محمد حنیف ندوی

اہل منطق کی واماندگیاں

(سلسلہ کے لیے دیکھئے ثقافت جون ۱۹۶۳ء)

کلیات خارج میں پائے نہیں جاتے ان کا وجود محض ذہن و فکر کی اختراع ہے مقولات کے بعد جس مسئلہ پر علامہ نے اپنی تصنیفات میں بار بار اور کڑی تنقید کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ کیا کلیات و انواع کا تصور محض ذہن و فکر کی شعبدہ طرازیوں کا نتیجہ ہے اور صرف تجرید (ABSTRACTION) و انتزاع کی کارفرمائیوں سے سطح ذہن پر ابھرتا ہے یا خارج میں ان کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو زمان و مکان کی منت پذیریوں سے بالکل آزاد ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ جہاں تک ترتیب اشیاء کا تعلق ہے ہمارا مطالعہ و تجربہ صاف صاف اس حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس عالم محسوس میں سوا جزئیات (PARTICULARS) اور متعین اشکال و صور کے اور کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ یہاں زید، بکر اور عمرو کا وجود تو ہے جنھیں ہم بخوبی جانتے بوجھتے ہیں مگر اس "انسان" کا کہیں سراغ نہیں ملتا جو ان سے علاحدہ انسانیت کی جملہ خصوصیات سے متصف ہو۔ اسی طرح گھوڑے اور گدھے کے مخصوص افراد سے تو ہم آشنا ہیں اور ان سے کام بھی لیتے ہیں مگر وہ 'مطلق گھوڑا' اور وہ 'مجرد گدھا' خارج میں کہیں پایا نہیں جاتا جسے ہم انواع و کلیات کے قبیل سے گردانتے ہیں۔

فان ما فی الخارج لیس بکلی اصلاً ولیس فی الخارج الا ما ہو معین مخصوص۔[1]

خارج میں جن چیزوں کی جلوہ گری ہے ان میں کوئی چیز بھی کلی نہیں۔ بلکہ جو کچھ بھی ہے وہ معین و مخصوص جزئیات ہیں۔

---

(۱) الرد علی المنطقیین، ص ۱۲۵

اور جب ہم کہتے ہیں کہ کلی بھی خارج میں پائی جاتی ہے تو مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی شئے کے افراد کے بارہ میں ذہن میں جو ایک کلی و عمومی تصور پیدا ہو گیا ہے وہ بعینہ ان افراد کے مطابق ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں افلاطون اور ارسطو میں جو تھوڑا سا اختلاف رائے ہے علامہ اس سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ افلاطون اور اس کے اتباع کے تصور کلیات کے بارہ میں کہتے ہیں:

"وظنوا ان الماہیات المجردۃ کالانسان المطلق والفرس المطلق موجودات خارج الذہن و انہا ازلیۃ ابدیۃ۔"(۱)

ان لوگوں کا گمان ہے کہ "انسان مطلق" اور "فرس مطلق" ایسے کلیات ذہن سے الگ خارج میں ایک مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں جو ازلی و ابدی ہیں۔

ارسطو کی ترجمانی ان الفاظ میں کرتے ہیں

"بل ہذہ الماہیات المجردۃ موجودۃ فی الخارج مقارنۃ لوجود الاشخاص"(۲)

یہ ماہیات مجردہ خارج میں موجود تو ہیں مگر صرف تشخص اور مقارنت جزئیات کی صورت میں۔

غرض یہ ہے کہ اس معاملہ میں ارسطو اور افلاطون میں کوئی بنیادی اختلاف رونما نہیں۔ دونوں کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ افلاطون تو کلیات و ماہیات کو بغیر کسی شرط کے ایسی اقلیم وجود میں ثابت و متحقق مانتا ہے کہ جہاں یہ اپنی کامل ترین شکل میں جلوہ گر ہیں۔ اور جہاں وقت و زمانہ کے تغیرات اثر انداز ہونے والے نہیں۔ اور ارسطو اس شرط کے ساتھ ان کے وجود کو مشروط ٹھہراتا ہے کہ یہ جب بھی پائے جائیں گے اشخاص و افراد ہی کی صورت میں پائے جائیں گے۔

منشاء اختلاف۔ وجود خارجی کے قائلین نے ثبوت شئ اور وجود شئ کے مابین جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا۔ کلیات کے وجود خارجی سے متعلق غلط فہمی کیوں پیدا ہوئی

---

(۱) الرد، ص ۱۲۵ (۲) الرد، ص ۱۲۶

علامہ نے اس صورت حال کا باریک تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک ان لوگوں نے جو انواع و اجناس کے وجودِ خارجی کے قائل ہیں۔ ثبوت شیٔ اور وجود شیٔ میں جو لطیف اور واضح فرق ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ 'انسان' اور 'فرس' کے تصور سے ایک حقیقت عامہ سطحِ ذہن پر مرتسم ہوتی ہے جو افراد و اشخاص اور جزئیات و اشیاء کے حدود سے گذر کر تجرید و انتزاع (ABSTRACTION) کے عالم میں جا داخل ہوتی ہے۔ مگر اس کا اپنا وجود بس اسی اقلیم تصور و ادراک ہی تک محدود رہتا ہے۔ اور ذہن و ادراک سے پرے عالم خارجی میں ان حقائق کا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں ہوتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم رنگ و بو میں جو کچھ بھی موجود ہے متعین ہے، مخصوص ہے اور زمان و مکان کی حدبندیوں میں گھرا ہوا ہے۔ ہاں جزئیات کے باہمی اشتراک و تشابہ کی بدولت حقائق کلیہ کا نقش ضرور لوحِ تصور پر ثبت ہوتا ہے۔ پھر اس نقش و تصور کی بھی چونکہ ایک افادی حیثیت ہے اس لیے زیادہ سے زیادہ اس کو ثبوت کہہ لیجیے۔ اس کو وجود سے تعبیر کرنا محض زیادتی ہوگا۔

وانما اصل ضلالهم انهم راوا الشئ قبل وجوده يعلم ويراد، ويميز بين المقدور والمعجوز عنه، ونحو ذالك فقالوا لولم يكن ثابتا لما كان كذالك كما انا نتكلم فى حقائق الاشياء التى هى ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها فى الخارج فتخيل الغلط ان هذه الحقائق والماهيات امور ثابتة فى الخارج والتحقيق ان ذالك كله امر موجود وثابت فى الذهن لا فى الخارج[1]

ان لوگوں کی گمراہی کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ جب دیکھتے ہیں کہ ایک شے جو ابھی وجود میں نہیں آئی ہے اسے بھی علم و ارادہ کا ہدف ٹھہرایا جاتا ہے اور اس کے بارہ میں بھی امکان و استحالہ کی بحثوں کو چھیڑا جاتا ہے تو اس سے یہ سمجھنے لگ جاتے ہیں کہ اگر یہ شیٔ وجود سے متصف نہ ہوتی تو اس طرح علم و ارادہ اور بحث و تمحیص کا موضوع ہرگز قرار نہ پاتی جیسا کہ ہم حقائق اشیاء یا ان کی ماہیت

---

(۱) الرد، ص ۶۴

وجود کے بارہ میں بات چیت کرتے ہیں۔ لیکن اس پر
غور نہیں کرتے کہ یہ خارج میں بھی موجود ہیں یا نہیں ہیں۔
اس سے غلط طور پر ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حقائق
و ماہیات خارج میں موجود بھی ہیں۔ حالانکہ صحیح بات یہ ہے
کہ یہ صرف ذہن میں موجود و ثابت ہیں خارج میں نہیں۔

علامہ نے کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کا کیوں انکار کیا اور وہ کون مسائل ہیں جن کی وجہ سے انھیں اسمیین ( ) کے مدرسۂ فکر کی تائید کرنا پڑی۔

اس کے کئی اسباب ہیں منطقی بھی اور متکلمانہ بھی۔ تفصیل یہ ہے:

حدود و تعریفات کے سلسلہ میں ارسطو کے متبعین کا کہنا ہے کہ ان سے کسی شئے کی حقیقت و ماہیت نکھرتی اور واضح ہوتی ہے۔ بشرطیکہ ان کا شمار 'حدود تامہ' یا 'تعریفات تامہ' کے ضمن میں ہوتا ہو۔ تامہ سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ ذاتیات مشترکہ و ممیزہ سے ترتیب پذیر ہوں (یعنی جنس و فصل سے) عرضیات کے قبیل کے نہ ہوں۔ جیسے 'انسان' کے بارہ میں کہا جائے 'یہ حیوان ضاحک' سے تعبیر ہے۔ اس لیے کہ 'ضاحک' 'خاصہ' یا عرض ہے فصل یا ممیز نہیں۔ بخلاف 'حیوان ناطق' کے یہ جنس و فصل سے مولف ہونے کی وجہ سے 'حد تامہ' ہے۔ لہذا اس سے حقیقت و ماہیت انسانی کا یہ صحیح صحیح ادراک ہوتا ہے۔

علامہ اس مرحلہ پر کہتے ہیں کہ حدود کے معاملہ میں یہ خوش فہمی کہ یہ کشف حقائق میں ممد و معاون ہوتی ہیں۔ دو وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ متبعین ارسطو خاصہ و فصل میں خط امتیاز کھینچتے ہیں حالانکہ وجود خارجی کے لحاظ سے خاصہ و فصل میں کوئی امتیاز پایا نہیں جاتا۔

دوسرے یہ لوگ ماہیات کے ثبوت ذہنی اور وجود خارجی میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے حالانکہ ان دونوں میں فرق و امتیاز کے خطوط بالکل واضح ہیں۔

اسی طرح برہان و دلیل کی افادیت کے سلسلہ میں ارسطاطالیسی تصور یہ ہے کہ جب کوئی مقدمہ مقتضا یا کلیہ پر مشتمل ہو گا تو لامحالہ اس سے علم و یقین کی شمعیں فروزاں ہوں گی۔ علامہ کہتے ہیں ایسا قضیہ کلیہ کون ہے جس سے کہ فطرتِ انسانی براہِ راست آگاہ ہو۔ اور وہ یقین و اذعان کا باعث ہو سکے جب کہ کوئی حقیقتِ کلی بھی خارج میں محسوس و مشہود نہیں ہے کہ اسے بدیہی و منطقی قرار دیا جا سکے۔ اس لیے کہ علم و ادراک کی جو پونجی ہمیں حاصل ہے اس کا تعلق صرف جزئیات سے ہے۔ اور کلیات کا علم بالواسطہ اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ یہی وجہ ہے جب ہم کہتے ہیں کہ 'ایک' 'دو' کا نصف ہے تو اس 'ایک' اور 'دو' کا علم زیادہ یقینی ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ بہ نسبت اس قضیہ کے ایک دو کے نصف کو کہتے ہیں[1]۔

کلیات کے وجود خارجی کے انکار کا متکلمانہ سبب وحدت الوجود کے بارہ میں علامہ کا یہ محکم و جازم عقیدہ ہے کہ اس کے لیے کوئی منطقی وجہ جواز پائی نہیں جاتی۔ ان کی رائے میں اس مسئلہ کی بنیاد اس غلط تصور پر قائم ہے کہ نفس وجود یا وجود مطلق وجود متعین سے الگ ایک حقیقت رکھتا ہے جو اگرچہ ممکن و واجب کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔ تاہم مرتبہ اطلاق میں فرق و امتیاز کا یہ پہلو یکسر ختم ہو جاتا ہے اور وحدت کے ایک ہی قالب میں ڈھل کے رہ جاتا ہے۔ حالانکہ واجب الوجود اور ممکن الوجود میں کوئی شے بھی مابہ الاشتراک نہیں۔ واجب اپنی خصوصیات و لوازم کے ساتھ جلوہ گر ہے اور ممکن اپنی خصوصیات و لوازم کے ساتھ موجود[2]۔

---

(۱) یہی ماخذ ص ۳۱۶ و ۲۴، ۱۲۵ (۲) تفصیل کے لیے دیکھیے موافقہ صحیح المنقول (ص ۱۴۷ تا ۱۷۸ یاد رہے کہ واجب و ممکن کی تقسیم ابن سینا کی پیدا کردہ ہے۔ ارسطو کے ہاں صرف جوہر و عرض دو اصطلاحیں ہیں۔ دیکھیے الرد ص ۱۲۴

کلیات کے وجودِ خارجی کے بارہ میں تین مشہور مدرسہ ہائے فکر ہیں

کلیات کے وجودِ خارجی سے متعلق علامہ کی یہ رائے کیا صحیح ہے؟ اور ہمارے عقائد و تصورات کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے؟ یا اس سوال کے تشفی بخش جواب سے پہلے نفسِ مسئلہ پر ہمیں کھل کر بحث کر لینا چاہیے۔

کلیات سے متعلق اہل فکر کے تین معروف موقف ہیں:

(۱) حقیقت پسندانہ (REALISM)

(۲) اسمیت — (NOMINALISM)

(۳) تصور کیشی — (IDEALISM)

(۱) حقیقت پسندانہ اندازِ فکر یہ ہے کہ مجردات، عمومی اصطلاحیں اور کلیات نہ صرف تحقق و وجود سے بہرہ مند ہیں بلکہ ان سے بہتر اور فائق بھی ہیں۔ اور اپنے وجود و بقا کے لیے جزئیات و افراد کی منت کشی سے یکسر آزاد بھی ہیں۔ یعنی ان کی حیثیت 'قبل اشیاء حقائق' (a priori) کی ہے۔

حقیقت پسندی کا یہ رجحان بہت پرانا ہے، اور اس کی جھلک ان تمام مذاہب نقدیہ میں دیکھی جا سکتی ہے جو سچائی کو صرف جزئیات ہی کے حصار متین میں مقید و منحصر نہیں مانتے بلکہ جزئیات سے ماوراء بھی سچائیوں کو موجود و متحقق مانتے ہیں۔ لیکن اس فکر کو جس نے پہلے پہل فلسفیانہ شکل میں پیش کیا وہ افلاطون ہے۔ اس نے مثل (Ideals) کو وہی منصب و مقام عطا کیا جو جزئیات دخارجی دنیا کی اشیاء و صور کو حاصل ہے۔ بلکہ ان کو اصل اور جزئیات کو عکس اور پرتو ٹھہرایا۔

ارسطو نے اس میں تھوڑی سی ترمیم کی۔ اس نے کلیات کے وجود کو تو تسلیم کیا مگر اس کے ساتھ یہ شرط لگا دی کہ ان کا تحقق صرف جزئیات ہی کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک

کلیات کی حیثیت محض وصف (Property) کی ہے۔

قرون وسطیٰ تک عیسائی دنیا میں جس فلسفہ کو بالعموم قبول عام حاصل رہا۔ وہ یہی افلاطونی تصورِ مثل ہے۔

تیرھویں صدی عیسوی میں البتہ ایکوی ناس (AQUINAS) نے کلیسا کے اس مسلّمہ رجحان سے انحراف اختیار کیا۔ اور ارسطاطالیسی اندازِ تعبیر کو اپنانے کی کوشش کی۔ کیونکہ اس سے کسی حد تک اسمیت کے ساتھ مصالحت کے امکانات پیدا ہوتے تھے۔

(۲) اسمیت (NOMINALISM) کا تعلق مدرسیت کے اس نظریہ سے ہے کہ کلیات، اصطلاحیں، اور مجردات محض الفاظ و اسماء ہیں۔ اور ان کی تہہ میں کوئی معروضی حقیقت (OBJECTIVE REALITY) کارفرما نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے حقیقت صرف جزئیات ہی میں منحصر، اور افراد و اشخاص ہی میں متمثل ہے۔ اس تعبیر کی رو سے کلیات کی حیثیت بعد اشیاء حقائق (Post res) کی ہو جاتی ہے۔ یعنی پہلے جزئیات یا افراد و اشخاص پائے جاتے ہیں، اور پھر ان کے بل پر وہ تجرید و انتزاع (ABSTRACTION) معرضِ ظہور میں آتی ہے جسے ہم 'کلی' کہتے ہیں۔

یہ مکتب فکر گیارھویں صدی عیسوی تک کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں کر سکا تا آنکہ بیرنگر (Berenger) نے اس کی روشنی میں 'عشائے ربانی' کو تحقیق و تفحص کا ہدف ٹھہرایا۔ اس کے بعد گویا بحث و تمحیص کا ایک طوفان تھا کہ امڈ آیا۔ اور اس کی طغیانیاں اس وقت تھمیں جب ولیم آف اوکم (William of Occom) نے حقیقت پسندی اور رسمیت کے مابین یہ کہہ کر صلح کرا دی کہ کلیات معروضی اور موضوعی دوگونہ حقیقت کے حامل ہیں۔

ولیم آف اوکم کے بعد اس مسئلہ سے متعلق بحث و تمحیص کی شورشیں قریب قریب ختم ہو چکی تھیں کہ اتنے میں ایجابیت (POSITIVISM) کا غلغلہ بلند ہوا۔ اس نقطۂ نظر کے حامیوں نے اس راگ کو از سرِ نو چھیڑا۔ اور حق یہ ہے کہ خوب چھیڑا۔

(۳) تصوریت (IdEALISm) اس اشکال کا ایک درمیانی حل ہے۔ اس میں نہ تو اس درجہ حقیقت پسندی ہی ہے کہ کلیات و مجردات زمان و مکان کے عالم حسی سے الگ مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں۔ اور نہ اس درجہ تنقیص ہی ہے کہ یہ تحقق و وجود کے اس بام بلند سے گر کر الفاظ و اسماء کی سطح پر آ رہیں۔

ان کی رائے یہ ہے کہ افراد و جزئیات میں ایک تو وہ عمومی حقیقت ہوتی ہے جو ان میں دائر و سائر ہے، اور دوسرے وہ تصور ہے جو اس حقیقت کے بل پر ذہن میں ابھرتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ زید، بکر اور عمرو میں جو تشابہ ہے وہ حقیقی ہے، محض ذہن و فکر کی طرفہ طرازی نہیں۔ اور اسی طرح اس تشابہ کی وجہ سے جو عمومی تصور پیدا ہوتا ہے وہ بھی اپنے آغوش میں ایک طرح کی حقیقت لیے ہوئے ہے۔

قول فیصل علامہ کی رائے یک طرفہ ہے، کلیات کے وجود خارجی کا انکار علم و اخلاق کی اونچی اقدار کا انکار ہے۔ وجود کلیات کے بارہ میں ان تینوں مشہور مدارس فکر کی وضاحت کے بعد آپ اب یہ دیکھیں کہ ان میں صحت و استواری کی مقدار کس درجہ ہے۔

تصوریت کو ہم سر دست بحث و نظر کا موضوع نہیں ٹھہراتے اس لیے کہ اس میں اچھا خاصہ ابہام (ambiguity) پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں مقابلہ حقیقت پسندانہ انداز فکر اور اسمیت کے مابین رہ جاتا ہے۔ دریافت طلب یہ حقیقت ہے کہ ان دونوں میں کون صحیح ہے اور کون غلط ہے۔ کیا کلیات ہی دراصل وجود و تحقق کے لوازم سے بہرہ مند ہیں اور جزئیات صرف ان کا عکس و ظل ہیں یا اس جہان محسوس میں تنہا جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے اور کلیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ ذہن و فکر کی طرفہ طرازیوں نے انھیں وجود و ذاتیات کی سطح پر فائز کر رکھا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے ثانی الذکر گروہ کی پُرجوش تائید کی ہے جسے اصطلاح میں ہم

ریمیین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

ہماری رائے میں ان کے دلائل اپنی گوناگونی، وضاحت اور تیزی کے باوجود یک طرفہ (One-sided) ہیں اور مسئلہ کے زیادہ عمیق، زیادہ وسیع اور نسبتاً زیادہ معروضی رُخ ان کی نگاہِ نکتہ رس کے سامنے نہیں آپائے۔ ٹھیک اسی طرح افلاطون کا تصورِ مثل بھی بدرجہ غایت متصوفانہ ہے اس میں بھی یک طرفگی کا عیب نمایاں ہے۔ اس سلسلہ کا فیصلہ کن اچھوتا ہوا سوال یہ ہے کہ کلیات و جزئیات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اگر یہاں صرف الگ تھلگ جزئیات ہی کا وجود ہے اور ان میں باہم کوئی حقیقی تشابہ نہیں، کوئی حقیقی تماثل نہیں۔ اور کوئی ایسی چیز خود ان کے اندر پائی نہیں جاتی کہ تجرید و انتزاع کے عوامل کو ابھار سکے تو پھر اس تجرید کی منطقی اساس کیا ہوگی؟

اس کے جواب میں علامہ کا یہ جواب قطعی ناتسلی بخش ہے کہ یہ اساس ذہن کی عادت تجرید ہے یعنی جب یہ زید، بکر اور ہزاروں اشخاص و افراد کو دیکھتا ہے تو ان کو نظر و بصر کے دوسرے نتائج سے ممیز ٹھہرانے کے لیے انسانیت کی قدر مشترک ڈھونڈ نکالتا ہے جو صرف اس کی اپنی اختراع و اپج ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر زید، عمر اور بکر میں حقیقتہً کوئی تشابہ پایا نہیں جاتا تو ذہن کس اساس اور بنیاد پر ادراک حسی کو ادراک عقلی میں بدلتا ہے اور جزئیات پر کلیات کے لبادے اوڑھاتا ہے۔

اس حقیقت کا ہر شخص اعتراف کرے گا کہ ذہن اشیاء و جزئیات کو چھاننے اور انواع و اجناس کے خانوں میں تقسیم کرنے میں کبھی غلطی نہیں کرتا۔ اگر اس کے سامنے زید، بکر اور عمر ایسے افراد ہوں تو یہ فوراً بھانپ لے گا کہ ان سب کو انسانیت کی صف میں رکھنا چاہیے۔ اگر ان میں چند گھوڑے، بھیڑیں اور مرغیاں شامل کر دی جائیں تو انھیں یہ حیوان کہے گا۔ اور اگر ان میں میز، کرسی، اور پتھر کے تراشیدہ بتوں کا اضافہ کر دیا جائے تو تجرید و انتزاع

کے عدود اور دسیع ہو جائیں گے۔ اور ان سب کو یہ "جسم" کے عنوان کے تحت شمار کرے گا۔ اس ضمن میں ذہن کے اس عمل تجریدہ انتزاع کیلئے بہرحال کوئی قطعی اصول، اٹل قاعدہ، یا یقینی اساس ہونا چاہیے کہ جس کے بل پر اس کے نتائج پر اعتماد کیا جا سکے۔

ظاہر ہے کہ یہ غیر مشکوک اساس وہی معروضی اشتراک (Similarity) اور حقیقی تماثل ہے جو ان اشیاء میں جلوہ گر ہے اور ان کو مختلف انواع و اجناس میں تقسیم کرتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کا اعتراف رسل (Russell) ایسے بالغ نظر فلسفی نے ان الفاظ میں کرنا پڑا کہ ہم ہزار کلیات کے وجود و تحقق کا انکار کریں۔ تشابہ یا تماثل (Similarity) کا انکار بہرحال ممکن نہیں جو مختلف اشیاء میں ربط و تنظیم کے پہلوؤں کو ابھارتا ہے۔ اور جب یہ کلیہ موجود ہے تو دوسرے کلیات کے لیے منطقی جواز خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔

اس علمیاتی (epistemological) انداز فکر سے قطع نظر دیکھنا یہ ہے کہ یہ مسئلہ صرف منطق و فلسفہ ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کا گہرا تعلق اقدار (values) سے بھی ہے۔

حقیقت کو جزئیات ہی کے سمٹے ہوئے عالم میں منحصر ماننے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ سائنس کے دروازے بند ہو جائیں گے۔ خوب و ناخوب کا فرق مٹ جائے گا۔ اور خیر و شر کے معروضی پیمانوں کو سخت ٹھیس لگے گی۔

یعنی اگر یہاں صرف جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے، اور ہر ہر شے اور ہر ہر فعل اپنے ہی لوازم و خصوصیات کے ساتھ موجود ہے اور ان میں کوئی مشترک اصول، کوئی مشترک حکمت، اور پیمانہ پایا نہیں جاتا تو ان غیر مربوط، اٹل اور بے جوڑ جزئیات سے۔ قانونِ جاذبیت (Gravity) کا استخراج کیونکر ممکن ہو گا۔ قانون تعلیل (Causation) کو کیونکر مستنبط کیا جائے گا۔ یا ارتقاء (evolution)

ایسے ہمہ گیر اصول کو کس بنیاد پر دریافت کیا جائے گا۔

یہی سوال جمالیاتی اقدار کے بارہ میں بھی ابھرتا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے لیے زیادہ پریشان کن سوال خیر و شر کی معروضیت کا ہے۔ اگر صرف جزئیات افعال ہی کا اعتبار رہے اور ہر ہر فعل اپنی خصوصیات و لوازم کے لحاظ سے جداگانہ حیثیت کا حامل ہے تو خیر و شر کی تعیین کے لیے ان عقلی و کلی پیمانوں کو حق بجانب کیونکر ٹھہرایا جا سکے گا جن کی معروضیت کے علامہ پُرجوش حامی ہیں۔ اور اس حد تک حامی ہیں کہ اشاعرہ کو اپنی تصنیفات میں جابجا اس بنا پر مطعون ٹھہراتے ہیں کہ ان کے ہاں افعال کے حسن و قبح کو عقلی نہیں سمجھا جاتا۔ حالانکہ خیر و شر میں فرق و امتیاز کے حدود حقیقی اور واضح ہیں۔

غرض یہ ہے کہ جس طرح جزئیات تحقق و وجود کی نعمتوں سے مالا مال ہیں اسی طرح کلیات کا بھی وجود ہے۔ لفظ وجود سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونا چاہیے کہ ہم حقیقت پسندوں کے نقطۂ نظر سے پوری طرح متفق ہیں۔ ہمارا ادعا صرف یہ ہے کہ جزئیات اس عالم رنگ و بو میں اس طرح الگ تھلگ، بے جوڑ، اور اَنمل نہیں ہیں کہ ان میں اور کلیات میں ربط و تعلق کی کوئی نوعیت ہی کارفرما نہ ہو۔ ہمارے نقطۂ نظر سے جزئیات میں ایسے مشترک اسباب۔ ایسی مشترک مناسبتیں اور پہلو پائے جاتے ہیں کہ جن سے طبیعیات، جمالیات، اور مذہب و اخلاق کے ان اصولوں اور پیمانوں کو مستنبط کیا جا سکتا ہے کہ جن کے بل پر انسان تہذیب و تمدن کے کاخ ہائے بلند کی تعمیر ہوتی ہے۔

اور اگر ان مناسبتوں کو تسلیم نہ کیا جائے اور جزئیات و کلیات کے مابین تعلق و رشتہ کے اس انداز کو نہ مانا جائے تو اس کا نتیجہ تمام نوع کی اقدار کے انکار پر منتج ہوگا۔

مسئلہ کے یہ خطرناک رخ علامہ کی نگاہِ تعمق سے اس بنا پر اوجھل رہے کہ یہ فلسفی

(حاشیہ) مسودہ 58

سے زیادہ مجدد دوراں ہیں۔ ان کی عنانِ توجہ کو اس وقت جن گمراہیوں نے پوری طرح گھیر رکھا تھا وہ وحدت الوجود، اعیانِ ثابتہ اور ذات و صفات کی وہ معتزلانہ تشریح تھی جس کی رو سے جہمیت اور تعطل کے دروازے کھلتے تھے۔ اور الحاد و زندقہ کی راہیں ہموار ہوتی تھیں۔

ظاہر ہے کہ ان فتنوں کے فوری سدِباب کے لیے اس سے بہتر اور کامیاب نسخہ اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا کہ کلیات کا انکار کر کے اس عقلی اساس ہی کو اکھاڑ پھینکا جائے کہ جو ان فتنوں کے لیے وجہِ جواز مہیا کرتی ہے۔

اس لیے کہ اگر کلیات کا مستقل بالذات وجود نہیں ہے تو اس وجودِ مطلق کا تصور ختم ہو جاتا ہے جس کو ابن سینا کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا تھا۔ اور وجودِ مطلق کا تصور باطل قرار پاتا ہے تو منطقی طور پر وحدت الوجود اور اعیانِ ثابتہ کا قصرِ استدلال بھی زمین پر آ رہتا ہے۔ اسی طرح اس تشریح کے مطابق ذات و صفات کی وہ تفریق بھی آپ سے آپ مٹ جاتی ہے کہ جس نے تعطل اور نفیِ صفات کے عقیدوں کی پرورش کی تھی۔

قیاس و استدلال کی بحثیں۔ تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی نوعیت قطعی اور دو ٹوک نہیں۔

علامہ کی تنقیداتِ عالیہ کا اصلی ہدف قیاس و تصدیق کی بحثیں ہیں۔ ان میں انھوں نے جس جدت طرازی، جس عمق و گہرائی، اور جس فنی ژرف نگاہی کا ثبوت دیا ہے وہ انھیں کا حصہ ہے۔ ان اعتراضات کے سرسری مطالعہ ہی سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ شخص نہ صرف منطق کے دقائق پر عبور رکھتا ہے بلکہ اپنے دور کی تمام تحریکات کے بارے میں اس کی نظر مجتہدانہ خصوصیات کی حامل ہے۔ یوں تو ان کی تنقید کا یہ مقصد ہے کہ قیاس و استدلال کی ناہمواریوں کی نشاندہی کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ فکر و استنباط کے جن پیمانوں پر ارسطو کے متبعین کو بڑا ناز ہے، تحلیل و تجزیہ کی ایک ہی ضرب سے ان کے ریزے فضائے آسمانی میں بکھرتے ہوئے نظر آتے ہیں مگر علامہ کا کمال ملاحظہ ہو

کہ ان خشک اور اصطلاحی اعتراضات کے پہلو بہ پہلو اصول، فقہ، لغت، اور کلام و فلسفہ کے ایسے جواہر پارے اور دبستان سجاتے چلے جاتے ہیں کہ ہر ہر مقام کی کشش دامن نظر کو کھینچتی اور فکر و تعمق کو دعوت دیتی ہے۔

جی تو یہی چاہتا ہے کہ تحقیق و تفحص کے ان شہ پاروں سے ناظرین کے ذوق تدبر کی خاطر خواہ تواضع کی جائے۔ لیکن اس کو کیا کیجیے کہ موضوع کی تنگ دامانی بُری طرح عناں گیر ہے۔ اور ہم مجبور ہیں کہ فکر و نظر کے ان انمول موتیوں سے صرف نظر کرکے بحث کو صرف انھیں نکات و معارف کی توضیح و تشریح تک محدود رکھیں کہ جن کا براہ راست تعلق منطق کی تنقید و احتساب سے ہے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ قارئین نکات و معارف کی ان جھلکیوں سے کلیتہً محروم ہی رہیں۔ ہم کوشش کریں گے کہ نفس موضوع سے تجاوز کیے بغیر جستہ جستہ ان کی طرف اشارہ کرتے چلیں۔

تصدیقات (Judgement) و قیاس (Syllogism) کی تفصیلی بحثوں سے تعرض کرنے سے پہلے فرق و امتیاز کی ایسی نوعیت پر غور کر لینا چاہیے کہ جو تصور و تصدیق کے مابین رونما ہے۔ منطقی عموماً علم کو انھیں دو خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ علامہ نے رازی کی 'المحصل' پر مفصل تنقید کی ہے۔ اور اس ضمن میں اس حقیقت کی پردہ کشائی فرمائی ہے کہ تقسیم کی یہ نوعیت دو ٹوک اور صحیح نہیں۔ ان کے نزدیک یہ تو ممکن ہے کہ اول دہلہ میں ذہن اشیاء کے سادہ و مجرد تصورات کو قبول کرے مگر یہ ناممکن ہے کہ یہ تصورات یونہی بغیر کسی قید و اسناد کے دھرے کے دھرے رہیں۔ اور علم ان سے ربط و تعلق کی کوئی صورت پیدا نہ کرے بلکہ نفسیاتی طور پر ہوتا یہ ہے کہ ذہن و فکر کا کارخانہ اس مرحلہ میں فوراً حرکت میں آتا ہے اور ان تصورات کو تصدیقات کے قالب میں ڈھال دیتا ہے۔

منطقیوں کی اس تقسیم میں بنیادی تناقض یہ پنہاں ہے کہ ایک سادہ تصور یا لوحِ قلب پر کسی شئی کے نقشِ اولیں کے بارہ میں ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ پیکرِ خیالی کی قسم کی چیز ہے جو ذہن کی سطحوں سے ٹکراتی ہے مگر اسے علم کی قسم ہرگز قرار نہیں دے سکتے کیونکہ علم اثبات چاہتا ہے اسناد کا مقتضی ہے، اور ایک طرح کے حکم کا طالب ہے۔ لہٰذا ہر وہ تصور جو سلبی و ایجابی قید سے آزاد ہو کلمۂ مفرد یا جزوِ علم تو ہو سکتا ہے مگر اسے کسی صورت میں بھی علم نہیں کہہ سکتے۔

قولہم ان العلم ینقسم الی تصور و تصدیق وان التصور ہو التصور الساذج العری عن جمیع القیود الثبوتیہ و السلبیۃ کلام باطل فان کل ما عری عن کل قید ثبوتی و سلبی یکون خاطراً من الخواطر لیس ہو علما اصلا بشیٔ من الاشیاء[۱]؛

ان کا یہ کہنا باطل ہے کہ علم تصور و تصدیق کے دو خانوں میں منقسم ہے۔ اور یہ کہ تصور سے مراد وہ سادہ نقش ہے جو ہر طرح کی ثبوتی و سلبی قیود سے تہی ہو۔ کیونکہ جو تصور ثبوت و سلب کی ہر ہر قید سے آزاد ہوگا۔ اس کو پیکرِ خیالی تو کہہ سکتے ہیں مگر کسی شئی کے بارہ میں علم و ادراک ہرگز نہیں کہہ سکتے۔

علامہ نے اس تقسیم پر ایک اور اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی یہ نوعیت ایسی دو ٹوک اور سنگین نہیں ہے کہ ان میں مصالحت کا کوئی امکان ہی باقی نہ رہے بلکہ ان میں ایک طرح کی لچک پائی جاتی ہے۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ جسے تم تصور کہتے ہو اس کو تصدیق کے قالب میں ڈھالا جا سکے۔ اور جس کو تصدیق سے تعبیر کرتے ہو اس کو تصور کی سطح پر لایا جا سکے۔

مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے۔ وہ 'خمر' کون ہے جس پر حرمت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور جواب میں آپ کہتے ہیں 'مسکر' تو یہ 'مسکر' اگرچہ بظاہر تصور ہے مگر دراصل یہ قضیہ ہے۔ جو موضوع (subject) اور محمول (predicate) سے ترتیب پذیر ہے۔ اس کے معنی

---

(۱) الرد ص ۳۵۰

یہ ہیں کہ وہی خمر حرام ہے جو مسکر ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ "خمر" مسکر کو کہتے ہیں۔ تو یہ اگرچہ قضیہ معلوم ہوتا ہے مگر در حقیقت تصور کے حکم میں داخل ہے۔ کیونکہ اس میں معنی خمر ہی کو تو اعیاں کر کیا گیا ہے۔

سرگزشتِ غزالی

مترجم محمد حنیف ندوی

امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ جس میں انھوں نے اپنے فکری و نظری انقلاب کی دلچسپ داستان بیان کی ہے اور بتایا ہے کہ کس طرح انھوں نے جبہ و عبا اور مسند و دستار کی زندگی چھوڑ کر گلیم و فقر کی روش اختیار کی اور تصوف کو اپنا نصب العین قرار دیا۔

قیمت ۳ روپے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق

مصنف بشیر احمد ڈار

عہد قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں کے مفکروں نے جو افکار و نظریات پیش کیے انہی کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم الشان عمارت تعمیر ہوئی ہے۔ اس کتاب میں کون فیوشس، گوتم بدھ، زرتشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکروں کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپے

ملنے کا پتہ

سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور