IQBAL REVIEW (64: 4)
(October - December 2023)
ISSN: P0021-0773
ISSN: E3006-9130

فلسفۂ ذہن کی تفہیم کے نظریات*

ڈاکٹر خالد الماس

ABSTRACT

Many theories have been proposed to understand the philosophy of mind. Philosophy of mind problems arise when we think about the mind, just as a psychologist might investigate "disorders of the self" by examining patients, taking tests, etc. The question of whether there is a real division between mind and body is also important here. The problem of explaining the true relationship between mind and body is called the mind-body problem. It was said that some people are like living corpses to explain the relationship between mind and body. By saying this, different assumptions of physicalists and dualists are brought to explain. In principle, for dualists mind and body can be separate. Dualists also try to understand intellectual experience. According to physicists, there can be no such living body. An important problem for dualists is also the explanation of evolution, which cannot be understood after the separation of mind and body. Moreover, the most serious difficulty facing dualists is how two different entities such as mind and body can possibly interact. This article focuses on central issues of philosophy of mind such as dualism, physicalism and other minds etc. Because philosophy is so concerned with the nature of thought, most philosophers, especially those specializing in the philosophy of mind, see the types of questions under discussion as lying at the heart of almost every philosophical question. Indeed, many prominent philosophers of the twentieth century focused their talent on questions in the philosophy

* یہ مقالہ Nigel Warburton کی کتاب *Philosopy: The Basics* کے تصورات کو پیش نظر رکھ کر لکھا گیا۔

of mind. As a result, there are many writings on the subject that are much sophisticated and technical in nature.

ذہن کیا ہے؟ کیا ہمارے پاس غیر طبعی روحیں ہیں؟ کیا یہ فقط دماغ میں متحرک شدہ اعصاب کی ضمنی پیداوار کے طور پر محض طبعی مادے کا ایک پہلو ہے؟ ہم کیسے یقین کر سکتے ہیں کہ دیگر لوگ محض نفیس روبوٹ کی طرح نہیں ہیں؟ ہم کیسے بتا سکتے ہیں کہ وہ واقعی ہوش وحواس میں ہیں؟ یہ تمام سوالات فلسفۂ ذہن کے زمرے میں آتے ہیں۔

فلسفۂ ذہن کو نفسیات سے ممتاز کیا جانا چاہئے، حالانکہ ان کا کافی گہرا تعلق ہے۔ نفسیات انسانی کردار اور فکر کا سائنسی مطالعہ ہے۔ یہ زیادہ تر تجرباتی شرائط کے زیرِ اثر لوگوں کے مشاہدے پر مبنی ہے۔ اس کے برعکس، فلسفۂ ذہن کوئی تجرباتی موضوع نہیں ہے۔ یہ حقیقی سائنسی مشاہدات کو بروئے کار لانے پر مشتمل نہیں ہے۔ فلسفہ ہمارے تعقلات کے تجزیے پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔[۱]

فلسفۂ ذہن کے ماہر فلسفیوں کا تعلق تعقلاتی مسائل سے ہے جو اُس وقت پیدا ہوتے ہیں جب ہم ذہن کے بارے میں سوچتے ہیں۔ کوئی نفسیات دان مریضوں کا معائنہ کرکے، ان کے ٹیسٹ وغیرہ لے کر "انتشارِ نفس" کی تحقیقات کر سکتا ہے۔ دوسری جانب کوئی فلسفی تعقلاتی سوالات پوچھے گا، جیسے "ذہن کیا ہے" یا "ذہنی عارضہ" سے ہماری کیا مراد ہے؟ اس طرح کے سوالات کا جواب فقط حقیقی معاملات کی جانچ پڑتال سے نہیں دیا جا سکتا۔ ان کا تقاضا ہے کہ ہم ان شرائط کے مفہوم کا تجزیہ کریں جن میں ان کا اظہار کیا جاتا ہے۔

اس نکتے کو واضح کرنے کے لئے ایک اور مثال پر غور کریں۔ کوئی عصبی ماہرِ نفسیات انسانی فکر کی تحقیق کرتے ہوئے دماغ میں اعصابی تحریک کے نمونوں کے مشاہدات کر سکتا ہے۔ کوئی فلسفۂ ذہن کا ماہر فلسفی زیادہ بنیادی تعقلاتی سوال پوچھ سکتا ہے کہ کیا اُن اعصاب کی سرگرمی فکر کے مترادف ہے، یا پھر، کیا ہمارے فکری تعقل کی کوئی خصوصیت ہے جس کا مطلب ہو کہ اسے طبعی واردہ میں تحویل نہیں کیا جا سکتا۔ یا پھر اسے زیادہ روایتی انداز میں یوں پوچھا جا سکتا ہے، کیا ہمارے ذہن ہمارے جسم سے مختلف ہیں؟[۲]

ہم فلسفۂ ذہن کے بارے میں کچھ مرکزی مباحث کا جائزہ لیں گے اور اس سوال پر توجہ مرکوز کریں گے کہ کیا ذہن کی طبعی وضاحت کافی ہے اور کیا ہم دیگر لوگوں کے ذہنوں کا علم حاصل کر سکتے ہیں؟

ذہن / جسم کا مسئلہ

ہم خود کو اور دنیا کو جیسے بیان کرتے ہیں، ہم ویسے ہی عام طور پر ذہنی اور طبعی پہلوؤں کے درمیان تمیز کرتے ہیں۔ ذہنی پہلو ایسی چیزیں ہیں جیسے سوچنا، محسوس کرنا، فیصلہ کرنا، خواب دیکھنا، تصور کرنا، خواہش کرنا وغیرہ۔ طبعی پہلوؤں میں پاؤں، اعضاء، ہمارا دماغ، چائے کے کپ، ایمپائر اسٹیٹ بلڈنگ وغیرہ شامل ہیں۔

جب ہم کسی سرگرمی میں حصہ لیتے ہیں، جیسے ٹینس کھیلنا، تو ہم اپنے ذہنی اور طبعی دونوں پہلوؤں کو مصرف میں لاتے ہیں۔ ہم کھیل کے قواعد وضوابط کے بارے میں سوچتے ہیں، ہمارے حریف کا اگلی ضرب لگانے کا امکان کہاں ہے، وغیرہ، اور پھر اس کے مطابق ہم اپنے جسم کو حرکت دیتے ہیں۔ لیکن کیا ذہن اور جسم کے درمیان کوئی حقیقی بٹوارہ ہے یا یہ محض اپنے بارے میں بات کرنے کا ایک سہل طریقہ ہے؟ ذہن اور جسم کے درمیان حقیقی تعلق کی وضاحت کے مسئلے کو ذہن / جسم کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔[۳]

جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دماغ اور جسم الگ الگ چیزیں ہیں، یعنی، ہم میں سے ہر کوئی دماغ اور جسم دونوں کا حامل ہے، انہیں ذہن / جسم کے ثنویت پسند کہا جاتا ہے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ذہن ایک اعتبار سے جسم کی طرح ہی ہے، یعنی، ہم گوشت اور خون سے بڑھ کر کچھ نہیں اور الگ سے کوئی ذہن جیسا جوہر نہیں رکھتے، انہیں طبیعیاتیت پسند کہا جاتا ہے۔

زندہ لاشیں

یہاں بہت کچھ داؤ پر لگا ہوا ہے۔ فرض کریں کہ آپ کے جسم کی مکمل نقل بنانا ممکن ہو جو ہر سالمہ سے عین میل کھاتی ہو۔ کسی طبیعیاتیت پسند کو یہ کہنا پڑے گا کہ آپ کے ہو بہو نقلی جڑواں شخص کو شعور کا ویسا ہی تجربہ ہو گا جیسا کہ آپ کو ہوتا ہے۔ اس کے برعکس، کوئی ثنویت پسند یہ کہہ سکتا ہے کہ بے شک آپ دونوں کے درمیان کوئی جسمانی فرق نہ ہوں لیکن ذہنی فرق ہو سکتے ہیں۔ کسی انتہائی صورتِ حال میں آپ کا ہو بہو جڑواں شخص آپ جیسے ہی طریقوں سے کام کر سکتا ہے، وہ ایک جیسے لہجے میں ایک ہی جیسے تبصرے کے ساتھ سامنے آسکتا ہے، لیکن وہ حقیقتاً باطنی زندگی کا حامل نہیں ہوتا۔ آپ کا جڑواں زندہ لاش کی کوئی قسم ہو سکتا ہے۔ زندہ لاش آپ کی طرح ہی حرکتیں کرتا ہے، مثلاً، جب وہ خود کو جلا بیٹھے تو وہ "اُف!" کہتا ہے، لیکن اصل میں درد محسوس نہیں کرتا۔[۴]

ظاہر ہے، یہ ایک مبالغہ آمیز مثال ہے اور کوئی بھی یہ نہیں سوچتا کہ بعض لوگ اس طرح کی زندہ لاشیں ہوتی ہیں۔ اس کا مقصد طبیعیاتیت پسندوں اور ثنویت پسندوں کے کئی مختلف مفروضوں کو سامنے لانا ہے۔ اصولی طور پر، ثنویت پسندوں کے نزدیک ذہن اور جسم علاحدہ ہو سکتے ہیں۔ ثنویت پسند فکری تجربے کو سمجھ سکتے ہیں۔ طبیعیاتیت پسندوں کے نزدیک اس قسم کی کوئی زندہ لاش نہیں ہو سکتی۔ ان کا خیال ہے کہ جو کوئی بھی اپنی سالمات کا آپ کی سالماتی ساخت کے ساتھ ہو بہو اشتراک رکھے ہو گا، اس کی باطنی زندگی بھی آپ کی طرح کی ہی ہو گی، وہ شعور کا ویسا ہی تجربہ کرے گا جیسا کہ آپ کرتے ہیں۔

ثنویت

جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے کہ ثنویت میں غیر طبعی مادے ،یعنی، ذہن کے وجود پر تیقن شامل ہے۔ کسی ثنویت پسند کا عموماً خیال ہوتا ہے کہ جسم اور دماغ دونوں خود مختار جواہر ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ تعامل کرتے ہیں، لیکن جدا رہتے ہیں۔ غور و فکر جیسے ذہنی عمل، دماغی خلیوں کو برانگیخت کرنے جیسے طبعی عمل کی طرح نہیں ہوتے۔ ذہنی عمل دماغ میں ہوتا ہے، جسم میں نہیں۔ ذہن کوئی زندہ دماغ نہیں ہے۔[٥]

ذہن / جسم کے ثنوی نظریہ کو بہت سے لوگوں نے اپنایا ہے۔ خصوصاً وہ لوگ جو یہ سمجھتے ہیں کہ کسی قسم کی دنیائے روح میں رہ کر یا پھر کسی نئے جسم میں دوبارہ پیدا ہو کر، ہماری جسمانی موت سے فرار ممکن ہے۔ ان دونوں خیالات میں یہ پیشگی طور پر فرض کر لیا گیا ہے کہ انسان فقط طبعی ہستیاں نہیں ہیں بلکہ ہمارا سب سے اہم حصہ غیر طبعی ذہن ہے، یا پھر مذہبی تناظر کی رُو سے روح ہے۔ ذہن / جسم کا غالباً سب سے مشہور ثنویت پسند رینی ڈیکارٹ ہے۔ اس کی ثنویت کو اکثر کارتیسی ثنویت کہا جاتا ہے۔ (”کارتیسی“ لفظ ڈیکارٹ کے نام سے تشکیل پانے والا اسم صفت ہے۔)

ثنویت کو سچ سمجھنے کا ایک قوی محرک یہ ہے کہ ہم میں سے اکثر کو یہ دیکھنے میں مشکل پیش آتی ہے کہ دماغ جیسی خالص طبعی چیز کس طرح احساس اور فکر کے پیچیدہ نمونوں کو جنم دے سکتا ہے، جسے ہم شعور کہتے ہیں۔ کوئی چیز خالصتاً طبعی طور پر کیسے افسردگی محسوس کر سکتی ہے یا کسی پینٹنگ کی ستائش کر سکتی ہے؟ اس طرح کے سوالات ثنویت کو ذہن / جسم کے مسئلہ کے حل کے طور پر ابتدائی معقولیت بخشتے ہیں۔ تاہم ایک نظریہ کے طور پر اس پر بہت ہی زبردست تنقیدیں کی جاتی ہیں۔

ثنویت پر تنقیدیں

(۱) سائنسی طور پر تفتیش نہیں کی جا سکتی

ایک تنقید جو بعض اوقات ذہن / جسم کی ثنویت پر عائد کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے ہمیں ذہن کی نوعیت کو سمجھنے میں واقعی مدد نہیں ملتی۔ یہ ہمیں صرف اتنا بتاتی ہے کہ ہم میں سے ہر ایک میں ایک غیر طبعی جوہر ہے جو سوچتا ہے، خواب دیکھتا ہے، تجربوں سے گذرتا ہے، وغیرہ۔ لیکن، مبینہ طور پر طبیعیاتیت پسندوں کی طرف سے الزام لگایا جاتا ہے کہ کسی غیر طبعی ذہن کی براہِ راست تفتیش نہیں کی جا سکی۔ خاص طور پر اس کی سائنسی تحقیقات نہیں کی جا سکیں کیونکہ سائنس محض طبعی دنیا سے متعلق ہے۔ ہم صرف اس بات کا جائزہ لے سکتے ہیں کہ اس کے دنیا پر اثرات ہوں گے۔

اس کے برعکس، ثنویت پسند جواب دے سکتے ہیں کہ ہم مشاہدۂ باطن، یعنی خود کے بارے غور و خوض کرنے سے ذہن کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ اور ہم طبعی دنیا پر اس کے اثرات کے ذریعہ بالواسطہ طور پر ذہن کی تفتیش کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں۔ سائنس زیادہ تر مشاہدہ شدہ اثرات کی وجوہات کا اندازہ لگا کر کام کرتی ہے۔ غیر طبعی ذہن کی سائنسی تحقیقات اسی قسم کے نقطۂ نظر کی ایک مثال ہے۔ علاوہ ازیں، ذہن / جسم کی ثنویت کم از کم یہ واضح کرنے کا افادہ رکھتی ہے کہ جسمانی موت سے بچنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے، یہ وہ بات ہے جو طبیعیاتیت پسند موت کے بعد جسم کے جی اُٹھنے کے خیال کو متعارف کرائے بغیر نہیں کر سکتے۔[۶]

(۲) ارتقاء

عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ انسان سادہ سی زندگی کی شکلوں سے معرضِ وجود میں آئے ہیں۔ تاہم، کسی ثنویت پسند کو یہ واضح کرنا مشکل ہو جائے گا کہ ایسا کیسے ممکن ہوا۔ غالباً بہت سادہ زندگی کی شکلیں جیسے امیبا کے ذہن نہیں ہوتے جبکہ انسان اور شاید کچھ اعلیٰ جانوروں کے ہاں ہوتے ہیں۔ پھر امیبا ان مخلوقات کو کیسے جنم دے سکتے ہیں جن کے ذہن ہوں؟ یہ ذہن کہلانے والا جوہر اچانک کہاں سے آ گیا؟ اور ذہن کا ارتقاء دماغ کے ارتقاء کے اتنے قریب، متوازی کیوں ہے؟[۷]

ایک طریقہ جس کے تحت کوئی ثنویت پسند اس تنقید کا جواب دے سکتا ہے وہ یہ ہے کہ امیبا کے ذہن بھی انتہائی محدود قسم کے ہوتے ہیں اور یہ کہ ذہن جانوروں کے جسموں کے ارتقاء کے متوازی ارتقاء پذیر ہوئے، یا پھر ثنویت پسند ایک قدم اور آگے بڑھا کر کہہ سکتے ہیں کہ ہر طبعی چیز بھی کسی نہ کسی

طرح کے ذہن کی حامل ہے۔ اس آخری نقطۂ نظر کو ہمہ نفسیت کہا جاتا ہے۔[۸] ہمہ نفسیت کے ماہرین کے مطابق پتھروں تک بہت ابتدائی نوعیت کے ذہن کے حامل ہیں۔ انسانی ذہنی صلاحیت کی نشوونما کی وضاحت اس لحاظ سے کی جاسکتی ہے کہ یہ طبعی جواہر کا اتصال ہے اور یوں سادہ ذہنوں کے انضمام سے ایک زیادہ پیچیدہ ذہن کا ظہور ہوا۔ تاہم، بہت کم ثنویت پسند اس طرح کے نقطۂ نظر سے لگاؤ رکھتے ہیں۔ اس کی جزوی طور پر وجہ یہ ہے کہ یہ انسانوں اور جسے ہم بے جان دنیا سمجھتے ہیں، کے درمیان فرق کو غیر واضح کر دیتا ہے۔

(۳) تعامل

ثنویت پسندوں کو درپیش سب سے سنگین مشکل یہ واضح کرنا ہے کہ دماغ اور جسم جیسے دو مختلف جواہر ممکنہ طور پر کس طرح تعامل کر سکتے ہیں۔ ثنویت پسندوں کے نقطۂ نظر سے یہ تو عیاں ہے کہ مثال کے طور پر میں کچھ بھی سوچ سکتا ہوں اور پھر یہی سوچ کسی جسمانی تحریک کو اُبھار سکتی ہے۔ جیسے، میں سوچ سکتا ہوں کہ میں اپنی ناک کھجاؤں گا اور پھر میری انگلی میری ناک تک بڑھ جاتی ہے اور اُسے کھجاتی ہے۔ لیکن ثنویت پسندوں کے لئے یہ ظاہر کرنا مشکل ہے کہ خالص ذہنی سوچ جسمانی خراش کا باعث کیونکر بن سکتی ہے۔[۹]

اس مشکل کو اس حقیقت سے کافی نمایاں کیا جاتا ہے کہ دماغ میں وقوع پذیر واقعات ذہنی واقعات سے بہت قریبی طور پر منسلک ہیں۔ ہمیں ذہن کے نقطۂ نظر کو جسم سے مختلف کیوں متعارف کرانے کی ضرورت ہے جب یہ واضح ہے کہ مثال کے طور پر دماغ کو شدید نقصان ذہنی فقدان کا باعث بنتا ہے؟ اگر ذہن اور جسم واقعی مختلف ہیں تو ایسا کیوں ہے؟

(۴) ایک بنیادی سائنسی اصول سے متصادم ہے

تعامل کی وضاحت میں دشواری کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ یہ سائنس کے ایک بہت بنیادی اصول سے متصادم معلوم ہوتا ہے۔ زیادہ تر سائنسدان، خاص طور پر وہ جو طبیعیات پسند ہیں، یہ فرض کرتے ہیں کہ کسی شے میں ہر تبدیلی کی وضاحت کسی مقدم طبعی واقعہ سے کی جاسکتی ہے۔ تمام طبعی واقعات کی وجوہات بذاتِ خود طبعی ہیں۔ لہٰذا، مثال کے طور پر، اگر کسی کے دماغ میں اعصابی خلیہ برانگیختہ ہوتا ہے، تو کوئی عصبی ماہرِ نفسیات اس کی طبعی وجہ تلاش کرے گا۔ لیکن اگر خالص سوچ، جو ذہن کی سرگرمی ہے، عمل کا باعث بن سکتی ہے، تو کچھ محض ذہنی واقعات کو ضرور بلاواسطہ طور پر طبعی واقعات کا باعث

بنناچاہیے۔ثنویت پسندوں کو سائنس کے بہت ہی بنیادی مفروضہ پر نظر ثانی کا جواز پیش کرنا پڑتا ہے۔یقیناً، وہ محسوس کر سکتے ہیں کہ وہ اس نظر ثانی کا جواز ان بنیادوں پر پیش کر سکتے ہیں کہ ثنویت بدیہی طور پر سچ ہے۔ لیکن اگر اس بارے میں کوئی شک ہے تو یہ فرض کرنا زیادہ معقول لگتا ہے کہ یہ ثنویت کا نظریہ ہے جو غلطی پر ہے نہ کہ سائنسی مفروضہ جس نے آج تک سائنسی تحقیق میں اس طرح کے ثمر آور نتائج پیدا کئے ہیں۔[10]

تعامل کے بناء ثنویت

ذہن / جسم کی متوازیت

دماغ / جسم کا تعامل کس طرح ممکن ہے، کسی ثنویت پسند کا اس سوال کی وضاحت سے وابستہ مسائل سے جان چھڑانے کا ایک طریقہ ہے کہ وہ صریحاً ایسے کسی تعامل کا انکار کر دے۔ کچھ ثنویت پسندوں نے یہ موٴقف اپنایا ہے کہ اگرچہ دماغ اور جسم دونوں موجود ہیں اور ہم سب ان دونوں کے حامل ہیں لیکن ان کے درمیان کوئی حقیقی تعامل نہیں ہے۔اس قدرے عجیب نقطۂ نظر کو نفسی طبعی متوازیت کے نام سے جانا جاتا ہے۔ذہن اور جسم دو گھڑیوں کی طرح متوازی چلتے ہیں جو ایک ہی وقت میں مقرر کئے گئے ہیں۔جب کوئی میرے پاؤں کے انگوٹھے پر کھڑا ہوتا ہے تو مجھے درد محسوس ہوتا ہے، لیکن اس لئے نہیں کہ میرے جسم سے میرے ذہن کو کوئی پیغام ملتا ہے۔ محض یوں ہوتا ہے کہ خدا (یا پھر کوئی بہت حیرت انگیز کونیاتی اتفاق) نے میرے دو آزاد پہلوؤں کا اس طرح تعین کیا ہے کہ وہ متوازی طور پر اپنے فعل سرانجام دے رہے ہیں۔ جس وقت کوئی میرے پیر کے انگوٹھے پر اپنا قدم رکھتا ہے اس وقت یہ انتاز بردست اہتمام کیا گیا ہے کہ میں اپنے ذہن میں درد محسوس کرتا ہوں، لیکن ایک واقعہ دوسرے کا سبب نہیں بنتا۔فقط یہ ہوتا ہے کہ وہ فوری طور پر ایک دوسرے کے بعد وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

موقعیت

دماغ اور جسم کس طرح تعامل کر سکتے ہیں، یہ واضح کرنے کی ایک اور اُتنی ہی عجیب کاوش کو موقعیت کہا جاتا ہے۔جہاں متوازیت اظہار کرتی ہے کہ ذہن اور جسم کے درمیان ظاہری ربط ایک فریب ہے، وہاں موقعیت اس بات کا اعتراف کرتی ہے کہ واقعی کوئی ربط ہوتا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ دلیل پیش کرتی ہے کہ یہ خدا کے توسط سے ہوتا ہے۔خدا میرے پاؤں کے انگوٹھے کے زخمی ہونے اور

میرے درد کے احساس کے درمیان، یا میرے ناک کھجلانے کے فیصلے اور میرے ہاتھ کو جنبش دینے کے درمیان، گویا میرے ذہن اور جسم دونوں کے درمیان تعلق کو قائم کرتا ہے۔

ذہن / جسم کی متوازیت کے ساتھ ایک بڑا مسئلہ، کم از کم اس کی سب سے زیادہ معقول شکل میں اور موقعیت کے ساتھ بھی، یہ ہے کہ وہ دونوں یہ فرض کرتے ہیں کہ خدا موجود ہے، جو کسی طور بھی بدیہی نہیں ہے۔ حتیٰ کہ الٰہیات دانوں کو بھی یہ نظریات مبالغہ آمیز معلوم ہو سکتے ہیں۔[11]

پس مظہریت

تعامل کے مسئلے کے بارے میں ایک تیسرا نقطۂ نظر پس مظہریت کے طور پر جانا جاتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق، اگرچہ جسم میں وقوع پذیر واقعات ذہنی واقعات کا سبب بنتے ہیں لیکن ذہنی واقعات کبھی بھی جسمانی واقعات کا سبب نہیں بنتے، اور نہ ہی وہ دیگر ذہنی واقعات کو جنم دیتے ہیں۔ پس، ذہن پس مظہر ہوا۔ دوسرے لفظوں میں ذہن ایک ایسی چیز ہے جو کسی بھی طور جسم کو براہِ راست متاثر نہیں کرتا۔ پس مظہری یہ واضح کرتا ہے کہ سوچ کی بنیاد پر میرے اپنے ہاتھ کو بلند کرنے کی اہلیت فریب ہے۔ میرا ہاتھ کو اوپر اُٹھانا ایک خالص جسمانی عمل ہے جو یوں لگتا ہے کہ محض میرے خیال کی وجہ سے ممکن ہوا۔ دراصل تمام ذہنی واقعات براہِ راست جسمانی واقعات کی وجہ سے رونما ہوتے ہیں، لیکن کوئی بھی ذہنی واقعات جسمانی واقعات کو جنم نہیں دیتے۔[12]

متوازیت اور موقعیت کی مانند، پس مظہریت بھی بطور نظریۂ ذہن بہت کم معقولیت کا حامل ہے۔ یہ اتنے ہی مشکل سوالات اُٹھاتا ہے جتنے اس کے جوابات ہیں۔ اس سے وابستہ مسائل میں سے یہ مسئلہ اتنا کم اہم نہیں کہ یہ نظریہ آزادیٔ اِرادہ کے تصور کو محال بنا دیتا ہے۔ مطلب، ہم واقعی کبھی بھی اپنی مرضی سے کوئی عمل نہیں کر سکتے، ہم فقط من مرضی کے دکھاوے کے فریب میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ تعلیل کا عمل فقط ایک ہی جانب وقوع پذیر کیوں ہوتا ہے؟ یعنی، طبعی علتیں ذہنی معلول کی حامل ہیں لیکن اس کے برعکس کیوں نہیں ہوتا؟

طبیعیاتیت

ذہن / جسم کی ثنویت اور اس کی متعدد تنقیدوں اور مختلف شکلوں کا جائزہ لینے کے بعد اب آیئے طبیعیاتیت پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔ طبیعیاتیت کا نظریہ یہ ہے کہ ذہنی واقعات کو طبعی واقعات، عموماً دماغ میں وقوع پذیر واقعات، کے اعتبار سے مکمل طور پر بیان کیا جا سکتا ہے۔[13] ذہن / جسمانی ثنویت کے

برعکس، جس میں بیان کیا گیا کہ بنیادی قسم کے جوہر فقط دو ہیں، طبیعیاتیت احدیت کی ایک شکل ہے۔ اس کا نقطہ ٔ نظر ہے کہ صرف ایک قسم کا جوہر موجود ہے، اور وہ ہے طبعی جوہر۔ ثنویت پر طبیعیاتیت کا فوری فائدہ یہ ہے کہ یہ ذہن کے سائنسی مطالعہ کے لئے ایک پروگرام تجویز کرتا ہے۔ اصولی طور پر کم از کم کسی بھی ذہنی واقعہ کی مکمل طبعی تفصیل دینا ممکن ہونا چاہئے۔

طبیعیاتیت پسند فلسفی یہ دریافت کرنے کی کوشش نہیں کرتے کہ دماغی حالتیں خیالات سے کس حد تک میل کھاتی ہیں جو ماہرِ عصبی نفسیات اور دیگر سائنسدانوں کے کرنے کا کام ہے۔ ایسے فلسفی بنیادی طور پر یہ ثابت کرنے کے لئے فکر مند ہوتے ہیں کہ تمام ذہنی واقعات طبعی ہیں اور اس لئے ثنویت غلط ہے۔

طبیعیاتیت کی کئی اقسام ہیں۔ ان میں سے کچھ دوسروں کی بہ نسبت کہیں زیادہ تنقید کی زد میں ہیں۔

ٹائپ شناختی نظریہ

طبیعیاتیت کی اس قسم میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ذہنی واقعات طبعی واقعات سے مماثل ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر موسم کے بارے میں ایک سوچ فقط دماغ کی ایک مخصوص حالت ہے۔ جب بھی دماغ کی یہ خاص حالت ہوتی ہے تو ہم اسے موسم کے متعلق سوچنے کے طور پر بیان کرسکتے ہیں۔ اسے ٹائپ شناختی نظریہ کہا جاتا ہے۔ ایک خاص قسم کی تمام طبعی حالتیں بھی ایک خاص قسم کی ذہنی حالتیں ہوتی ہیں۔ [۱۴]

اس نقطہ ٔ نظر کو واضح کرنے کے لئے غور کریں کہ "پانی" اور "H2O" دونوں کی اصطلاحات ایک ہی مادہ کی طرف کس طرح اشارہ کرتی ہیں۔ ہم روزمرہ کے تناظر میں "پانی" اور سائنسی تناظر میں "H2O" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اگرچہ دونوں اصطلاحات ایک ہی چیز کی طرف اشارہ کرتی ہیں، ان کے معنی قدرے مختلف ہیں۔ "پانی" کا استعمال مادہ کے گیلے پن وغیرہ کی بنیادی خصوصیات کی طرف توجہ مبذول کرانے کے لئے کیا جاتا ہے، جبکہ "H2O" اس کی کیمیائی ترکیب کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ بہت کم لوگ اپنی وہسکی میں ڈالنے کے لئے "H2O" کا جگ مانگتے ہیں، بالفرض مانگ لیں پھر بھی پانی ہی "H2O" ہے کیونکہ وہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

اسی طرح بجلی کی چمک بھی ایک خاص قسم کا برقی اخراج ہے۔ ہم کسی واقعہ کو بیان کرنے کے لئے "بجلی کی چمک" یا "برقی اخراج" کی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں یا نہیں، اس کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ آیا ہم طوفان بادوباراں میں پھنس گئے ہیں یا جو بھی ہو رہا ہے اس کا مزید سائنسی تجزیہ دے

رہے ہیں۔ ہم اس مظہر کی وجہ کے سائنسی تجزیہ کے متعلق کسی آگاہی کے بغیر روز مرہ کی اصطلاح "بجلی" استعمال کر سکتے ہیں، جس طرح ہم پانی کی کیمیائی ترکیب سے آگاہ ہوئے بغیر "پانی" کی اصطلاح استعمال کر سکتے ہیں اور سمجھ سکتے ہیں کہ گیلا ہونا کیسا ہوتا ہے۔

اب ذہن / دماغ کے شناختی نظریے پر واپس آتے ہیں۔ "موسم کے بارے میں ایک سوچ" اور "دماغ کی ایک مخصوص حالت" بالکل ایک ہی چیز کا حوالہ دینے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ دونوں فقرے ایک جیسے واقعہ کو بیان کرتے ہیں، لیکن دونوں فقروں کا مفہوم قدرے مختلف ہے۔ ہم میں سے کئی لوگ اس امر کو بیان کرنے کے لئے ذہنی بیانیہ "موسم کے بارے میں سوچ" کو استعمال کریں گے، لیکن، ٹائپ شناختی نظریہ کے مطابق، کوئی سائنسدان اصولی طور پر "اُس سوچ کے بارے میں دماغی حالت" کا تفصیلی تجزیہ پیش کر سکتا ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ کوئی ٹائپ شناختی نظریہ ساز یہ موقف اختیار کرے گا کہ اس قسم کے تمام خیالات دراصل اسی قسم کے دماغی احوال ہیں۔ ذہن کے اس نظریہ کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس سے ان چیزوں کی اقسام کا پتہ چلتا ہے جن کو ماہرینِ عصبی نفسیات تلاش کر سکتے ہیں، یعنی دماغ کی جسمانی حالتیں جو مختلف فکر کی اقسام سے مطابقت رکھتی ہیں۔ تاہم، ٹائپ شناختی نظریے پر کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

ٹائپ شناختی نظریہ پر تنقیدیں

دماغی افعال کا کوئی علم نہیں

ہمیں اپنے خیالات کے بارے میں براہِ راست علم ہوتا ہے، لیکن پھر بھی ہم میں سے زیادہ تر دماغی افعال کے بارے میں کچھ نہیں جانتے۔ بعض لوگ اسے طبیعیاتیت پر اعتراض کے طور پر دیکھتے ہیں۔ سوچ دماغ کے فعل کی طرح نہیں ہو سکتی کیونکہ عصبی فعلیات کے بارے میں کچھ جانے بغیر بھی سوچ کے بارے میں جاننا ممکن ہے۔ ہم سب کو اپنے خیالات تک رسائی کا استحقاق حاصل ہے، یعنی ہم اوروں سے بہتر جانتے ہیں کہ ہمارے اپنے شعوری خیالات کیا ہیں لیکن یہی معاملہ دماغی احوال کے بارے میں ایسا نہیں ہے۔ تاہم، اگر خیالات اور دماغی کیفیات ایک جیسی ہیں تو انہیں ایک جیسی خصوصیات کا اشتراک کرنا چاہئے۔

تاہم یہ اعتراض طبیعیاتیت پسند کے لئے کوئی سنگین مسئلہ نہیں ہے۔ ہم پانی کی کیمیائی ترکیب کے بارے میں کچھ نہ جانتے ہوں، پھر بھی ایسی لاعلمی ہمیں "پانی" کے تصور کو سمجھنے اور اس کے ذائقے کو

پہچاننے سے نہیں روکتی کہ جب کبھی ہم اسے پئیں۔ بعینہٖ تمام خیالات دماغی افعال ہوسکتے ہیں، اس کے باوجود کوئی مضائقہ نہیں کہ مفکرین سے ان کے خیالات کو سمجھنے کے لئے ان دماغی افعال کی درست نوعیت کو سمجھنے کی توقع کی جائے۔

خیالات اور دماغی حالتوں کے خواص

اگر میری بہن کے بارے میں کوئی خیال ایک مخصوص دماغی حالت کے ساتھ مماثل ہے، تو اس سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ خیال کو عین اُسی جگہ مقیم ہونا چاہئے جہاں دماغ کی حالت موجود ہے۔ لیکن یہ تھوڑی عجیب سی بات لگتی ہے۔ ایسا نہیں لگتا کہ خیالات کے اس انداز کے معین مقامات ہوں۔ اس کے باوجود یہ ٹائپ شناختی نظریہ کا نتیجہ ہے جو انہیں نکالنا چاہئے۔ اگر میرے کسی شوخ روشنی کو گھورنے سے کوئی چمکدار سبز رنگ کی پسِ دید شبیہ بنے، تو یہ پسِ دید شبیہ ایک خاص سائز، ایک خیرہ کن رنگ اور خاص شکل کی بنتی ہے، لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ میری دماغی حالت ان معاملات میں خاصی مختلف ہو۔ پھر پسِ دید شبیہ کسی مخصوص دماغی حالت کے ساتھ کیونکر مماثل ہوسکتی ہے؟

تمام خیالات کسی چیز کے متعلق ہوتے ہیں

تمام خیالات کسی چیز کے متعلق ہوتے ہیں۔ یکسر کسی چیز کے بارے میں نہ سوچنا محال ہے۔ اگر میں سمجھتا ہوں کہ ''پیرس میرا پسندیدہ شہر ہے''، تو پھر میرا یہ خیال حقیقی دنیا میں واقع کسی جگہ سے متعلق ہے۔ لیکن دماغی افعال اور احوال کسی چیز سے متعلق معلوم نہیں ہوتے۔ گویا وہ خود سے خارج میں کسی بھی چیز سے اس طرح کا تعلق نہیں رکھتے جس طرح کہ خیالات رکھتے ہیں۔

کولیا: یہ کس کی طرح ہے

ذہن / جسم کے مسئلہ کے بہت سے مجوزہ حل کے موافق ٹائپ طبیعیاتیت کو اکثر شعوری تجربہ کو مدِ نظر رکھنے میں ناکامی پر تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ شعوری کیفیت دراصل ایک خاص حالت میں مبتلا ہونے کی طرح ہے۔ شعور کو بیان کرنا دُشوار ہوسکتا ہے، لیکن اس میں یقیناً حسیات، احساسات، درد، خوشی، خواہش، وغیرہ شامل ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ایسی کیفیات کا احاطہ کرنے کے لیے لاطینی لفظ ''Qualia'' کو عمومی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ ہم ''پانی'' اور ''H_2O'' کے بارے میں ایک ہی چیز کے متبادل بیانیہ کے طور پر بات کرسکتے ہیں، مگر ''نیویارک کے متعلق میرے پہلے نظارے کی یاد'' کو بآسانی ''ایک مخصوص دماغی کیفیت'' کے طور پر بیان نہیں کیا جاسکتا۔[۱۵] فرق یہ ہے

کہ دوسرے معاملے میں ہم بے جان اشیاء سے نہیں نمٹ رہے۔ اس شعوری تجربے کا ایک خاص احساس ہے۔ اس کے باوجود اس سوچ کو فقط دماغی کیفیت میں تحویل کرنے کے لئے اس بات کی کوئی وضاحت نہیں ملتی کہ ممکنہ طور پر ایسا کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ شعور اور سوچ سے وابستہ سب سے بنیادی مظاہر میں سے کسی کو لیاکے وجود کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس نکتے پر زور دینے کے لئے اعصابی خلیات وغیرہ کے طرزِ عمل کے لحاظ سے اور درد کے اصل تکلیف دہ احساس کے لحاظ سے، انتہائی شدید درد کے خالصتاً جسمانی پہلوؤں کے درمیان فرق پر غور کریں۔ اس کیفیت کا تجربہ کرنا واقعتاً کیسا ہے، جسمانی کوائف اسے جاننے سے مکمل طور پر عاجز ہیں۔

انفرادی اختلافات

ٹائپ شناختی تھیوری پر ایک اور تنقید یہ کی جاتی ہے کہ اس کا اصرار ہے کہ مثال کے طور پر موسم کے بارے میں خیالات ایک ہی طرح کے دماغی احوال کے حامل ہونے چاہئیں، خواہ یہ خیالات مختلف لوگوں کے ہوں۔ لیکن اس بات کو ماننے کی ٹھیک ٹھاک وجوہات ہو سکتی ہیں کہ مختلف لوگوں کے دماغ قدرے مختلف طریقوں سے کام کرتے ہیں، پھر بھی مختلف لوگوں کی مختلف دماغی حالتیں ہنوز ایک ہی طرح کی سوچ کو پیدا کر سکتی ہیں۔

اگرچہ یہ پیشگی فرض کر لیا جاتا ہے کہ خیالات کو صاف ستھرے طریقے سے تقسیم کیا جا سکتا ہے، یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک سوچ کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں سے شروع ہوتی ہے۔ ٹائپ شناختی نظریہ کا ایک بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ دو افراد کے خیالات بالکل ایک ہی طرح کے ہو سکتے ہیں۔ بغور تجزیے سے یہ ایک مشکوک مفروضہ لگتا ہے۔ اگر آپ اور میں دونوں سوچ رہے ہوں کہ تاریک آسمان خوبصورت نظر آتا ہے تو ہم دونوں بالکل ایک سے الفاظ میں اس کا اظہار کر سکتے ہیں، ہم دونوں ایک خاص انداز میں بادلوں میں پھیلی چاندنی کی جانب توجہ مبذول کرا سکتے ہیں، وغیرہ۔ لیکن کیا ہم لازمی طور پر ایک ہی طرح کے خیال کے بارے میں سوچ رہے ہیں؟

آسمان کی خوبصورتی کے متعلق میرا خیال راتوں کو آسمان سے وابستہ میرے تمام تر تجربہ سے قطعاً الگ تھلگ نہیں جو صریحاً آپ کے بعینہٖ تجربے سے یکسر مختلف ہے۔ یا پھر، اگر مجھے یقین ہو کہ "انیس سو چوراسی" کے مصنف نے اسے قلمی نام سے لکھا[۱۶] اور آپ کو یقین ہو کہ "ایرک بلیئر" نے اسے قلمی نام کے تحت لکھا،[۱۷] تو کیا ہم ایک ہی طرح کی سوچ میں شریک ہیں؟ یقیناً ہم دونوں کے پُراعتماد اظہار میں ایک ہی مصنف کا حوالہ ملے گا جو عام طور پر ادبی حلقوں میں "جارج اورویل" کے نام سے جانا جاتا

تھا۔اس کے باوجود اس طرح کے سوالات کا کوئی آسان جواب نہیں ہے۔ ایسا کیا ہے جس کو وہ اُجاگر کرتے ہیں؟ وہ ہے ہماری ذہنی زندگی کی صاف ستھری قاشوں کو تراشنے کی مشکل جسے حالانکہ دُور کیا جاسکتا ہے اور دوسرے لوگوں کی ذہنی زندگیوں کی قاشوں سے موازنہ کیا جاسکتا ہے۔اگر یہ طے کرنا ناممکن ہے کہ کب دو افراد ایک ہی طرح کے خیالات رکھتے ہیں تو ٹائپ شناختی طبیعیاتیت بطور نظریۂ ذہن، ایک نامعقول نظریہ ہے۔

ٹوکن شناختی نظریہ

ٹائپ شناختی نظریے کی ان چند تنقیدوں کے خلاف ایک طریقہ ٹوکن شناختی نظریہ کے ذریعہ مہیا کیا جاتا ہے۔ٹائپ شناختی نظریہ کی طرح ٹوکن شناختی نظریہ جو طبیعیاتیت کی ایک اور شکل ہے، بیان کرتا ہے کہ تمام خیالات دماغی حالتوں سے مماثل ہیں۔[۱۸] تاہم، ٹائپ شناختی نظریہ کے برعکس، ٹوکن شناختی نظریہ کے نزدیک، ایک ہی طرح کے خیالات کو ایک ہی طرح کی دماغی حالتوں کی ضرورت نہیں ہے۔یہ نظریہ ''ٹائپ'' اور ''ٹوکن'' کے درمیان بنیادی فرق کو روا رکھتا ہے، جس کی مثالوں کے ذریعہ بہت ہی آسانی سے وضاحت کی جاتی ہے۔''جنگ اور امن'' کتاب کے تمام نسخے مخصوص ٹائپ (ناول ''جنگ اور امن'') کے ٹوکن ہیں۔اگر آپ کے پاس ووکس ویگن '' بیٹل ''کار ہے تو آپ کے پاس مخصوص ٹائپ کی ٹوکن (ایک '' بیٹل ''کار) ہے۔ ٹائپ انواع ہے، ٹوکن انواع کی انفرادی مثال ہے۔ ٹوکن شناختی نظریہ کے مطابق، کسی مخصوص ٹائپ کے خیالات کے انفرادی ٹوکن ضروری نہیں کہ بالکل اُسی ٹائپ کی طبعی حالتیں ہوں۔

چنانچہ آج جب میں سوچتا ہوں کہ ''برٹرینڈ رسل ایک فلسفی تھا'' تو اس لمحے میرے دماغ کی حالت گذشتہ کل کی دماغی حالت سے چنداں مختلف ہوسکتی ہے جب میں عین یہی بات سوچ رہا تھا۔بعینہٖ آپ کو یہی خیال سوچنے کے لئے اُسی طرح کی دماغی حالت میں ہونے کی کوئی ضرورت نہیں جیسی کہ کسی موقع پر میری تھی۔

تاہم ٹوکن شناختی نظریہ کم از کم ایک اہم تنقید کی زد میں ہے۔

ٹوکن شناختی نظریہ پر تنقیدیں

ایک ہی دماغی حالتیں مختلف خیالات کی حامل ہوسکتی ہیں

ٹوکن شناختی نظریہ کے مطابق، دو افراد بالکل چھوٹے سے چھوٹے سالموں تک جسمانی طور پر ایک جیسے ہو سکتے ہیں اور اس کے باوجود مکمل طور پر ذہنی طور پر مختلف ہو سکتے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ اس نقطۂ نظر سے ذہن جسم سے کافی خود مختار ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ خیال جسم اور ذہن کے درمیان تعلق کو مکمل طور پر پُراسرار بنا ڈالتا ہے، اس سے بھی کہیں زیادہ پُراسرار، جتنا کہ ذہن / جسم کی ثنویت میں لگتا ہے۔

تاہم ٹوکن شناختی نظریہ ساز عام طور پر اپنے نظریہ میں فوقیت کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ کسی چیز کا وصف دوسرے وصف پر فوقیت (لفظی طور پر، "بڑھ کر") رکھتا ہے اگر وہ اپنے وجود کے لئے اس دوسرے پر منحصر ہو۔ مثال کے طور پر، خوبصورتی (اسے جلد کی گہرائیوں میں متصور کرتے ہوئے) کو جسمانی اوصاف پر فوقیت رکھنے والا وصف قرار دیا جا سکتا ہے۔ اگر دو افراد جسمانی طور پر بالکل ایک جیسے ہیں تو یہ ناممکن ہے کہ ان میں سے ایک خوبصورت ہو اور دوسرا نہیں۔ تاہم، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تمام خوبصورت لوگ ایک دوسرے سے ہو بہو ملتے جلتے ہیں۔ محض اتنی سی بات ہے کہ اگر دو افراد خلیہ در خلیہ ہو بہو ملتے جلتے ہوں تو پھر جہاں ایک خوبصورت نہیں ہو سکتا وہاں دوسرا بھی نہیں۔ اگر ہم ذہن کے ٹوکن شناختی نظریہ کو اس خیال کے مطابق ڈھال لیں کہ ذہنی اوصاف جسمانی اوصاف پر فوقیت رکھتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بالفرض جسمانی اوصاف کو یکساں رکھا جائے تو ذہنی اوصاف بھی مختلف نہیں ہو سکتے۔ دوسرے لفظوں میں، اگر دو افراد ہو بہو ایک جیسی دماغی حالت میں ہوں تو انہیں ایک سا ہی ذہنی تجربہ ہوتا ہو گا۔ تاہم، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ چونکہ محض دو لوگوں کو ہو بہو ذہنی تجربہ ہو رہا ہے، اس لئے ان کی دماغی حالت بھی ہو بہو ہونی چاہیے۔

کرداریت

ہم نے جن ثنویت اور طبیعیاتیت نظریات کا جائزہ لیا ہے، کرداریت ان سے ہٹ کر ذہن / جسم کے مسئلہ کا قدرے مختلف حل فراہم کرتی ہے۔ کرداریت پسند سرے سے ذہن کے وجود کا انکار کرتے ہیں۔[19] آیئے مزید تفصیل سے جائزہ لیتے ہیں کہ اکثر لوگوں کو جو ٹھیک لگتا ہے، اس کا وہ معقول طور پر کیسے انکار کر سکتے ہیں۔

جب ہم بیان کرتے ہیں کہ کوئی درد میں مبتلا ہے یا چڑچڑے پن کا شکار ہے تو کرداریت پسندوں کے مؤقف کے مطابق یہ اُس شخص کے ذہنی تجربے کی وضاحت نہیں ہے۔ بلکہ یہ مشروط حالات میں اس شخص کے عوامی کردار یا ممکنہ کردار کی وضاحت ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ اس بات کی وضاحت ہے کہ وہ فلاں فلاں حالات میں کیا کرئے گا، یعنی اُس کے پیش آنے کا مزاج کیسا ہو گا۔ درد میں

مبتلا ہونا درد کی شدت پر منحصر ہے جس میں جھنجھلانے، کراہنے، رونے، چیخنے وغیرہ کا رجحان شامل ہوتا ہے۔ چڑچڑا ہونا، دراصل، چیخنے چلانے، اپنے پاؤں پٹخنے اور لوگوں کو بدتمیزی سے جواب دینے کا رجحان ہے۔ اگرچہ ہم اپنی ذہنی حالتوں کے بارے میں بات کرتے ہیں، کرداریت پسندوں کے مطابق، وہ ہمارے کرداراور مخصوص طریقوں سے برتاؤ کرنے کے رجحانات کو بیان کرنے کا ایک مختصر طریقہ ہے۔ ذہنی روّیہ کو بیان کرنے کا یہ طریقہ ہمارے اس تیقن کا باعث بنا ہے کہ ذہن ایک علیحدہ چیز ہے۔ ایک مشہور کرداریت پسند فلسفی گلبرٹ رائل نے اس ثنوی نقطہٴ نظر کو ''مشین میں بھوت کا راسخ عقیدہ'' قرار دیا، جہاں بھوت، ذہن اور مشین، جسم ہے۔[۲۰]

کرداریت پسندوں کی جانچ پڑتال ذہن / جسم کے مسئلہ کو ایک نام نہاد مسئلہ کھڑا کرتی ہے، حقیقی نہیں۔ دماغ اور جسم کے درمیان تعلق کی وضاحت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ کردار کے نمونوں کے اعتبار سے ذہنی تجربے کی بآسانی جانچ ہو جاتی ہے۔ لہٰذا، مسئلہ کو حل کرنے کی بجائے، کرداریت پسند دعویٰ کرتے ہیں کہ اُنہوں نے اسے مکمل طور پر رفع کر دیا ہے۔

کرداریت پر تنقیدیں

دکھاوا

بسا اوقات کرداریت پر یہ تنقید عائد ہوتی ہے کہ یہ کسی کے واقعی درد میں مبتلا ہونے اور درد میں مبتلا ہونے کا ڈھونگ رچانے والے کے درمیان فرق کرنے میں ناکام رہتی ہے۔ اگر ذہنی احوال روّیوں کی وضاحتوں تک محدود ہوتے ہیں تو پھر درد کا دکھاوا کرنے والے کسی منجھے اداکار اور کسی فی الواقع درد میں مبتلا شخص کے درمیان فرق کی وضاحت کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

اس اعتراض کے خلاف کوئی کرداریت پسند اس جانب توجہ دلا سکتا ہے کہ کسی کے درد میں مبتلا ہونے کے دکھاوے کی اداکاری کا تجزیہ فی الواقع درد میں مبتلا کسی شخص سے مختلف ہوگا۔ اگرچہ ان کا کردار سطحی طور پر ایک جیسا ہوگا، لیکن یقینی طور پر ایسے حالات ہوں گے جن کی وجہ سے ان میں اختلاف ہوگا۔ مثال کے طور پر، درد کا دکھاوا کرنے والا کوئی شخص ممکنہ طور پر اس قابل نہیں ہوتا کہ وہ درد کے تمام عضویاتی لوازمات جیسے درجہ حرارت میں تبدیلیاں، پسینہ آنا، وغیرہ پیدا کر سکے۔ علاوہ ازیں، جو شخص درد کا دکھاوا کر رہا ہو، وہ سکون آور دواؤں کو فی الواقعی درد میں مبتلا کسی شخص کی بہ نسبت، کافی مختلف ردِعمل دے گا۔ دکھاوا کرنے والے کے پاس یہ بتانے کا کوئی طریقہ نہیں ہوگا کہ دواؤں نے

کب اثر کرنا شروع کیا، جبکہ جو شخص واقعی درد میں مبتلا تھا اُسے اپنے درد کے روّیہ میں تبدیلی کی وجہ سے سکون بخش احساس ہو گا۔

کولیا

کرداریت پر ایک اور تنقید داغی جاتی ہے کہ یہ اس بات کا کوئی اشارہ دینے میں ناکام رہی ہے کہ کسی خاص ذہنی کیفیت میں گذرنے سے دراصل کیسا محسوس ہوتا ہے۔ تمام ذہنی واقعات کو کرداری رجحانات میں تحویل کرنے سے، کرداریت کولیا کو وہاں سے نکال باہر کرتی ہے۔[21] یہ یقیناً اس نظریے پر ایک اہم تنقید ہے کہ ایسا کرنا دراصل درد کے تجربے کو فقط چیخنے، جھنجھلانے اور یہ کہنے کہ "مجھے درد ہو رہا ہے" کے افتادِ طبع میں تحویل کرنا ہے۔ کچھ ایسا ہے جو واقعی درد میں مبتلا ہونے کے موافق محسوس ہوتا ہے، جو ذہنی زندگی کا ایک لازمی پہلو ہے، اس کے باوجود کرداریت اس کو نظر انداز کر دیتی ہے۔

میں اپنے عقائد کے بارے میں کیسے سیکھوں؟

کرداریت کے مطابق، جس انداز سے میں اپنے عقائد کے بارے میں سیکھتا ہوں وہ بالکل وہی ہے جس طرح میں دوسرے لوگوں کے عقائد کے بارے میں سیکھتا ہوں، یعنی کردار کے مشاہدہ سے۔ لیکن یقیناً یہ اس بات کی ناقص تصویر ہے کہ واقعتاً کیا ہوتا ہے۔ یہ سچ ہو سکتا ہے کہ میں خود کی بات سن کر اور مختلف حالات میں جو بھی کرتا ہوں اس کی نگرانی کر کے اس بارے میں دلچسپ کھوج لگا سکتا ہوں کہ میں دراصل کیا مانتا ہوں۔ تاہم، مجھے اپنے کردار کے مشاہدات کرنے کی ضرورت نہیں ہے تاکہ ایسی باتوں کو جان سکوں جن کے بارے میں مجھے واثق یقین ہے جیسے قتل کرنا غلط ہے، یا میں انگلینڈ میں رہتا ہوں۔ میں ان باتوں کو جانتا ہوں اور مجھے ضرورت نہیں کہ میں اپنے ہی کردار کی تحقیقات کسی نجی جاسوس کے طرز پر کروں۔ لہٰذا کرداریت خود شناسی اور دیگر لوگوں کے عقائد کے بارے میں شناسائی حاصل کرنے کے طریقوں کے درمیان فرق کی تسلی بخش وضاحت نہیں کرتی۔

اس تنقید کا ممکنہ جواب یہ ہے کہ جب میں مشاہدۂ باطن کرتا ہوں (خود میں جھانکتا ہوں) تو میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں خود کیا مانتا ہوں۔ مثلاً تشدد کرنا ظلم ہے، اس کے متعلق خود سے پوچھتا ہوں کہ "اگر مجھے کسی کو تشدد کا نشانہ بنانے کا علم ہوا تو میں کیا کہوں گا اور کیا کروں گا؟" اس سوال کا جواب میرے متعلقہ مزاج کو مجھ پر آشکار کر دے گا۔ اگر یہ سچ ہے تو کرداریت پسند یہ فرض کرنے میں جائز ہے کہ اپنے بارے میں اور کسی اور کے معاملہ کے متعلق جاننے میں کوئی اہم فرق نہیں ہوتا۔ تاہم،

مشاہدۂ باطن کا یہ تجزیہ بالکل بھی قائل کرتا ہوا نظر نہیں آتا کیونکہ یہ اس بات سے میل نہیں کھاتا کہ مشاہدۂ باطن کرتے ہوئے میں جو محسوس کرتا ہوں، وہی کرتا بھی ہوں۔

مفلوج کا درد

چونکہ کرداریت کی بنیاد مکمل طور پر زیرِ بحث فرد کے جوابات یا ممکنہ جوابات پر ہوتی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کرداری تجزیہ کے مطابق مکمل طور پر فالج زدہ لوگوں کو ذہنی تجربہ نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ حرکت نہیں کر سکتے اور نہ کبھی کر سکیں گے تو وہ کسی بھی طرح کا روّیہ کیونکر کر سکتے ہیں؟ کسی کرداریت پسند کو یہ کہنا پڑتا ہے، چونکہ مکمل طور پر مفلوج اشخاص درد محسوس نہیں کر سکتے اس لئے ان کے روّیوں میں درد کا کوئی اظہار دکھائی نہیں دیتا۔ اس کے باوجود، مفلوج لوگوں اور دوبارہ صحت یاب ہوئے متحرک لوگوں کے شواہد سے ہم جانتے ہیں کہ فالج زدہ افراد کو اکثر بہت بھرپور ذہنی تجربہ ہوتا ہے اور یقیناً وہ درد کے تجربہ کو جھیلنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

عقائد کردار کا سبب بن سکتے ہیں

کرداریت پر مزید تنقید یہ کی جاتی ہے کہ یہ اس امکان کی اجازت نہیں دیتی کہ کسی شخص کے عقائد اُن کے کردار کا سبب بن سکتے ہیں۔[۲۲] کسی کرداریت پسند کے تجزیہ کے مطابق، کسی کے برساتی کوٹ پہننے کی وجہ یہ یقین نہیں ہے کہ بارش ہو رہی ہے۔ بلکہ یہ برساتی کوٹ پہننے کا رجحان ہے جو عقیدے کا بنیادی جزو ہے۔ ذہنی واقعات کردار کا سبب نہیں بن سکتے کیونکہ وہ کردار سے آزادانہ طور پر موجود نہیں ہوتے۔ کرداریت کے مطابق، ذہنی واقعات فقط مخصوص طریقوں سے بقدرِ مزاج پیش آنے کے رجحانات ہیں۔[۲۳] پھر بھی یہ بات یقیناً درست ہے کہ کم از کم موقع پر، ہمارے ذہنی واقعات کردار کا باعث بنتے ہیں۔ میں نے اپنا برساتی کوٹ پہن لیا کیونکہ مجھے لگتا ہے کہ بارش ہونے والی ہے۔ لیکن کوئی کرداریت پسند میرے اس یقین کو مستعمل نہیں سمجھتا جو میرے کردار سے ہی واضح ہے کہ بارش ہونے والی ہے۔ دراصل میرا یقین، کردار اور مخصوص طریقوں سے بقدرِ مزاج پیش آنے سے تشکیل پایا ہے۔ پس، عقیدہ اور عمل اک دوسرے سے علاحدہ نہیں۔

فعلیت

فعلیت ذہن / جسم کے مسئلہ کی خاطر حالیہ تیار کردہ نقطۂ نظر ہے۔ یہ ذہنی حالتوں کے فعلیاتی کردار پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔ عملی طور پر اس کا مطلب اِن پُٹس، آؤٹ پُٹس اور اندرونی حالتوں کے درمیان تعلق پر توجہ مرکوز کرنا ہے۔[۲۴] کوئی فعلیت پسند کسی بھی ذہنی حالت کی وضاحت دیگر ذہنی حالتوں کے

ساتھ اس کے مخصوص تعلقات اور کردار پر اس کے اثرات کی شرائط پر کرتا ہے۔ لہٰذا موسم کے بارے میں کسی نقطۂ نظر کی وضاحت اس کے دیگر خیالات سے تعلقات اور کردار کی شرائط پر کی جاتی ہے۔ جو چیز میرے خیال کا باعث بنتی ہے، اس کا تعلق میرے دوسرے خیالات سے ہے اور یہی چیز میرے کچھ کرنے کا سبب بنتی ہے۔ اس طرح فعلیت کرداریت کی بصیرت سے تھوڑا بہت فائدہ اُٹھاتی ہے، جیسے کہ ذہنی سرگرمی عام طور پر رِدّیوں کے مزاج سے قریبی طور پر جڑی ہوئی ہے، ساتھ ہی اس بات کی اجازت دیتی ہے کہ ذہنی واقعات واقعی کردار کے سبب ہو سکتے ہیں۔

فعلیت کو کمپیوٹر اور اس کے پروگرام کے درمیان تعلق کے موازنہ سے زیادہ آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ کمپیوٹر کے بارے میں بات کرتے وقت ہارڈ ویئر اور سافٹ ویئر کے درمیان فرق کرنا آسان ہے۔ کمپیوٹر کا ہارڈ ویئر وہ ہے جس سے یہ اصل میں بنا ہے، جیسے ٹرانزسٹرز، سرکٹس، سلیکون چپس، سکرین، کی بورڈ وغیرہ۔ دوسری طرف سافٹ ویئر پروگرام، آپریٹنگز کا نظام ہے جو ہارڈ ویئر سرانجام دیتا ہے۔ سافٹ ویئر کو عام طور پر مختلف کئی نظاموں میں استعمال کے لیے ڈھالا جا سکتا ہے۔ سافٹ ویئر عام طور پر کمپیوٹر ہارڈ ویئر کے لئے ہدایات کا ایک پیچیدہ نظام ہے، جو طبعی طور پر مختلف طریقوں سے انجام دیا جا سکتا ہے مگر ہر طریقہ میں نتیجہ ایک ہی نکلتا ہے۔

فعلیت بطور نظریۂ ذہن کا تعلق ہارڈ ویئر کی بجائے فکر کے سافٹ ویئر سے ہے۔ اس معاملہ میں یہ کرداریت سے مشابہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں، طبیعیاتیت ہارڈ ویئر کے کچھ ٹکڑوں کے درمیان، یعنی انسانی دماغ اور ایک خاص سافٹ ویئر پیکج، یعنی انسانی فکر کے درمیان تعلق کو ظاہر کرنے سے متعلق ہے۔ فعلیات قطعی طور پر فکر کے ہارڈ ویئر کے بارے میں کوئی نظریہ نہیں، اگرچہ یہ یقینی طور پر مختلف اقسام کی طبیعیاتیت سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہ اس ضمن میں غیر جانبدار ہے کہ ذہنی پروگرام کس طرح کے طبعی نظام میں کام کرتے ہیں۔ اس کا بنیادی سروکار ان تعلقات کی وضاحت کرنا ہے جو مختلف طرح کے خیالوں اور رِدّیوں کے درمیان میں ہوتے ہیں۔

فعلیت پر تنقیدیں

کولیا: کمپیوٹر اور لوگ

اگرچہ فعلیت فلسفیوں کے ہاں ذہن کا ایک انتہائی مقبول نظریہ ہے، لیکن اس پر اکثر یہ تنقید کی جاتی ہے کہ یہ شعوری تجربے اور احساسات کو مناسب طور پر کسی کھاتے میں نہیں لاتا، جیسے تکالیف سہنا، خوش رہنا، موسم کے بارے میں سوچنا، وغیرہ کو توجہ طلب نہیں جانتا۔

اسی طرح کا اعتراض اکثر اس نقطۂ نظر کے خلاف کیا جاتا ہے کہ کمپیوٹروں کے ذہن ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر، معاصر فلسفی جان سیرل نے ایک فکری تجربہ کا استعمال کرتے ہوئے ایک کہانی کو سمجھنے والے انسان اور کمپیوٹر کی ''تفہیم'' کے درمیان فرق کی طرف توجہ دلانے کی کوشش کی ہے۔[۲۵] فرض کریں کہ آپ کو ایک کمرے میں بند کر دیا گیا ہے۔ آپ چینی زبان نہیں سمجھتے۔ دروازے میں لگے لیٹر باکس کے ذریعے مختلف چینی حروف میں چھپے کارڈ کے ٹکڑے کمرے کے اندر پھینکے جاتے ہیں۔ کمرے میں کسی میز پر ایک کتاب اور اس میں مختلف چینی حروف میں چھپے کارڈ کے ٹکڑوں کا ڈھیر پڑا ہے۔ آپ کا کام کتاب میں رکھے کسی کارڈ کے چینی حروف کو لیٹر باکس سے موصول شدہ کارڈ کے چینی حروف کے ساتھ ہو بہو ملانا ہے اور پھر اُسے لیٹر بکس سے واپس باہر کی طرف پھینکنا ہے۔ اس کے بعد کتاب سے کسی دوسرے کارڈ کو اُٹھا کر باہر پھینکا جائے گا جس کے چینی حروف کمرے میں پھینکے گئے دوسرے کارڈ کے چینی حروف کے ساتھ ہو بہو ملتے ہوں۔ یوں آپ کو میز پر پڑے کارڈ کے ڈھیر سے ایک ایک کر کے کارڈ کو اُٹھانا چاہئے اور اُسے لیٹر باکس کے ذریعے واپس باہر کی طرف پھینکنا چاہئے۔ کمرے کے باہر کی جانب دیکھنے سے ایسے لگتا ہے جیسے آپ چینی زبان میں کسی کہانی کے بارے میں سوالوں کے جواب دے رہے ہوں۔ کمرے میں پھینکے گئے کارڈ چینی زبان میں لکھے گئے سوالات ہیں، جن کو آپ واپس پھینکتے ہیں وہ آپ کے جوابات ہیں جو چینی زبان میں ہی ہیں۔ اگرچہ آپ چینی زبان نہیں سمجھتے، لیکن کمرے کے باہر سے ایسے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کہانی کو سمجھتے ہیں اور اس بارے میں آپ پوچھے گئے سوالات کے ٹھیک جوابات دے رہے ہیں۔ حالانکہ آپ کے پاس کہانی کو سمجھنے کا کوئی تجربہ نہیں۔ آپ فقط جوڑ توڑ سے کام چلا رہے ہیں جو آپ کے نزدیک محض بے معنی حروف ہیں۔

ایک نام نہاد ''ذہین'' کمپیوٹر پروگرام اُسی پوزیشن میں ہوتا ہے جیسے سیرل کے ''چینی کمرے'' کے فکری تجربہ میں آپ کی حالت ہوتی ہے۔ آپ کی طرح، کمپیوٹر فقط حروف کے معنی کو حقیقی طور پر سمجھے بغیر جوڑ توڑ لگاتا ہے۔ نتیجتاً، اگر ہم محولہ بالا مجوزہ کمپیوٹر کی مماثلت پر فعلیت کے متعلق سوچیں تو یہ ہمیں ذہن کی مکمل تصویر نہیں دے سکتا۔ یہ حقیقی تفہیم کو نہیں پکڑ پاتا، بس حروف کو جوڑ توڑ کے ایک برابر کرتا ہے۔

دیگر اذہان

اب تک ہم نے ذہن / جسم کے مسئلہ کو حل کرنے کی کافی ساری کوششوں کا جائزہ لے لیا ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے کہ کوئی بھی نظریۂ ذہن مکمل طور پر اطمینان بخش نہیں ہے۔ آیئے اب

فلسفۂ ذہن میں ایک اور مسئلہ، یعنی، دیگر اذہان کے نام نہاد مسئلہ کی طرف آتے ہیں۔ میں کیسے جان سکتا ہوں کہ دیگر لوگ میرے انداز میں سوچتے ہیں، محسوس کرتے ہیں اور ہوش و حواس میں ہوتے ہیں؟ میں یقینی طور پر جانتا ہوں جب میں تکلیف میں مبتلا ہوں، لیکن میں کیسے یقین کر سکتا ہوں کہ کوئی اور بھی درد میں مبتلا ہے؟ جس طرح میں اپنی زندگی گزارتا ہوں، میں یہ فرض کرتا ہوں کہ دیگر لوگ ذی شعور مخلوق ہیں جو میرے ذاتی تجربات سے بہت ملتے جلتے تجربات کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ لیکن کیا میں یہ یقینی طور پر جان سکتا ہوں؟ بحیثیت مجموعی میں جانتا ہوں، دیگر سبھی لوگ انتہائی نفیس روبوٹ ہو سکتے ہیں یا جیسا کہ انہیں کبھی کبھار خود کار مشینیں کہا جاتا ہے، جن میں ردِ عمل دینے کا ایسا پروگرام ڈالا جاتا ہے جیسے ان کی کوئی اندرونی زندگی ہو، جب کہ حقیقت میں وہ ایسی نہیں ہوتیں۔

اگرچہ یہ نقطۂ نظر مالیخولیا کی کسی شکل کے قریب لگ سکتا ہے، لیکن یہ ایک سنگین سوال ہے جس پر فلسفیوں نے بہت زیادہ توجہ دی ہے۔ اس کا مطالعہ ہمارے اپنے تجربے کے بارے میں جاننے کے طریقے اور دیگر لوگوں کے تجربے کے بارے میں جاننے کے طریقے کے درمیان اہم اختلافات کو ظاہر کرتا ہے۔

کرداریت کے لئے کوئی مسئلہ نہیں

دیگر لوگوں کے تجربے کے بارے میں ان شکوک و شبہات کا جواب دینے کے سب سے عام طریقہ کو دیکھنے سے پہلے یہ بتانا ضروری ہے کہ دیگر اذہان کا مسئلہ کرداریت پسندوں کے لئے پیدا نہیں ہوتا۔ ایک کرداریت پسند کے نزدیک یہ سراسر مناسب ہے کہ دوسروں کے ذہنی تجربے کو ان کے کردار کی بنیاد پر منسوب کیا جائے کیونکہ یہی تو ذہن ہے، گویا، بعض حالات میں مخصوص طریقوں سے پیش آنے والے رجحانات کا حامل ہونا۔ اس سے کرداریت پسندوں سے وابستہ معیوب مذاق جنم لیتا ہے، دو کرداریت پسند آپس میں جنسی تعلق رکھتے ہیں اور بعد میں ایک دوسرے سے پوچھتا ہے کہ ''سیکس آپ کے لئے تو بہت زبردست تھا، مگر میرے لئے یہ کیسا تھا؟''

مشابہت سے دلیل

دیگر لوگ بھی باشعور ہیں، اس شک کا سب سے واضح جواب مشابہت سے دلیل کی رُو سے دیا جا سکتا ہے۔ مشابہت سے کوئی دلیل دو بالکل مماثل چیزوں کے درمیان موازنہ پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر ایک چیز بعض معاملات میں دوسری چیز کی طرح ہے تو یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ دوسروں میں بھی ایسی ہی ہوگی۔[۲۶]

دیگر لوگ بہت سے اہم معاملات میں مجھ سے مشابہت رکھتے ہیں۔ ہم سب ایک ہی نسل کے رکن ہیں اور نتیجتاً ہمارے جسم بالکل مماثل ہیں۔ ہمارے روّیے بھی بالکل ایک جیسے ہیں۔ جب میں انتہائی تکلیف میں مبتلا ہوتا ہوں تو میں چیختا ہوں اور اسی طرح جب انسانی نسل کے زیادہ تر ارکان بھی ایسے تکلیف دہ حالات سے دوچار ہوتے ہیں تو میں اُن سے بھی تکلیف سہنے کی توقع کرتا ہوں۔ مشابہت سے دلیل کا دعویٰ ہے کہ میرے اپنے اور دیگر لوگوں کے معاملات کے درمیان کردار اور جسم کی مشابہتیں یہ اخذ کرنے کے لئے کافی ہیں کہ دوسرے لوگ اُسی طرح حقیقی طور پر باشعور ہیں جس طرح میں ہوں۔

مشابہت سے دلیل پر تنقیدیں

کوئی ثبوت نہیں

مشابہت سے دلیل اس بات کا فیصلہ کن ثبوت فراہم نہیں کرتی کہ دیگر لوگوں کے ذہن ہوتے ہیں۔ مشابہت سے دلائل کے لئے اچھے خاصے معاون ثبوت درکار ہوتے ہیں۔ لیکن مشابہت سے اس دلیل کے معاملہ میں صرف ایک مثال موجود ہے اور وہ ہے ''میں بذاتِ خود''، جس نے ایک خاص طرح کے جسم اور کردار اور مخصوص قسم کے شعور کے مابین تعلق کا مشاہدہ کیا ہے۔

صرف یہی نہیں بلکہ بہت سے ایسے طریقے ہیں جن سے دیگر لوگوں کے جسم اور کردار میرے اپنے سے مختلف ہیں۔ یہ اختلافات شاید مشابہتوں سے زیادہ اہم ہوسکتے ہیں۔ میں مشابہت سے دلیل کا استعمال یہ ظاہر کرنے کے لئے کر سکتا ہوں کہ میرے اور دیگر لوگوں کے درمیان جسم اور کردار کے اختلافات ہمارے درمیان ذہنی تجربہ کی اقسام میں ممکنہ فرق کی نشاندہی کرتا ہے۔ علاوہ ازیں، مشابہت سے دلائل استقرائی نوعیت کے ہونے کے باعث، اپنے نتائج کے لئے فقط ممکنہ ثبوت مہیا کر سکتے ہیں، لیکن وہ حتمی طور پر کبھی کچھ ثابت نہیں کرسکتے۔ چنانچہ زیادہ سے زیادہ اس طرح کی دلیل صرف یہ ظاہر کرسکتی ہے کہ دیگر لوگ تقریباً یقیناً ذہن کے حامل ہیں۔ یہ کوئی استخراجی ثبوت نہیں ہے، لیکن اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ کل سورج طلوع ہو گا، پھر بھی ہمارے پاس یقین کرنے کے لئے اچھی بنیادیں ہیں کہ ایسا ہو گا۔

ناقابل تصدیق

اس کے باوجود حتمی طور پر یہ ظاہر کرنے کا کوئی طریقہ نظر نہیں آتا کہ ''وہ تکلیف میں مبتلا ہے'' جیسا بیان سچ ہے، یا اس معاملہ میں جھوٹ ہے۔ فقط اس بناء پر کہ کوئی چیخ رہا ہے، اس بات سے یہ اخذ

نہیں ہوتا کہ دیگر لوگ بھی ویسی تکلیف کا سامنا کر رہے ہیں جیسے کہ میں کرتا ہوں جب کبھی انتہائی تکلیف میں مبتلا ہوتا ہوں۔ ممکن ہے کہ انہیں کبھی ویسے درد کا کوئی تجربہ نہ ہوا ہو۔ ان کے تجربہ کا کوئی بھی زبانی کلامی بیان بھروسے کے لائق نہیں ہوتا۔ ایسے حالات میں تو ایک روبوٹ کو حوصلہ افزا جواب دینے کے لئے پروگرام کیا جا سکتا تھا۔ ایسا کوئی مشاہدہ ممکن نہیں جو اس خیال کی تصدیق یا تردید کر سکے کہ تکلیف میں مبتلا شخص درد کا سامنا کر رہا ہے۔ ظاہری حقیقت تو یہی ہے کہ کوئی چیخ رہا تھا، زمینی حقائق کے تحت یہ کافی ہوگا کہ ہمیں بہت حد تک یقین ہو کہ وہ شخص تکلیف میں تھا۔ لیکن منطقی نقطۂ نظر سے اُس کا روّیہ تکلیف کا قطعی ثبوت نہیں دیتا، (اگرچہ زیادہ تر لوگ اس مفروضہ پر عمل کرتے ہیں کہ یہ قابلِ بھروسا ہے)۔

یقیناً ہم اس بات کو گمان کرنا دوراز کار سمجھتے ہیں کہ دیگر لوگ باشعور نہیں ہیں۔ چنانچہ ہمیں پہلے سے ہی یہ یقین ہو سکتا ہے کہ دیگر لوگ ذہن رکھتے ہیں اور ہمیں اس معاملہ کے حتمی ثبوت کی ضرورت نہیں ہوگی۔ بلاشبہ، ہم میں سے اکثر لوگ اس مفروضہ پر کاربند ہیں کہ زیادہ تر وقت وہ یقین کرتے ہیں۔

نتیجہ

اس تحریر میں فلسفہ ذہن کے مرکزی مسائل جیسے ثنویت، طبعیاتیت اور دیگر اذہان وغیرہ پر توجہ مرکوز کی گئی ہے۔ چونکہ فلسفہ فکر کی نوعیت سے خاصا متعلق ہے، اکثر فلسفی، خصوصاً جو فلسفۂ ذہن میں مہارت رکھتے ہیں، زیرِ بحث سوالات کی اقسام کو تقریباً ہر فلسفیانہ سوال کے مرکز میں مقیم دیکھتے ہیں۔ یقیناً بیسویں صدی کے بہت سے ذہین فلسفیوں نے اپنی توانائیاں فلسفۂ ذہن کے سوالات پر مرکوز کیں۔ نتیجتاً، اس موضوع پر بہت سی تحریریں ہیں جو انتہائی نفیس اور تکنیکی قسم کی ہیں۔

***

حوالہ جات وحواشی

1 Carrier, M Mittelstrass, J., Mind, Brain, Behavior: The Mind-body Problem and the Philosophy of Psychology, Walter de Gruyter, Germany, 1991, p.112

2 Teichman, J., *The Mind and the Soul: An Introduction to the Philosophy of Mind*, Taylor & Francis, United Kingdom, 2014, p.97

3 Westphal, J., *The Mind-Body Problem*, MIT Press, United Kingdom, 2016, p.121

[4] Hamilton, S. L., *Zombies*, ABDO Pub. Company, United States, 2010, p.29

[5] Ryle, G., *The concept of mind*, University of Chicago Pres, Chicago, 1984, p.212

[6] Foster, J., *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, Taylor & Francis, n.p., 2002, p. 155

[7] Clevenger S. V. *The Evolution of Man and His Mind: A History and Discussion of the Evolution and Relation of the Mind and Body of Man and Animals*, Creative Media Partners, LLC., n.p., 2023, p.512

[8] Clevenger, S. V., *The Evolution of Man and His Mind: A History and Discussion of the Evolution and Relation of the Mind and Body of Man and Animals*. p.512

[9] Popper, K., *Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction*. United Kingdom, Taylor & Francis, 2013, p.87

[10] Kim, J., *Mind in a physical world an essay on the mind-body problem and mental causation*, MIT Press, Cambridge, 2000, p.33

[11] *In Search of the Soul: Four Views of the Mind-body Problem*, InterVarsity Press, United States, 2005, p.187

[12] Pelczar, M., *Phenomenalism: A Metaphysics of Chance and Experience*, Oxford University Press, Oxford, United Kingdom, 2022, p. 133

[13] Smythies, J. R. (Ed), *Brain and Mind: Modern Concepts of the Nature of Mind*, Taylor & Francis, n.p, 2014, p.180

[14] *New Perspectives on Type Identity: The Mental and the Physical*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2012, p.194

[15] Edmond Leo Wright (Ed), *The Case for Qualia*, A Bradford Book, United Kingdom, 2008, p.184

[16] Orwell, G., *Nineteen Eighty-Four*, Oxford University Press, United Kingdom, 2021

[17] Stansky, P., Abrahams, W., Abrahams, W. M., *The Unknown Orwell: Orwell, the Transformation*, Stanford University Press, United States, 1994

[18] Gjelsvik, O., *The Token-token Identity-theory and Recent Theories of Reference*, University of Oxford., n.p., 1986, p.250

[19] Carrier M., Mittelstrass, J., Mind, Brain, *Behavior: The Mind-body Problem and the Philosophy of Psychology*, Walter de Gruyter, Germany, 1991, p.114

[20] Ryle, G. *The concept of mind*. p.134

[21] Stubenberg, L., *Consciousness and Qualia*, J. Benjamins Pub, Netherlands, 1998, p.72

[22] Fishbein, M., Ajzen, I., *Belief, Attitude, Intention, and Behavior: An Introduction to Theory and Research*, Addison-Wesley Publishing Company, Netherlands, 1975,

p.378

23 Staddon, J. E. R., *The New Behaviorism: Mind, Mechanism, and Society*, Psychology Press, United Kingdom, 2001, p.175

24 Maureen Eckert (Ed), *Theories of Mind: An Introductory Reader*, Rowman & Littlefield Publishers, United Kingdom, 2006, p.88

25 *Speech Acts, Mind, and Social Reality: Discussions with John R. Searle*, Netherlands, Springer Netherlands, 2012

26 Blumson, B., Resemblance and Representation: An Essay in the Philosophy of Pictures, Open Book Publishers, United Kingdom, 2014, p.198