ڈاکٹر سید ظفر الحسن مرحوم

وجود خارجی

یہ یقین کہ عالم خارجی حقیقتاً موجود ہے اور حواس کے ذریعہ سے ہم پر اُس کا انکشاف ہوتا ہے، ایک ایسا عقیدہ ہے جو انسان کی روح میں جاگزین ہے اور اس کے عقائد اوّلیہ میں سے ہے۔ اسی عقیدہ پر شعور انسانی کی تمام اعلیٰ صورتوں کا مدار ہے۔ علمی شعور کی تعمیر صریحی طور پر اسی بنیاد پر ہوتی ہے، جمالی شعور کی نشو و نما بھی اسی پر مبنی ہے اور اخلاقی اور مذہبی شعور بھی اپنے وجود کے لئے اسی کے محتاج ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام شعور مظاہر ہیں انسان کی طلب کمال کے، اور طلب کمال کی یہ شرط ہے کہ عالم واقعی کا ادراک ہو اور یہ عالم ناقص نظر آئے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شعور کی یہ تمام صورتیں تعرفات ہیں شعور اجتماعی کے، اور شعور اجتماعی بغیر اس عقیدہ کے ناممکن ہے کہ ایک خارجی عالم مشتمل بر اشیاء و افراد انسانی بذات خود موجود ہو اور یہ عالم ہم سب کے لئے مشترک ہو یعنی ہم سب ایک ہی عالم کو دیکھتے اور پاتے ہوں۔ یہ عقیدہ اس قدر قوی ہے کہ انسان کو شاذ و نادر اس کی بابت شک ہوا ہوگا اور جن لوگوں نے (مثلاً ڈیکارٹ اور ہیوم) شک کرنے کی کوشش کی بھی، وہ کامیاب نہیں ہوئے اور انہیں خود اپنی ناکامیابی کا اعتراف کرنا پڑا۔

چونکہ وہ نظریہ جو عالم خارجی کے وجود اور علم کا اثبات کرتا ہے مذہب وجود خارجی کہلاتا ہے اس لئے بیجا نہ ہوگا کہ عقیدۂ مذکورہ کو وجود خارجی کا جبلّی ایقان کہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس عقیدہ کی ٹھیک ٹھیک صورت کیا ہے اور کن امور پر مشتمل ہے۔

حقیقت میں یہ جبلّی ایقان ایک صورت ہے شعور عامہ کی پس سوال یہ ہے کہ شعور عامہ کی بابت فلسفہ کا طرز عمل کیا ہونا چاہیئے۔ فلسفہ نے شعور عامہ کے یقینیات کی صحت پر اعتراض کرنا اپنا حق بلکہ اپنا فرض سمجھا ہے، فلسفہ نے کہا کہ یہ تو عوام کے عقائد ہیں جو غور و فکر نہیں کرتے اور فلسفہ کا کام ہے غور و فکر کرنا، پس فلسفہ شعور عامہ سے بالاتر ہے اور اُس پر جرح و تعدیل کرنے اور

اس غیر معتبر شاہد کی شہادت کو قبول یا رد کرنے کا حق رکھتا ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ شعور عامہ اس چیز کا نام نہیں جسے معمولی عقل کہتے ہیں اور جو ہر سمجھدار عملی آدمی میں پائی جاتی ہے، بلکہ شعور عامہ مرادف ہے خود عقل کا عقل جس کا ظہور تو ہونے لگا ہے مگر ابھی غور وفکر کی ملاوٹ اس میں نہیں ہوئی یہ عقل کا وہ مرتبہ ہے جب اسے اپنی ذات کا پورا پورا استبصار نہیں ہوتا مگر اس استبصار کی طرف قدم زن ہوتی ہے۔ پس وجود خارجی کا جبلّی ایقان جو شعور عامہ کو عالم خارجی کی واقعیت تسلیم کرنے پر مجبور کرتا ہے اُسی عقل کی ایک صورت ہے جو انسان کو ہر واقعہ کے لئے ایک علّت اور عرض کے لئے ایک جوہر تلاش کرنے پر مجبور کرتی ہے حالانکہ وہ ابھی فلسفیانہ غور وخوض اور فلسفہ علت و معلول و جوہر و عرض سے بے بہرہ ہوتا ہے۔ یہ ایقان اُن مظاہر اولیہ کی صنف کی چیز ہے جنہیں وجدانیات یا بدیہیات کہتے ہیں اور جن کے پار فلسفہ کا گذر نہیں اور چونکہ یہ ایقان نہایت راسخ اور مستحکم ہے اس لئے عالم خارجی کے مستقل بالذات وجود کا عقیدہ عام اور ناگزیر ہے۔ انسان مجبول ہے اس پر کہ عالم خارجی کے وجود اور اس کے بلاواسطہ ادراک کا قائل ہو، فلسفہ کے لئے بجز اس کے کوئی چارۂ کار نہیں ہے کہ اس واقعہ کو اولیات کے طور پر مان لے اور اس کی صحت کو بغیر جرح و قدح تسلیم کرے۔ اس معاملہ میں سلامت رو فلسفہ کا طریق کار اصولاً وہی ہے جو سائنس کا ہے یعنی دونوں اپنا مواد واقعات و حقائق سے اخذ کرتے ہیں، ان کی تحلیل کرتے ہیں اور اُن سے حقیقت کی ایک غیر متناقض تصویر تیار کرتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ سائنس عالم طبیعی کے مختلف حصوں سے اپنا مواد اخذ کرتا ہے اور فلسفہ محض شعور انسانی اور اس کے صُوَر اولیہ سے۔ فلسفہ انسان کے جبلّی شعور یعنی شعور عامہ اور اُس شعور کی ترقی کردہ صورتوں کا مطالعہ اور مشاہدہ اسی طرح کرتا ہے کہ گویا وہ شعور بھی ایک قسم کا عالم طبیعی ہے اور ان سے اپنے لئے مواد فراہم کرتا ہے۔ لہٰذا سائنس کی طرح فلسفہ کو بھی یہ حق نہیں کہ فراہم شدہ حقائق کی بابت چون وچرا کرے اُس کا کام صرف یہ ہے کہ جس صورت میں وہ حقائق سامنے آئیں اُسی صورت میں انہیں جمع کرے، انہیں صحت کے ساتھ بیان کرے، اُن کی تحلیل کرے، اور اُن پر غور وفکر کرے، یعنی انہیں جبلّت اور بے خبری کی سطح سے اُٹھا کر تصورات عقلی کی سطح پر لے آئے۔

شعور انسانی کی وہ ترقی کردہ یا اعلیٰ صورتیں جن سے فلسفہ اپنے لئے مواد حاصل کرتا ہے، علمی

جمالی، اخلاقی اور مذہبی شعور ہیں۔ فلسفہ کو کوئی حق نہیں کہ ان حقائق کی صحت کو معرضِ بحث میں لائے یا اُن پر حکم بن کر بیٹھے اس لئے کہ وہی تو اُس کے لئے مواد ہیں۔ اس کا کام اُن پر غور و فکر کرنا اور اُن کے اجزاء کو مرتب کر کے ایک نظام بنانا ہے یا یوں کہنا چاہیئے کہ جو اجزاء غیر شعوری یا نیم شعوری ہیں اُن کو شعوری بنانا اور جبلت کے سرمایہ کو عقل کی ملک بنانا ہے۔ صحیح فلسفہ کبھی بھی علمی یا جمالی شعور کے نیم شعوری احکام پر حکم بن کر نہیں بیٹھے گا اور نہ اُن کی صحت پر اعتراض کرے گا۔ برخلاف اس کے وہ ان صحت کے وجود تلاش کرے گا۔ اور دائرہ حقیقت یا عالم واقعی میں اُن کے لئے جگہ پیدا کرنے کی سعی کرے گا۔ شعور عامہ یا وجود خارجی کے جبلی ایقان کی بابت بھی ان کا یہی عمل ہونا چاہیئے جو علمی شعور یا اصول ملی کے جبلی ایقان کی بابت ہے اس لئے کہ دونوں اس کے واقعات، حقائق یا مواد ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ عام یا جبلی شعور جو عالم کے خارجی وجود کا اقرار کرتا ہے۔ اصل ہے اور شعور کی باقی تمام صورتیں جو علم، جمال، اخلاق اور مذہب کا اثبات کرتی ہیں، اسی کی فرعیں ہیں، اور اسی کی روشن اور نمایاں صورتیں یا نیم شعوری ترقی یافتہ حالتیں ہیں، جو اُس سے جدا نہیں ہو سکتیں۔ چنانچہ جب فکر و استدلال کی لے بڑھتے بڑھتے انہیں مسخ کرنے لگتی ہے تو پھر اصل یعنی شعور عامہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے جس کی یہ فرعیں ہیں۔ پس شعور کی یہ صورتیں شعور عامہ کی تکذیب نہیں کر سکتیں اور نہ ہی اصل اِن فروع پر مشتمل ہے کہ ان کی تکذیب سے اُس کی تکذیب ہو جائے۔ بلکہ شعور عامہ کی مذکورہ بالا اعلیٰ صورتوں کو وجود خارجی کے مسئلہ سے براہ راست کوئی تعلق بھی نہیں ہے۔ پس جب قوۃ مفکرہ یا عقل اپنا عمل شروع کرتی ہے اور انسان کے عقیدۂ وجود خارجی کی بابت حقائق یا مواد تلاش کرنے میں مصروف ہوتی ہے تو فقط معمولی انسان کا جبلی شعور ہی وجود خارجی کی بابت شاہد قطعی ہوتا ہے اور تنہا اُسی کی شہادت فیصلہ کن ہوتی ہے۔ مفکرہ یا عقل مجبور ہے کہ شعور عامہ کے احکام اور اُس کے جبلی ایقان وجود خارجی کو اوّلیات کی حیثیت سے تسلیم کرے اور اُن پر جرح و قدح نہ کرے بلکہ انہیں سمجھنے کی کوشش کرے۔ رہا یہ امر کہ شعور عامہ کے احکام یا وجود خارجی کے جبلی ایقان کی بابت شک کیا جا سکتا ہے تو یہ ایک امکان ہے اور امکان محض اُن کی صداقت سے انکار کرنے کی کافی وجہ نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اولاً تو اُن کی بابت مشکل سے کوئی شخص واقعی طور پر شبہ کرے گا، ثانیاً یہ کہ شک کی کوئی حد نہیں، وہ شعور عامہ کے احکام اور اشیاء کے

خارجی وجود کے جبلّی ایقان ہی میں نہیں بلکہ شعورِ انسانی کی تمام صورتوں اور کیفیتوں کے متعلق کیا جا سکتا ہے، مگر اس سے اُن کی تکذیب نہیں ہوتی۔ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ جو شکوک پیدا کیے جائیں اُنہیں رفع کرے اور یہ بتائے کہ تشکک کس حد تک درست اور کس حد تک غلط ہے، خواہ اُس کا تعلق شعورِ عامّہ اور اُس کی جبلّی ایقان وجودِ خارجی سے ہو یا شعورِ انسانی کی دوسری صورتوں اور کیفیتوں سے۔ حقیقت میں وجودِ خارجی کے جبلّی ایقان، نیز انسان کے دوسرے جبلّیات کو شبہ کی نظر سے دیکھنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ فلسفہ کی سطح پر آکر جبلت تفکّر یا عقل میں مبدّل ہو جاتی ہے اور ایک اعلیٰ حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ بنا بریں فلسفی یہ خیال کرتا ہے کہ چونکہ وہ ایک اعلیٰ شعور سے کام لے رہا ہے اس لئے ادنیٰ شعور کی اصلاح و ترمیم کا حق رکھتا ہے۔ وہ بھول جاتا ہے کہ اُس کے شعور کی برتری کی حقیقت صرف یہ ہے کہ جو چیز ادنیٰ شعور میں غیر شعوری یا نیم شعوری حالت میں موجود تھی اُسی نے ترقی کر کے تصوّری شعور یا تفکّر کی صورت اختیار کر لی ہے اور شعورِ اعلیٰ، شعورِ ادنیٰ کا محض استبصاد ہے جس کے بغیر اوّل الذکر کا وجود ناممکن ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ چونکہ فلسفی خود بھی عالم کا ایک جزو ہے اس لیے اُسے حق ہے کہ اس میں تغیر و تبدّل کرے اور ممکن ہے کہ اس ذریعہ سے وہ فلسفہ کے لئے جدید واقعات دریافت یا پیدا کر سکے۔ لیکن واقعات سے اِبا اور ان پر جرح و تعدیل کرنا جو کہ وہ اپنے خیالات کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ناگزیر سمجھتا ہے فلسفیانہ روش کے خلاف ہے۔ ایک فلسفی کا ایسا کرنا گویا اُن واقعات کو مسخ کرنا ہے جن سے اُس کو استنباطِ نتائج کرنا ہے۔ فلسفی کا کام واقعات و حقائق کو گڑھنا نہیں بلکہ انہیں اُن کی اصلی حالت میں جمع کرنا اور سمجھنے کی کوشش کرنا ہے۔

دوسرے الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ وجودِ خارجی کے جبلّی ایقان کی بابت فلسفہ کا عمل حسبِ ذیل ہونا چاہیئے:۔

(۱) یہ وضاحت کرنا کہ وجودِ خارجی کے جبلّی ایقان کا ٹھیک مفہوم کیا ہے، یعنی اُس کے احکام کی تحلیل اور تشکیل کرنا، اُن کو صحت کے ساتھ بیان کرنا، اُن کی توضیح و تشریح کرنا اور اُن کی حدود بتانا۔ مختصر یہ کہ وجودِ خارجی کے غیر شعوری عقیدہ یا جبلّی ایقان کو شعوری یا عقلی عقیدہ بنانا۔

(۲) وجودِ خارجی کے عقیدہ کا ثبوت پیش کرنا، یعنی اُن وجوہ کو دریافت کرنا جن کی بنا پر

وجود خارجی کا جبلّی ایقان اور اُس کے احکام قابل تسلیم معلوم ہوتے ہیں۔

(۳) پھر ان قضایا سے علم اور ادراک کا جو نظریہ مستنبط ہو اُس کو خصوصیت کے ساتھ بیان کرنا۔

(۴) نیز حقیقت عالم کا وہ تصوّر پیش کرنا جس سے مذہب وجود خارجی اور اُس کا نظریہ علم انجام کار سمجھ میں آنے لگے گو یہ امر کسی قدر مشتبہ ہے کہ آیا اس ضمن میں حقیقت کا تصوّر پیش کرنا بھی فلسفہ کے لئے لازمی ہے یا نہیں۔

(۵) مذہب وجود خارجی پر جو اعتراضات عائد ہوتے ہیں ان کا جواب دینا اور اُن کا ماخذ دریافت کرنا۔

پس غور کیجئے تو پہلی بات کی نسبت معلوم ہوگا کہ وجود خارجی کا جبلّی ایقان دوؔ اعداد پر مشتمل ہے، ایک یہ کہ عالم خارجی واقعتہً موجود ہے، دوسرا یہ کہ حواس کے ذریعہ سے وہ براہ راست ہم پر منکشف ہوتا ہے۔ عالمِ خارجی کے حقیقتہً اور واقعتہً موجود ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ خود مستقل وجود رکھتا ہے اور اپنے وجود کے لئے ہمارا محتاج نہیں ہے۔ جو میز میرے سامنے ہے خواہ میں اُسے دیکھوں یا نہ دیکھوں وہ دونوں حالتوں میں موجود ہے اور اپنے وجود کے لئے میرے ذہن یا ادراک کی محتاج نہیں ہے۔ مگر یہ بے نیازی محدود ذہن سے ہے یہ لازمی نہیں ہے کہ وہ ہر ذہن سے بے نیاز ہو۔ ممکن ہے کہ کوئی غیر محدود ذہن ہو، مثلاً خدا، جس کے قبضۂ قدرت میں سارا عالم ہو اور جس پر عالم کے وجود اور ماہیت کا انحصار ہو۔ مذہب وجودِ خارجی اس کے خلاف کچھ نہیں کہتا، اس لئے کہ اس عقیدہ کو وجودیات یا حقیقت اولیٰ کی تحقیق سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ اُس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ عالم خارجی بذاتِ خود موجود ہے اور اپنے وجود کے لئے زید و بکر جیسے محدود اذہان کا محتاج نہیں ہے۔ اُس کا دعویٰ یہ نہیں ہے کہ عالم خارجی حقیقت اولیٰ ہے اور اپنے وجود کے لئے کسی ذہن کا محتاج ہو ہی نہیں سکتا۔ اس اعتبار سے یہ عقیدہ وجودیات کے صرف اُس شعبہ کا مخالف ہے جس کو مذہب[۱]

---

[۱] نوٹ:- SUBJECTIVE IDEALISM (روحانی × مادی) کی دو قسمیں ہیں
ایک وہ جو عالم کو موجود فی الخارج نہیں سمجھتے بلکہ ہماری ذہنی چیز بتاتے ہیں اس کا نام مذہب ذہنی ہے دوسرے

ذہنی کہتے ہیں اور جس کا زعم یہ ہے کہ عالم اپنے وجود کے لئے محدود اذہان کا محتاج ہے۔

عالم کے (بذریعہ حواس) براہ راست منکشف ہونے سے یہ مراد ہے کہ مثلاً جس میز کو میں دیکھ رہا ہوں وہ خود میرے سامنے ہے۔ اُس کے اور میرے مابین کوئی تیسری چیز حائل نہیں ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ میز کا ادراک مجھ کو بلا واسطہ واقع ہو رہا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی مراد ہے کہ میز مذکور کی اصلی حالت وہی ہے جو مجھے صاف اور واضح طور پر براہ راست محسوس ہو رہی ہے، اس کی جسامت اور صورت وہی ہے جو میں دیکھ رہا ہوں اور اُس کا رنگ اور اس کی سختی بھی وہی ہے جو میں محسوس کر رہا ہوں۔ یا یوں سمجھنا چاہیئے کہ اشیاء میں صفاتِ اوّلیہ اور صفاتِ ثانویہ دونوں ہوتی ہیں۔ چیزیں چھوٹی، بڑی، گول، بیضاوی، سخت، نرم، سرخ، سبز، گرم، سرد، شیریں، تلخ ہر طرح کی ہوتی ہیں۔ جیساکہ وہ براہ راست مجھ کو محسوس ہوتی ہیں۔ یعنی الوان اور اصوات، ذائقہ اور بو، حرارت و برودت وغیرہ بھی (جو صفات ثانویہ میں سے ہیں) مثل جسامت اور صورت، حجم و صلابت، حرکت و سکون کے خارجی وجود رکھتی ہیں اور براہ راست ہمارے ادراک میں آتی ہیں مختصر یہ کہ جبلّی ایقان وجودِ خارجی کا یہ دعویٰ ہے کہ ہر واقعی محسوس (خواہ صورت و جسامت وغیرہ ہو یا ذائقہ و بُو وغیرہ) شئے خارجی کا ایک رُخ یا جزو ہے۔

یوں کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ جب میں میز کی طرف دیکھتا ہوں تو جو چیز مجھے نظر آتی ہے وہ مجھ سے کچھ فاصلہ پر ایک رنگین حجیم صورت ہے، اُسے میز میں کہتا ہوں۔ یہ ہست ہے۔ حجم اور رنگ اور صورت اس کے اجزاء ہیں۔ یہ سب بھی ہست ہیں۔ ممکن ہے کہ اس کے اور بھی اجزاء ہوں جنہیں میں دوسرے حواس کے ذریعہ سے محسوس کر سکتا ہوں، مگر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ میرا معروض ایک شئے موجود کی حیثیت سے جو ان اجزاء سے مرکب ہے، میرے سامنے آتا ہے۔ اس کا وجود، یا یوں کہیئے کہ وہ شئے بذات خود، میرے سامنے ہے۔ اس وقت اس کی بابت یقین یا عقیدہ کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا، اس لئے کہ شئے موجود سامنے ہے، وہ تو مشاہدہ ہے، جو میرے ادراک کی دوسری صورتوں یعنی تمثل و تفکر سے الگ اپنی ایک خاص نوعیت رکھتا ہے۔ یہ کوئی عقیدہ یا یقین نہیں ہے، کیونکہ میں میز کو دیکھ رہا ہوں، اس کے وجود کو محسوس کر رہا ہوں، اس کا ادراک مجھے براہ راست ہو رہا ہے۔ عقیدہ یا یقین کا سوال اُس وقت پیدا ہوگا جب میں معروض

یعنی میز کی طرف سے نگاہ ہٹالوں۔ اُس وقت یہ سوال ہوگا کہ آیا وہ شے اب بھی موجود ہے اور اُنہی صفات کے ساتھ جن کے ساتھ میں نے اُسے دیکھا تھا؟ انسان کا جواب، اُس کے شعورِ عامہ، اس کے جبلّی ایقان کا جواب، بالکل صاف ہے۔ وہ یہ کہ ہاں وہ شے اب بھی موجود ہے اور اُنہی صفات کے ساتھ موجود ہے۔ شے غائب کے وجود کا یہ اقرار انسان کا نہایت راسخ عقیدہ ہے۔

اب اس سوال کو لیجئے کہ ادراکِ حسی کی صحت کا معیار کیا ہے؟ کیا حاسّہ ہمیشہ صحیح انکشاف کرتا ہے؟ اس کا جواب وجود خارجی کا جبلّی ایقان نفی میں دیتا ہے۔ تمام محسوسات قابل اعتبار نہیں ہوتے بلکہ صرف محسوساتِ صحیحہ کے ذریعہ سے صحیح حالات میں، صاف صاف اور واضح طور پر ہو۔ ان کے علاوہ باقی صورتوں میں حاسّہ غلطی کرتا ہے۔ لیکن محض اس بنا پر کہ بعض حالات میں جو حواس غلطی کرتے ہیں، محسوساتِ صحیحہ کی خارجیت کی بابت شک نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ غلطی تو قوّتِ فکریہ سے بھی ہوتی ہے۔ مگر اس غلطی کی وجہ سے مفکورات اور معقولات کی صحت کو ہم شبہ کی نظر سے نہیں دیکھتے اور مانتے ہیں عقل سلیم پر حقائق منکشف ہوتے ہیں، یعنی ذہن صحیح کے جو ادراکات اور مفکورات صاف اور واضح ہوتے ہیں اُن کی خارجیت، یعنی اُن کا حق ہونا، مسلّم ہے۔ ممکن ہے کہ حسّ صحیحہ اور فکرِ صحیح یا عقلِ صحیح کی تعریف منطقی ناممکن ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انسان کو محسوساتِ صحیحہ اور معقولاتِ صحیحہ شاذ و نادر میسّر آئیں تاہم جبلّی ایقانِ وجودِ خارجی، حاسہ اور مفکرہ (عقل) کے ادراکات صحیحہ کی خارجیت یعنی حق ہونے کو شبہ کی نظر سے نہیں دیکھتا، بلکہ یہ ادراکات اُس کے لئے بمنزلہ معیار کے ہیں جس سے وہ قوائے مذکور کے دوسرے ادراکات کی صداقت کی جانچ کرتا ہے[۱]۔

---

[۱] جہاں تک قوت کا تعلق ہے، قوتِ حسیّہ اور قوتِ فکریّہ کی حالت بالکل ایک سی ہے۔ چنانچہ جس طرح یہ کہنا درست ہے کہ وہ معقولات جو عقلِ صحیح پر منکشف ہوں حقائق ہیں، اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ وہ محسوسات جو حسِ صحیحہ کو دکھائی دیں وجود خارجی رکھتے ہیں۔

وہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو دقتیں ہیں وہ اصل میں معروض یعنی محسوس کے باب میں ہیں۔ اس امر کا فیصلہ کیوں کر کیا جائے کہ فلاں محسوس کا وجود خارجی اور مستقل ہے اور فلاح کا نہیں، فلاں محسوس ہست ہے اور فلاں محض نمود، فلاں صحیح ہے فلاح غیر صحیح۔

پس، وہ محسوس جو معیاری یعنی صحیح ہو وجودِ خارجی رکھتا ہے۔ وہ حقیقتہً موجود ہوتا ہے اور ایک اپنے سے زیادہ مخلوط و مرکب وجودِ واقعی کا، جسے ہم شے کہتے ہیں، ایک رُخ یا جزو ہوتا ہے یہ شے اُن تمام محمولات کا موضوع یا اُن تمام صفات کی حامل ہے۔

(بقیہ نوٹ صفحہ ۵)

اس سوال کو حل کرنے کے لئے مختلف قسم کے محسوسات کو الگ الگ لو۔ محسوسات اوّلیہ مثلاً مقدار، شکل وغیرہ کے معاملہ میں کوئی اہم دقت پیش نہیں آتی۔ لامہ کی بابت بالاتفاق یہ مان لیا گیا ہے کہ کہ اس کے ذریعہ سے محسوسات اوّلیہ کا صحیح ادراک ہوتا ہے، یعنی اُس کے محسوسات مستقل خارجی وجود رکھتے ہیں، گو اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ باصرہ سے بھی ایک حدِ خاص تک محسوسات اولی کا احساس ہوتا ہے جو مستقل خارجی وجود رکھتے ہیں، مثلاً جسامت، صورت وغیرہ

محسوسات ثانویہ کی تین قسمیں قرار دی جا سکتی ہیں:

(۱) ذائقہ اور لمس (۲) آواز اور بُو (۳) الوان۔

محسوساتِ اوّلیہ کی طرح مذوقات اور ملموسات کوئی خاص دقت پیش نہیں کرتے۔ اُن کی خارجیت محض قوت (ذائقہ اور لامہ) کے صحیح ہونے پر مان لی جاتی ہے۔

آواز اور بو کا مسئلہ اتنا سہل نہیں ہے، عموماً ان پر یہ اعتراض نہیں کیا جاتا کہ یہ محض اضافی یا اعتباری ہیں لیکن یہ سوال ضرور ہو سکتا ہے کہ کونسی آواز خارجی وجود رکھتی ہے؟ وہ جو آواز کنندہ کے بالکل قریب سے مسموع ہوتی ہے یا وہ جو کچھ فاصلہ سے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں آوازیں خارجی وجود رکھتی ہیں۔ آواز شئے مذکور کے اندر بھی ہے اور باہر بھی اور ذائقہ اور لمس کی طرح اس کی صحت کا دار و مدار بھی قوتِ حسیّہ کی صحت پر ہے۔ آواز اشیاء کی ایک خاص قوت کے بروز کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے جو اُن اشیاء کی ظاہری جائے قیام تک محدود نہیں ہوتا۔ آواز، گویا کسی شئے کا اپنی حد سے تجاوز کرنا ہے، وہ شئے اپنے آپ کو پھیلاتی اور اپنی جسامت یا حجم کو بڑھاتی ہے، یا اگر اُس طرزِ خیال سے اور ہٹنا نہیں چاہتے جس کے ہم عادی ہیں، تو یہ تصور کر سکتے ہیں کہ مذکورہ بالا بروز متعدی ہے۔ اس صورت میں ہم یوں کہیں گے کہ کسی شئے کی آواز جو کچھ فاصلہ سے مسموع ہوتی ہے حقیقتہً اُس کی آواز نہیں ہوتی بلکہ دوسری چیزوں کی آواز ہوتی ہے۔ اُس کو اُس شئے کی آواز اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تعدی کی ابتدا اسی سے ہوئی اور وہی اس کا مبدأ ہے ورنہ اس کی اصلی آواز وہ ہوگی جو بالکل قریب سے سنائی

جن کو سائنس وجود خاص کی ماہیت بتاتا ہے۔ سالمہ، برقیہ، ذرہ ر جوہر فرد، یہ سب اُس شے کی لطیف ماہیت کی تعریفیں ہیں، جو ہماری نظر سے پوشیدہ ہے مگر خود سالمہ اور برقیہ وغیرہ کی حقیقت حسی ہے۔ سائنس ہم کو کبھی حس اور محسوسات کے دائرہ سے باہر نہیں لے جاتا۔ زیادہ سے زیادہ سائنس یہ کرتا ہے کہ حاسہ کی قوت ممیزہ کو آلات کے ذریعہ سے بڑھا دے جس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ حاسہ کی کمزوری کو حاسہ ہی سے رفع کرتا ہے[۱]

(بقیہ نوٹ صفحہ ۲۰) دے۔ بُو کی بابت بھی اصولاً وہی کہنا چاہیئے جو آواز کی بابت۔

رنگ کا مسئلہ سب سے مشکل ہے۔ ذائقہ اور لمس کی طرح یہ اشیاء کے اندر ہوتا ہے اور آواز اور بُو کی طرح فاصلہ پر محسوس ہو سکتا ہے۔ محسوسات کے اضافی ہونے کا اعتراض خاص طور پر بصریی کی بابت کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ کسی شے کا رنگ فاصلہ کے ساتھ ساتھ مختلف نظر آتا ہے۔ لہٰذا یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مختلف محسوسات لونی میں سے کونسا محسوس خارجی اور صحیح ہے اور اصلی رنگ ہے؟ تاہم یہ سوال اتنا مایوس کن نہیں ہے۔ جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ معین حدود کے اندر محسوسات لونی میں بھی حقیقۃً کوئی فرق نہیں ہوتا چنانچہ جب تک کوئی شے صاف اور واضح طور پر نظر آتی ہے اُس وقت تک فاصلہ کا گھٹنا اور بڑھنا احساس لونی میں کوئی نمایاں فرق نہیں پیدا کرتا۔ پس یہی صحیح رنگ ہے ان حدود کی تعین نفسیات کا کام ہے اور بعض فلسفی مثلاً ریڈ کہتے ہیں کہ یہ حدود آنکھ سے چھ سات فٹ سے لے کر اٹھارہ بیس فٹ تک ہوتی ہیں۔

[۱] جہاں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سائنس حاسہ صحیح کی تصحیح کر رہا ہے۔ مثلاً خوردبین سے دیکھنا وہاں بھی وہ حاسہ کی سرحد سے تجاوز کرتا ہے، یعنی بہرصورت استناد حاسہ ہی سے رہتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سائنس حاسہ صحیح کی تصحیح نہیں کرتا، کیونکہ غور کرو خردبین کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ اصلیت کو بڑھا کر دکھنے کا ایک آلہ ہے، وہ قدرتی نگاہ کی کمزوری کو دور کر کے اس قابل بناتا ہے کہ باریک باریک فرقوں میں امتیاز پیدا کر سکے، یعنی وہ نگاہ کو معزول یا برطرف نہیں کر دیتا۔ اب دیکھو کہ جو جسامت وہ دکھاتا ہے وہ اصلی جسامت نہیں ہوتی۔ پھر ہم یہ کیوں کر کہہ سکتے ہیں کہ جو رنگ وہ دکھاتا ہے وہ اصلی رنگ ہے پس واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ خردبین چیزوں کو صرف بڑھاتا ہی نہیں بلکہ ان کی تحلیل بھی کرتا ہے۔ خون کا چھوٹا سا قطرہ نگاہ کے لئے ایک شے واحد ہے۔ نگاہ کا عمل مسلّم قطرہ پر ہوتا ہے۔ یہ قطرہ مرکب ہے اجزاء کا وہ سُرخ رنگ جو نگاہ کو محسوس ہوتا ہے ان اجزاء کے مختلف قوا، لونیہ کا مجموعہ اجتماعی ہے۔ خردبین گویا نگاہ کو اس قابل بناتا ہے کہ اُس قطرہ کی تحلیل کر سکے اور اُس حالت میں دیکھ سکے جو ہر جزو منفرد کر دکھاتا ہے۔ یہ تحلیل کیمیاوی تحلیل کے مماثل ہوتی ہے۔

وہ محسوس جو معیار کے مطابق نہ ہو اس کی نسبت یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ وجودِ خارجی رکھتا ہے اس لئے کہ وہ کسی شئے خارجی کا جزو نہیں ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسے محسوس کی حقیقت کیا ہے؟ اس کا جواب بھی نہایت صاف ہے وہ یہ کہ محسوس مذکورہ محض نمود ہے، وجودِ خارجی نہیں رکھتا مگر یہ نمودِ بے بود ایسی ہے جو وجودِ خارجی سے بہت زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔ اس نمود کی اصلیت اور حیثیت کیا ہے؟ آیا اس کی ہستی خارجی ہے یا ذہنی؟ واقعہ یہ ہے کہ اس کی ہستی نہ خارجی ہے نہ ذہنی، بلکہ محض نمود ہے جو اپنی نوعیت کی ایک جداگانہ ہستی ہے۔ وہ حقیقت نہیں اور اس لئے نہ خارجی ہے نہ ذہنی۔ لیکن اگر ہم یہ تجویز کر لیں کہ ہستی کی دو ہی نوعیتیں ہیں، خارجی اور ذہنی اور اور کوئی تیسری نوعیت نہیں، تو اس سوال کا جواب یہ ہوگا کہ یہ نمود ذہنی کم ہے اور خارجی زیادہ۔ یہ نمود اصل میں ایک وجود خارجی ہے جو ہم کو نظر آرہا ہے گو ہماری نگاہ کے قصور سے اس کی اصلی ہیئت بدلی ہوئی نظر آتی ہے، مثلاً جو شخص بلندی سے چھوٹا نظر آرہا ہے وہ ایک وجود خارجی ہے جسے میں دیکھ رہا ہوں۔ جو صورت مجھے دکھائی دیتی ہے وہ اسی کی صورت ہے۔ پس یہ نمود اول سے آخر تک حقیقت پر مبنی ہے، محض میرے ذہن کا تصور یا میرے دماغ کا اختراع نہیں ہے لیکن چونکہ میری قوت باصرہ محدود ہے، وہ زیادہ دور دور تک ٹھیک نہیں دیکھ سکتی جب دور کی چیزوں کو دیکھتی ہے تو اُن کی بعض خصوصیتوں کو نظر انداز اور بعض کو مسخ کر دیتی ہے اور اس طرح نمود یا صورت محض کی تخلیق میں شریک ہو جاتی ہے[1] اور اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ نمود ایک خارجی ذہنی شئے ہے۔ مگر وہ خود خارجی ذہنی شئے نہیں ہے بلکہ فقط اپنی علل کے اعتبار سے خارجی ذہنی کہلا سکتی ہے۔ یعنی جن اسباب نے ان کو پیدا کیا وہ خارجی ذہنی ہیں، وہ خود خارجی ذہنی نہیں ہے وہ تو محض نمود ہے۔ بیش ازیں اس کی نسبت کچھ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ اس کی یہ ایک خصوصیت ضرور ہے کہ وہ اس معنی میں وجود حقیقی رکھتی ہے جس میں حکیم کانٹ اس اصطلاح کو استعمال کرتا ہے، یعنی یہ کہ وہ ایک معروض ہے جو سب کو مشاہدہ ہوتا ہے اور لازمی طور پر مشاہدہ ہوتا ہے، لیکن اس معنی میں وہ وجود حقیقی نہیں رکھتا جو متداول ہیں یعنی وہ وجود خارجی نہیں رکھتا

---

[1] یہ واقعات ہیں جن میں جوڑیں ہیں نظریۂ تخلیق کی یعنی اُس نظریہ علم کی جو کہتا ہے کہ معلوم مخلوق ہے عالم کا۔

اور اس کی ہستی ایسی نہیں جو اپنے وجود کے لئے ہماری محتاج نہ ہو۔ جب کوئی عام مفہوم کے مطابق اُسے خارجی یا طبعی سمجھے تو جان لو کہ وہ دھوکہ میں مبتلا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مذہب وجودِ خارجی محض تو صحیح ہے انسان کے جبلی ایقانِ وجودِ خارجی کے مفہوم اور مافیہ کی، یعنی جن امور پر آدمی ذہبی طور پر مستقلاً یقین رکھتا ہے اُن کو صاف الفاظ میں بیان کر دینا۔ آگے چل کر واضح ہوگا کہ یہی نظریہ ہے جس کی طرف وجود خارجی کی بحث گام زن ہے۔ چنانچہ یہ عقیدہ کہ خارجی اشیاء بذات خود قائم ہیں اور اپنے وجود کے لئے کسی محدود ذہن کی محتاج نہیں ہیں۔ ڈیکارٹ، لاک اور ریڈ سے لے رسل اور مُور تک تمام قائلینِ وجود خارجی میں مشترک ہے۔ اور یہ عقیدہ کہ خارجی اشیاء براہ راست محسوس ہوتی ہیں، کک وِلسن پریچارڈ، جوزف، الیگزینڈر، رسل، ہولٹ، مور، نیز شوپے، مُنخ، اوسے ناریُس یعنی زمانۂ حال کے تمام قائلینِ وجودِ خارجی میں مشترک ہے (رہا یہ عقیدہ کہ صرف محسوسات صحیحہ خارجی اور مستقل وجود رکھتے ہیں، تو یہ غالباً ایک قدم آگے رکھنا ہے، لیکن یہ اضافہ کک ولسن اور ان کے مقلدین کے مذہب وجودِ خارجی میں موجود ہے (ملاحظہ ہو KANT'S . THEORY OF KNOWLEDGE P 83 الگزینڈر کے جدید مذہب وجود خارجی میں بھی پایا جاتا ہے (ملاحظہ ہو SPACE TIME AND DEITY 2ND. VOL. P P 186 اور نمود اور حقیقت، کی تفریق میں بھی. جس کی جانب مُور کا رجحان ہے، یہ چیز محض ہے۔ مائی نونگ نے بھی اپنی کتاب WAHRNCHMUNGOFORUM میں اسے تسلیم کیا ہے، اور لاری نے تو جو کچھ لکھا ہے وہ بصراحت اس کی تائید ہے۔

یہی حال حکماء روحانی کا ہے جو عالم کو خدا کی ذہنی چیز سمجھتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اگر مذہب وجود خارجی میں ایک غیر محدود ذہن کے مفروضہ کا اضافہ کر دیا جائے تو اس میں اور حکماء روحانی کے مذہب ذہن وجودی میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ اس مذہب کی رو سے تمام اشیاء ذہن لامتناہی کے احضارات ہیں اور اپنے وجود کے لئے اُس ذہن کے محتاج ہیں، مگر محدود اذہان کے محتاج نہیں اور چونکہ اپنی ماہیت اور اصلیت کے لحاظ سے وہ احضارات ہیں، اس لئے محدود اذہان کو ان کا براہ راست ادراک ہو سکتا ہے۔ اصولاً کوئی امر اس میں مانع نہیں اور بنا بریں یہی ادراکات محدود اذہان کے محسوسات صحیحہ ہو سکتے ہیں، ان کے علاوہ تمام ادراکات محض نمود کی حیثیت رکھتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حکماء روحانی

نے کبھی عالم خارجی کے علم کے مسئلہ کو کھول کر بیان نہیں کیا اور ہمیشہ ابہام میں رکھا ہے، حتیٰ کہ کہیں کہیں تو مثلاً اسٹاؤٹ نے مذکورہ بالا قضایا کا انکار بھی کر دیا ہے۔ مگر واقعہ ہے کہ مذہب وجود کے سارے عقائد کھلم کھلا اُن کے مذہب میں مستتر ہیں۔

یہاں تک تو ہم نے یہ بحث کی کہ شعور عامّہ کیا کہتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ عالم اپنے وجود کے لئے ہمارا محتاج نہیں ہے، ہم کو اُس کا ادراک براہ راست ہوتا ہے۔ وہ صفات اوّلیہ اور صفات ثانویہ دونوں رکھتا ہے، محسوسات میں نمود اور حقیقت کا فرق ہے اور صرف محسوس صحیح شئے معروض کا جزو ہوتا ہے۔ شعور عامّہ کی اس شہادت میں کوئی تناقض نظر نہیں آتا۔ پس فلسفہ کا فرض ہے کہ ان کو بے چون وچرا تسلیم کرے۔ اب دوسرے سوال کو لیں کہ مذہب وجود کا ثبوت کیا ہے امور مذکورہ منطقی معنوں میں اُس کی صداقت کا ثبوت نہیں ہیں اس وجہ سے کہ اس مذہب کے تمام عقائد اور مفروضات سے بغیر کسی منطقی استحالہ کے انکار کیا جا سکتا ہے اور کیا گیا ہے۔ مگر غور طلب یہ ہے کہ آیا ہمارے عقائد اوّلیہ میں سے کسی ایک کا بھی کوئی ثبوت دیا جا سکتا ہے۔ جب ہیوم نے علت اور جوہر کی صداقت کی بابت شبہے ظاہر کئے تھے تو بجز اُس کے کیا ثبوت دیا جا سکا کہ علت اور جوہر کی صداقت کے بغیر تمام علوم اور ادراکِ عالم ناممکن ہو جائے گا اس لئے کہ وہ تمام علوم اور ادراکِ عالم کی بنیاد ہیں۔ پس اگر ہم علوم اور ادراکِ عالم حاصل کرنا چاہتے ہیں تو لازم ہے کہ اصولِ علت و معلول وغیرہ کی واقفیت یا حق ہونے کی صداقت کو تسلیم کریں۔ یہی استدلال کانٹ کے استخراجِ مقولات کا لب لباب بھی ہے ظاہر ہے کہ یہ ثبوت احتمالی ہے، قطعی نہیں۔ مگر سوائے اس کے کوئی اور صورت بھی ثبوت کی نہیں ہے۔ چنانچہ کانٹ نے یہ فرض کر لیا کہ سائنس اور ادراکِ عالم ایسے واقعات ہیں جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ تم چاہو تو اس مفروضہ سے انکار کر دو مگر کانٹ کو تمہارے انکار کی پرواہ نہ ہو گی اس لئے کہ خود شعور عامّہ اُس کی تائید پر ہے۔

کانٹ کے استخراج مقولات ہی کی نوعیت کا ثبوت مذہب وجود خارجی کا بھی دیا جا سکتا ہے" اور دعویٰ یہ ہے کہ اگر محسوسات میں نمود اور حقیقت کی تفریق نہ کی جائے تو ہم تمام محسوسات کو محض نمود ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ادراکِ مستقیم (بلا واسطہ) غائب ہو جائے گا۔ جیسا کہ لاک کے فلسفہ میں اس کا حشر ہوا۔ لیکن اگر ادراکِ مستقیم غائب ہو گیا تو اُس کے ساتھ نہ صرف

صفات ثانویہ بلکہ صفات اوّلیہ بھی معدوم ہو جائیں گے اور جیسا کہ برکلے کہتا ہے، صفات کے ساتھ ذات یعنی اشیاء کا وجود بھی غائب ہو جائے گا۔ جب اشیاء گئیں تو ان کے ساتھ ایک مشترکہ عالم بھی فنا ہو گیا، حالانکہ انسان سمجھتا ہے کہ قائم بالذات اشیاء کا ایک مشترکہ عالم ہے جس کا وجود ہر شخص کے لئے عام ہے اور بنی نوع انسان کے باہمی تعلقات اور اشتراکِ زندگی، نیز علم جمالیات اخلاق اور مذہب کا دار و مدار اسی پر ہے۔ اس اشتراکِ زندگی کی واقعیت کی بابت کوئی شخص واقعی طور پر شبہ نہیں کر سکتا، لہٰذا ہم اُن تمام امور کے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں جو اس اشتراک کے اندر مضمر ہیں اور وہ امور یہی عقائد ہیں کہ اشیاء کا وجود واقعی اور مستقل ہے، ہمیں ان کا ادراک براہ راست ہوتا ہے اور محسوسات میں نمود اور حقیقت کا فرق ہے۔

یہ استدلال بہ درجۂ اولیٰ توجیہہ ہے محسوسات میں نمود و حقیقت کی تفریق کی، اگرچہ یہی استدلال اشیاء کے وجود مستقل اور اُن کے ادراک مستقیم کا بھی ثبوت ہے۔ بہرحال ہم چاہتے ہیں کہ اشیاء کے وجود مستقل اور ان کے ادراک مستقیم کی بابت کچھ اور بھی کہیں، اس لئے کہ یہ دونوں قضیے وجودِ خارجی کے اساسی مسائل ہیں۔

وجود مستقل ایک خالص عقلی تصوّر ہے، یہ حواس کے ذریعہ سے نہ حاصل ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ حواس کے ذریعہ سے صرف احضارات ہوتے ہیں، یعنی اشیاء کو ہم محسوس کرتے ہیں کہ احضارات کے وجودِ مستقل کا انکشاف حواس کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ وجودِ مستقل حقیقتاً ایک عقیدہ ہے جو احضارات کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتا ہے مگر اُن سے مغائر ہوتا ہے، یہ ایک عقلی تصوّر ہے اور اوّلیات سے ہے اس لئے کہ عام اور لازمی ہے۔ عام اس لحاظ سے کہ بنی نوع بالاتفاق اشیاء خارجی کا وجودِ مستقل تسلیم کرتے ہیں اور لازمی اس وجہ سے کہ جو مذاہب علانیہ طور پر اس سے انکار بھی کرتے ہیں اُن کو بھی معاً اس سے گریز نہیں۔

وجودِ اشیاء کی نسبت دو مذہب ہو سکتے ہیں، ایک خارجی، دوسرا ذہنی۔ اول الذکر تو بے دھڑک اشیاء کے مستقل وجود کا اقرار کرتا ہے۔ ثانی الذکر کی دو قسمیں ہیں، ایک ذہنی وجودی دوسرا محض ذہنی۔ ذہنی وجودی تو اشیاء کا مستقل وجود مانتے ہیں، وہاں وہ ایک قدم آگے بھی بڑھتے ہیں اور ایک لامتناہی ذہن کا وجود پیش کرتے ہیں جس پر اُن کے خیال کے مطابق ہر شئے کے وجود کا

انحصار ہے۔ البتہ محض ذہنی کو اشیاء کے وجود مستقل سے انکار معلوم ہوتا ہے مگر غور سے دیکھو تو اُس کو بھی انکار نہیں ہے کیونکہ وہ بھی مستقل بالذات اشیاء کے وجود کا اقرار کرتا ہے اور انہیں محسوسات کی علت بتاتا ہے [1]

اب تک ہم نے یہ کہا کہ اشیاء کا وجودِ مستقل ایک تصور اولیہ ہے جس کا ثبوت کانٹ کے اصول استخراج پر دینا چاہیئے، جیسا کہ دیا گیا۔ مگر بہ نظر غور دیکھو تو وجود مستقل حقیقت میں تصور ہے جوہر یا قائم بالذات کا پس جو ثبوت کانٹ مقولہ مذکور کی صداقت کا پیش کرتا ہے وہی ثبوت اشیاء کے وجود مستقل کا بھی ہے۔

اب ادراک مستقیم کو لو۔ اُس کا ثبوت ہے موجودات کا علم۔ علم نام ہے حقیقت سے براہ راست اتصال کا۔ لہٰذا وثوق کا احساس اس کے ساتھ ساتھ دو اصناف پر مشتمل ہے۔ جزئیات اور کلیات۔ مفکرہ یا عقل سے معقولات یا کلیات کا علم ہوتا ہے اور حاسہ سے موجودات یا جزئیات کا۔ لہٰذا بغیر ادراکِ حسی، موجود یعنی جزئی کا علم ناممکن ہے اور سچ تو یہ ہے کہ موجود ہونے کے معنی بھی یہ ہیں کہ وہ کوئی شے ہو اور شے ہونے کے باعث مدرک ہو سکے لہٰذا اگر ادراک مستقیم کی صداقت سے انکار کیجیئے تو موجودات یعنی جزئیات کا علم فوت ہو جاتا ہے۔ مگر ہم یہ بھی کر نہیں سکتے کہ موجودات یعنی جزئیات کے علم سے دست بردار ہو جائیں اور معقولات یعنی کلیات کے علم پر قناعت کر لیں، کیونکہ کلی بغیر جزئی کے یعنی مفکرہ بغیر حاسہ کے ناممکن ہے۔ بے شک عقل یا مفکرہ سے معقولات یا کلیات کا ادراک ہوتا ہے اور کلی اپنی ماہیت کے لحاظ سے موجودہ یعنی جزئی سے مختلف ہے اور اپنے قیام کے لئے اس کا محتاج نہیں، مگر ہماری ساخت کچھ اس طرح کی واقع ہوئی ہے کہ کلی ہماری فہم میں صرف اس وقت آتا ہے جب کہ وہ مشخصات کی صورت میں آئے یعنی وہ جزئی، یعنی وجودِ شخص میں پایا جائے۔ پس حواس سے علیحدہ عقل یا فکر کوئی معنی نہیں رکھتا۔ چنانچہ بقول کانٹ مقولات جو عقل یا مفکرہ

---

[1] اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذہب وجود خارجی اور مذہب وجود ذہنی کے مابین امر متنازعہ، اشیاء کا وجود مستقل نہیں بلکہ صرف محسوسات وجود مستقل ہے۔

کا بہترین سرمایہ ہیں اس وقت کار آمد بنتی ہیں جب وہ زبان (یعنی حس) کی زبان میں منتقل کر لی جائیں اور کانٹ ہی کے قول کے مطابق کلیات کا مفاد ہی یہ ہے کہ موجودات یا جزئیات کی نظم و ترتیب کا کام دیں۔ لہٰذا نہ صرف جزئی کا علم بلکہ کلی کا بھی، یعنی علم تمامہ ادراک کی صحت پر منحصر ہے اور علم یعنی حقیقت سے دو بدو ہونے کے لئے ادراک کا ادراکِ مستقیم ہونا ضروری ہے۔

اصلیت یہ ہے کہ حواس یا ادراکِ مستقیم کی صحت علم کے اصولِ موضوعہ میں سے ہے یہ بات علمیات کے تمام نظریوں کا اصول موضوعہ ہے کہ حقیقت کی ماہیت ایسی ہے کہ ہم کو اس کا علم ہو سکے یعنی ہمارے قوا علمیہ ایسے ہیں کہ حقیقت کا علم حاصل کر سکیں۔ یہ ایک مفروضہ ہے جس کے بغیر نہ کوئی علم پیدا ہو سکتا ہے نہ تحقیق حق اور تلاش حقیقت ممکن ہے یہ مفروضہ مفروضات اولیہ میں سے ہے اس لئے کہ اس کی مزید تشریح یا ثبوت ناممکن ہے اس مفروضہ کو ثابت کرنے کی کوشش حقیقت کے پہلو سے بھی گئی ہے اور علم کے پہلو سے بھی بزعم بعض کانٹ نے یہ سوال اٹھایا کہ حقائق میں معلوم ہونے کی قابلیت کیوں ہے۔ اس کے جواب پر غور کرو تو وہ خود ایک مفروضہ پر مبنی ملے گا[1]۔ اور وہ مفروضہ ایسا ہے کہ اس میں مذکورہ بالا اصول موضوعہ بھی شامل ہے دوسری طرف ڈیکارٹ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہمارے قوا علمی قابلیت رکھتے ہیں حقیقت کو معلوم کرنے کی، بالفاظ دیگر ان کی صحت و صداقت کو ثابت کرنا چاہا۔

اُس کے ثبوت کو دیکھو تو وہ تمام تر ایک عظیم مغالطہ دوری ہے یعنی وہ اسی اصول موضوعہ پر مبنی ہے پس اس اصول کی توجیہ یا اثبات کسی طرح ممکن نہیں۔ علاوہ بریں اس اصول کو شبہ کی نظر سے دیکھنا گویا علم کے سارے نظام کو معرض خطر میں ڈالنا ہے۔ شعورِ عامہ اس اصول کی بابت کبھی بھی شک

---

[1] کانٹ کی نسبت سمجھا جاتا ہے کہ اس نے یہ سوال اٹھایا کہ حقیقت یا عالم کیوں ان قوانین کا پابند ہے جنہیں ہم بغیر مشاہدہ وجدانی طور پر جانتے ہیں (اور جو علم کی حقیقت و ماہیت ہیں) مثلاً قانونِ علت و معلول یا جوہر عرض اور اس کا جواب یہ دیا کہ یہ قوانین ہمارے قوا علمی کی ماہیت ہیں اور حقیقت یا عالم مخلوق ہے ہمارے قوا علمی کا پس لازمی طور پر عالم پابند ہے ان قوانین کا۔ اس تقریر کا یہ مفروضہ ہے کہ عالم ہمارا مخلوق ہے جو ایک نہایت مشتبہ امر ہے اور اس مفروضہ میں یہ مفروضہ پنہاں ہے کہ ہم عالم کی حقیقت کو جان سکتے ہیں یعنی عالم کی حقیقت ایسی ہے کہ ہمارے قوا علمیہ اسے سمجھ سکیں۔ کیونکہ جو سوال اٹھایا گیا وہ بغیر اس اصول موضوعہ کے اٹھایا ہی نہیں جا سکتا پس یہ کوشش عبث ہے کہ ہم پوچھیں حقیقت یا عالم کیوں ایسا ہے کہ ہم اسے جان سکیں

نہیں کرتا بلکہ اس کی صحت کی تصدیق کرتا ہے اور حاسہ اور عقل یا مفکرہ دونوں کے باب میں اس اصول کی صحت کا معترف لیکن فلاسفہ (مثلاً ڈیکارٹ) اس کو صرف مفکرہ یا عقل تک محدود رکھتے ہیں اور حاسہ کے لئے اس کا انکار کرتے ہیں۔ چنانچہ مذہب وجود خارجی سے ان کی مخالفت اور انجام کار ان کے متشکک ہو جانے کا اصلی راز یہی ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ حاسہ حصول علم کا ایک وسیلہ یا شعور کی ایک صورت ہے اور شعور رکھتے ہیں کسی شے کے وقوف کو۔ پس اگر ہم علم کے اس وسیلہ کو شبہ کی نظر سے دیکھیں تو ڈیکارٹ کی طرح دوسرے وسائل یعنی عقل یا مفکرہ کی بابت بھی شک کرنے لگیں گے، کیونکہ جو شبہات حاسہ کی نسبت پیدا ہوتے ہیں وہی عقل یا مفکرہ کی نسبت بھی پیدا کئے جا سکتے ہیں۔

مثلاً اگر وہ علم محدود ہے جو حواس کے ذریعے حاصل ہو تو وہ علم بھی تو محدود ہے جو عقل یا مفکرہ کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے اور اگر محسوسات کی خارجیت تسلیم کرنے میں زحمتیں پیش آتی ہیں تو معقولات کی صداقت کا تسلیم کرنا بھی خالی از زحمت نہیں چنانچہ ڈیکارٹ کو یہی پیش آیا۔[1]

بقیہ نوٹ صفحہ (۵)

البتہ شاید یہ سوال اٹھایا جانا ہوگا (جو کانٹ کی تقریر سے واقعی پیدا ہوتا ہے) کہ ہم کیوں وجدانی طور پر بداہۃً یہ بات جانتے ہیں کہ حقیقت یا عالم ان قوانین کا پابند ہے اس کا جواب غالباً یہ ہے کہ حقیقت اصل میں قوت یا فعلیت ہے اور ان قوانین کے مطابق عمل کرتی ہے ہم یعنی محدود اذہان بھی وہی قوت یا فعلیت ہیں جو باشعور ہوگئی ہے ہم کو ان قوانین کا وجدانی اور بدیہی علم اس لئے ہے کہ ہم خود بھی نوعین وہی حقیقت ہیں جو عالم کی حقیقت ہے فقط بدیں اضافہ کہ اس حقیقت میں اپنا وقوف یا علم بھی پیدا ہو گیا ہے لیکن یہ توجیہہ فقط اس کی ہے کہ ہمیں حقیقت کے قوانین کا وجدانی و بدیہی علم کیوں ہے اس کی نہیں کہ حقیقت کیوں ان قوانین کی پابند ہے۔

[1] اس دعویٰ کا کہ ادراک براہ راست ہوتا ہے، یہ منشاء نہیں ہے کہ اس ادراک میں عقل یا مفکرہ کے فعل کو مطلقاً کوئی دخل نہیں ہے۔ محسوسات میں وجود و نمود کی تفریق محسوسات صحیحہ و صادقہ کے وجود مستقل کا تصور اور یہ خیال کہ محسوسات صحیحہ اشیاء کی جہتیں ہیں جو ان کے علاوہ اور بھی جہتیں رکھتی ہیں۔ جن کا ادراک نہیں ہوتا، یہ سب باتیں عقل یا مفکرہ کا فعل ہیں۔ پس ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے کہ ادراک کا ایک عنصر ایسا بھی ہے جو مفکرہ یا عقل کی وساطت کے بغیر حواس کے ذریعہ براہ راست منکشف ہوتا ہے

اب ہم تیسرے سوال کی طرف آگئے، کیونکہ ہمارے اس عقیدہ سے کہ عالم موجود فی الخارج ہے اور اس کا ادراک مستقیم ہے، علم اور ادراک کا ایک خاص نظریہ مستخرج ہوتا ہے جو کہتا ہے کہ:-

علم یا ادراک، حقائق کا براہِ راست شہود ہے

جب ہمیں کسی شے کا علم یا ادراک ہوتا ہے تو وہ شے بذاتِ خود اور بلا واسطۂ غیرے ہمارے سامنے ہوتی ہے۔

شۓ مذکورہ یعنی معروض اپنے آپ کو ہم پر عقل اور حواس دونوں سے منکشف کرتی ہے۔

عقل اور حواس کی نظر خود حقیقت پر پڑتی ہے؛

عالم اور معلوم کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا جس کو ہٹانا پڑتا ہو۔

حقائق پہلے سے موجود ہوتے ہیں، علم یہ ہے کہ ہم ان کا مشاہدہ کریں۔ دوسرے الفاظ میں اجمالاً نظریہ یہ ہے کہ علم کہتے ہیں شے کے انکشاف کو، نہ کہ شے کی تصویر کو یا اس کی تخلیق کو۔ نظریۂ انکشاف کے دو رُخ ہیں، یعنی اگر معروض کے اعتبار سے علم کی حقیقت پر نگاہ ڈالی جائے تب تو علم نام ہے انکشاف کا اور اگر ناظر یا معروض علیہ کے اعتبار سے اس پر نظر کی جائے۔ تب علم نام ہے ناظر کی از خود روی، یعنی " اپنے آپ سے باہر آجانے" کا۔ لفظ انکشاف سے متبادر ہوتا ہے کہ معروض کی حالت عاملہ ہوتی ہے اور گویا وہ اپنے چہرے سے نقاب ہٹا دیتا ہے؛ اور "از خود روی" سے یہ پہلو نکلتا ہے کہ ناظر یا ذہن کی حالت عاملہ ہوتی ہے اور وہ اپنی ذات سے تجاوز کرکے ایک شعاعِ نور کے مانند معروض تک پہنچتا ہے۔ مگر انکشاف اور از خود روی دونوں محض استعارے ہیں جن کے ذریعہ سے ایک حقیقتِ اولیٰ کو امورِ مادی کی زبان میں بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ "کیونکہ جس طرح وجود ایک حقیقتِ اولیٰ ہے، اسی طرح علم بھی ایک حقیقت اولیٰ ہے اُس کی مزید تحلیل ناممکن ہے" وہ امر واقعہ ہے۔ اس کی بابت آگے کچھ نہیں کہا جاسکتا[1]

---

[1] علم تجرید ہے اور عین ثابت "ناظر"۔ وجود تجرید ہے اور عین ثابت "جوہر" عالم شہادت میں مقدم الذکر "ذہن" ہے اور موخر الذکر "مادہ"

لیکن چونکہ علم حقیقت اولی ہے لہٰذا وہ ایک حیرت انگیز شے ہے جس طرح وجود ایک حیرت انگیز شے ہے۔ ہم اُس کے سامنے حیرت زدہ کھڑے رہ جاتے ہیں، اور اس کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اُس کو سمجھنے کے معنی ہیں۔ اس کو اولی تر عناصر میں تحویل کرنا، یعنی اُس کی ذات سے ماورا جانا مگر چونکہ ہم اُس کو نہیں سمجھتے، ٹھیک اسی وجہ سے ہم اُسے سمجھنے کی کوشش کرنے لگتے ہیں اور اُس کو اُن واقعات کے طرز پر بیان کرنے لگتے ہیں جن سے ہم زیادہ مانوس ہیں، وجود زیادہ مانوس معلوم ہوتا ہے لہٰذا ہم علم کو وجود کی اصطلاحات میں بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ کہنا کہ معروض خود کو منکشف کرتا ہے، یا معروض علیہ اپنی ذات سے تجاوز کرتا ہے، اسی طرز بیان کا تتبع ہے اور فی الحقیقت صحیح نہیں۔ مگر علم کو انکشاف یا از خود روی کہنے کا یہ نفع ضرور ہے کہ ان الفاظ سے ذہن علم کے بعض ایسے خواص کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جن کی طرف دوسرے نظریوں یعنی نظریۂ تصویری یا نظریۂ تخلیقی میں نہیں ہوتا۔

نظریۂ انکشاف کے علاوہ جو نظریے ہیں وہ فی الحقیقت علم کو ایک قسم کا وجود تصور کرتے ہیں اور اُسے ایک ایسا واقعہ سمجھتے ہیں جس کی توجیہہ وجود (یا عالم مادی) کی ایک ہیئت کے طور پر ہو سکتی ہے۔ چنانچہ نظریۂ تصویری، ناظر یا ذہن کو ایک وجود مادی تصور کرتا ہے جس پر معروض کا جو ایک دوسرا وجود مادی ہے، عمل صادر ہوتا ہے۔ اس عمل سے جو تغیرات ذہن میں واقع ہوتے ہیں۔ وہ معروض کی تصویریں ہیں۔ گویا علم معروض کی تصویر کا نام ہے جو ذہن کے اندر ہوتی ہے۔ اس نظریہ کی رو سے علم کا یہی مفہوم ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ جب ذہن مذکورہ بالا تغیرات کے سوا کچھ نہیں رکھتا اور ان سے باہر نہیں جا سکتا تو پھر یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ یہ تغیرات کسی شئے خارجی کی تصویریں ہیں۔ آخر ان تغیرات کا اس شئے سے مقابلے کرنے کا ذریعہ کیا ہے۔ نیز خود شئے کے وجود کی تصدیق کیونکر کی جا سکتی ہے، اس لئے کہ نظریہ تصویری صرف ذہن اور اس کے تغیرات کا ذکر کرتا ہے اور ایسی صورت میں ان تغیرات کی علت کی بابت کوئی رائے زنی نہیں کی جا سکتی پس علم کو کسی شئے خارجی کی تصویر ذہنی سے تعبیر کرنا ایک بے معنی دعویٰ ہے۔ البتہ نظریۂ تخلیق اس نقص سے پاک ہے۔ ذہن میں تغیرات کے واقع ہونے کا تو وہ بھی قائل ہے مگر یہ نہیں کہتا کہ یہ تغیرات کسی شئے خارجی کی تصویریں ہیں۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ ذہن اپنے تغیرات کو باہم مربوط کر کے خود

ایک شے پیدا کرتا ہے۔ گویا شے انہی تغیرات کی مربوط صورت کا نام ہے جو خود ذہن کی مخلوق یا اختراع ہے نظریۂ تخلیق کے مطابق علم کا یہی مفہوم ہے۔ (باقی آئندہ)

لہ ڈیکارٹ۔ امام ہے نظریہ تصویری کا (دیکھو باب دوئم) لاک کا بھی یہی مذہب ہے گو اس کا عقیدہ کہ محسوسات یا معلومات کے اضافات اور روابط باہمی کا وجود محض ذہنی ہے اس کو نظریہ تخلیق سے قریب تر کر دیتا ہے مگر نظریۂ تخلیق کو فروغ کانٹ سے ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ کانٹ سے پہلے علمیات یعنی نظریۂ علم چند مسائل پر مشتمل تھا جنہیں فلاسفہ بے چون و چرا تسلیم کرتے چلے آتے تھے۔ چنانچہ قائلین عقلیت اور قائلین مشہودیت یا تجربیت دونوں کا یہ عقیدہ تھا کہ:-

(۱) اشیاء کا وجود خارجی اور مستقل ہے۔

(۲) علم انہی اشیاء کی تصویر یا انعکاس یا نقل کو کہتے ہیں جو ہمارے ذہن میں واقع ہوتی ہے۔

مگر اس طرح علم ناممکن الوجود ہو جاتا ہے کیونکہ نقل کا اصل سے مقابلہ کرنے کی کوئی صورت ہی باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا کانٹ نے مذکورہ بالا مسلمات سے انکار کیا اور کہا کہ حقیقت علم کی تحقیق و تفتیش، معلوم سے نہیں شروع کرنی چاہیئے جیسا کہ اس وقت تک ہوتا آیا تھا۔

قرآن حکیم کی تلاوت ــــــ باعثِ اجر و ثواب
قرآن حکیم میں تفکر و تدبر ــــــ موجب فوز و فلاح
قرآن حکیم کی تبلیغ ــــــ شہادت حق و رسالت
قرآن حکیم کی اشاعت ــــــ اعلائے کلمۃ اللہ
قرآن حکیم کی تعلیم و تدریس ــــــ فروغ اتحادِ ملی

ماہنامہ حکمتِ قرآن لاہور

سالانہ چندہ :- تین روپے (=/3)
خود مطالعہ فرمائیے۔ عزیزوں دوستوں کو تحفۃً جاری کروائیے
نمونے کا پرچہ مفت طلب کیجئے
سیکرٹری قرآنِ حکیم فاؤنڈیشن
آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگرس
۷- فرینڈز کالونی، ملتان روڈ لاہور