محمد حنیف ندوی

اہلِ منطق کی واماندگیاں

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت جولائی ۱۹۶۳ء)

تصدیقات یا استدلال و قیاس پر دوگونہ اعتراضات، عمومی و فنی

تصدیقات یا قیاس سے متعلق علامہ نے جن قیمتی تنقیدات کو سپرد قلم کیا ہے ان کو ہم دو عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

عمومی (General) اور

فنی (Technical)

عمومی اعتراضات سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان میں بغیر کسی تعیین کے قیاس و استدلال کے مزاج، لوازم، اور حدود و اثبات سے تعرض کیا گیا ہے۔ اور بتایا گیا ہے کہ اہل منطق نے اس سے جو بلند بانگ دعاوی اور چوڑی چکلی امیدیں وابستہ کر رکھی ہیں وہ پوری نہیں ہو پاتیں۔ مزید براں فن کی پیچیدگیوں اور احتیاطوں کو بدرجہ غایت ملحوظ رکھنے کے بعد بھی ایک منطقی کو جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ بھی اہم نہیں بلکہ اس پر بجا طور پر کوہ کندن و کاہ برآوردن کی ضرب المثل صادق آتی ہے۔ یا بقول ایک عرب شاعر کے اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ:

اقام ایاماً یعمل رویتہ و شبہ الماء بعد الجہد بالماء

یعنی کئی دن غور و فکر کی صلاحیتوں کو بیدار کرتا رہا۔ اور بالآخر بہت کوشش کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ پانی کو پانی ہی سے تشبیہ دینا چاہیے۔

عمومی اعتراضات کی تفصیل۔ کیا دلیل و برہان سے واجب الوجود کا کوئی سراغ ملتا ہے؟ عمومی اعتراضات علی الترتیب حسب ذیل ہیں:

(۱) برہان کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس سے انسان قطعی ویقینی نتائج تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، حالانکہ منطقی طور پر یہ صحیح نہیں! کیونکہ برہان سے تو کلیات ہی کا پتہ چل سکتا ہے، اور اس عالم خارجی میں جو کچھ ہے وہ جزئیات و افراد کی شکل میں ہے کلیات کی صورت میں نہیں! اور کلیات کا مرتبہ بس اتنا ہی ہے کہ یہ تجرید (Abstraction) و تعمیم (Generalization) کا دوسرا نام ہے۔

سوال یہ ہے کہ عالم موجود اور عالم معقول میں جو ایک فرق پایا جاتا ہے اس کی بنیاد پر یہ کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ ان میں ہم آہنگی پیدا کی جاسکتی ہے۔ اور فرض کیجیے ایک شخص کلیات سے بہرہ مند ہو جاتا ہے تب بھی اس میں خیر و کمال کا کیا پہلو ہے جب کہ دونوں میں ناقابل عبور خلیج حائل ہے۔

اعتراض کا یہ انداز ظاہر ہے کہ علامہ کی اسمیت پسندی (NOMINALISH) کا کھلا ہوا نتیجہ ہے اور اس لحاظ سے داد کے قابل ہے کہ اس میں بہرحال اپنے موقف کے ساتھ ایک طرح کی مطابقت (consistency) کا اظہار پایا جاتا ہے۔ مگر طرز استدلال میں جو سفسطہ ہے وہ اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس سے قبل کلیات کے وجود خارجی کی بحث میں ہم بتا آئے ہیں کہ اس عالم ہست و بود میں جزئیات کی حیثیت محض بکھرے ہوئے اور غیر مربوط جزیروں کی سی نہیں ہے بلکہ ان کی حیثیت وجود و بقا کی مربوط کڑیوں کی سی ہے! اور ان میں ایک طرح کی مماثلت کے پیش نظر کچھ اٹل اصول اور قاعدے بھی پائے جاتے ہیں کہ جن پر علم و ادراک کا پورا کارخانہ قائم ہے اور جن کے بل پر تہذیب و ثقافت کے رواں دواں قافلے آگے بڑھتے، اور نئی نئی راہوں اور منزلوں کا کھوج لگاتے ہیں۔

(۲) برہان کے منطقی تصور سے نہ تو واجب الوجود سے متعلق کوئی عقدہ کشائی ہوتی ہے نہ عقول عشرہ کا بھید کھلتا ہے اور نہ افلاک و مولدات کا راز ہی پوری طرح سمجھ میں آسکتا ہے اس لیے کہ یہ سب چیزیں جزئیات کے دائرے میں داخل ہیں اور برہانیات کا

مزاج ایک طرح کی کلیت لیے ہوئے ہے۔

یہ اعتراض بھی بظاہر اسمیت پسندی ہی کا برگ و بار معلوم ہوتا ہے مگر اس میں وزن و ثقل اس لیے ابھر آیا ہے کہ اس کا تعلق مطلق علم سے نہیں۔ بلکہ ایک متعین علم سے ہے۔ یعنی اونچے الٰہیات سے۔ اور یہ واقعہ ہے کہ اس دائرے میں منطق اور منطقی قیاسات کی واماندگی اظہر من الشمس ہے۔

حکماء و اہل منطق کے نزدیک مابعد الطبیعیات کی بجا طور پر بڑی قدر و قیمت ہے چنانچہ اسے یہ حکمت علیا اور فلسفہ عالیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ ان کی کاوشہائے فکر کا حاصل کیا ہے؟ کیا مخلوقات و کائنات کا علم؟ نہیں۔ کیا خالق و مبدع کا علم؟ یہ بھی نہیں!! کیونکہ ان کا موضوع تو موجود مطلق (ABSOLUTE BEING) ہے جو واجب و ممکن اور جوہر و عرض وغیرہ اقسام میں منقسم ہے اور اس علم کی حیثیت امور عامہ سے زیادہ نہیں۔ مثلاً اگر کوئی 'حقیقت' کے اطلاق سے بحث کرتا ہے یا ذات و نفس اور عین و ماہیت کے مسمی کو ڈھونڈتا ہے تو اس سے سوا عمومی اطلاقات کے اور کیا فکر و ذہن کی گرفت میں آپاتا ہے۔ علم کی اس مقدار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ کچھ مشترکات کلیہ پر مبنی ہے جن کا اصلی تعلق بہرحال ذہن ہی سے ہے خارج کی دنیا سے نہیں۔ اور پھر اس طرح کے کلیات مشترکہ بھی تو ہیں کہ جن میں موجود و معدوم دونوں داخل ہیں جیسے 'مذکور' "معلوم"، مخبر عنہ، وغیرہ۔ اس صورت میں تعین کے ساتھ فلسفہ و منطق کی کاوشہائے فکری سے کیا حاصل ہو سکتا ہے۔ ان سے نہ تو عالم خارجی سے متعلق کوئی خاص بات معلوم ہوتی ہے نہ الٰہیات ایسے اونچے فن کے بارہ میں کسی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے۔ اس کے برعکس صحیح اور اعلیٰ علم الٰہی وہ ہے جس کو اسلام پیش کرتا ہے کہ اس سے ایک پروردگار کا پتہ تو چلتا ہے، ایک مرکز محبت کا سراغ تو ملتا ہے اور ایسی ذات گرامی کی پردہ کشائی تو ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ عبودیت و محبت کے تعلقات کو استوار کیا جا سکے

اس مرحلہ میں علامہ نے 'وجود مطلق' کی اس تقسیم کا ذکر کیا ہے کہ جس کی رو سے یہ واجب وممکن کے دو خانوں میں بٹ جاتا ہے۔ تقسیم کی اس نوعیت سے ابن المطہر الحلی کو جو غلط فہمی ہوئی علامہ نے اس کی تشریح کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ 'وجود مطلق' کی یہ دو قسمیں ہیں۔ یہ نہیں کہ وجود مطلق کلی ہے اور یہ دو اس کے افراد یا جزئیات ہیں۔

تقسیم کے ان معنوں پر علامہ کا قرآن سے استشہاد کس درجہ لطیف ہے:

ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر[1] اور ان کو آگاہ کر دو کہ ان میں پانی کی باری تقسیم کر دی گئی ہے۔ ہر باری والے کو چاہیے کہ اپنی باری پر آئے۔

اسی سیاق میں علامہ نے نحو کے بارہ میں ایک نفیس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نحوی کہتے ہیں کہ کلمہ، اسم، فعل اور حرف میں انقسام پذیر ہے۔ اس تقسیم سے شبہ پیدا ہوتا تھا کہ شاید اسم، فعل، اور حرف پر کلمہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ گزولی کے اس شبہ کا علامہ نے حوالہ بھی دیا ہے۔[2]

علامہ کا کہنا ہے یہ تقسیم بھی حسب سابق کلی اور جزء کے مابین دائر ہے کلی اور اس کے افراد کے مابین نہیں! علامہ کا دعویٰ ہے کہ کلمہ کا اطلاق ہمیشہ جملہ تامہ پر ہوتا ہے اور اس کی تائید میں انھوں نے جو قرآن، حدیث، اور لغت ادب سے جو شہادتیں فراہم کی ہیں۔ ان سے ان کی وسعت نظر و فکر اور مطالعہ کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ قرآن میں ہے:

وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا۔[3] اور کافروں کی بات کو پست کر دیا، اور بات تو اللہ ہی کی بلند ہے

---

(۱) القمر ۲۸ (۲) ان کا پورا نام یہ ہے ابو موسیٰ عیسیٰ بن عبدالعزیز 'جزولہ' کی طرف منسوب ہیں جسے 'گزولہ' بھی کہتے ہیں۔ چھٹی اور ساتویں صدی کے مشہور نحوی ہیں۔ "المقدمة الجزولية" یا "القانون" انھیں کے رشحات قلم کا نتیجہ ہیں۔

(۳) توبہ ۴۰۔

كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا۔ (۱)

بڑی سخت بات ہے جو ان کے منہ سے نکلتی ہے یہ جو کچھ کہتے ہیں محض جھوٹ ہے۔

حدیث میں ہے

كلتان خفيفتان على اللسان حبيبتان الى الرحمٰن ثقيلتان على الميزان سبحان اللّٰه وبحمده سبحان اللّٰه العظيم (۲)

اور ایسی باتیں ہیں جن کا زبان سے ادا کرنا تو سہل ہے مگر وہ خدائے رحمٰن کو بہت پیاری ہیں۔ اور قیامت کے روز ان کا وزن بھی بھاری ہوگا۔ وہ ہیں سبحان اللّٰہ وبحمدہ' اور "سبحان اللّٰہ العظیم"

لبید کے اس مصرع کے بارہ میں "الا كل شئ ما خلا اللّٰه باطل" حضورؐ کا یہ ارشاد کہ یہ "اصدق كلمة" ہے یعنی وہ صحیح ترین بات ہے جو ایک شاعر کے منہ سے نکل سکتی ہے۔

(۴) عقلیات کے حامیوں کے پاس دو علم ضرور ایسے ہیں جن کو قطعی و یقینی کہا جاسکتا ہے۔ طبیعیات اور ریاضیات مگر ان سے اخلاق و مذہب کا کیا تعلق؟

لا تكمل بذالك نفس ولا تنجو به من عذاب ولا تحصل به سعادة۔ (۳)

نہ اس سے تکمیل ہوتی ہے نہ عذاب الٰہی سے رستگاری حاصل ہوتی ہے اور نہ سعادت و برکت کی بہرہ مندیوں ہی کی کوئی توقع ہے۔

اسی حقیقت کی طرف غزالی نے ان الفاظ میں اشارہ ہے

هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها ونعوذ باللّٰه من علم لا ينفع وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها۔۔۔ وان بعض الظن اثم۔

ان کے علوم کی دو قسمیں ہیں یا تو صادق ہیں مگر بے فائدہ اور اللّٰہ ایسے علم سے محفوظ ہی رکھے جس کا کچھ فائدہ نہ ہو اور یا پھر ظن و افتراء کا مجموعہ ہیں جن پر اعتماد نہیں کیا

---

(۱) (۲) احمد، شیخین، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے ذکر کیا ہے۔

(۳)

جا سکتا اور بعض ظنون گناہ کا موجب ہوتے ہیں۔

حکماء نے علوم طبیعی اور ریاضی میں مراتب فضیلت کی تعیین کرتے ہوئے ریاضی کو اس کی قطعیت کی بنا پر افضل قرار دیا ہے حالانکہ علم طبیعی زیادہ حقیقی، زیادہ مفید اور زیادہ شرف و فضیلت کا سزاوار تھا اس لیے کہ یہی ایک علم تو ایسا ہے کہ جس میں اشیاء خارجی کے احوال و تغیرات سے بحث کی جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ریاضی کا کائنات خارجی سے کیا تعلق و ربط ہے؟ اس کا موضوع تو اعداد مجردہ ہیں۔

حکماء نے ریاضی کو دو وجہوں سے ترجیح دی ہے ایک تو اس سبب سے کہ ذہن و فکر کی مناسبتیں اس سے لطف اندوز ہوتی ہیں اور ایک طرح کی لذت و تسکین حاصل کرتی ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے:

اذا لھوتم فالھو بالرمی واذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض۔

کہ جب تمھیں لہو ولعب کی دلچسپیوں سے لطف اندوز ہونا ہو تو تیر اندازی اختیار کرو اور اگر بات چیت کے لطف سے بہرہ مند ہونا ہو تو مسائل میراث کو غور و فکر کا ہدف ٹھہراؤ

دوسرے اس کی مشق و مزاولت سے ذہن انسانی میں علم صحیح کا تصور ابھرتا ہے۔ مقدمات کی صحت و استواری کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ حقیقت کھل کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے کہ قیاس صحیح کسے کہتے ہیں۔ اور فکر و ادراک کے ٹھیک ٹھیک سانچے کون ہیں۔

ریاضی کے یہی وہ فوائد تھے جن کے پیش نظر قدماء بچوں کو پہلے اسی کی تعلیم دیتے تھے، اور جب اس میں مہارت حاصل ہو جاتی تھی تب دوسرے علوم کی طرف توجہ دلاتے تھے۔

مگر ریاضی کی یہ استواریاں کیا ان لوگوں کو گمراہی سے بچا سکیں اور قیاس و استدلال کی کجروی سے باز رکھ سکیں۔ کیا یہی وہ لوگ نہیں تھے جنھوں نے کواکب پرستی شروع کی، شرک کی طرح ڈالی، اور سحر و جادو ایسی شیطانی حرکات کا ساتھ دیا۔

(۵) نفس انسانی دو قوتوں سے تعبیر ہے۔ ایک قوت کو علمی و نظری کہیں گے اور دوسری کو ارادی و عملی۔ اور ان دونوں کی تکمیل ایسے جامع مذہب سے ہوتی ہے جس میں علم و ارادہ کے ان دوگونہ تقاضوں کو پورا کیا جاتا ہے۔ یعنی جس میں اللہ کی معرفت و محبت بھی ہو جو علم و نظر کو جلا بخشے، اور اس کی عبادت بھی کہ جس سے عمل و سیرت کے گوشے آراستہ ہوں۔ یہی وہ شئ ہے جس سے نفس انسانی کے ارتقائی تقاضوں کی تکمیل ہو پاتی ہے۔ اور یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف انبیاء علیہم السلام نے بار بار دعوت دی ہے۔ کیونکہ جہاں فکر و تعمق کی انتہاء توحید ہے وہاں عمل و سیرت کی انتہاء عبادت ہے۔

لیکن ان لوگوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ جہاں تک معرفت الٰہی اور توحید کے اسرار و معارف کا تعلق ہے، ان کی کتابیں اس حرفِ شیریں کی تشریح و وضاحت سے یکسر بے اور عاری ہیں۔ خود ارسطو کو دیکھیے کہ مقالہ "لام" میں اس نے کیا کچھ نہیں لکھا مگر اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارہ میں چند الفاظ بھی اس میں پائے نہیں جاتے۔ زیادہ سے زیادہ اس کے علم و ادراک کی پرواز اس کو "علت اولیٰ" یا "محرک اول" تک پہنچا سکی ہے۔ اس سے آگے نہیں۔

عبادات سے متعلق ان کا تصور سخت ناقص ہے۔ انبیاء علیہم السلام تو اس کو نفس و روح کے ارتقاء کمال کا واحد ذریعہ بتاتے ہیں لیکن ان کے نزدیک یہ محض اصلاح نفس کی ایک تدبیر ہے۔ یا ان کی اصطلاح میں یوں کہیے کہ فقط "حکمت عملیہ" کو تقویت پہنچانے والی ہے۔ مقصود بالذات یا روحانی و نفسی زندگی کا کوئی فطری تقاضہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے

خیال میں اگر کوئی شخص "حکمت عملیہ" کی نعمت سے بہرہ مند ہو جائے تو عبادت اس پہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

اول تو ان حضرات کے پاس سوا چند عمومات اور کلیات ذہنی کے کوئی سرمایۂ عقائد ہی نہیں کہ جس سے کوئی انسان متعین رہنمائی حاصل کر سکے۔ اور اگر رازی، سہروردی، آمدی اور ابہری نے ان کلیات میں اسلامی رنگ بھرنے کی کوشش بھی کی ہے تو وہ اس میں بڑی طرح ناکام رہے ہیں۔ کیونکہ اس طرح کی کوششوں سے نہ تو یہ ارسطو کی صحیح صحیح پیروی کر پائے ہیں اور نہ اسلامی عقائد و ایمانیات کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی ہی کے فریضہ سے عہدہ برا ہو سکے ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے زیادہ تر اس معاملہ میں ابن سینا کا تتبع کیا ہے۔ اور ابن سینا کے متعلق یہ طے ہے کہ اس کے دینی تصورات کا ماخذ و سرچشمہ کتاب و سنّت کی ٹھیٹھ اور صاف ستھری تعلیمات کے بجائے وہ باطنیہ اور ملاحدہ ہیں کہ جن میں یہ پلا بڑھا ہے اور جن سے کہ یہ بدرجۂ غایت متاثر ہے۔ یہی وجہ ہے ان کے الٰہیات کا درجہ یہود و نصاریٰ کی گمراہیوں سے بھی فروتر ہے۔

(۶) برہان میں بنیادی نقص یہ ہے کہ اس کی مدد سے ایسے متعین "واجب" کو علم و ادراک کے حدود میں نہیں لایا جا سکتا جو ایک ہی حالت پر بغیر کسی تبدل و تغیر کے باقی رہنے والا ہو۔ بلکہ اس سے صرف ان امور پر روشنی پڑتی ہے جو تغیر پذیر ہیں اور جن میں ادل بدل ہوتا رہتا ہے۔ یہی سبب ہے منطق و فلسفہ کے حامیوں میں کسی بھی شئ کی ازلیت پر سرے سے کوئی دلیل پائی ہی نہیں جاتی۔ زیادہ سے زیادہ ان کے دلائل سے نوع فاعلیت کو یا نوع مادہ اور مدت کی ازلیت ثابت کی جا سکتی ہے۔ یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ تخلیق و تکوین عالم کا عمل بجائے خود ازل ہے یا مادہ بحیثیت نوع کے قدیم ہے۔ اسی طرح زمانہ کے بارہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ

بحیثیت نوع کے یہ ازلی و ابدی ہے۔ مگر اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ کوئی متعین شئی واجب الوجود ہے یا مادہ کا کوئی خاص ظہور قائم و باقی رہنے والا ہے یا زمانیات سے تعلق و ربط رکھنے والی کوئی چیز قدیم ہے۔

کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ حادث ہوں۔ کتم عدم سے وجود میں آئے ہوں اور ہر آن تغیر و تبدل کی کیفیتوں کو قبول کرنے والے ہوں۔ یہ ایسا جانا بوجھا اور مسلمہ اصول ہے کہ اس کے بارہ میں عقل صحیح اور نقل صریح میں پورا پورا توافق جلوہ گر ہے۔ اس تجزیہ سے ثابت ہوا کہ اس عالم کی کوئی چیز بھی قدم و بقا کی صفت سے متصف نہیں ہو سکتی۔ مگر حکماء کا اشکال یہ ہے کہ یہ افلاک کو مخلوق ماننے کے باوجود قدیم قرار دیتے ہیں۔

ابن سینا نے اس اشکال سے نکلنے کے لیے اقتران علت و معلول کا نظریہ پیش کیا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ علت معلول کے ساتھ اسی طرح ہم زمان اور مقترن ہو سکتی ہے جیسے انگشتری کی حرکت اور ہاتھ کی جنبش میں زمانی اقتران پایا جاتا ہے۔

سہروردی، رازی، آمدی و طوسی وغیرہ نے اس بدعت طرازی کا پورا پورا ساتھ دیا ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ رازی نے "محصل" میں یہاں تک کہہ دیا ہے کہ معلول و ممکن کا قدیم بغیرہ ہونا ایسا مسئلہ ہے کہ جس پر تمام فلاسفہ اور متکلمین نے اظہار اتفاق کیا ہے۔

حکماء کے حق میں یہ صراحۃً غلط بیانی ہے۔ ارسطو اور قدماء سے اس طرح کی کوئی تصریح منقول نہیں! متکلمین بھی صرف اللہ تعالیٰ کی صفات کو قدیم مانتے ہیں مگر وہ بھی اس صورت میں کہ یہ واجب الوجود کے لوازم میں سے ہیں۔ معلول ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ یہ عقیدہ کہ کوئی شئے معلول ہونے کے باوجود قدیم ہو سکتی ہے کہ اس کا موجب و سبب قدیم ہے صرف ابن سینا کی اختراع ہے۔

اقتران علت و معلول کے عقیدہ میں جھول یہ ہے کہ یہ لوگ فاعل مختار اور شرط و مشروط میں تعلق و ربط کی جو نزاکت ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ انگشتری کی حرکت اگر ہاتھ کی حرکت و

جنبش کے ساتھ اقتران پذیر ہے تو اس لیے کہ ان میں رشتہ شرط و مشروط کا ہے، فاعلیت مختارہ کا نہیں۔ کیونکہ فاعل مختار جب کسی شے کو تخلیق و حدوث کی سطح پر فائز کرے گا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ پہلے یہ شے معدوم تھی۔ اور نعمت وجود سے بہرہ مند نہیں تھی۔ فاعل اور معلول کا بیک وقت موجود ہونا محال ہے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ دو چیزوں میں رشتہ تو خالق و مخلوق کا ہو اور پھر یہ دونوں ہم زمان بھی ہوں۔ غرض یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات کے یونانی تصور میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ کسی متعین واجب الوجود کے اثبات پر روشنی ڈال سکے۔ یہ روشنی تو اسی انداز استدلال سے حاصل ہو سکتی ہے جس کو انبیاء علیہم السلام نے اختیار کیا۔

(۷) اس سلسلہ کا دلچسپ اعتراض یہ ہے کہ منطق جہاں فکر و تعمق کو نکھار دینے کی دعویدار ہے وہاں ذوقِ اظہار اور ملکۂ بیان کا گلا گھونٹ دینے کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ ایک مطلب کو ایک ادیب بیسیوں انداز سے ادا کر سکتا ہے اور ایک ہی مفہوم کو الفاظ و پیرایۂ بیان کی بیسیوں شکلوں میں ڈھال سکتا ہے مگر منطق ہے کہ اس کے آگے اشکال و مقدمات کی دیواریں کھڑی کر دیتی ہے اور نپے تلے اور ڈھلے ڈھلائے الفاظ کا اس کو اس طرح عادی بنا دیتی ہے کہ خیالات و افکار اپنی جدت اور اپج کھو بیٹھتے ہیں۔ اور ذخیرۂ الفاظ کی وسعتیں امکان و وجوب اور حدوث و قدم وغیرہ کی چند اصطلاحات میں سمٹ اور گھر کر رہ جاتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک اچھا خاصہ حکیم اور ادیب کا فلسفی و منطقی بھی اظہار مطالب میں رکاکت سے دامن کشاں نہیں رہ سکتا۔

اسی سلسلہ میں یعقوب بن اسحاق کندی ایسے فلسفی کا یہ مضحکہ خیز اور بے معنی فقرہ زبان زدِ خاص و عام ہے جو اس نے ایک مناظرہ میں استعمال کیا کہ ہذا من باب فقد عدم الوجود (یہ عدم وجود کے فقدان کے قبیل سے ہے) اگر منطق و فلسفہ کی ستم ظریفیوں نے اس کے ذوقِ ادبی کو مجروح نہ کر دیا ہوتا تو وہ کہہ سکتا تھا ہذا من باب المعدوم (یہ معدوم کے قبیل سے ہے) یا ہذا مالا یوجد (یہ وہ شئے ہے جو پائی نہیں جاتی)۔

علامہ کے اس اعتراض کی صدائے بازگشت ہم پندرھویں صدی عیسوی کے ان انسان دوست (HUMANIST) تنقید نگاروں کی تحریروں میں سنتے ہیں جنھوں نے منطق کو خشک اور غیر دلچسپ سمجھ کر چھوڑ دیا تھا اور اس کے مقابلہ میں افلاطون کی حکیمانہ نگارشات کو زیادہ درخورِ اعتنا سمجھا تھا۔ یہی نہیں جنھوں نے کہا تھا کہ ارسطو کی منطق سے کہیں زیادہ حرارت، زندگی اور دلچسپی سیسرو (CICERO) کی خطابت اور لیوکریشس (LUCRETIUS) کے نغموں میں ہے۔

یہ ہے ان عمومی اعتراضات کی ایک تلخیص جن میں منطق و فلسفہ کی واماندگیوں کو برہنہ کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کچھ باخبر حضرات، ان میں تکرار و اعادہ کی بدمزگیوں کو محسوس کریں۔ یہ بھی ممکن ہے کہیں کہیں اعتراضات کا رخ اصل موضوع سے قدرے منحرف ہو گیا ہو۔ تاہم اس بدگمانی کی شدتیں اس وقت بہت ہی کم ہو جاتی ہیں جب تصویر کے تمام گوشے ہمارے سامنے ہوں۔ مثلاً اس پس منظر سے اگر ہم آشنا ہوں کہ منطق سے مراد صرف ایک متعین فن نہیں ہے کہ جس میں فکر و استدلال کی اصابتوں سے تعرض کیا جاتا ہے بلکہ وہ پورا منہاج فکر اور عقائد وافکار کا وہ مکمل ڈھانچہ ہے جس کو اہلِ منطق بصد ناز و طنطنہ اہلِ مذہب کے مقابلہ میں پیش کرتے تھے (جو بیک وقت منطق بھی تھا، فلسفہ بھی تھا اور علم کلام بھی) تو اس صورت میں یہ تمام اعتراضات نہ صرف حد درجہ موزوں؛ اور برمحل معلوم ہوں گے، بلکہ ان سے علامہ کی وسعتِ نظر، ژرف نگاہی کا صحیح صحیح اندازہ بھی ہو سکے گا۔

رہا یہ کہ ان اعتراضات میں تکرار و اعادہ کی جھلک نمایاں ہے۔ تو یہ یقیناً صحیح ہے۔ اور اس سے پہلے بھی ہم اس کی طرف اشارہ کر آئے ہیں۔

بات یہ ہے کہ اس سلسلہ میں چند حقائق ہمیشہ مدنظر رہنا چاہیئں:

(۱) علامہ جہاں غیر معمولی علمی شخصیت کے مالک تھے وہاں ایک غیور مجاہد اور پرجوش مصلح کی حیثیت سے اس طرح کی فعال اور سکون ناآشنا زندگی بھی رکھتے تھے کہ جس نے ان کے تمام اوقات اور توجہات کو گھیر رکھا تھا۔ ان حالات میں ظاہر ہے کہ ان کے لیے ناممکن تھا کہ اپنی تصانیف کو بنا سنوار کر قارئین کے سامنے پیش کر سکیں۔

(۲) مزید برآں دعوت و تبلیغ اور تجدید و اصلاح کے دواعی کا بھی یہ تقاضہ تھا کہ وہ ایک بات کہہ کر آگے نہ بڑھ جائیں بلکہ اپنے پیغام کو اس طرح دہرائیں اور اپنے مطالب کو بار بار مگر برنگ دگر ادا کریں کہ وہ دل کی گہرائیوں میں جاگزیں ہو جائیں۔

(۳) یہ حیثیت بھی قابل لحاظ ہے کہ انداز بیان کے تنوع و اختلاف کے ساتھ ساتھ انھوں نے جہاں ایک نکتہ کا اعادہ کیا ہے وہاں کچھ نئے مقدمات و معانی کا اضافہ بھی کیا ہے جو اپنی جگہ نہایت ہی قابل قدر ہیں۔

فنی اعتراضات۔ کیا ' مقدمتین ' کا ہونا ضروری ہے!

عمومی اعتراضات کے بعد آئیے اب فنی تنقیدات کا جائزہ لیں۔

دلیل و برہان کی بوقلمونیوں کو ارسطو نے اپنی کتاب تحلیلات اولیہ (Prior Analytics) اور موضوعات (Topics) میں ترتیب مقدمات کے اس مخصوص سانچے میں منحصر قرار دیا ہے جسے اصطلاح میں صغریٰ کبریٰ اور حد اوسط سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ارسطو کو خود بھی اس پر بہت ناز تھا اور بعد کے منطقیوں نے بھی اس جدت کی دل کھول کر داد دی حتیٰ کہ لائبنیز (Leibniz) کے ایسا ذہین انسان بھی ایک جگہ اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس نے کھلے بندوں اس حقیقت کا اعتراف کیا کہ "ترتیب قضایا کا یہ نظام فکر انسانی کی نہایت ہی حسین و جمیل اختراع ہے۔ اس لیے کہ اس سے استدلال و قیاس کی یقین افروزیوں میں بے پایاں اضافہ ہوا ہے اور انسان لغزش و خطا کے امکانات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو گیا ہے۔"

صغریٰ کبریٰ کا یہ نظام کیا سراسر ارسطو کی جدت طرازیوں کا رہینِ منت ہے؟ اہلِ تحقیق اسے نہیں مانتے۔ ان کی رائے میں یہ افلاطون کے نظریہ تقسیم انواع (Division of Species) ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔

بہرحال استدلال واستنباط کا یہ منہاج جن عناصر سے ترکیب پذیر ہے وہ تین ہیں:

(۱) یہ کہ قیاس واستدلال کو اگر انتاج سے بہرہ مند ہونا ہے تو اسے کم ازکم دو مقدمات پر مشتمل ہونا چاہیے۔ صرف ایک ہی مقدمہ یا قضیہ اس لائق نہیں ہوتا کہ انتاج پذیر ہو سکے۔ چنانچہ ارسطو نے اس طرح کے قضایا کو نتیجہ خیز نہیں مانا کہ "اگر بارش ہوئی تو زمین کا تر ہونا ضروری ہے۔" جب تک کہ اس کے ساتھ یہ نہ کہیں کہ "اور بارش ہوئی اس لیے زمین بھی نمی سے آشنا ہوئی۔"

(۲) دلیل قیاس، استقرا اور تمثیل کے تین گنے چنے خانوں ہی میں محصور ہے۔

(۳) ترتیب مقدمات کی باقاعدہ چار شکلیں اور متعدد تفریعات ہیں جن کو لائبنز نے ستائیس تک شمار کیا ہے[1]۔

ارسطو کے نقطۂ نظر سے یہ ضروری ہے کہ فکر واستدلال کی نکتہ آفرینیوں کو انھیں اشکال و تفریعات تک محدود رکھا جائے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر ہر دلیل کو آخر آخر میں انھیں چار اشکال میں ڈھلنا چاہیے۔

فکر ودانش کے آزادانہ ارتقا پر صغریٰ کبریٰ کے اس ڈھلے ڈھلائے نظام نے کیا اثر ڈالا، کس طرح عقل وبصیرت کی شاہراہوں اور تازہ کاریوں کے راستے میں مزاحمتیں حائل کیں، اور کیونکر انسان کے تہذیبی کارواں کو علم وتجربہ کی وادیوں کی طرف بڑھنے سے صدیوں روکے رکھا، اس داستان کی تفصیلات کو تو کچھ تحریک احیاءِ علوم (Renaissance

---

(۱) یہ کہنا مشکل ہے کہ اشکال وتفریعات کی یہ تعداد کسی منطقی اصول پر مبنی ہے

کے بانی مبانی اور ان کے بعد آنے والے تنقید نگار ہی اچھی طرح بتا سکیں گے۔ ہمیں تو صرف اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے ان تینوں اصولوں پر کڑی اور برمحل بحث کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ فن اور دلیل کے لحاظ سے ان التزامات کی کوئی اہمیت نہیں۔

علامہ اصولاً اس بات سے متفق ہیں کہ مقدمتین (دو مقدموں) سے ترکیب پذیر قیاس نتیجہ خیز ہوتا ہے لیکن اس حقیقت سے متفق نہیں ہیں کہ ہر ہر حالات میں مقدمتین کا ہونا ضروری ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے فہم و استدلال کی استواری دراصل اس چیز پر موقوف ہے کہ سامع کی معلومات کا کیا اندازہ ہے؟ ہو سکتا ہے اس کی تسکین ذہنی کے لیے دو ہی مقدمات کافی ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تین یا چار پانچ کی ضرورت محسوس ہو۔ بلکہ بسا اوقات مقدمات کی بھی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ ایک ہی لفظ اپنے متضمنات کے اعتبار سے ایسا ہوتا ہے کہ اس سے سامع کی پوری پوری تشفی ہو جا سکتی ہے"[1]

علامہ کا کہنا ہے کہ حد اوسط (Middle Term) یا دلیل ہر ہر شخص کے لیے یکساں اطمینان بخش نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ اطمینان بمنزلہ کلی مشکک کے ہے کہ جس میں مراتب و درجات کی تفریق پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص ہلال عید اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔ دوسرا اس رویت پر بربنائے شہادت اعتماد کرتا ہے۔ اور تیسرا اس شہادت کی بنا پر اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ چاند ہو گیا۔ ظاہر ہے تینوں کا درجہ یقین و اعتماد ایک سا نہیں جس نے چاند اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے وہ زیادہ متیقن ہے۔ جس نے اس پر اعتماد کیا ہے اس کا یقین نسبتہً کم درجے کا ہے، اور وہ تیسرا جس نے بالواسطہ اس روایت کو مانا ہے یقین و اعتماد کی اس سے کم مقدار پر قانع ہے۔ ان حالات میں یقین افروزی کے لیے حد اوسط

---

(۱) بعض متکلمین کے نزدیک ایک لفظ یا شی جو دلالت کناں ہو "امارہ" کہلاتا ہے۔ اور دلیل کے لیے بہر حال ضروری ہے کہ وہ مرکب ہو۔ مگر یہ فرق اصطلاحی ہے۔

کی اہمیتوں پر خواہ مخواہ زور دینا غیر منطقی فعل قرار پائے گا۔

ایک ہی مقدمہ سے کیونکر گوہر مقصود حاصل ہو سکتا ہے اس کی مثال بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں۔ فرض کیجیے کوئی یہ جاننا چاہتا ہے کہ یہ متعین مشروب حرام ہے یا نہیں۔ اور وہ اتنا بھر پہلے سے جانتا ہے کہ ہر مسکر اور نشہ آور شے حرام ہے۔ اس صورت میں اسے صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ مشروب سکر و نشہ کی کیفیتوں کا حامل ہے یا نہیں۔ اور جب آپ کہہ دیں گے کہ "یہ مشروب مسکر ہے" تو اس ایک ہی مقدمہ سے اس کا ذہن خود بخود اس کی حرمت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی لفظ ایک مقدمہ کو اپنے آغوش میں لیے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے کہ کیا سکر آور نبیذ حرام ہے؟ اور مجیب کہتا ہے کہ "ہاں" تو اس ایک لفظ "ہاں" میں یہ جملہ پنہاں ہے کہ مسکر اور نشہ آور نبیذ حرام ہے۔[1]

علامہ فرماتے ہیں کہ سوا منطقیوں کے متقدمین کے اس غیر فطری التزام کو اور کسی نے قبول نہیں کیا۔ چنانچہ دنیا بھر کے عقلاء اور اہل ملل کا لٹریچر آپ کے سامنے ہے۔ اس پر نظر ڈال جائیے اور بتائیے کہ کہیں بھی آپ کو افہام و تفہیم یا استدلال آرائی کی غرض سے اس قید یا قدغن کا احساس ہوتا ہے؟ یا کہیں بھی ان اہل قلم اور اہل فکر نے اس التزام کا مظاہرہ کیا ہے؟ علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان لوگوں نے بھی تو آخر اپنی تحریروں اور تقریروں میں معین معانی و مطالب کی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا ہے۔ اور ان حضرات نے بھی تو اپنے شاہکاروں کو زندگی کی کچھ اقدار اور فکر و عمل کے کچھ پیمانوں میں سجایا اور سنوارا ہے؟ سوال یہ ہے کہ آیا ان کی ان نگارشات میں بھی "مقدمتین" کی یہ جکڑ بندی پائی جاتی ہے۔

---

(۱) علامہ نے اس بحث میں قضیہ کے بجائے "ایک مقدمہ" کا لفظ بار بار استعمال کیا ہے جو منطقی اعتبار سے کھٹکتا ہے۔ مگر یہ قدماء کے استعمال کے عین مطابق ہے۔ قضیہ اور مقدمہ میں تفریق متاخرین کی ایجاد ہے۔

اور اظہار و بیان کے اس بندھے ٹکے اسلوب کا پتہ چلتا ہے ؟

علامہ اس سلسلہ میں متکلمین کے اس حقیقت پسندانہ طرزِ عمل کو بہت سراہتے ہیں کہ ان کے ہاں دلیل و برہان کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اس میں ترتیب قضایا کی کوئی خاص شکل پائی جاتی ہے بلکہ ان کے نقطۂ نظر سے ہر وہ لفظ اور ہر وہ جملہ دلیل ہے جس سے مقصد مطلوب کی نشاندہی ہوتی ہو۔

الدلیل ہو المرشد الی المطلوب دلیل وہ ہے جو ذہن انسانی کو مفہوم و معنی تک پہنچا دے۔

یعنی دلیل کے لیے نہ مقدمتین پر مشتمل ہونا ضروری ہے نہ ایک مقدمہ پر، بلکہ اگر ایک ہی لفظ ایسا موزوں اور ایسا جچا تلا ہے کہ اس سے مقصد و معنی کی اچھی طرح نشاندہی ہو جاتی ہے تو یہی دلیل ہے۔

متکلمین کی یہ روش کس درجہ معقول اور استواری لیے ہوئے ہے اس کی تعریف نہیں ہوسکتی۔ بیان و اظہار کی بوقلمونیوں کو آخر مقدمتین کے دو کناروں میں محصور کیوں قرار دیا جائے اور خیالات و افکار کے فطری بہاؤ کے آگے اس طرح کے بند کیوں باندھے جائیں خصوصیت سے جب کہ سامع اور قاری کی ذہنی سطح کے متعدد درجے فرض کیے جاسکتے ہیں۔ اور خطیب و مصنف کے ذوق و تاثر کی کئی صورتیں ممکن ہیں۔

ہو سکتا ایک شخص کسی بنے بنائے منطقی مقدمہ یا ڈھلے ڈھلائے فلسفیانہ جملہ سے کوئی اثر ہی قبول نہ کرے لیکن اسی مفہوم کو جب کوئی آشنائے فن یا خداوند فن انشا ر و استفہام کی صورت میں بیان کرے تو اس پر وجد کی کیفیتیں طاری ہوجائیں۔ اور جھوم جھوم جانے کو جی چاہے۔

ہر ہر معلول کے لیے ایک علت درکار ہے یا ہر ہر حادث ایک حدث چاہتا ہے صرف فلسفہ ہی کی ایک اہم بحث نہیں، دین کی بھی ایک ضروری اساس ہے مگر ایسی پیش پا افتادہ کہ جس سے وجود باری کی طرف ذہن اچھی طرح منتقل نہیں ہو پاتا۔ لیکن اس حقیقت کو جب قرآن پیرایۂ بیان بدل کر یوں کہتا ہے :

ام خلقوا من غیر شئ ام ہم الخالقون (الطور) کیا یہ کسی کے پیدا کیے بغیر ہی پیدا ہو گئے ہیں یا آپ اپنے خالق ہیں؟

تو نہ پوچھیے تاثیر و فیض رسانیوں کا دائرہ کتنا وسیع ہو جاتا ہے۔[1]

دوسری چیز جو صغریٰ کبریٰ کے سینئے بنائے نظام کو امتیاز عطا کرنے والی ہے یہ ہے کہ دلیل (Argument) قیاس، استقراء اور تمثیل کے تین متعین خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔

(۱) قیاس کے یہ معنی ہیں کہ کلیات سے جزئیات پر استدلال کیا جائے

(۲) استقراء جزئیات کے استیعاب کو کہتے ہیں۔ بشرطیکہ اس سے کسی کلی وقطعی حقیقت کو مستنبط کیا جائے لیکن اگر استیعاب تمام نہ ہو تو یہ پھر انداز استدلال قطعی نہیں ہوتا۔ بلکہ محض ظن و تخمین کا یا اغلبیت کا حامل ہوتا ہے۔

(۳) تمثیل کے معنی یہ ہیں کہ جزئیات میں باہمی اشتراک و تشابہ کی بنا پر کسی حکم کو معلوم کیا جائے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ یہ عالم حادث ہے اس لیے کہ یہ مرکب ہے۔ اور مرکب حادث ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم کہتے کہ عالم کو حادث ہونا چاہیے تو ہمارے پاس اس کے سوا اور کوئی دلیل نہیں کہ ہم اس کو کسی دوسرے مرکب پر قیاس کریں۔ مثلاً یہ کہیں کہ انسان مرکب ہے، اور حادث ہے۔ اسی طرح گھر یا بیت مرکب ہے اور حدوث پذیر ہے۔ لہذا اس عالم کو بھی ان کی طرح حادث ہونا چاہیے۔[2]

قیاس کی پھر دو قسمیں ہیں اقترانی اور استثنائی۔ اور پھر ان کی اشکال و تفریعات ہیں۔

علامہ نے برہان و دلیل کی اس تشریح پر یہ چبھتا ہوا اعتراض وارد کیا ہے کہ یہ جامع اور حاصر نہیں۔ اس لیے کہ اس میں دلیل کی ایک نہایت ہی اہم قسم کا تذکرہ نہیں جسے قرآن آیۃ کے

---

(۱) اس بحث کے کے لیے دیکھیے الرد، ص ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۹۸

(۲) الرد، ص ۱۲۱ - نجات ابن سینا، ص ۹۰

لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ آیۃ کا مطلب یہ ہے کہ ایک متعین جزئی سے دوسری متعین جزئی پر بربنائے لزوم د corollary) استدلال کیا جائے۔ مثلاً طلوع شمس کے متعین دقیقے کو طلوع نہار کے متعین وقفہ کی دلیل گردانا جائے۔ یعنی یہ کہا جائے کہ طلوع آفتاب کے یہ لمحے، طلوع نہار کے ان لمحوں پر دلالت کناں ہیں۔ یا بعض کواکب سے جہت کعبہ معلوم کی جائے، یا کسی خاص پہاڑ، درخت اور مینار سے بعض سمتیں متعین کی جائیں۔

یہ طریق استدلال ایسا ہے کہ عرب اور عجم تمام اقوام عالم میں رائج ہے۔ سب کے ہاں جہات و امکنہ پر بعض علائم و جزئیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ دلیل کی یہ صورت نہ تو قیاس کہلا سکتی ہے کیونکہ قیاس تو کلیات سے جزئیات کی طرف بڑھنے کا نام ہے۔ نہ اس کو استقراء کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ استقراء کے معنی جزئیات کی چھان بین کے بعد کسی حکم کو معلوم کرنے کے ہیں۔ اسی طرح اسے تمثیل بھی قرار نہیں دے سکتے اس بنا پر کہ تمثیل صرف تشابہ و اشتراک پر اکتفا کرتی ہے۔ اور استدلال کی یہ صورت ایسی ہے کہ اس میں استدلال تشابہ نہیں لزوم ہے۔ جو تشابہ سے قطعی مختلف شی ہے۔

اسی طرح اس میں اس انداز استدلال کا بھی ذکر نہیں کہ جس میں ایک کلی سے بربنائے لزوم دوسری کلی کو مستنبط کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ جب آفتاب طلوع ہوگا، نہار کا موجود ہونا ضروری ہے۔ تو دلیل کی یہ صورت بھی ایسی ہے کہ جو ان تینوں قسموں میں داخل نہیں۔[1]

صغریٰ و کبریٰ کا تیسرا امتیازی وصف اشکال اربعہ اور اس کی متعدد تفریعات کی تعیین ہے۔

علامہ کو اشکال و صور کی اس تقسیم پر اصولاً کوئی اعتراض نہیں۔ بشرطیکہ حق و صداقت کو ان میں منحصر نہ کیا جائے۔ ان کے نزدیک اس میں خواہ مخواہ کی طوالت، سختی اور الجھاؤ پایا جاتا ہے

---

(۱) الرد، ص ۱۶۳ و ۱۶۴

ورنہ جو بات صحیح ہے اس کو ایک سلیم الفطرت انسان بغیر ان جھمیلوں میں پڑے معلوم کر دے سکتا ہے۔ انسان درستی (Human ism) کے اعتبار سے ان کے اعتراض میں بڑا وزن ہے کہ اس سے بیان و اظہار کی وسعتیں بدذوقی کی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتی ہیں۔ حالانکہ جب تہذیب و تمدن کے ارتقاء سے کسی قوم میں دانش و فکر کے نئے نئے تقاضے ابھرتے ہیں۔ اور معانی و مطالب کے آفتاب تازہ قلب و ذہن کے افق پر چمکتے ہیں تو اس کا اثر لامحالہ پیرایۂ بیان اور اسلوبِ اظہار پر بھی پڑتا ہے

اذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها — جب عقول اور تصورات میں وسعت پیدا ہوتی ہے تو عبارت اور انداز بیان میں بھی اس کی جھلکیاں محسوس ہونے لگتی ہیں۔

مگر منطقیوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ اس کے باوجود یہ اشکال و تفریعات کے اس زنداں سے باہر نہیں نکلتے۔

تجدہم من اضیق الناس علماً و بیاناً — تم انھیں علم و بیان کے معاملہ میں سب سے زیادہ رکا سا پاؤ گے۔

اس لیے کہ ان کی مجبوری یہ ہے کہ ایک منطقی کی حیثیت سے ٹکے بندھے اور فرسودہ اسلوبِ اظہار کو چھوڑ کر کسی دوسرے زندہ اور محرک انداز کو اختیار نہ کریں۔

شکل اول پر خصوصیت سے علامہ کا مشہور اور چبھتا اعتراض یہ ہے کہ اس سے کوئی نئی بات معرض ظہور میں نہیں آپاتی۔ بلکہ وہی شئی جو کبریٰ میں بالاجمال مضمر ہوتی ہے نتیجہ میں اس کو ابھارا جاتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے حدود کی بحث)۔

ان کے الفاظ میں اس مصادرہ (PETITIO PRINCIPII) کی مثال یہ ہوگی

---

(۱) الرد، ص ۱۶۳، ۱۶۴

سقراط فانی ہے
اس لیے کہ سقراط انسان ہے،
اور انسان فانی ہے۔
لہٰذا سقراط فانی ہے۔

علامہ کی ژرف نگاہی دیکھیے کہ لاک اور مل سے صدیوں پہلے انھوں نے شکل اول میں مصادرہ کے اس عیب کو بھانپ لیا۔

قیاس و برہان کے اس خاص نظام کے بارہ میں ایک مثبت اور اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب علامہ اس گورکھ دھندے کو تسلیم نہیں کرتے تو خود ان کے نقطۂ نظر، صحتِ استدلال کی بنیاد کیا ہے؟ یعنی جب اشکال غیر ضروری اور مہمل ہیں۔ اور 'مقدمتین' کی قید بھی غلط اور غیر منطقی ہے، تو پھر صحتِ استدلال کا معیار کیا ہے؟ اور وہ کون کسوٹی ہے کہ جس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے؟

علامہ کا جواب سیدھا سادہ اور صاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ استدلال میں اصل شئ اشکال و صور کی جکڑ بندیاں اور فن کے غیر فطری التزامات نہیں، بلکہ [illegible] ([illegible]) [illegible] کے لئے لازم ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کوئی مقدمہ، کوئی لفظ یا کوئی شئ مطلوبہ مفہوم و معنی کو لازم ہے یا نہیں۔ اگر لازم ہے تو نتیجہ درست ہے۔ ورنہ منطق کی کوئی شکل بھی صحت و استواری کی ذمہ داریوں کا یقین دلانے والی نہیں

.... الضابط فی الدلیل ان یکون مستلزماً للمدلول ..... ثم ان کان اللزوم قطعیاً کان الدلیل قطعیا وقد یتخلف کان الدلیل ظنیاً "[1]

دلیل کے معاملہ میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ وہ شئ مدلول کو مستلزم ہو۔ پھر لزوم اگر قطعی ہوگا تو دلیل بھی قطعی ہوگی۔ اور کبھی کبھار یہ لزوم اس درجہ کا نہیں ہوتا اس صورت میں دلیل ظنی ہوگی۔

---

(۱) الرد، ص ۱۶۵ و ۱۶۶