیں سوائے ظاہری طور پر؛ تقریباً ویسے ہی جیسے ایک تالاب میں دور سے نظر آئے، جہاں سے صرف ایک مبہم حرکت اور، یوں کہیں تو، مچھلیوں کا بھنبھلانا دکھائی دے، بغیر خود مچھلیوں کو الگ الگ پہچانے۔

§ 70

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر زندہ جسم میں ایک غالب انٹیلیکی ہوتا ہے جو جانور میں روح ہے؛ لیکن اس زندہ جسم کے اعضاء دوسرے زندہ موجودات، پودوں، جانوروں سے بھرے ہوئے ہیں، جن میں سے ہر ایک کا اپنا انٹیلیکی، یا اپنی غالب روح ہے۔

§ 71

لیکن کچھ لوگوں کی طرح یہ نہ سمجھیں، جنہوں نے میری سوچ کو غلط سمجھا، کہ ہر روح کے پاس مادے کا ایک ٹکڑا یا حصہ ہے جو ہمیشہ کے لیے اس کا اپنا یا اس سے منسلک ہے، اور نتیجتاً وہ دوسرے ادنیٰ زندہ موجودات پر قابض ہے جو ہمیشہ اس کی خدمت کے لیے مقرر ہیں۔ کیونکہ تمام اجسام ایک مسلسل بہاؤ میں ہیں دریاؤں کی طرح؛ اور حصے مسلسل داخل اور خارج ہوتے رہتے ہیں۔

§ 72

اس طرح روح آہستہ آہستہ اور درجہ بہ درجہ جسم تبدیل کرتی ہے، اس طرح کہ وہ کبھی بھی اپنے تمام اعضاء سے ایک دم محروم نہیں ہوتی؛ اور جانوروں میں اکثر کایا پلٹ ہوتی ہے، لیکن کبھی روح کی منتقلی یا روحوں کی نقل مکانی نہیں ہوتی: نہ ہی کوئی مکمل طور پر علیحدہ روحیں ہیں، نہ بغیر جسم کے کوئی جن۔ صرف خدا ہی مکمل طور پر علیحدہ ہے۔

§ 73

یہی وجہ ہے کہ کبھی بھی نہ تو مکمل پیدائش ہوتی ہے، نہ مکمل موت سخت معنوں میں، جو روح کی علیحدگی پر مشتمل ہو۔ اور جسے ہم *پیدائش* کہتے ہیں وہ نشوونما اور اضافے ہیں؛ جیسے جسے ہم *موت* کہتے ہیں وہ لپیٹنا اور کمی ہے۔

§ 74

فلسفی صورتوں، انٹیلیکیز، یا روحوں کی ابتدا کے معاملے میں بہت پریشان رہے ہیں؛ لیکن آج، جب پودوں، کیڑوں اور جانوروں پر دقیق تحقیقات سے یہ معلوم ہوا ہے کہ قدرت کے نظام دار اجسام کبھی بھی کسی افراتفری یا سڑن سے پیدا نہیں ہوتے؛ بلکہ ہمیشہ بیجوں سے، جن میں یقیناً کچھ *پیش تشکیل* موجود تھی؛ یہ سمجھا گیا کہ نہ صرف نظام دار جسم تخلیق سے پہلے موجود تھا، بلکہ اس جسم میں ایک روح بھی تھی، اور مختصراً جانور خود بھی؛ اور تخلیق کے ذریعے یہ جانور صرف ایک بڑی تبدیلی کے لیے تیار کیا گیا تاکہ دوسری نوع کا جانور بن سکے۔

§ 75

وہ *جانور*، جن میں سے کچھ تخلیق کے ذریعے بڑے جانوروں کے درجے تک پہنچ جاتے ہیں، *نطفاتی* کہلا سکتے ہیں؛ لیکن ان میں سے جو اپنی نوع میں رہتے ہیں، یعنی زیادہ تر، وہ پیدا ہوتے ہیں، بڑھتے ہیں اور تباہ ہو جاتے ہیں بڑے جانوروں کی طرح، اور صرف چند منتخب ایک بڑے منظر پر جاتے ہیں۔

§ 76

لیکن یہ صرف سچائی کا نصف تھا: اس لیے میں نے سمجھا کہ اگر جانور کبھی قدرتی طور پر شروع نہیں ہوتا، تو وہ قدرتی طور پر ختم بھی نہیں ہوتا؛ اور نہ صرف کوئی پیدائش نہیں ہوگی، بلکہ کوئی مکمل تباہی یا سخت معنوں میں موت بھی نہیں ہوگی۔ اور یہ بعد از وقوع دلائل جو تجربات سے لیے گئے ہیں میرے قبل از وقوع اصولوں سے مکمل طور پر مطابقت رکھتے ہیں جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔

§ 77

اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ نہ صرف روح (ناقابل تباہی کائنات کا آئینہ) ناقابل تباہی ہے، بلکہ جانور خود بھی، اگرچہ اس کی مشین اکثر جزوی طور پر تباہ ہو جاتی ہے، اور نظام دار پوشش چھوڑتی یا لیتی ہے۔

§ 78

یہ اصول مجھے نفس اور عضوی جسم کے درمیان اتحاد یا مطابقت کی قدرتی وضاحت کرنے کا موقع فراہم کرتے ہیں۔ نفس اپنے قوانین کی پیروی کرتی ہے اور جسم بھی اپنے قوانین کی؛ اور وہ تمام مادوں کے درمیان پہلے سے قائم ہم آہنگی کی بنا پر ملتے ہیں، کیونکہ وہ سب ایک ہی کائنات کی نمائندگی کرتے ہیں۔

§ 79

نفوس حتمی وجوہات کے قوانین کے مطابق خواہشات، مقاصد اور ذرائع کے ذریعے عمل کرتی ہیں۔ اجسام مؤثر وجوہات یا حرکات کے قوانین کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ اور دونوں دائرے، مؤثر وجوہات کا دائرہ اور حتمی وجوہات کا دائرہ، آپس میں ہم آہنگ ہیں۔

§ 80

دیکارت نے تسلیم کیا کہ نفوس اجسام کو قوت نہیں دے سکتیں، کیونکہ مادے میں قوت کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ تاہم اس کا خیال تھا کہ نفس اجسام کی سمت تبدیل کر سکتی ہے۔ لیکن یہ اس لیے تھا کہ اس کے زمانے میں فطرت کا وہ قانون معلوم نہیں تھا جو مادے میں مجموعی سمت کی حفاظت کو بھی برقرار رکھتا ہے۔ اگر اسے اس کا علم ہوتا، تو وہ میرے نظام ہم آہنگی پیش ساختہ تک پہنچ جاتا۔

§ 81

یہ نظام بتاتا ہے کہ اجسام ایسے عمل کرتے ہیں جیسے (ناممکن طور پر) کوئی نفوس نہ ہوں؛ اور نفوس ایسے عمل کرتی ہیں جیسے کوئی اجسام نہ ہوں؛ اور دونوں ایسے عمل کرتے ہیں جیسے ایک دوسرے پر اثر انداز ہو رہے ہوں۔

§ 82

ارواح یا عقلی نفوس کے بارے میں، اگرچہ میں پاتا ہوں کہ بنیادی طور پر تمام جانداروں اور حیوانات میں ایک ہی چیز ہے، جیسا کہ ہم نے ابھی کہا (یعنی حیوان اور نفس دونوں کائنات کے ساتھ شروع ہوتے ہیں اور کائنات کی طرح ہی ختم نہیں ہوتے)، پھر بھی عقلی جانداروں میں یہ خاص بات ہے کہ ان کے نطفاتی چھوٹے جاندار، جب تک وہ صرف اسی حالت میں ہیں، صرف عام یا حسی نفوس رکھتے ہیں؛ لیکن جب ان میں سے منتخب شدہ، یوں کہیے، حقیقی تخلیق کے ذریعے انسانی فطرت تک پہنچتے ہیں، تو ان کی حسی نفوس عقل کے درجے اور ارواح کے امتیاز تک بلند ہو جاتی ہیں۔

§ 83

عام نفوس اور ارواح کے درمیان دیگر فرق، جن میں سے کچھ میں نے پہلے ہی بیان کیے ہیں، کے علاوہ یہ بھی ہے کہ نفوس عموماً مخلوقات کی کائنات کے زندہ آئینے یا تصاویر ہیں؛ لیکن ارواح الوہیت کی، یا فطرت کے خالق کی بھی تصاویر ہیں: نظام کائنات کو سمجھنے اور تعمیراتی نمونوں کے ذریعے اس کی کچھ نقل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں؛ ہر روح اپنے دائرہ کار میں ایک چھوٹی دیوتا کی مانند ہے۔

§ 84

یہی وجہ ہے کہ ارواح خدا کے ساتھ معاشرت میں داخل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور وہ ان کے لیے نہ صرف وہی ہے جو ایک مخترع اپنی مشین کے لیے ہے (جیسا کہ خدا دوسری مخلوقات کے لیے ہے) بلکہ وہی ہے جو ایک بادشاہ اپنی رعایا کے لیے، اور یہاں تک کہ ایک باپ اپنے بچوں کے لیے ہے۔

§ 85

اس سے یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ تمام ارواح کا اجتماع شہر خداوندی کی تشکیل کرتا ہے، یعنی کامل ترین حکمرانوں کے تحت ممکنہ کامل ترین ریاست۔

§ 86

یہ شہر خداوندی، یہ حقیقی عالمگیر بادشاہت قدرتی دنیا میں ایک اخلاقی دنیا ہے، اور یہ خدا کے کاموں میں سب سے بلند اور الٰہی ہے: اور اسی میں خدا کی شان حقیقی طور پر موجود ہے، کیونکہ اگر اس کی عظمت اور نیکی کو ارواح نہ جانتیں اور نہ سراہتیں تو کوئی شان نہ ہوتی، یہ بھی اسی الٰہی شہر کے حوالے سے ہے کہ اس میں خاص طور پر نیکی ہے، جبکہ اس کی حکمت اور قدرت ہر جگہ ظاہر ہیں۔

§ 87

جیسا کہ ہم نے اوپر مکمل ہم آہنگی کو دو قدرتی سلطنتوں کے درمیان قائم کیا، ایک مؤثر وجوہات کی اور دوسری حتمی وجوہات کی، ہمیں یہاں ایک اور ہم آہنگی پر غور کرنا چاہیے قدرت کی طبعی سلطنت اور فضل کی اخلاقی سلطنت کے درمیان، یعنی خدا کی حیثیت سے کائنات کی مشین کے معمار اور خدا کی حیثیت سے روحوں کی الٰہی ریاست کے بادشاہ کے درمیان (§ 62, 74, 118, 248, 112, 130, 247)۔

§ 88

یہ ہم آہنگی اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ چیزیں فضل کی طرف قدرت کے راستوں سے ہی لے جاتی ہیں، اور یہ کہ مثال کے طور پر اس کرہ ارض کو قدرتی طریقوں سے اس وقت تباہ اور مرمت کیا جانا چاہیے جب روحوں کی حکمرانی کا تقاضا ہو؛ کچھ کی سزا اور دوسروں کے انعام کے لیے (§ 18 -244 ,sqq., 110 245, 340)۔

§ 89

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ خدا بحیثیت معمار ہر طرح سے خدا بحیثیت قانون ساز کو مطمئن کرتا ہے؛ اور اس طرح گناہوں کو فطرت کے نظام کے تحت اور اشیاء کی میکانکی ساخت کی بنا پر اپنی سزا ملنی چاہیے؛ اور اسی طرح اچھے اعمال اجسام کے حوالے سے میکانکی طریقوں سے اپنا انعام حاصل کریں گے؛ اگرچہ یہ ہمیشہ فوری طور پر نہیں ہو سکتا اور نہ ہی ہونا چاہیے۔

§ 90

آخر میں، اس کامل حکومت کے تحت کوئی اچھا عمل بغیر انعام کے اور کوئی برا عمل بغیر سزا کے نہیں ہوگا: اور ہر چیز نیک لوگوں کی بھلائی کے لیے ہونی چاہیے؛ یعنی ان لوگوں کے لیے جو اس عظیم ریاست میں ناراض نہیں ہیں، جو اپنا فرض ادا کرنے کے بعد مشیت الٰہی پر بھروسہ کرتے ہیں، اور جو تمام خیر کے خالق سے محبت کرتے اور اس کی مناسب پیروی کرتے ہیں، اس کی کمالات پر غور کرنے میں خوشی محسوس کرتے ہیں *خالص محبت* کی فطرت کے مطابق، جو محبوب کی خوشی میں لذت پانے کا باعث بنتی ہے۔ یہی وہ چیز ہے جو دانشمند اور نیک لوگوں کو ہر اس چیز پر عمل کرنے پر مجبور کرتی ہے جو خدا کی مفروضہ مرضی یا پیشین مرضی کے مطابق نظر آتی ہے؛ اور پھر بھی اس سے مطمئن رہتے ہیں جو خدا اپنی خفیہ مرضی، لاحق اور فیصلہ کن مرضی سے واقع کرتا ہے؛ یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ اگر ہم کائنات کے نظام کو کافی سمجھ سکتے، تو ہم پاتے کہ یہ سب سے زیادہ دانشمندوں کی خواہشات سے بھی بڑھ کر ہے، اور اسے

اس سے بہتر بنانا ناممکن ہے جو یہ ہے؛ نہ صرف کل کے لیے عام طور پر، بلکہ ہمارے لیے بھی خاص طور پر، اگر ہم کل کے خالق سے مناسب طور پر منسلک ہیں، نہ صرف معمار اور ہمارے وجود کی مؤثر وجہ کے طور پر، بلکہ ہمارے مالک اور حتمی وجہ کے طور پر بھی جو ہماری مرضی کا مقصد ہونا چاہیے، اور صرف وہی ہماری خوشی کا باعث بن سکتا ہے (Préf. *, 4 a b[14]. § 278. Préf. *, 4 b[15])۔

ختم

[14] ایڈٹ۔ ایرڈم۔، صفحہ 469۔

[15] ایڈٹ۔ ایرڈم۔، صفحہ 469 b۔

کائناتی فلسفہ

ہمیں اپنی فلسفیانہ بصیرت اور تبصرے
info@cosphi.org پر شیئر کریں۔

17 دسمبر، 2024 کو پرنٹ کیا گیا

CosmicPhilosophy.org
فلسفے کے ذریعے کائنات کو سمجھنا

© 2024 Philosophical.Ventures Inc.