فلسفیانہ تجزیہ

ایک تعارف

جان ہاسپرس

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

فلسفیانہ تجزیہ

ایک تعارف

مُصَنِّف

جان ہاسپرس

مُتَرجِم

ڈاکٹر سلطان علی شیدا

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

وزارت ترقی انسانی وسائل

حکومت ہند

ویسٹ بلاک-I، آر۔ کے۔ پورم، نئی دہلی-110066

Falsafyana Tajziya Eik Taaruf
By : John Hoopers

© قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

سنہ اشاعت :

پہلا اڈیشن : 1986

دوسرا اڈیشن : 1999 تعداد 1100

قیمت : -/120

سلسلۂ مطبوعات : 523

ناشر : ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ویسٹ بلاک-I، آر۔ کے۔ پورم،
نئی دہلی-110066

طابع : لاہوتی پرنٹ ایڈز، پہاڑی املی، جامع مسجد، دہلی-110006

پیش لفظ

"ابتدا میں لفظ تھا۔ اور لفظ ہی خدا ہے"

پہلے جمادات تھے۔ ان میں نمو پیدا ہوئی تو نباتات آئے۔ نباتات میں جبلت پیدا ہوئی تو حیوانات پیدا ہوئے۔ ان میں شعور پیدا ہوا تو بنی نوع انسان کا وجود ہوا۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے کہ کائنات میں جو سب سے اچھا ہے اس سے انسان کی تخلیق ہوئی۔

انسان اور حیوان میں صرف نطق اور شعور کا فرق ہے۔ یہ شعور ایک جگہ پر ٹھہر نہیں سکتا۔ اگر ٹھہر جائے تو پھر ذہنی ترقی، روحانی ترقی اور انسان کی ترقی رک جائے۔ تحریر کی ایجاد سے پہلے انسان کو ہر بات یاد رکھنا پڑتی تھی، علم سینہ بہ سینہ اگلی نسلوں کو پہنچتا تھا، بہت سا حصہ ضائع ہو جاتا تھا۔ تحریر سے لفظ اور علم کی عمر میں اضافہ ہوا۔ زیادہ لوگ اس میں شریک ہوئے اور انھوں نے نہ صرف علم حاصل کیا بلکہ اس کے ذخیرے میں اضافہ بھی کیا۔

لفظ حقیقت اور صداقت کے اظہار کے لیے تھا، اس لیے مقدس تھا۔ لکھے ہوئے لفظ کی، اور اس کی وجہ سے قلم اور کاغذ کی تقدیس ہوئی۔ بولا ہوا لفظ، آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ ہوا تو علم و دانش کے خزانے محفوظ ہو گئے۔ جو کچھ نہ لکھا جا سکا، وہ بالآخر ضائع ہو گیا۔

پہلے کتابیں ہاتھ سے نقل کی جاتی تھیں اور علم سے صرف کچھ لوگوں کے ذہن ہی سیراب ہوتے تھے۔ علم حاصل کرنے کے لیے دور دور کا سفر کرنا پڑتا تھا، جہاں کتب خانے ہوں اور ان کا درس دینے والے عالم ہوں۔ چھاپہ خانے کی ایجاد کے بعد علم کے پھیلاؤ میں وسعت آئی کیونکہ وہ کتابیں جو نادر تھیں اور وہ کتابیں جو مفید تھیں آسانی سے فراہم ہوئیں۔

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کا بنیادی مقصد اچھی کتابیں، کم سے کم قیمت پر مہیا کرنا ہے تاکہ اردو کا دائرہ نہ صرف وسیع ہو بلکہ سارے ملک میں سمجھی جانے والی، بولی جانے والی اور پڑھی جانے والی اس زبان کی ضرورتیں پوری کی جائیں اور نصابی اور غیر نصابی کتابیں آسانی سے مناسب قیمت پر سب تک پہنچیں۔ زبان صرف ادب ہی نہیں، سماجی اور طبعی علوم کی کتابوں کی اہمیت ادبی کتابوں سے کم نہیں، کیونکہ ادب زندگی کا آئینہ ہے، زندگی سماج سے جڑی ہوئی ہے اور سماجی ارتقاء اور ذہنِ انسانی کی نشوونما طبعی، انسانی علوم اور ٹکنالوجی کے بغیر ممکن نہیں۔

اب تک بیورو نے اور اب تشکیل کے بعد قومی اردو کونسل نے مختلف علوم اور فنون کی کتابیں شائع کی ہیں اور ایک مرتب پروگرام کے تحت بنیادی اہمیت کی کتابیں چھاپنے کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ یہ کتاب اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ امید ہے یہ اہم علمی ضرورت کو پورا کرے گی۔ میں ماہرین سے یہ گذارش بھی کروں گا کہ اگر کوئی بات ان کو نادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں نظر ثانی کے وقت خامی دور کر دی جائے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ بھٹ

ڈائریکٹر

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند، نئی دہلی

فہرست

بابِ اوّل

معنی و تعریف ــــــــــ صفحہ ــ 13-125

فصل ۱ ــــ معنیٔ لفظ ــــــ
فصل ۲ ــــ تعریف ــــــ
فصل ۳ ــــ ابہام ــــــ
فصل ۴ ــــ جملہ کا معنی ــــــ

بابِ دوم

علم ــــــــــ صفحہ ــ 126-200

فصل ۵ ــــ تصورات ــــــ
فصل ۶ ــــ صداقت ــــــ
فصل ۷ ــــ علم کے مآخذات ــــــ
فصل ۸ ــــ علم کیا ہے؟ ــــــ

باب سوم

لازمی صدق ________ صفحہ _ 201—247

فصل ۹ ___ تجزیاتی صدق اور منطقی امکان ___

فصل ۱۰ ___ حضوری یا قبل تجربی ______

فصل ۱۱ ___ منطق کے اصول ______

باب چہارم

تجربی علم ________ صفحہ _ 248—288

فصل ۱۲ ___ قانون، نظریہ اور توضیح ______

فصل ۱۳ ___ استقرار کا مسئلہ ______

فصل ۱۴ ___ قابل جانچ ہونا اور معنی ______

باب پنجم

علت، جبریت اور اختیار ____ صفحہ __ 289-349

فصل ۱۵ ___ علت کیا ہے؟ ______

فصل ۱۶ ___ علی اصول ______

فصل ۱۷ ___ جبریت اور اختیار ______

باب ششم

کچھ مابعد الطبیعاتی مسائل _صفحہ _ 350-428

فصل ۱۸ ___ ثابتے اور کلیات ______

فصل ۱۹ ___ مادہ اور زندگی ______

فصل ۲۰ ___ ذہن و جسم ______

باب ہفتم

فلسفۂ مذہب ________ صفحہ _ 482-429

فصل ۲۱ ______ خدا کا وجود __________
فصل ۲۲ ______ مذہبی تصورات اور معنی ______

باب ہشتم

عالم طبیعی کے متعلق ہمارا علم صفحہ 545-483

فصل ۲۳ ______ حقیقت __________
فصل ۲۴ ______ تصوریت __________
فصل ۲۵ ______ مظہریت __________
فصل ۲۶ ______ متبادلات __________

باب نہم

اخلاقیاتی مسائل ______ صفحہ _ 607-546

فصل ۲۷ ______ مابعد اخلاقیاتی نظریات ______
فصل ۲۸ ______ خیر کے نظریات __________
فصل ۲۸ ______ نظریات عمل __________

دیباچہ

جو لوگ فلسفہ کا مطالعہ پہلی بار کرتے ہیں وہ مختلف مقاصد کی وجہ سے ایسا کرتے ہیں۔ کچھ لوگ سائنس میں دلچسپی کی وجہ سے فلسفہ کی طرف رجوع کرتے ہیں اور کچھ فنون لطیفہ یا مذہب میں دلچسپی کی بناء پر۔ دیگر لوگ تعلیمی پس منظر کے بغیر ہی فلسفہ کی طرف آتے ہیں کیونکہ وہ اس دنیا اور اس میں شامل اشیاء و وقوعات کی اہمیت اور اس کے مقاصد سمجھنے کے متمنی ہوتے ہیں نیز کچھ لوگوں کا مقصد اس کے علاوہ کچھ بھی نہیں کہ وہ ان لوگوں کی بات سمجھ سکیں جو فلسفہ کے متعلق کچھ کہتے ہیں۔

اس طرح لوگوں کے وہ مطالبات جو فلسفہ سے وابستہ ہیں اتنے ہی مختلف ہیں جتنے وہ مقاصد جن کے تحت فلسفہ کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ پس وہ کتابیں جو ان مطالبات کی تشفی کے لئے لکھی جاتی ہیں وہ بھی اسی قدر مختلف ہوتی ہیں۔ اکثر وہ کتابیں جو مبتدیوں کے لئے لکھی جاتی ہیں اپنے اندر کوئی مشترک مواد یا مشترک نفس مضمون نہیں رکھتیں۔ ان وجوہات کی بنا پر ایسی کتاب لکھنا ناممکن ہے جو تمام یا بیشتر قارئین کی تشفی کا باعث بن سکے۔

اس دقت پر قابو پانے کے لئے ایک شخص یہ کوشش کر سکتا ہے کہ ایسی سیر حاصل اور جامع کتاب کی تصنیف کرے کہ اس میں تمام تر فلسفیانہ مسائل شامل ہو جائیں اور ہر قاری حسب منشاء ان حصوں کا مطالعہ کرے جن میں اس کی دلچسپی ہو۔ یہ بہر حال عملی طور پر ناممکن ہے۔ ہزار صفحات کی کتاب بھی اس کے لئے کافی نہیں ہو گی اور نہ ہی یہ قابل عمل ہے کہ ہر مسئلہ پر صرف چند صفحات صرف کئے جائیں۔ اس کے معنی یہ ہونگے کہ ان مسائل کا محض سرسری جائزہ پیش کیا جائے جو کسی بھی قاری

کے لیے بے مصرف ہوگا۔ وہ ان سے چند حدود یا الفاظ کے محض معنی جان پائے گا اور کچھ عمومی رجحانات کی نشاندہی کرسکے گا مگر ان مسائل سے متعلق اسے اتنا مواد حاصل نہیں ہو پائیگا کہ اس کے لئے یہ مسائل زندہ ہوکر اسکے سامنے آئیں اور اسے متاثر کرسکیں۔ فلسفہ میں یہ اجمالی طریق کار دیگر علوم سے زیادہ غیر تشفی بخش ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کا بدیہی حل یہی ہے کہ تمام مسائل نہیں بلکہ چند مسائل کو ہی ایسی کتاب میں شامل کیا جائے، اس طریقہ میں یہ خامیاں ہیں کہ خواہ جو مسائل بھی شامل کئے جائیں بہت سے قارئین ہر صورت میں کچھ مسائل کے شامل کئے جانے پر اور کچھ کے خارج کئے جانے پر معترض ہوں گے۔ تاہم اس کتاب میں یہی طریقہ کار اختیار کیا گیا ہے کیونکہ اس کے کم سے کم نقصانات ہیں۔

اس ایڈیشن کو تقریباً مکمل طور پر دوبارہ لکھا گیا ہے۔ تیرہ سال قبل لکھے گئے پہلے ایڈیشن کے چند صفحات ہی اس میں رکھے گئے ہیں۔ عنوان اور اس میں مشمولات کی ساخت کے علاوہ یہ ایک نئی کتاب ہے۔ تصورات، علم کے مبتدیات اور کلیات کے مسئلہ پر تمام فصلوں کو بدل دیا گیا ہے اور کچھ نئی فصلوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اس بات کا افسوس ہے کہ جمالیات کا باب حذف کردیا گیا ہے کیونکہ ابتدائی کتابوں میں اکثر اس کو شامل نہیں کیا جاتا۔ مگر اس کے بدلے مابعدالطبیعاتی اور علمیاتی مسائل پر زیادہ تفصیلی بحث شامل کی گئی ہے۔

مصنف مندرجہ ذیل شائع کنندگان کا مشکور ہے کہ انھوں نے اپنی شائع کردہ کتابوں سے مختصر اقتباسات شامل کرنے کی اجازت دی:

اوپن کورٹ پبلشنگ کمپنی: اینلیسس آف نالج اینڈ ویلیویشن از سی۔ آئی۔ لیوس، ریزن اینڈ گوڈنیس از بلینشرڈ۔ میکمیلن اینڈ کمپنی، لندن اور کناڈا اور سینٹ مارٹنس پریس، نیویارک: کریٹیک آف پیور ریزن از کانٹ (ترجمہ از نارمن کیمپ اسمتھ)، اور فاؤنڈیشنز آف ایمپیریکل نالج از اے۔ جے۔ ایر۔

جارج ایلن اینڈ انون: سم مین پرابلمز آف فلاسفی از جی۔ ای۔ مور۔ سوشل پرنسپلز اینڈ ڈیماکریٹک اسٹیٹ از ایس۔ آئی۔ بین اور رچرڈ پیٹرس۔

ہارکورٹ پریس اینڈ ورلڈ: دی مائنڈ اینڈ اٹس پلیس ان نیچر از سی ڈی۔ براڈ۔

ہاٹن میفن کمپنی: انویٹیشن ٹو فلاسفی از ڈیوران ڈریک (ے)

یونیورسٹی آف کیلیفورنیا پریس: دی رائز آف سائینٹفک فلاسفی از ہانس رائکن باخ۔

ہارپر اینڈ رو پبلشرز: اے فلاسفی آف سائنس از ڈبلیو ایچ۔ ورکسٹر۔

میتھوئن اینڈ کمپنی۔ لندن: این انٹروڈکشن ٹو میٹافزکس از سی۔ ایچ۔ وہیٹلے اور پیپشن از ایچ۔ ایچ۔ پرائس۔

لونگمینس، گرین اینڈ کمپنی: سیلیکٹڈ پیپرز آن فلاسفی از ولیم جیمس اور ہچنسین، لندن و بارنس اینڈ نوبل: تھیوری آف نالج از اے۔ ڈی۔ ووزلے۔

مصنف اپنے ان ساتھیوں کا شکر گزار ہے جنھوں نے اس مسودہ کے مختلف حصوں کو پڑھنے اور ان پر رائے دینے کی کرم فرمائی کی۔ خصوصاً پروفیسر مارٹن لین (ابواب '۱' اور '۸' کے لئے) پروفیسر سیلویئر کناوو (ابواب ۲ تا ۴ کیلئے) پروفیسر پال ایڈورڈس (ابواب ۵ تا ۷ کیلئے) اور پروفیسر اسٹینلے میکڈینئل (ابواب ۱، ۲، ۳، ۵، ۶، ۸ اور ۹ کیلئے) میں مس جینے پالش اور مس شیرون ملان کا بھی بہت زیادہ مشکور ہوں جنھوں نے مسودہ کو ٹائپ کرنے اور حوالہ جات کو مرتب کرنے میں مدد کی۔

اس کتاب کے ساتھ ساتھ پڑھنے کے لئے مختلف کتابوں اور جرائد سے انتخاب پر مبنی ایک کتاب مرتب کی گئی ہے جس کا نام ریڈنگز ان انٹروڈکٹری فلاسفکل اینالسس (پرنٹس ہال ۱۹۶۸) ہے۔

جان ہاسپرس

فلسفیانہ تجزیہ: ایک تعارف

بابِ اوّل

معنی و تعریف

کسی بھی منظم اور باقاعدہ بحث کے آغاز میں یہ توقع کی جاتی ہے کہ حدود کی تعریف کیجائے اور ہماری مخصوص حد (تصوّر) ہے 'فلسفہ'۔ مگر لفظ 'فلسفہ' کی تعریف اتنی آسان نہیں جتنی 'حیاتیات' یا 'سماجیات' کی اور یہ اس لئے کہ وہ لوگ خود جو اس میدانِ علم میں پیش رو کہلائے جا سکتے ہیں اس کی مختلف اور کبھی کبھی متضاد تعریفیں پیش کرتے ہیں۔ اگر ہم ابتدا ہی میں اس کی کوئی تعریف قارئین کے سامنے رکھتے ہیں تو اس میں یہ خطرہ نظر آتا ہے کہ ہم وقت سے پہلے ہی مختلف آرا کو بغیر جانچے اور تولے کوئی فیصلہ صادر کر رہے ہیں۔ ہماری چھان بین کے دوران یہ دکھانا لائقِ ترجیح ہوگا کہ اس علم کے ماہرین نے کیوں مختلف تعریفوں کو مناسب سمجھا اور اس میں وقت لگے گا۔ دوسری وجہ جو زیادہ اہم ہے وہ یہ کہ تعریف کے سلسلہ میں کچھ مخصوص دقتیں ہیں جنھیں ہم اس وقت تک ٹھیک سے نہیں سمجھ پائیں گے جب تک ہم تعریف کے متعلق چند مسائل پر غور نہ کرلیں۔ اور یہ کام ان چند چیزوں میں سے ہے جن سے اس باب میں ہم نبرد آزما ہوں گے۔

'فلسفہ' کی تعریف ہو یا نہ ہو مگر اس بات میں زیادہ فائدہ ہے کہ ہم اپنے مضمون کی طرف معنیات کی سمت سے بڑھیں جس میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہماری زبان میں جو الفاظ شامل ہیں ان میں اور دنیا (عالمِ زمان و مکاں) کے مابین کیا نسبت ہے۔ ایسے لاتعداد ابہام و مغالطے ہیں جن میں ایک قاری

یقیناً گرفتار ہو سکتا ہے اگر وہ معینات کے کچھ بنیادی اصول و مسائل سے بے خبر ہے۔ یا یوں کہئے کہ وہ زبان اور زبان کی مدد سے جن اشیاء کے متعلق گفتگو کی جاتی ہے ان کے درمیان جو رشتہ ہے اس کو نہیں سمجھتا کسی بھی موضوع بحث کے لئے ایک کارآمد تعارف یہ ہے کہ اس میں شمول الفاظ و تصورات کی تعریف کے مختلف مدارج اور پہلوؤں اور تعریف کی صفت اور اس کے عمل پر روشنی ڈالی جائے اور الفاظ کے غیر واضح استعمال کے خطرات (اور کبھی کبھی پیدا ہونے والی آسانیوں) اور ان حالات کو جنکے تحت جملے و عبارات با معنی ہوتے ہیں سامنے لایا جائے۔ فلسفہ کے انتہائی مجرد موضوع کو پیش نظر رکھتے ہوئے جس میں لاتعداد کھائیاں پوشیدہ ہیں کچھ بنیادی معیناتی مسائل کا ابتدائی جائزہ محض کارآمد ہی نہیں بلکہ ناگزیر ہے۔ اگر ہم نے اس وقت ان کا جائزہ نہیں لیا تو پھر ہمیں بعد میں ان کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ لہذا پہلے باب میں ہمارا سروکار زبان اور دنیا کے درمیان جو رشتہ ہے اس سے ہوگا اور یہ موضوع دور حاضر میں فلسفیانہ عمل کے دائرے میں شامل سمجھا جاتا ہے۔

فصل ۱: معنی لفظ (Word-meaning)

انسانوں کے درمیان زبان ترسیل و ابلاغ کا ایک اہم وسیلہ ہے۔ کوئی بھی زبان الفاظ سے بنتی ہے جنھیں یکجا کرکے ہم جملوں کی تشکیل کرتے ہیں۔ جب ہم ان پر غور کرتے ہیں تو ہمیں متعدد مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے ہم الفاظ کی صفت اور ان کے تفاعلات کے مطالعہ سے ابتدا کریں گے اور جملوں کی سمت بعد میں رجوع کریں گے۔

لفظ کیا ہے؟ بہت سارا وقت ہم اسی پر صرف کرسکتے ہیں کہ اس کی متفرق تعریفوں کو دیکھیں مگر فی الوقت اتنا کہنا شاید کافی ہو (گو یہ بات ضرورت سے زیادہ سادہ معلوم ہو) کہ لفظ معنی کا سب سے چھوٹا عنصر یا صغیر ترین اکائی ہے۔ لفظ 'بلی' کے تو معنی ہیں مگر ان حروف (ب۔ ل۔ ی) کے معنی نہیں، حروف تہجی الفاظ کے بنانے کے مواد ہیں اور ان کے اپنے کوئی معنی نہیں سوائے ان خال خال صورتوں میں جہاں ہم یک حرفی لفظ استعمال کرسکتے ہیں۔

یہ ضرور ہے کہ کچھ الفاظ مخلوط ہوتے ہیں جس کے اجزاء دوسرے الفاظ ہوتے ہیں مثلاً 'بازیافت' 'آمد و رفت' وغیرہ۔ مگر ان صورتوں میں بھی یہ مکمل لفظ ہی معنی کی اکائی بنتے ہیں نہ کہ ان کے اجزاء۔ ہم ہمیشہ ہر مخلوط لفظ کو محض اس کے اجزاء کے معنوں کی روشنی میں نہیں سمجھ سکتے۔ حروف تحریر شدہ الفاظ کے اجزاء ہوتے ہیں۔ جس طرح جواہر کے۔ اسی طرح بعض الفاظ کے شروع یا آخر میں کچھ الفاظ لگا کر جب

دیگر الفاظ بنائے جاتے ہیں تو ان پری فکس اور سفکس کے ان الفاظ سے الگ معنی نہیں ہوتے۔ (لفظ خوشتر یا بہتر میں کیا 'تر' کا کوئی الگ معنی ہے ؟)

ایک لفظ جب کہا جائے تو کیا محض آواز ہے اور لکھا جائے گا تو کیا محض کاغذ پر چند نقوش ؟ الفاظ یہ چیزیں ضرور ہیں مگر محض یہ نہیں بلکہ یہ بامعنی آواز و نقوش ہیں۔ معنی تو اشاروں کی زبان میں بھی پیدا ہو سکتے ہیں جہاں نہ آوازیں ہیں اور نہ نقوشِ تحریر مگر اس زبان میں بھی ہر ایک اشارہ ایک بامعنی لفظ کی طرف کام کرے گا۔

جو کچھ ہم نے اب تک کہا ہے وہ اس امر کے لئے کافی نہیں کہ ہم الفاظ کو دوسری چیزوں سے الگ کر سکیں۔ جبکہ یہ صحیح ہے کہ تمام الفاظ کے معنی ہیں یہ صحیح نہیں ہے کہ ہر بامعنی شئے لفظ ہے، ریاضیاتی علائم بامعنی ہیں مگر الفاظ نہیں۔ آسمان پر کچھ فضائی حالتوں یا بادلوں کی مخصوص تشکیل کے معنی یہ ہیں کہ طوفان آنے والا ہے یا بارش ہونے والی ہے، گھنٹی کی آوازوں کے مختلف معنی ہوتے ہیں: باہر سڑک پر کھالو یا بندر والا تماشہ دکھا رہا ہے، دروازے پر کوئی آیا ہوا ہے، ٹیلیفون پر کوئی بات کرنا چاہتا ہے یا کلاس کا وقت شروع یا ختم ہو گیا ہے، اگر کوئی کراہ رہا ہے یا رو رہا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی مصیبت یا تکلیف میں ہے اور چیخ رہا ہے تو یہ معنی ہیں کہ کوئی شخص اپنے پڑوسی یا کسی بھی شخص کو مدد کے لئے بلا رہا ہے اس طرح بہتیرے واقعات یا چیزوں کے ہم معنی سمجھتے ہیں مگر ان میں سے کوئی بھی الفاظ نہیں۔

ان تمام چیزوں کو ہم نشانات کہہ سکتے ہیں۔ ایک شئے۔ الف۔ ایک دوسری شئے۔ ب۔ کا نشان اس وقت بنتی ہے جب الف ایک مخصوص طریقے سے ب سے منسلک ہو یا اس کی نشاندہی کر سکے مگر اس عمل کے مختلف طریقے ہیں۔ الفاظ روایتی نشانات ہوتے ہیں ___ فطری نہیں۔ جب آسمان پر گھنے سیاہ بادلوں کو ہم دیکھ کر یہ کہتے ہیں کہ 'اس کے معنی یہ ہیں کہ زوروں کی بارش ہو گی' تب بادل اور بارش کے درمیان جو واسطہ ہے اس کی بنا پر بادل بارش کی نشاندہی کرتا ہے مگر یہ فطری نشان ہے کیونکہ یہ فطرت یا عالم طبیعی میں موجود ہے اور انسان کی اختراع نہیں۔ انسانوں نے اس کو دریافت ضرور کیا مگر اسکو بنایا نہیں۔ اگر انسانی علم نے اس بات کو دریافت نہیں کیا ہوتا پھر بھی بادل بارش کی نشاندہی کرتے۔ ان نشانات کو ہم معلوم کرتے ہیں مگر ہمارے فیصلے اس کو صادق نہیں بناتے۔ ہم ان کی غلط تعبیر بھی پیش کر سکتے ہیں اور جب ایسا ہوتا ہے تو ہم فطرت کے ایک امر واقعی کی غلط تعبیر کے مرتکب ہوتے ہیں۔

مگر کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ انسانوں کا الفاظ کو استعمال کرنا بھی فطرت کا ایک امر واقعی ہے؟ بیشک یہ کہا جا سکتا ہے اگر ہم لفظ "فطرت" کو اتنے وسیع معنی میں استعمال کریں کہ اس سے ہر وہ چیز مراد ہو جو زمان و مکاں

میں موجود ہے۔ تاہم الفاظ کے معنی ان فطری نشانات سے مختلف ہیں کیونکہ الفاظ کو معنی عطا کرنے کا عمل خود ایک انسانی عمل ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ انسانوں نے کچھ اصوات کو لے کر انھیں معنی کا جامہ پہنایا ہے۔ مختلف زبان بولنے والے لوگ مختلف آوازوں کے ذریعہ ایک ہی معنی ادا کرتے ہیں جیسے "گھوڑا" جسے فارسی میں 'اسپ' انگریزی میں 'ہارس' فرانسیسی میں 'زیر شوال' اور سنسکرت میں 'اشوہ' کہتے ہیں۔ میں نے یا آپ نے آوازوں کے ان معنی کو قائم نہیں کیا بلکہ ہم ان معنوں کو سیکھتے ہیں جنکی ترویج و ترقی کبھی کبھی سیکڑوں برسوں میں ہوئی ہے یا ہم ان معنوں کو سیکھتے ہیں جو بولنے والا کسی مخصوص آواز کو عطا کرتا ہے۔ ہم اس آواز کو بامعنی طور پر استعمال کرنے کا طریقہ، روائت یا رواج سیکھتے ہیں۔ جب ہم سیاہ بادلوں کے معنی کو سمجھتے ہیں تو ہم فطرت کے ایک امر واقعی کو سمجھتے ہیں اور جب ہم گھنٹی کی آواز کے معنی سمجھتے ہیں تو ایک روائتی نشان کا معنی سمجھتے ہیں کیونکہ انسانوں نے ہی یہ طے کیا ہے کہ اس کا کیا معنی ہوگا۔

یہاں ہمارا منشا یہ نہیں کہ ایک خاص وقت پر کچھ لوگوں نے بیٹھکر یہ طے کیا کہ مختلف آوازوں کے کیا معنی ہوں گے (یہ بات غور طلب ہے کہ اگر ایسا ہوا ہوتا تو ان لوگوں نے کن الفاظ کی مدد سے یہ طے کیا ہوگا کہ کن آوازوں کے کیا معنی ہوں گے)۔ زبان کا آغاز تاریخ کی تاریکیوں میں گم ہے اور یہاں اس کا تعین ضروری نہیں۔ جس طرح سے بھی یہ شروع ہوا ہو مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ زبان الفاظ کا ایک نظام ہے جن کے معنی کو سمجھنا زبان سے آگاہی کی ایک ناگزیر شرط ہے۔ زبان کے یہ اجزاء یعنی الفاظ محض بے معنی آواز ہوتے اگر کسی وقت یا کسی سطح پر یہ الفاظ انسانی استعمال کے لئے معنی حاصل نہ کر پاتے۔

کراہ یا چیخ بھی انسانی آواز ہیں اور پھر بھی ہم انھیں الفاظ نہیں کہتے۔ اور نہ ہی یہ انسانی روایات ہیں۔ ایک بچہ زبان سیکھنے سے پہلے ہی روتا اور چلاتا ہے۔ ایک بالغ انسان بھی ایسا کر سکتا ہے اور ان لوگوں تک اپنا منشا پہنچا سکتا ہے جو اس کے ان روایات لفظی سے نابلد ہیں، جو اس کی زبان کے مترادف ہیں۔ دوسروں کے قہقہے، آنسو یا چیخوں کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ہم انکی زبان سیکھیں۔ ہم ان کے معنی کو فطری نشانات کی طرح سمجھ لیتے ہیں گو اتنا فرق ضرور ہے کہ یہاں یہ ضروری نہیں کہ کوئی اور ہمیں انھیں سمجھائے کیونکہ ایک شخص غم، خوشی، درد اور غصہ کے دوران جو کچھ خود کرتا ہے اور محسوس کرتا ہے اس کی روشنی میں دوسرے انسان کی ان آوازوں کے معنی کو سمجھ لیتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ان مواقع پر بعض آوازیں جو ہم پیدا کرتے ہیں ان میں اکثر زبان 'زبان' کا

فرق نمایاں ہوسکتا ہے۔

عام طور سے ایک فطری نشان اور جس شے کی نشاندہی اس سے ہوتی ہے ان کے درمیان جو نسبت ہے وہ ایک علی نسبت ہوتی ہے (جیساکہ بادل اور بارش) یا نسبت مشابہت (ایک شہر کا نقشہ اور اور وہ شہر)۔ مگر کچھ نشانات ایسے ہوتے ہیں جن میں فطری اور روایتی دونوں اجزا شامل ہوسکتے ہیں۔ ایک سنگ میل جس پر کوئی عدد تحریر ہو یا صرف لفظ 'موڑ' لکھا ہو وہ محض روایتی ہے کیونکہ اس میں اور جس بات کی طرف اشارہ کیا جارہا ہے ان میں کوئی مشابہت نہیں۔ مگر راستوں پر بعض جگہ جو نشانات بنے ہوتے ہیں وہ محض تصویروں پر ہی مشتمل ہوتے ہیں مثلاً آڑھے ترچھے خطوط بناکر راستے کے ٹیڑھے ہونے کا اشارہ کرنا یا ریلوے انجن کی تصویر بناکر گاڑی چلانے والے کو چوکنا کرنا کہ آگے ریلوے لائن گذرتی ہے۔ کبھی کبھی ضرور ایسے نشان اور جس چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے ان میں مشابہت بہت ہوتی ہے جیسے ٹیڑھے خطوط اور ٹیڑھے راستوں میں۔ مگر ایک مخصوص روایت سے ہٹ کر جس کے تحت یہ نشان ایک مخصوص معنے کے حامل ہوتے ہیں اور جنھیں گاڑی چلانے والے سیکھتے ہیں ان نشانات کے کوئی معنی نہیں ہوتے۔ اس روایت کے بغیر ہم یہ کیسے سمجھیں گے کہ یہ ایک ایسی تصویر نہیں جس کو کسی شخص نے بس یونہی بناکر راستہ پر چسپاں نہیں کردیا یا پھر صرف یہی کیوں سمجھیں کہ یہ نشان اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ آگے چل کر یا تھوڑے فاصلہ پر ٹیڑھا راستہ ہے۔ اس صورت میں ہمیں الفاظ کے مانند یہ سیکھنا پڑتا ہے کہ یہ نشان کسی انسان نے ایک خاص سیاق میں ایک مخصوص معنی کے لئے بنایا ہے۔ اور یہ بات اس صورت میں بھی صادق ہے جب نشان اور مشار کے درمیان ایک فطری نسبت (مشابہت) ہو۔ صوتی معنویت کے حامل الفاظ کے سلسلے میں بھی یہی کہا جاسکتا ہے مثلاً گڑگڑاہٹ، غراہٹ، کھٹکھٹانا، چھپاک وغیرہ۔ ان آوازوں اور ان کے معنی کے درمیان مبہم سی مشابہت ضرور ہے مگر اتنی واضح نہیں کہ بغیر انھیں سیکھے ہوئے انسان بخوبی ان معنی کو سمجھ لے۔ اور ایک ہی چیز کے لئے مختلف زبانوں میں کبھی ملتی جلتی اور کبھی مختلف آوازیں مستعمل ہیں جس سے یہ بات ظاہر ہے الفاظ اور ان کے معنی میں بہت زیادہ مشابہت نہیں ہوتی۔ پس اگرچہ ایک نشان اور جس چیز کا یہ نشان ہے ان دونوں میں مشابہت ہو تب بھی ہمیں ان معنوں کو سیکھنا پڑتا ہے جو روایتاً انھیں عطا کئے گئے ہیں۔

اکثر نشانات اور علامات میں فرق کیا جاتا ہے مگر یہ فرق ہمیشہ ایک ہی طرح سے نہیں کیا گیا ہے

(۱) کبھی کبھی لفظ 'علامت' سے مراد روایتی نشان ہوتا ہے۔ اس استعمال کے تحت گھنٹی کی مخصوص آوازیں موسیقار کے اشارے ریاضیاتی اعداد و ہندسے یا الفاظ علامات ہیں ان سبھوں کی اختراع

آدمی نے خود کی ہے اور آدمی سے الگ بذات خود فطرت میں ان کا وجود نہیں۔ مگر فطرت میں جب کوئی چیز یا واقعہ کسی اور شئے یا واقعہ کی نشاندہی کرتا ہے تو اسے نشان کہتے ہیں۔

(۲) کبھی کبھی علامت سے مراد وہ نشان ہوتا ہے جس کی طرف ہمارا ردعمل یہ ہوتا ہے کہ اس کے سامنے آتے ہی یا اسے سنتے ہی ہمارے ذہن میں ایک تصور اجاگر ہوتا ہے (تصور کے متعلق ہم دوسرے باب میں بحث کریں گے)۔ گوشت کو دیکھتے ہی کتے کے منہ سے رال ٹپکنے لگتی ہے اور بعد میں لفظ گوشت ہی اس کے منہ میں رال لے آتا ہے۔ لفظ گوشت "کتے کے لئے ایک نشان ہے کیونکہ جب ہم یہ لفظ کہتے ہیں وہ گوشت کی توقع کرنے لگتا ہے۔ مگر انسانوں کے لئے لفظ "گوشت" علامت کی طرح کام کرتا ہے کیونکہ اس لفظ کو سننے سے عام طور پر ہم گوشت کی توقع نہیں کرتے (گو بعض صورت میں ایسا بھی ہوتا ہے) بلکہ اس شئے کا تصور ہمارے ذہن میں آجاتا ہے۔ چونکہ اس باب کے مبحث کے پیش نظر یہ ضروری نہیں کہ ہم نشان اور علامت میں مخصوص تفریق کریں ہم یہاں لفظ 'نشان' کو ہی وسیع معنی میں استعمال کریں گے جس سے مراد وہ کوئی بھی شئے ہے جو کسی طریقے اور انداز سے کسی دوسری شئے کی نشاندہی کرتا ہے (دوسرے سیاق میں جب ہم لفظ علامت کو نفسیات یا فنون لطیفہ کے ضمن میں استعمال کرتے ہیں تو اس کے اور معنے ہوتے ہیں)۔

الفاظ کی چیزوں سے نسبت :

بہت پہلے یہ تصور عام تھا کہ الفاظ اور ان سے جو کچھ مراد ہے ان کے درمیان ایک فطری ربط ہوتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی نے لفظ کو وہ شئے سمجھا جو اس لفظ سے مراد ہے (جیسا کہ کبھی کبھی بعض تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے) یا لفظ 'بلی' کو وہ مخلوق سمجھا گیا جسے بلی کہا جاتا ہے۔ لیکن قدیم انسان کا یہ یقین تھا کہ بعض الفاظ کی ادائیگی ان اشیاء پر ضرور اثر کرتی تھی جو ان الفاظ سے مراد ہوتی ہیں (مثلاً لفظ 'خدا' یا 'دیوتا' کے ادا کرنے سے خدا یا دیوتا کے غیض یا رحم کو ابھارا جا سکتا ہے)۔ نیز یہ بھی کہ لفظ اور اس سے جو مراد ہے ان کے درمیان ایک فطری تعلق ہے کیونکہ ایک لفظ کو صحیح طور پر ایک ہی شئے کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

مگر ایسا کوئی فطری ربط نہیں ہے۔ الفاظ بے اصولی نشانات ہیں (اس لئے کہ کوئی دوسری آواز بھی اس کے لئے استعمال کی جا سکتی تھی) جنکو جب ایک مخصوص زبان کے استعمال کرنے والوں نے اپنا لیا تو وہ روایتی نشانات بن گئے۔ الفاظ کے جو معنی ہیں انھیں ڈھونڈا نہیں گیا بلکہ ان معنوں کو خود طے کیا گیا یا عطا کیا گیا۔ ماہر علم نجوم نے خود ستاروں اور سیاروں کے نام یاد نہیں کیے بلکہ انھیں خود نام

دیئے جنھیں دوسرے لوگوں نے جانا اور یاد کیا۔

لفظ اور اس کے معنی کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے وہ بعض صورتوں میں اسی قسم کا ہے جیسا ایک شیشی اور اس پر چسپاں لیبل کے درمیان۔ اگر آپ پڑھنا جانتے ہیں تو لیبل آپ کو یہ بتائے گا کہ شیشی کے اندر کیا ہے مگر یہ تعلق کوئی فطری (علّی یا مشابہتی) نسبت نہیں۔ مختلف لیبلوں کو مختلف زبانوں میں لکھا جاتا ہے مگر ان سبھوں کو وہ لوگ بہ آسانی سمجھ لیتے ہیں جو انھیں پڑھنا جانتے ہیں۔ لیبل محض یہ بتانے کے لئے ہوتا ہے کہ شیشی کے اندر کیا ہے اور اپنے تئیں اس کی کوئی اہمیت نہیں۔ یہ کچھ تحریر شدہ خطوط یا نشانات یا حروف ہوتے ہیں جن میں اور شیشی کے اندر کی چیز کے درمیان کوئی داخلی نسبت نہیں ہوتی۔ یہ نسبت اس سے مختلف ہے جو اس بو جو شیشی کے اندر سے آتی ہے اور شیشی کے اندر کی شئے کے درمیان ہوتی ہے (مثلاً عطر یا کوئی کیمیا اور اس سے نکلنے والی خوشبو یا بدبو کے درمیان جو نسبت ہے)۔

چونکہ الفاظ روایتی نشانات ہیں اس لئے کسی چیز کے لئے کوئی لفظ صحیح یا غلط نہیں ہوتا۔ کوئی لفظ غیر ضروری طور پر طویل، ادق یا تلفظ یا ہجے کے اعتبار سے مشکل ضرور ہو سکتا ہے اور اس کے خلاف یہ اعتراضات کئے جا سکتے ہیں مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایک چیز کے لئے جو آواز نکالی جاتی ہے وہ غلط ہے۔ کوئی بھی آواز کسی بھی شئے کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے۔

مگر کیا یہ ممکن نہیں کہ کچھ الفاظ غلط بھی ہوتے ہیں؟ اگر یہ فرض کریں کہ ایک قوم کے لوگ افغان کہلاتے ہیں تو جس ملک میں وہ رہتے ہیں اس کے لئے کیا افغانستان صحیح اور دوسرا کوئی لفظ غلط نہیں؟ اسے کوئی اور نام سے پکارنا غلط نہیں۔ کوئی اور آواز بھی اس کے لئے استعمال کی جا سکتی تھی اور یہ غلط نہیں ہوتی۔ مگر جب پہلے کچھ نام دیئے جا چکے ہوں تو مستقبل میں ان سابقہ ناموں کی مدد سے یا ان کی روشنی میں دیگر اشیاء کو نام دینا نسبتاً آسان اور مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اگر مخصوص لوگوں کے لئے لفظ 'افغان' مستعمل ہے اور ستان (استان) اس معنی میں مستعمل ہے جو فی الحال مروج ہے تو افغانوں کے ملک کے لئے 'افغانستان' سے بہتر کونسا لفظ ہو سکتا ہے؟ گو اس طرح سے یادداشت میں آسانی ہوتی ہے مگر بہتیری ایسی مثالیں مل جائیں گی جہاں یہ طریقہ استعمال نہیں کیا گیا ہے اور بہت سے بے تعلق نام دیئے گئے ہیں اور یہ نام غلط نہیں ہیں۔ لفظ 'افغانستان' اس ملک کے لئے ایک فطری نشان نہیں۔ جو فطری نسبت یہاں ہو سکتی ہے وہ اس لفظ اور اس ملک کے درمیان مشابہت نہیں بلکہ لفظ 'افغانستان' اور الفاظ 'افغان' اور 'ستان' کے درمیان ہے۔

مگر کیا یقیناً کچھ چیزوں کو کچھ الفاظ سے پکارنا نامناسب یا غلط نہیں؟ اگر اس وقت

میں جس چیز پہ بیٹھا ہوں اس کو کرسی کے بدلے لیمپ کہوں تو کیا یہ غلط نہیں ہوگا ؟ بے شک اگر لیمپ سے مراد وہی شئے ہے جو عام طور سے ہماری زبان میں مروج ہے (جس سے روشنی مل رہی ہے) تو یہ غلط اور نامناسب ہے کیونکہ میں اس چیز پر نہیں بیٹھا ہوں جس سے روشنی نکل رہی ہے۔ لیکن یقیناً آپ لفظ "لیمپ" کو کسی اور چیز کے لئے استعمال کر سکتے ہیں گو یہ سامعین کو ورغلانے اور بہکانے کا موجب بنے گا۔ اس صورت میں 'لیمپ' کے دو معنی ہو جائیں گے: ایک تو وہ خاص معنی جس میں آپ نے یا میں نے اسے اپنی مرضی سے استعمال کیا ہے اور دوسرا وہ جس میں مدت سے یہ لفظ استعمال ہوتا رہا ہے۔ اگر آپ اس طرح اس لفظ کو نئے معنی میں مستقل استعمال کرنا چاہتے ہیں تو یہ لازم ہوگا کہ آپ پہلے ہی سامعین کو اس بات سے باخبر کر دیں تاکہ وہ بہک نہ جائیں۔ تاہم اس نئے استعمال سے کافی پیچیدہ صورت حال پیدا ہو سکتی ہے ہر مرتبہ جب آپ کسی ایک لفظ کو بالکل نئے معنی میں استعمال کریں گے سامعین کو یہ یاد رکھنا ہوگا کہ اس لفظ کو آپ اس سے بالکل مختلف معنوں میں استعمال کر رہے ہیں جس کے وہ عادی ہیں اور جس میں وہ برسوں سے اسے استعمال کر رہے ہیں۔ ایسی پیچیدگی غیر ضروری ہوگی اور اس کے حق میں کچھ بھی نہیں کہا جا سکتا گو اس کے خلاف بہت سے دلائل پیش کئے جا سکتے ہیں۔ مگر یہ غلط نہیں صرف غیر ضروری طور پر ابہام خیز ہوتا ہے۔ غلط صرف اس صورت میں ہوگا اگر کوئی یہ کہے کہ میں لیمپ پر بیٹھا ہوں اور وہ 'لیمپ' کو عام معنوں میں استعمال کرے۔ غلطی اس امر میں ہے کہ آپ ایک چیز کی طرف ایک ایسی آواز سے اشارہ کریں جو اس عام آواز سے مختلف ہے جو اس کے لئے مخصوص ہے اور پھر آپ اس آواز سے (شاید غیر شعوری طور پر) وہی سمجھیں جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے۔

آزادیٔ تعین:

کوئی بھی شخص کسی شئے کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کوئی بھی آواز استعمال کر سکتا ہے، تاوقتیکہ وہ یہ واضح کر دے کہ اس آواز سے کیا مراد ہے۔ اسے ہم اصول آزادیٔ تعین یا تحدید کہہ سکتے مگر جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں اس کا نتیجہ کافی ابہام خیز ہو سکتا ہے۔ بہرحال انسان کو معنی کے تعین کی پوری آزادی ہے۔ سوال صرف اتنا ہے کہ یہ عمل کس حد تک کارآمد اور مفید ہو سکتا ہے۔ زبان کے استعمال میں اگر ہمیں ابہام سے گریز کرنا ہے تو یہ بہتر ہے کہ ہم بھی ایک چیز کی جانب اشارہ کرنے کے لئے اس آواز کا استعمال کریں جو دوسرے کرتے ہیں۔

ترویج عام کا قاعدہ؛ اصول استعمال (مروج) عام:

ان غیر ضروری ابہام اور دقت کی وجہ سے جو اس صورت میں پیدا ہوتے ہیں جب آپ اور ہر شخص بلاج برخود ایجاد کردہ علامات کو تھوپنے کی کوشش کرے اس قاعدے پر عمل درآمد مناسب تر ہوگا کہ آپ ترویج عام کا اتباع کریں۔ اور عام طور پر بلا کسی کے کہے ہم یہی کرتے ہیں کیونکہ یہ بات بالکل فضول نظر آتی ہے کہ جبکہ کسی چیز کے لئے ہمارے آس پاس استعمال میں آنے والی ایک آواز موجود سنائی دیتی ہے ہم اس کے لئے کوئی نئی آواز ایجاد کریں۔ جو کچھ عام استعمال میں موجود ہے اس سے تطابق آسان تر معلوم ہوتا ہے۔ اگر ہم عام استعمال کے متضاد کوئی لفظ استعمال کریں تو ہمارا یہ فرض ہوتا ہے کہ سامعین کو ہم اپنے مخصوص معنی سے باخبر کردیں ورنہ ان کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ وہ اس لفظ کو اسی معنی میں سمجھیں جس میں عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے۔ یعنی ہم عام استعمال کی پیروی کررہے ہیں۔

عام طور سے زبان کے استعمال میں ہم اتنی بے راہ روی سے کام نہیں لیتے جتنی کہ مندرجہ بالا مثال ـــ 'لیمپ' ـــ سے ظاہر ہوتا ہے۔ تاہم عام استعمال کا قاعدہ کافی عملی اہمیت کا حامل ہے اس صورت حال پر غور کیجئے: اکثر سائنسی یا بظاہر سائنسی حلقوں میں یہ کہا جاتا ہے کوئی بھی شے خواہ وہ کتنی ہی ٹھوس کیوں نہ نظر آئے دراصل ٹھوس نہیں۔ اگر ہم انھیں انتہائی خوردبینی نظروں سے دیکھیں تو ہم یہ پائیں گے کہ یہ جوہر اور برقیوں کا ایک ایسا غیر منظم مجموعہ ہے جن کے مابینی فاصلوں کا حجم ان جوہر اور برقیوں سے بہت زیادہ ہے ایک میز جو بظاہر ٹھوس نظر آتی ہے دراصل بیشتر خلاؤں پر مشتمل ہے، لہذا مادہ کا کوئی بھی نمونہ جس سے ہم زمین پر دوچار ہوتے ہیں فی الحقیقت ٹھوس نہیں۔

مگر عام استعمال میں میزیں، کرسیاں، اشجار وغیرہ ٹھوس کہلاتی ہیں جبکہ پانی، پگھلا ہوا مکھن اور گیس کو ٹھوس نہیں کہتے۔ تو کیا میز کے ٹھوس ہونے کے متعلق ہمارے تمام بیانات غلط ہیں؟ نہیں، کیونکہ جب ہم میز کو ٹھوس کہتے ہیں ہمارا یہ مطلب ہوتا ہے کہ اگر ہم اس پر ہاتھ رکھیں تو ہمارا ہاتھ اس کی اوپری سطح کو چیرتا ہوا نیچے نہیں اترے گا جیسا پانی کی بالٹی پر ہاتھ رکھنے سے ہوتا ہے، نیز یہ بھی کہ جب تک بہت زیادہ حدت یا دباؤ نہ ہو میز کی اپنی شکل نہیں بدلے گی۔ اس کی اپنی ایک مستقل شکل ہوتی ہے جبکہ پانی جس چیز میں رکھا جاتا ہے (مثلاً جگ، گلاس، بالٹی وغیرہ) اس کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ کوئی بھی چیز جب ان شرائط کو پورا کرتی ہے ٹھوس کہلاتی ہے اور عام استعمال میں

ٹھوس کے یہی معنی ہیں ۔ میز کے متعلق سائنس داں کا بیان بے شک صحیح ہے مگر جب سائنسداں یا کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میز کسی صورت ٹھوس نہیں تو اس کا ادعا اس وقت تک گمراہ کن ہوگا جب تک وہ اس کی وضاحت نہ کردے کہ وہ اس لفظ کو کس معنی میں استعمال کر رہا ہے ۔ روزمرہ کی زندگی میں اگر کوئی یہ کہے کہ آگے "ہشیار رہنا ۔ وہ تختہ تو ٹھوس (مضبوط) ہے مگر پلاسٹر ایسا نہیں ہے" ۔ تو سامع آسانی سے اس کا معنی سمجھ جائیگا اور پلاسٹر پر اس خوف سے پاؤں نہیں رکھے گا کہ وہ خراب ہو جائیگا لیکن اس صورت میں کوئی یہ کہے کہ "نہ تو تختہ ٹھوس ہے اور نہ پلاسٹر" تو سننے والا گمراہ ہوگا کہ شاید دونوں نازک ہیں اور کسی پر بھی وہ پیر نہیں رکھ سکتا کیونکہ دونوں کے ٹوٹنے کا خدشہ ہے (اس مثال میں لفظ ٹھوس کا عام استعمال میں معنی ہے "اتنا مضبوط کہ یہ وزن سنبھال لے گا" نہ کہ 'رقیق' کا ضد 'ٹھوس' کے یہ تمام معنی عام استعمال میں شامل ہیں مگر وہ بظاہر سائنسی معنی اس میں شامل نہیں جو اوپر واضح کیا گیا ہے) ۔

عام استعمال کے چند استثناء :

استعمال عام کا قاعدہ چند شرائط و قیود کا پابند ہوتا ہے پس اگر کوئی یہ کہتا ہے "کہ اب دنیا میں جمہوریت کہیں بھی باقی نہیں ہے" تو اس آدمی کو سنکر آپ غلط نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں تاوقتیکہ آپ یہ نہ جان لیں کہ کہنے والا جمہوریت کو صرف ایسی حکومت کے لئے استعمال کر رہا ہے جس میں ہر شخص کو (صرف اس کے نمائندے کو نہیں) ایوانِ قانون ساز کے رائے دینے کا حق حاصل ہو ۔ آپ دونوں ایک دوسرے کے خلاف دلائل پیش کرتے رہیں گے اور آخر میں آپ کو یہ پتہ چلے گا کہ فریق مخالف 'جمہوریت' کو ایک غیر معمولی مفہوم کے ساتھ استعمال کر رہا ہے ۔ اس طرح اگر کوئی آپ سے کہے : "اس دنیا میں مادی اشیاء نہیں ہے بلکہ صرف ارواح ہیں" تو آپ کو بڑی حیرت ہوگی ، آپ کو یہ بات بڑی مشکوک معلوم ہوگی اور ممکن ہے پھر آپ اسکی پر زور مخالفت کریں ۔ مگر آپ کی حیرت اس وقت دور ہو جائے گی جب آپ کو یہ معلوم ہوگا کہ کہنے والے نے لفظ 'روح' کو اس قدر وسیع معنی میں استعمال کیا ہے کہ اس میں اشجار مکانات اور ستارے ـــــ وہ تمام چیزیں جن کو عام استعمال میں مادی اشیاء کہا جاتا ہے ـــــ سبھی شامل ہیں ۔ شاید بغیر یہ جانے کہ وہ کیا کر رہے ہیں اکثر لوگ اپنے کسی ادعا کو لوگوں کے سامنے کائنات کے متعلق ایک نئی دریافت کے طور پر پیش کرتے ہیں جبکہ دراصل وہ صرف الفاظ سے کھیلتے ہیں اور بغیر دوسروں پر واضح کیے انھیں عام معنی سے ہٹ کر استعمال کرتے ہیں ۔

(۳) ایک اہم ترین صورت یہ ہے کہ کبھی کبھی کوئی لفظ عام استعمال میں کسی چیز سے منسوب کیا جاتا ہے مگر یہ استعمال اتنا غیر واضح اور غیر معین ہوتا ہے کہ آپ اس لفظ کے اس استعمال کے حق میں نہیں ہوتے۔ لفظ آزاد خیال یا روشن خیال بھی اسی طرح اپنے موجودہ معنی میں اتنا غیر واضح ہے کہ بعض لوگ اس کے استعمال کو بے سود و گمراہ کن سمجھتے ہیں۔ یہ لوگ محسوس کرتے ہیں کہ اب یہ لفظ اتنا عام معنی اختیار کر چکا ہے بہت سی چیزیں اس میں شامل ہو سکتی ہیں اور گمراہیوں کا سبب بن سکتا ہے لہذا عام استعمال کو نظر انداز کرتے ہوئے بھی صراحت معنی کی خاطر اس سے احتراز کرنا بہتر سمجھا جاتا ہے۔

جب آپ کو یہ نظر آتا ہو کہ کسی لفظ کے عام استعمال کے تتبع سے ابہام فروغ پاتا ہے تب آپ ان دو میں سے ایک کام کر سکتے ہیں:

(۱) یا اس لفظ کو بالکل ترک کر دیں اور جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اس کو دوسرے الفاظ میں زیادہ صراحت سے (ممکن ہے اس صورت میں عبارت طویل ہو جائے) کہیں یا

(۲) آپ اس لفظ کے استعمال کو جاری رکھیں مگر اس کو کچھ ابہامات سے پاک کر لیں اور موجودہ معنی کے ایک محدود حصے میں اس کی تخصیص کر کے اس طرح استعمال کریں کہ غیر ضروری تلازمات کو دور کر دیا جائے۔ لیکن اگر آپ کسی لفظ کو یکسر نئے معنی میں استعمال کرنا چاہیں تو بہتر یہ ہے کہ آپ کوئی دوسرا لفظ ہی استعمال کریں۔

عام استعمال معنی کی سمت اشارہ کرتا ہے نہ کہ صداقت کی طرف:

مندرجہ بالا شرائط کے ساتھ عام استعمال اس بات کے تعین کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ آپ الفاظ کو کن معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ مگر یہ اس بات کی ضمانت نہیں دیتا کہ جس جملے میں آپ یہ الفاظ استعمال کر رہے ہیں۔ وہ صادق ہے یا کاذب۔ کچھ شرائط کے ساتھ عام استعمال کو زبان کے استعمال کے لئے بہت کار آمد اور معاون کہا جا سکتا ہے گو یہ بیانات کو صادق نہیں بنا سکتا۔ یہ جملہ کہ "بلیاں بھونکتی ہیں" کاذب ہے۔ گو اس کے تمام اجزا بامعنی الفاظ ہیں اور انھیں عام معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ نہ ہی عام استعمال کا قاعدہ یہ تجویز کرتا ہے کہ آپ کسی قبیلہ یا قوم کے رسومات و رواج کو مانتے یا ایسے عقائد رکھتے جو مقبول عام ہیں۔ یہ بات سرے سے بے تعلق ہے۔

الفاظ جو دوسرے الفاظ کے لئے مستعمل ہوتے ہیں: جب ہم بلیوں کے بارے

میں بات کرتے ہیں تب ہم بلا کسی تخصیص (یعنی بغیر اس طرح کا نشان استعمال کئے ہوئے مثلاً " ") لفظ بلی کا استعمال کرتے ہیں لیکن اگر ہمیں لفظ بلی کے بارے میں کچھ کہنا ہو تو کیا کریں؟ کسی بھی لفظ سے مراد وہی ہوتا ہے جس کی طرف وہ لفظ اشارہ کرتا ہے۔ جب بھی ہم بلی کے متعلق کچھ کہنا چاہتے ہیں لفظ 'بلی' کا استعمال کیا جاتا ہے لیکن اگر ہم لفظ 'بلی' کے بارے میں کچھ کہنا چاہیں (خواہ شاذ و نادر ہی ایسا موقع آتا ہے) تب بھی ہمیں ایک لفظ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ بلیوں (جانور) کے لئے ایک لفظ کا استعمال ہو اور لفظ 'بلی' کے لئے کسی دوسرے لفظ کا۔ مگر یہ بہت ادق اور گنجلک عمل ثابت ہوگا ـــــ خصوصاً اگر ہم ہر اس شئے کے لئے یہ طریقہ اختیار کریں جس کے لئے ہماری زبان میں الفاظ موجود ہیں۔ اگر اشیار کے لئے ہماری زبان میں ایک لاکھ الفاظ ہوں تو ان الفاظ کے لئے اور ایک لاکھ الفاظ کی ضرورت ہوگی اور پھر اگر ہم ان الفاظ کے بارے میں کچھ کہنا چاہیں تو پھر اور ایک لاکھ الفاظ کی تشکیل کرنی ہوگی اور اس طرح یہ لامتناہی سلسلہ جاری رہے گا۔ اسکے برعکس ہم یہ کرتے ہیں کہ اگر لفظ 'بلی' کے متعلق کچھ کہنا ہو تو اسی لفظ کو ایک مخصوص اقتباسی نشان کے ساتھ استعمال کرتے ہیں مثلاً:

بلی ایک دم دار جانور ہے

'بلی' ایک سہ حرفی لفظ ہے

بیشتر فلسفیانہ تحریروں میں یہی طریقہ استعمال ہوتا ہے اور اس کتاب میں بھی اسی پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر ہم اس سے بھی آگے جانا چاہیں اور اس لفظ کے بارے میں کچھ کہنا چاہیں جو لفظ 'بلی' کے متعلق استعمال ہوا ہے تو ہم پھر اسی لفظ کو استعمال کریں گے مگر ایک مزید اقتباسی نشان کے ساتھ۔ پس یہ جملہ کہ:

" 'بلی' " ایک ایسا لفظ ہے جس سے مراد 'بلی' ہے جو ایک مخصوص جانور کا نام ہے۔

مگر یہ یاد رہے کہ یہ اقتباسی نشان دوسروں کے اقوال و بیانات پیش کرتے ہوئے بھی استعمال ہوتا ہے لہذا اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس نشان کا سیاق و سباق ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے۔

لفظ معنی کا معنی:

جب بھی ا ب کی نشان دہی کرتا ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ ا کے معنی ب ہے۔ مگر

چونکہ ا مختلف طریقوں سے ب کا نشان بن سکتا ہے اسی طرح مختلف صورتوں میں ا کے معنی ب ہو سکتا ہے۔ سُرخ غروبِ آفتاب کا منظر جس معنی میں ایک خاص قسم کے موسم کی نشاندہی کرتا ہے، الفاظ اس سے مختلف طور پر معنی ادا کرتے ہیں۔ جب ہم اس سوال پر غور کرتے ہیں کہ الفاظ کا ان کے معنی سے کیا تعلق ہے تب ہمیں بہت سی پیچیدگیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ مگر اس پر غور کرنے سے قبل ہم ان چند اہم صورتوں پر نظر ڈالیں جن کی رو لفظ 'معنی' کا استعمال ہوتا ہے۔ مگر یہ لفظی معنی تک محدود نہیں دوسرے الفاظ میں یہ 'معنی' کے کچھ معنوں کی مثالیں ہیں :

ا۔ نشان دہ : (Indicator) :

ا کے ظاہر ہونے کے معنی ہیں (نشاندہی کرتا ہے) کہ ب آ رہا ہے۔ آسمان کی ایک مخصوص حالت۔ یہ اس بات کی نشانی ہے کہ طوفان آئے گا (یہ یاد رہے کہ معنیات میں 'نشان' کے اتنے وسیع معنی ہیں کہ اس کے اندر ہر وہ نسبت شامل ہے جس کے تحت ا کو ب کا نشان 'معنی' قائم مقام شاہد وغیرہ کہا جا سکتا ہے)۔ اسی طرح سیاہ اور گھنے بادل بارش کی نشانی ہوتے ہیں۔ مگر یہاں ہر جس چیز کو نشانی سمجھتے ہیں وہ لفظ 'بادل' نہیں بلکہ بادل ہیں۔

۲۔ علت :

یوں تو علت کا تصور بذاتِ خود توضیح طلب ہے مگر عام معنی میں اکثر ہم 'معنی' سے علت سمجھتے ہیں مثلاً اس ویرانے صحرا میں قدموں کے ان نشانات کا کیا معنی ہے ؟ یہ سوال دراصل سبب یا علت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یعنی کس کے قدموں کے نشان ہیں ؟ کبھی کبھی جو 'ب' کا نشان ہوتا ہے وہ ب کا سبب بھی ہوتا ہے یا اس کا ایک جزو۔ جیسے بادل بارش کا محض نشان ہی نہیں بلکہ اکثر اس کا سبب بھی ہوتا ہے۔ مگر یہ اس بات پر منحصر ہے کہ ہم علت کا کیا تصور رکھتے ہیں۔

۳۔ نتیجہ یا اثر :

بہت سی حالتوں میں 'ا کے معنی ب ہے' کا ترجمہ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ 'ا کا نتیجہ ب ہے' یا ب معلول ہے ا کا'۔ جب پٹرول کی قیمت اچانک بہت زیادہ بڑھ گئی تب کسی نے اگر یہ کہا کہ "اس کے معنی یہ ہیں کہ بیشتر درمیانی طبقہ کے لوگ اپنی گاڑیاں فروخت کر دیں گے"۔ اس جملہ میں 'معنی' 'نتیجہ' کے طور پر استعمال ہوا ہے اور یہ استعمال خاصا عام اور اہم ہے۔ لفظی معنی کے سلسلہ میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے اور اسی باب میں آگے چل کر جب ہم تاثری معنے پر بحث کریں گے تو یہ بات واضح تر ہو جائے گی۔

۴۔ ارادہ :

یہ کہنے میں میرا یہ معنی (مطلب) تھا .... ' کو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ' یہ کہنے میں میرا یہ ارادہ تھا ....'

۵۔ توضیح :

کبھی جب ہم یہ کہتے ہیں ' اس کے کیا معنی ہیں ؟ تو ہم دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ایسا کیوں ہوا ؟ ' کیوں ' کے جواب میں ہم اکثر وضاحت پیش کرتے ہیں ۔ وضاحت کا طلب کرنا علت یا سبب طلب کرنے سے مختلف ہے گو کبھی کبھی کچھ وضاحتیں علّی بھی ہوتی ہیں ۔

۶۔ مقصد :

اکثر مقصد اور ارادہ میں نمایاں فرق نہیں ہوتا مگر یہ ہمیشہ صحیح نہیں ۔ جب ہم یہ کہتے ہیں ' تمہارا یہ عمل بے معنی ہے ' تو ہم اسے ' بے مقصد ' سمجھتے ہیں ۔ اس کے علاوہ ہم اکثر بے جان اشیاء کے لئے بھی ' مقصد ' استعمال کرتے ہیں مگر ' ارادہ ' کبھی استعمال نہیں کر سکتے مثلاً اس آلے کا کیا مقصد ہے ؟

۷۔ دلالت :

اگر ہم یہ کہیں کہ " تمہارے پاس اگر صبح دس روپے تھے اور تم نے چار روپے خرچ کئے اور اس کے علاوہ نہ تمھیں کچھ ملا اور نہ تم نے کچھ کھویا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تمھارے پاس چھ روپے ہیں " تب جو کچھ اس عبارت کے پہلے حصّے میں کہا گیا ہے وہ آخری جملے کی دلالت کرتا ہے ۔ یوں بھی اکثر اس کا معنی یہ ہے ' اور یہ اس بات کی دلالت کرتا ہے ' ہم معنی عبارات سمجھی جاتی ہیں ۔

۸۔ اہمیّت :

ایسی زندگی کیا معنی رکھتی ہے ؟ ' کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں : ایسی زندگی کی کیا اہمیت ہے ' اس قانون کا معنی سمجھتے ہو ؟ اور اس قانون کی اہمیّت جانتے ہو ؟ دونوں جملے ایک ہی معنی ادا کرتے ہیں

" ... کا کیا معنی ہے " ٹائپ کے سوالات :

چونکہ ' معنی ' ایک مختلف المعنی لفظ ہے اس لئے جب کوئی یہ سوال کرتا ہے کہ اس کا کیا معنی ہیں ؟ ' تب یہ بات صاف نہیں ہوتی کہ کونسا معنی سوال کنندہ کے ذہن میں ہے ۔ ہمیں خصوصاً اس بات کو احتیاط سے سمجھنا ضروری ہے کہ معنی کے متعلق کسی بھی سوال میں اور ' معنی ' کے کسی بھی مفہوم میں لفظ کا معنی پوچھا جارہا ہے یا اس چیز کا جس کی طرف وہ لفظ اشارہ کر رہا ہے ۔ اس کی چند مثالیں اسطرح

دی جاسکتی ہیں:۔

(۱) "منتہا کا کیا معنی ہے؟"

بہتر ہے کہ یہاں اس لفظ کو اقتباسی نشان کے اندر رکھا جائے کیونکہ یہاں یہ سوال کیا جارہا ہے کہ اس لفظ سے کیا مراد ہے اور دس میں نو صورتوں میں لوگ جب اس قسم کا سوال کرتے ہیں تو وہ ایسے الفاظ کے معنی ہی جاننا چاہتے ہیں۔

(۲) "تم نہیں سمجھتے کہ جنگ کے کیا معنی ہیں؟"

یہاں یہ بات شاید صاف ہے کہ مقرر کسی سے یہ نہیں کہہ رہا ہے کہ وہ لفظ 'جنگ' کا معنی نہیں جانتا بلکہ وہ جنگ کے بارے میں یہ کہنا چاہتا ہے کہ اس سے پیدا ہونے والی غربت، بربادیوں اور ہولناکیوں سے وہ پوری طرح واقف نہیں۔

(۳) زندگی کے کیا معنی ہیں؟

یہاں بھی یقیناً جو مطلوب ہے وہ لفظ 'زندگی' کا معنی نہیں۔ سوال کنندہ اس لفظ کے معنی سے ضرور واقف ہے مگر وہ اس کے ایک خاص قسم کی توضیح کا طلب گار ہے۔ ممکن ہے اس کا ذہن خود اس بات پر صاف نہ ہو کہ آیا وہ یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ اجزائے عناصر کسطرح مل کر زندگی پیدا کرتے ہیں یا یہ کہ زندگی کا مقصد کیا ہے۔ 'مقصد' بھی اسی مفہوم میں ذومعنی ہوتا ہے کہ کسی خاص شخص کی زندگی کا مقصد مطلوب ہے یا اس دنیا میں بنی نوع انسان کی زندگی کا مقصد۔ بہرحال یہاں لفظ 'زندگی' کے معنی سے بحث نہیں بلکہ اس شے کے متعلق سوال کیا گیا ہے جو اس لفظ سے مراد ہے۔

اسی قسم کی دقتیں ہمارے سامنے ان سوالوں کے متعلق آتی ہیں۔ جو اس ہیئت کے ہوتے ہیں: "___ کیا ہے؟" محور کیا ہے؟ مادہ کیا ہے؟ وقت (زماں) کیا ہے؟ آدمی کیا ہے؟ فلسفہ کیا ہے؟ کبھی کبھی ان سوالوں کو پوچھتے ہوئے ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ وہ شئے کیا ہے جو اس لفظ سے مراد ہے مثلاً محور کسے کہتے ہیں اور اس قسم کے جواب سے ہمارا مقصد حل ہو جاتا کہ محور وہ فرضی راستہ ہے جس پر چاند یا زمین جیسے ستیارے گردش کرتے ہیں۔ مگر جب ہم یہ پوچھیں کہ "وقت کیا ہے" تب ہم یہ نہیں جاننا چاہتے کہ لفظ "وقت" کا کیا معنی ہے بلکہ وقت (زماں) کی ماہیئت جاننا چاہتے ہیں گو اکثر خود ہمیں یہ واضح نہیں ہوتا کہ کس قسم کی اطلاع ہمیں چاہیئے۔ ایسی صورتوں میں مشکل یہ ہوتی ہے کہ ہمارا سوال غیر واضح اور مبہم ہوتا ہے۔ جواب ناممکن نہیں ہوتا۔ اگر ہم واضح جواب چاہتے ہیں تو ہمارے سوال کا واضح ہونا ضروری ہے۔ بہرکیف عام طور سے "___ کیا ہے؟" قسم کے سوالات میں الفاظ

کے معنی نہیں بلکہ اُس شئے کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے جو ان الفاظ سے مراد ہوتے ہیں۔

اگر ہم اس فرق کو بھول جائیں تو بہت سی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ جب دو شخص اس سوال پر بحث کر رہے ہوں کہ "بجلی کیا ہے؟" ایک کہہ سکتا ہے "تا وقتیکہ فرینکلن اور دیگر سائنسدانوں نے یہ دریافت نہیں کر لیا کہ بجلی ایک قسم کی برقیہ ہے سینکڑوں سال تک لوگ یہ نہیں جانتے تھے کہ بجلی کیا ہے"۔ دوسرا شخص یہ جواب دے سکتا ہے "لیکن انسان ہزاروں سال سے یہ جانتا تھا کہ بجلی کیا ہے"۔ ہاں! دو سو سال قبل تک وہ یہ نہیں جانتا تھا کہ اس کی توضیح کیا ہے۔ یقیناً جب وہ بجلی کو دیکھتے تھے تو یہ جانتے تھے کہ یہ بجلی ہے"۔ مگر یہاں یہ دونوں آدمی دراصل آپس میں اختلاف نہیں رکھتے کیونکہ دونوں کے بیانات میں مختلف نقطۂ نظر کارفرما ہے۔ دونوں ایک ہی سوال پر بحث نہیں کر رہے ہیں۔

چونکہ زمانۂ قدیم سے لوگوں نے زبان کو برتا ہے اور زبان میں جب لفظ 'بجلی' (یا اس کے ہم معنی الفاظ) موجود تھے تو لامحالہ یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ وہ اس شئے سے واقف تھے جس کے لئے انھوں نے ایک خاص لفظ استعمال کیا یا یوں کہئے کہ ایک مخصوص آواز کو جب ایک معنی عطا کیا گیا تو اس سے واقفیت ضروری ہے۔ اردو یا ہندی بولنے والے جانتے ہیں کہ لفظ "بجلی" کا کیا معنی ہے۔ وہ اس کی تعریف صحیح نہ دے سکیں مگر اس لفظ کا دنیا کی کس شئے پر اطلاق ہوتا ہے اور کس پر نہیں یہ ضرور جانتے ہیں۔ ہاں لوگ جو پہلے نہیں جانتے تھے اور اب جانتے ہیں وہ ہے بجلی کے طبیعاتی اصول یا اس کی سائنسی ماہیت۔

ابہام : اکثر ایک لفظ ایک سے زائد معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لغت کا ایک سرسری جائزہ ہی آپ پر یہ واضح کر دیگا کہ بیشتر الفاظ مختلف معنوں میں مستعمل ہیں۔

اگر ابہام کا یہ عام معنی لیا جائے (جو ذو معنی یا مختلف المعنی الفاظ و بیانات کے متعلق اختیار کیا جا سکتا ہے) تو زیادہ تر الفاظ میں ابہام ملے گا۔ مگر ماہرین معنیات اور فلسفی عام طور سے اس لفظ کو 'مبہم' کہتے ہیں جب اس بات کا یقین نہ ہو کہ کسی جملے میں ایک لفظ کو کس معنے میں استعمال کیا گیا ہے۔

کوئی لفظ بذات خود مبہم نہیں ہوتا بلکہ اس کے استعمال میں ابہام ہوتا ہے۔ کوئی لفظ اسوقت مبہم ہوتا ہے جب سیاق و سباق کو مدنظر رکھتے ہوئے بھی یہ کہنا مشکل ہوتا ہے کہ اسے کس معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ ویسے عام طور سے سیاق و سباق کسی لفظ کے معنی کو بخوبی آشکار کرتا ہے۔ کوئی اگر یہ کہے کہ 'مجھے کان کی صفائی کرانی ہے' تو یہاں لوگ کان کو جسم کا عضو ہی سمجھیں گے نہ کہ معدنیات والی کان۔ اسی طرح لفظ ماہ 'سحر' من وغیرہ سے کیا مراد ہے یہ سباق کے حوالے سے

بخوبی واضح ہو جاتا ہے ۔ یہ الفاظ ذو معنی ہونے کے باوجود مبہم نہیں ۔

عام طور سے ایک ہی لفظ کے مختلف معنی ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں اور جب آپ کسی لفظ کو ایک معنی میں سنتے یا جانتے ہیں تب دوسرے معنی کو سمجھنا یا سیاق و سباق کی مدد سے اس کا اندازہ لگانا ممکن ہو جاتا ہے جبکہ یہ اس صورت میں ممکن نہیں ہوتا اگر ان معنوں میں کوئی مشابہت یا تعلق نہیں ہوتا ۔ اگر آپ نے لفظ "تیز" کو پہلی بار چاقو کے بیان میں سنا اور پھر چھلکے کے ساتھ کٹے ہوئے آم کی قاش کے بارے میں ۔ لہذا آپ یہ سمجھ لیں گے کہ آم کی قاش نوکیلی ہو گی جس سے زبان کٹ جائے ۔ اور پھر کھانے میں مرچ تیز ہوتی ہے ۔ کسی کی زبان تیز ہوتی ہے' ذہن تیز ہوتا ہے' وغیرہ وغیرہ ۔ یہاں تیز کے تمام معنوں میں کاٹنے، سرایت کرنے، پیوست ہونے کے طبعی یا ذہنی پہلو نمایاں ہے ۔ اور ان سب صورتوں میں چاقو کے کاٹنے کی صفت سے مشابہت موجود ہے لہذا یہ محض اتفاق نہیں کہ ایک ہی لفظ کو ان مختلف معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے مگر 'سحر' یا 'باز' کے مختلف معنی بے شک، لسانی اتفاق سمجھے جا سکتے ہیں ۔

ایک ہی لفظ کے مختلف معنی باہم متعلق ضرور ہوتے ہیں مگر ایک ہی نہیں ورنہ ابہام پیدا ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا ۔ چاقو یا چھری اس وقت تیز ہوتی ہے جب وہ کسی چیز کو کاٹ سکے مگر آم کے قاش کی تیزی سے یہ مراد نہیں کہ وہ زبان کو کاٹ دیتی ہے بلکہ صرف لگنے کا احساس ہوتا ہے اور صرف اسی بنا پر ہم اسے تیز کہتے ہیں ۔ مگر اتنی ہی تیزی اگر چاقو میں ہو تو ہم اسے تیز نہیں کہیں گے ۔ اسی طرح جب ہم ایک طالب علم کو تیز کہتے ہیں تو دیگر خصوصیات کی بنا پر مگر جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں یہ مختلف معنی آپس میں منسلک ضرور ہیں ۔

بیانات میں اکثر ایک خاص قسم کا ابہام پیدا ہوتا ہے جیسے ہم عمل ۔ ماحصل ابہام کہہ سکتے ہیں ۔ اکثر ہم ایک لفظ کو کسی عمل کے لئے استعمال کرتے ہیں اور اسی لفظ کو اس شئے کے لئے استعمال کرتے ہیں جو حاصل عمل ہوتا ہے ۔ اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ "وہ لوگ اس تعمیر کو دیکھنے گئے" تو اس سے مراد یہ ہو سکتا ہے کہ آیا :

(۱) وہ لوگ کسی چیز کی تعمیر جو ابھی جاری ہے دیکھنے گئے یا

(۲) وہ لوگ کسی تعمیر شدہ مکان یا پل دیکھنے گئے ۔

اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ شاعر نظم لکھتے ہوئے (عمل) اپنے احساسات کا اظہار کرتا ہے اور یہ بھی کہ ایک نظم جو لکھی جا چکی ہے) شاعر کے احساسات کا اظہار ہے ۔ 'اظہار' کا استعمال

دونوں کے لئے ہوتا ہے۔

ایک دوسرے قسم کا ابہام جس سے ہم اکثر بہک سکتے ہیں وہ "ٹائپ - فرد ابہام" ہے۔ یہ فرض کیجئے کہ آپ ایک کاغذ پر لکھتے ہیں: "سات اور پانچ بارہ ہوتے ہیں" اور دوسری سطر پر آپ وہی الفاظ پھر لکھتے ہیں۔ آپ نے دو جملے لکھے یا ایک؟ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ دو جملے ہیں۔ ایک اوپر اور دوسرا نیچے مگر آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک ہی جملے کو دوبار لکھا گیا ہے۔ لفظ 'جملہ' ذومعنی ہے۔ ایک معنی میں دو جملے ہیں اور دوسرے میں ایک۔ ہر لفظ یا جملہ جو لکھا یا کہا گیا ہو ایک فرد کہلاتا ہے اور اس انفرادی معنی میں ہر جملہ ایک الگ جملہ ہوگا۔ اگر ایک بچے کو ماسٹر صاحب نے اسکول کے وقت کے بعد ٹھہرایا اور سوبار "میں ایک شریر لڑکا ہوں" لکھوایا تو اس نے سو جملے لکھے اور اگر اتنی محنت کے بعد کوئی اس سے کہے کہ تم نے ایک ہی جملہ لکھا تو وہ بہت جھلائے گا۔ مگر دوسرے معنی میں یہ صحیح ہے کہ اس نے صرف ایک ہی جملہ کو سوبار لکھا۔ یہ ایک جملہ "ٹائپ" کہلائے جس کی اس نے سو انفرادی شکلیں لکھیں۔

اس کی دوسری مثال یوں ہے کہ ایک شخص یہ کہتا ہے کہ عام طور پر ایک ناول میں ساٹھ ہزار الفاظ ہوتے ہیں اور دوسرا یہ کہتا ہے کہ شیکسپیئر انگریزی مصنفین میں وسیع ترین ذخیرۂ الفاظ کا حامل تھا اور اس نے چودہ ہزار الفاظ استعمال کئے ہیں۔ مگر ایک سننے والا یہ کہہ سکتا ہے: "یہ کیسے ممکن ہے؟ اگر پہلی بات صحیح ہے تو ہر ناولسٹ نے شیکسپیئر سے زیادہ الفاظ استعمال کئے ہیں"۔ یہاں دقت "ٹائپ - فرد ابہام" کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ فردی معنی میں ہر لفظ کا لکھا جانا ایک لفظ گنا جاتا ہے، اور اس طرح اگر لفظ 'وہ' ایک ناول میں ہزار بار استعمال ہوتا ہے تو اسے ہزار الفاظ گنیں گے۔ مگر شیکسپیئر کے سلسلہ میں فردی نہیں بلکہ "ٹائپ" کا معنی لیا گیا ہے۔ اگر ایک ہی لفظ سیکڑوں بار استعمال ہوا ہے تو اسے ایک ہی کہیں گے۔ بالفاظ دگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ شیکسپیئر نے چودہ ہزار مختلف الفاظ استعمال کئے ہیں۔

صنعت کلام:

اکثر زبان میں صنائع کے استعمال کی وجہ سے ابہام پیدا ہوتا ہے۔ لفظ 'تیز' کے سلسلے میں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ کہیں تو لغوی معنی تھے اور کہیں صنعتی (اصطلاحی) لغوی معنی میں عضویات کی گردن ہوتی ہے مگر اصطلاحی معنی میں صراحی اور بوتل کی گردن ہوتی ہے۔ اس جملے میں کہ "میں نے جنگل میں ایک بھیڑیا دیکھا"

لفظ بھیڑیا لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے مگر "تم ایک بے رحم بھیڑیئے ہو" میں یہ لفظ اصطلاحی معنی کا حامل ہے ۔ ہر حالت میں لغوی اور اصطلاحی معنوں میں کچھ مشترک ہوتا ہے ۔ عضویات کی گردن اور بوتل کی گردن یکسانیت ہوتی ہے اور جب ہم کسی انسان کو بھیڑیا کہتے ہیں تو اس میں اصل بھیڑیئے کی کچھ عام اور مشہور صفت ضرور ملتی ہے مثلاً سفاکی اور ایذا رسانی ۔ عموماً لغوی اور اصطلاحی معنوں کا طویل اور دیرینہ استعمال ہوتا ہے اور دونوں معنی لغات میں دیئے جاتے ہیں ۔ جب آپ لغوی معنی جانتے ہیں اور اس کا اصطلاحی استعمال سنتے ہیں تو فوراً آپ سمجھ لیتے ہیں کہ اسے کس معنی میں استعمال کیا جا رہا ہے ۔ اس طرح ہم ماشہ، رمق، سایہ، سرد، گرم وغیرہ الفاظ کو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں ۔ اس طرح کی عبارتوں کا ایک طویل سلسلہ بن سکتا ہے ۔ چند مثالیں یوں ہیں :-

'آپ کا سایہ، خوف کا سایہ، موت کا سایہ، سرد ہوا، سرد رویہ، روکھا کھانا، روکھا مزاج، اناج کا وزن، خیال کا وزن، شعر کا وزن وغیرہ ۔ الفاظ میں متعدد اصطلاحی معنوں کو پیدا کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے ۔

ایک بنیادی معنی سے دیگر اصطلاحی معنی پیدا ہوتے ہیں اور ان سے اور دوسرے معنی ۔ ان کی شکل ایک گھنے درخت کی مانند ہوتی ہے جس میں تنے کے اوپر لاتعداد بڑی شاخیں اور ان میں ان سے زیادہ چھوٹی شاخیں پیدا ہوتی ہیں ۔ اوپری سرے پر بہت سے معنی ایسے نظر آئیں گے جن میں اور تنے کے معنی میں بہت کم مشابہت ہوگی یا کبھی کبھی عدم مشابہت بھی ہوسکتی ہے ۔ لفظ شجر اور شجرہ اس بات کی اچھی مثال ہے کہ کس طرح شجر جو مختلف قسم کے درختوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اس کو ایک خاص اصطلاحی معنی میں 'خاندانی شجر' کے لئے بھی استعمال کر سکتے ہیں ۔ اسکے یہ معنی نہیں کہ لفظ شجر اس لئے مبہم ہوگیا کہ اسے ہم ہزاروں قسم کے درختوں کے لئے استعمال کرتے ہیں اور صرف یہ نہیں بلکہ خاندان کا شجر اور تصورات کا شجر بھی ہوسکتا ہے ۔

فصل ۲ : تعریف :

ہم نے اب تک ایک مبہم لفظ 'معنی' کے مختلف مفہوم میں امتیاز کرنے کی کوشش کی ۔ اب ہم مخصوص طور پر معنی لفظ پر بحث کریں گے ۔ کسی لفظ اور اس سے جو مراد ہے ان میں کیا تعلق ہے ؟

پہلے ہم اس سوال کے متعلق دو ایسے نظریوں کی بات کریں گے جو ممکن تو ہیں مگر تشفی بخش نہیں:۔

(۱) ایک یہ ہے کہ کسی لفظ سے جو کچھ مراد ہے وہ ہیں خیالات، احساسات، یا تمثالات جو کسی لفظ کی ادائیگی سے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں (معنی کا تصوراتی نظریہ)۔ مگر یہ قطعی ناکافی ہے۔ لفظ "بلی" سے بہت سے متفرق اور مختلف خیالات، احساسات اور ذہنی تمثالات پیدا ہو سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے آپ جب یہ لفظ سنیں تو آپ کے پردۂ ذہن پر بلی کی تصویر پیدا ہو مگر میرے ساتھ ایسا نہیں ہوتا۔ مگر اس میں شک نہیں کہ ان تمام لوگوں کے لئے جو لفظ 'بلی' کو ایک خاص قسم کے جانور کے لئے .. استعمال کرتے ہیں اس کا ایک ہی معنی ہے۔ جو تمام صورتوں میں مشترک ہے وہ اس بات کی تفہیم ہے کہ اس لفظ کا کیا معنی ہے۔ مگر چونکہ یہاں پھر لفظ معنی کا استعمال کیا گیا اس لئے یہ بیان یہ واضح کرنے پر قادر نہیں کہ معنے سے کیا مراد ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ:

(۲) لفظ کا معنی ایک مخصوص قسم کے کردار کو پیدا کرنے کا رجحان ہے (معنی کا کرداری نظریہ) مگر یہ بھی کافی نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ بہت سے لوگ کسی لفظ کو سنکر مختلف طریقوں سے عمل کریں اور کئی صورتوں میں کچھ بھی نہ کریں۔ کیا اس کے معنی یہ ہوئے کہ مختلف لوگوں کے لئے ایک لفظ کے مختلف معنی ہیں اور کچھ کے لئے یہ لفظ بے معنی ہے؟ لفظ 'سانپ' کو سنکر آپ کا اور ہمارا ردعمل جداگانہ ہو سکتا ہے تاہم ہم دونوں کے لئے اس کا ایک ہی معنی ہے۔

کرداری نظریہ کو کچھ اور پیچیدہ طریقے سے پیش کیا جا سکتا ہے: الفاظ عام طور پر الگ استعمال نہیں کئے جاتے بلکہ جملوں میں اور ان کے بسیط تر سیاق و سباق ہوتے ہیں جن کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عموماً ان لوگوں کا ردعمل یکساں ہوتا ہے جو ان جملوں کو سمجھتے ہیں۔ تاہم یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "تمہارے پیچھے سانپ ہے"۔ جیسے جملوں کو سنکر ایک ہی قسم کا کرداری ردعمل پیدا ہوتا ہے؟ ممکن ہے اس جملہ کے متعلق شاید ایسا ہی ہو مگر جب آپ مجرد تر جملے سنتے ہیں مثلاً: "تمام الفاظ کے کچھ نہ کچھ معنی ہوتے ہیں" تب کوئی بھی کرداری ردعمل پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر ایسا ہو بھی تو جو ردعمل ظاہر ہوگا وہ معنی سمجھنے کی وجہ سے ہوگا نہ کہ وہ ردعمل خود معنی کی جگہ لے گا۔

معنی کے متعلق ان دونوں سے بظاہر زیادہ تشفی بخش نظریہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ:۔

(۳) الفاظ دنیا کی اشیاء کی طرف اشارہ کرتے ہیں (اشارتی نظریۂ معنی) - ہم لفظ 'بلی' سے بلیوں کی جانب اشارہ کرتے ہیں اور لفظ 'دوڑنے' سے دوڑنے کے اعمال کی طرف - پس اگر آپ کو کسی لفظ کا معنی متعین کرنا ہے تو آپ یہ دیکھتے ہیں کہ کن چیزوں کی طرف ہم اس کی مدد سے اشارہ کرتے ہیں -

مگر یہ نظریہ بھی کافی نہیں، پہلے ہم الفاظ کی اس محدود صنف پر غور کریں جس پر یقیناً اس نظریئے کا اطلاق ہوتا ہے یعنی وہ الفاظ جنھیں ہم اسمائے معرفہ کہتے ہیں - اگر آپ اپنی لڑکی کو "مریم" اپنے طوطے کو "رامو" اور اپنے کتے کو "ٹوٹو" کہتے ہیں تب آپ ان اسمائے معرفہ کے ذریعہ ان کی طرف اشارہ کرتے ہیں کیونکہ ہر ایک لفظ صرف ایک فرد پر چسپاں کیا جاتا ہے -

ایک لفظ - ایک شئے کے فارمولا کا صرف اسمائے معرفہ پر اطلاق ہوتا ہے - آپ ایک مکان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: "یہ میرا مکان ہے - 'کنج عافیت'"- آپ یہ الفاظ - "کنج عافیت" اپنے مکان کے نام کے طور پر استعمال کر رہے ہیں اور ان سے مکان کی طرف اشارہ کرتے ہیں - اسمائے معرفہ صریحاً انفرادی چیزوں کی جانب اشارہ کرتے ہیں مگر یہی الفاظ ہیں جو صرف اشارہ کرنے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں- بیشتر الفاظ چیزوں کی طرف اشارہ نہیں کرتے خواہ چیز کو آپ اتنے وسیع معنوں میں کیوں نہ استعمال کریں کہ اس میں مادی چیزیں، حیوانات، اشخاص، اعمال، صفت وغیرہ شامل ہوں - آیئے ہم دیکھیں کہ ایسا کیوں ہے:-

(۱) زبان میں بہت سے ایسے الفاظ ہیں جو کسی بھی صورت سے اشارہ نہیں کرتے: ان الفاظ کو دیکھیئے جو بامعنی ضرور ہیں مگر کسی صفت یا چیز کی طرف اشارہ نہیں کرتے: آہ، اوہ، اُف، کاش، سبحان اللہ، ماشاء اللہ، شاباش وغیرہ۔ ان الفاظ کو عام طور پر احساسات وجذبات اور رونے کے اظہار یا دوسروں کے اندر انھیں پیدا کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مگر جذبات کا اظہار یا دوسروں کے اندر انھیں پیدا کرنا اور اشارہ کرنا باہم مترادف نہیں۔ یا پھر ان الفاظ کو لیجئے جنھیں عطف کہتے ہیں: 'اور'، 'جیسا'، 'لیکن'، 'یا'، 'کیونکہ'، 'چونکہ' وغیرہ یہ الفاظ عاطف یا واصل ہیں۔ یہ مختلف جملوں اور عبارتوں کو جوڑتے ہیں، کسی چیز کی جانب اشارہ نہیں کرتے۔ تاہم یہ بامعنی ہیں اور جن جملوں میں یہ استعمال

ہوتے ہیں ان کے معنی میں فرق پیدا ہوتا ہے جیسے "میں جا رہا ہوں اور آپ جا رہے ہیں" اور "میں جا رہا ہوں یا آپ جا رہے ہیں"۔ یہ الفاظ نحوی طور پر عمل استعمال کئے جاتے ہیں نہ کہ معنوی طور پر۔ یہ کسی شئے یا اشیاء پر لیبل کی طرح چسپاں نہیں کئے جاتے۔

(۲) بعض الفاظ اشارہ کرتے ہیں مگر ان کا یہ اشارہ اور ان کے معنی دونوں ایک ہی چیز نہیں۔ شخصی اسماء کو لیجیے۔ لفظ "میں" کا اشارہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے: جب زید استعمال کرتا ہے تو یہ زید کی طرف اشارہ کرتا ہے اور جب محمود اسے استعمال کرتا ہے اس کا مشارالیہ محمود ہوتا ہے اور اسی طرح ان لاتعداد صورتوں میں ہوتا ہے جب لاکھوں استعمال کرنے والے اس ایک لفظ کو اپنے لئے استعمال کرتے ہیں۔ مگر اس لفظ کا معنی ہر وقت نہیں بدلتا۔ بلکہ مستقل رہتا ہے یعنی "میں" ہمیشہ بولنے والے یعنی خود یا اپنی ذات کے 'معنی' میں استعمال ہوتا ہے گو اس کا اشارہ ہر بولنے والے کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ یہی بات دوسرے الفاظ پر صادق آتی ہے مثلاً: 'یہ' 'وہ' 'یہاں' 'وہاں' 'ابھی' وغیرہ۔

(۳) کبھی کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ دو الفاظ یا عبارتوں کا مشارالیہ ایک ہی ہوتا ہے گو معنی الگ الگ۔ "منشی پریم چند" اور "گئو دان کا مصنف" کا مشارالیہ ایک ہی ہے گو ان کے معنی ایک نہیں کہے جا سکتا۔ ممکن ہے کوئی شخص پریم چند کو نہ جانتا ہو پھر بھی وہ دوسری عبارت (گئو دان کا مصنف) کا معنی سمجھ لیگا "امریکہ کا صدر" اور "امریکہ کے افواج کا سپہ سالار اعظم" یہ دونوں عبارتیں ایک ہی شخص کی طرف اشارہ کرتی ہیں گو ان کے معنی الگ الگ ہیں اور ایک کا معنی سمجھنے کے لئے دوسرے کا معنی جاننا ضروری نہیں۔

(۴) ممکن ہے کوئی یہ کہے کہ کم از کم تمام اسماء صریحاً چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں؛ مگر کیا یہ صحیح ہے؟ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ لفظ "گھوڑا" گھوڑوں کی جانب اشارہ کرتا ہے کیونکہ دنیا میں گھوڑے ہیں جنکی طرف اشارہ کرکے اس لفظ کا استعمال کر سکتے ہیں مگر ایسے الفاظ جیسے "افریت" "دیو" "پریت" "بھوت" وغیرہ کس چیز کی طرف اشارہ کرتے ہیں؟ اگر ہم یہ جانتے ہیں کہ افسانوں اور کہانیوں کے علاوہ ان کا وجود نہیں ہے؟ تب ہم کیسے تسلیم کر لیں کہ یہ الفاظ کچھ چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جب کہ ان چیزوں کا وجود ہی نہیں ہے

پھر بھی ان الفاظ کے معنی ہوتے ہیں گو دنیا میں ان کا کوئی مشارٌ الیہ نہیں۔

(۵) ہم اور آگے بڑھ کر یہ بھی پوچھ سکتے ہیں کہ "کیا خود لفظ گھوڑا" کسی چیز کیطرف اشارہ کرتا ہے؟ کیا کسی بھی گھوڑے کی طرف اشارہ کرنے سے ہمیں اس لفظ کا معنی مل جائے گا؟ ممکن ہے ایک شخص یہ سوچے کہ "گھوڑا" ایک مخصوص جانور کا اسم معرفہ ہے یا پھر یہ کہ اس کے معنی ہے "جانور"۔ مگر یہ بات اتنی صاف نہیں ہوئی کہ لفظ "گھوڑا" اشارہ کرتا ہے گھوڑوں کی پوری صنف کی طرف۔ مگر کیا یہ بھی صحیح ہے کہ لفظ گھوڑا" گھوڑوں کی مکمل صنف کی طرف اشارہ کرتا ہے؟ "گھوڑا" کا معنی اور اس کا اشارہ دونوں ایک نہیں ہیں اس بات سے واضح ہوتا کہ اگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "گھوڑے کی صنف بہت وسیع ہے" ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ "گھوڑا بہت وسیع ہے"۔ دونوں عبارتیں ہم معنی نہیں ہیں۔ یہ سچ ہے کہ لفظ گھوڑا کو ہم بہت سی انفرادی چیزوں (یعنی گھوڑوں) کی طرف اشارہ کرنے کے لئے استعمال کر سکتے ہیں مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ اس لفظ کا معنی اور اشارہ دونوں ایک ہی ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ہم "گھوڑا" کا معنی سمجھ لیں گو یہ نہ جانیں کہ دنیا میں گھوڑے ہیں کہ نہیں (جیسے ہم "عفریت" اور "دیو" کے معنی سمجھ لیتے ہیں)۔

الفاظ آلات ہیں:

یہ کہنے کے بدلے کہ تمام الفاظ اشارہ کرتے ہیں یہ کہنا بہتر ہوگا کہ ہر لفظ ایک آلے کی طرح کام کرتا ہے جس کی مدد سے ہم کچھ کرتے ہیں یا ترسیل و ابلاغ کے سلسلے میں کوئی عمل کرتے ہیں جسطرح متفرق آلات مختلف کام کے لئے کار آمد ہوتے ہیں اسی طرح مختلف قسم کے الفاظ ایک زبان میں مختلف مقاصد یا کام کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اسم (اور اس میں بھی اسم کی مختلف قسمیں)، صفت، فعل وغیرہ الگ الگ طرح سے کام کرتے ہیں۔ "بھیڑیا" ایک طرح کا عمل کرتا ہے۔ "بھیڑیا پن" دوسری طرح کا اور "بھیڑیے جیسا" ایک اور مختلف طرح کا۔ بس ہم ایک لفظ کا معنی کب سمجھ سکتے ہیں؟ جب ہم یہ اچھی طرح جان لیں کہ زبان میں اس کا کیا عمل یا کیا استعمال ہے۔ کبھی کبھی ایک لفظ کا عمل کسی چیز کی طرف اشارہ کرنا بھی ہوتا ہے مگر اکثر و بیشتر ایسا نہیں بھی ہوتا ہے۔

الفاظ کا کیا کام ہے یہ ہم کب جانتے ہیں؟ اس کو ہم فی الحال ایک فارمولا کی شکل میں بیان کریں گے

جس کی صراحت آگے چل کر کی جائے گی اور وہ یہ کہ :

جب ہم اس کے استعمال کا قاعدہ جان لیتے ہیں یعنی جب ہم وہ قاعدہ جان لیں جو ہمیں بتاتا ہے کہ کن حالات کے تحت ایک لفظ کو استعمال کیا جاسکتا۔ اس سے ہم یہ تعین کر سکتے ہیں کہ کہاں ایک لفظ کا صحیح اطلاق ہوتا ہے اور کہاں نہیں۔ ہم لفظ "گھوڑا" کا معنی اس وقت سمجھ لیتے ہیں جب ہمیں پتہ ہو کہ کن حالات میں کسی چیز کے لئے اس لفظ کا استعمال کیا جاسکتا ہے اور کن حالات میں نہیں۔ یہ اتنا ہی اہم ہے کہ ہم اس چیز کو گھوڑا نہ کہیں جو گھوڑا نہ ہو جتنا یہ کہ ہم گھوڑے کو ہی گھوڑا کہیں۔ یہی بات ان الفاظ کے لئے بھی صادق ہے جن کے مشار الیہ دنیا میں موجود نہیں ہوتے۔

"دس کان اور بارہ سینگوں والا بھوت" بامعنی عبارت ضرور ہے اور ہم جانتے ہیں کہ کس قسم کی چیز کے لئے اس کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔ گو ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ آج تک دنیا میں ایسی کوئی چیز نہیں رہی ہے۔

اسی طرح ہم دوسرے الفاظ کے معنی سمجھتے ہیں جب ہمیں ان کے استعمال کی شرائط معلوم ہوتی ہیں۔ "آہستہ" (جب کوئی شے ایک مخصوص رفتار سے حرکت کرتی ہو) "اوپر" (جب کوئی شئے کسی کی نسبت اونچائی پر ہو) "شاباش" (ایک مخصوص جذبے کا اظہار)۔ ہماری زبان میں ہر لفظ ایک مخصوص کام کرتا ہے جو صرف وہی دیگر الفاظ کر سکتے ہیں جو اس کے قطعی ہم معنی ہوں (ایسا بہت کم ہوتا ہے) اور ہم الفاظ کے معنی اس وقت جانتے ہیں جب ہم ان شرائط، قواعد سے واقف ہوتے ہیں جو ہمیں یہ بتاتا ہے کہ انھیں کس طرح استعمال کیا جائے۔

لیکن یہاں ایک احتیاط کی ضرورت ہے۔ لفظ "استعمال" کے کئی ایسے معنی بھی ہیں جو یہاں بے محل ہیں۔ "لفظ 'مشاعرہ' کا استعمال اب تقریباً مفقود ہوچکا ہے"۔ "باتوں میں قسم کے الفاظ کا استعمال اکثر کافی مؤثر ہوتا ہے"۔ "اس لفظ کو ہم شائستہ لوگوں کے درمیان استعمال نہیں کرتے" ("اکثر استعمال" کو "عام استعمال"، "رائج ہونے" یا "رواج" کے معنوں میں بھی برتا جاتا ہے)۔ اگر ہم کسی لفظ کے متعلق صرف اتنا جانتے ہیں کہ اسے مہذب لوگوں کے درمیان نہیں استعمال کیا جاتا تب ہم اس کے معنی کے بارے میں کچھ بھی نہیں کہہ سکتے۔ الفاظ کے استعمال کے متعلق سماجی شرائط معنی کا تعین نہیں کرتے۔ ایک شخص جو اردو نہیں جانتا بار بار دو آدمیوں کو ایک دوسرے سے جدا ہوتے وقت "خداحافظ" کہتے سنتا ہے اور اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ایسے موقع پر یہ آواز نکالنا صحیح اور برمحل ہے مگر وہ یہ نہیں جانتا کہ ان الفاظ کا کیا معنی ہے۔ لہٰذا صرف اتنا کہنا کافی نہیں کہ "لفظ کا

معنی اس کا استعمال ہے" یہاں مزید وضاحت کی ضرورت ہے۔
جب آپ اس قاعدے کی صراحت کرتے ہیں جو یہ متعین کرتا ہے کہ کن حالات میں ایک لفظ کو استعمال کر سکتے ہیں تب آپ اس لفظ یا عبارت کی تعریف کرتے ہیں۔ اس عمل کے دوران کچھ دیگر الفاظ وعبارات کا استعمال کیا جاتا ہے جو معنی کے اعتبار سے اس لفظ یا عبارت کے مترادف ہوتے ہیں جن کی تعریف کی جا رہی ہے تاکہ ان الفاظ یا عبارت کو بغیر تبدیلی معنی اصل لفظ یا عبارت کی جگہ کسی بھی جملے میں استعمال کرنا ممکن ہو۔ اسے ہم معنی الفاظ کی مدد سے تعریف کرنا کہتے ہیں جو تعریف کا ایک بہت عام اور مروّج مفہوم ہے۔ مگر عام طور سے لفظ "تعریف" کو وسیع تر معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں اور اس میں ہر وہ طریقہ شامل کیا جا سکتا ہے جس کی مدد سے ہم یہ دکھا سکیں کہ کسی لفظ کا (ایک مخصوص لسانی گروپ میں) کیا معنی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ہم بغیر کسی قاعدے کو بیان کئے الفاظ کی تعریف کریں۔ نیز تعریف (۱) مصداق بتا کر اور (۲) کسی چیز کی مثال دیکر بھی کی جا سکتی ہے۔ تعریف کی ان دو قسموں پر ہم اس فصل میں آگے چل کر بحث کریں گے مگر پہلے ہم اس کے اہم مفہوم پر غور کریں جسے ہم تعریف بہ ہم معنی الفاظ کہہ سکتے ہیں۔

تعریف بہ ہم معنی الفاظ:

لفظ "گز" بہ لحاظ معنی مترادف ہے عبارت "تین فٹ" کا یعنی کسی جملے میں جہاں لفظ گز استعمال ہوتا ہو آپ معنی کو بغیر تبدیل کئے عبارت "تین فٹ" استعمال کر سکتے ہیں اگر کوئی لفظ ذو معنی ہے تو وہاں اسطرح مختلف مترادفات مل جائیں گے۔ لفظ "باپ" ہم معنی ہے والدین میں سے ایک جو مرد ہو" کا۔ کبھی کبھی ایک ہی لفظ کام دیتا ہے مثلاً "شجاعت" کا "ہمت"۔ مگر چونکہ کسی بھی زبان میں قطعی ہم معنی الفاظ بہت زیادہ نہیں اس لئے یہ طریقہ بہت زیادہ تشفی بخش نہیں ہے، اکثر معنی کے باریک فرق کو بظاہر ہم معنی الفاظ پیش کرنے سے سامنے لانا ممکن نہیں ہوتا۔ ایک لفظ کی صحیح اور قطعی تعریف کے لئے عموماً لمبی عبارت کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔
یہ ممکن ہے کہ کوئی تعریف منطقی طور پر درست ہو (یعنی ہم معنی ہو) مگر نفسیاتی طور سے تشفی بخش نہ ہو (یعنی سامع تک صحیح معنی نہیں پہنچاتی ہو کیونکہ سامع ان الفاظ کے معنی بخوبی نہیں سمجھتا جو تعریف میں استعمال کئے گئے ہوں) اگر آپ "بھائی" کی تعریف کسی کے سامنے ان الفاظ میں کریں: "ہم ولدیت مرد" اور سننے والا "ہم ولدیت" کا معنی نہیں جانتا ہو تو یہ تعریف صحیح

ہوتے ہوئے بھی اس کے لئے بیکار ہوگی۔ جب ہمیں کسی کے سامنے کسی لفظ کی تعریف کرنا ہوتی ہے تو عموماً وہ شخص اس لفظ کا معنی نہیں جانتا اور وہ ہماری پیش کی ہوئی تعریف اسی وقت سمجھ سکتا ہے جب وہ ان الفاظ سے واقف ہو جنھیں ہم تعریف میں شامل کرتے ہیں۔

جیساکہ ہم نے اوپر ذکر کیا اکثر زبان میں کوئی ایک لفظ ایسا نہیں ملتا جو اس لفظ کے بالکل ہم معنی ہو جس کی تعریف کی جا رہی ہو۔ قطعی ہم معنی الفاظ خال خال ہی ملتے ہیں۔ مگر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک مجموعۂ الفاظ بھی کسی لفظ کے معنی کو بالکل صحیح طور پر ادا نہیں کرسکتا۔ آپ جتنی بھی کوشش کریں آپ کو ایسے الفاظ کا مجموعہ نہیں ملتا جو اس لفظ کے بالکل ہم معنی ہو جس کی تعریف آپ کر رہے ہیں۔ کچھ ایسا الفاظ وہ ہیں جو حسی تجربات کو موسوم کرتے ہیں ــــ "سُرخ" "درد" "تیز خوشبو" "خوف" وغیرہ ہم دوسروں تک ان مخصوص تجرباتی صفت کو اس وقت تک نہیں پہنچا سکتے (جو ان الفاظ کے اصل معنی ہیں) جب تک ہم سننے والے کے اندر وہ تجربات نہ پیدا کردیں جو ان الفاظ سے مراد ہیں۔ لفظ "درد" کو سمجھانے کے لئے ان کے اندر کسی طرح درد پیدا کرنا ہوگا۔ کوئی لفظ یا الفاظ اس کیفیت کو سمجھانے کے لئے کافی نہیں۔ اس تجربے سے دوچار ہونے سے ہی معنی ادا ہوسکتا ہے۔ ان کی تعریف بذریعہ مثال ہی ہوسکتی ہے جس پر آگے چل کر بحث ہوگی۔ کچھ ایسے مجرد الفاظ بھی ہیں جن کے لئے کوئی ہم معنی لفظ نہیں: مثلاً "وقت" "وجود" "نسبت" یہ الفاظ اتنے وسیع ہیں کہ ان سے وسیع تر کوئی اور صنف نہیں ملے گی جن کے تحت ان کو واضح کیا جاسکے۔ اور ایسے الفاظ کی تعریف کے مسئلے سے ہی زیر نظر کتاب میں ہم آخر تک دوچار رہیں گے۔

تعریف بیان کرنے والی خصوصیات:

بیشتر الفاظ کے معنی کی صراحت کرنے کے سلسلے میں ایک بات جو بہت معاون ہوتی ہے وہ ان خصوصیات پر احتیاط سے غور کرنا جنکو ہم کسی شئے کی تعریف کے لئے ضروری سمجھتے ہیں، (مگر یہ طریقہ ان الفاظ کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے جو اشیاء کی طرف اشارہ نہیں کرتے ایسے الفاظ مثلاً "آہ"۔ "کاش"۔ "اور" وغیرہ کی تعریفی خصوصیات نہیں ہوتیں) کسی چیز، صفت، عمل، نسبت وغیرہ کی تعریفی خصوصیت وہ خصوصیت ہے جس کی غیر موجودگی میں ہم اس لفظ کا اطلاق اس پر نہیں کرسکتے۔

مثلثوں کے لئے سہ اضلاع ہونا ضروری ہے کیونکہ ہم کسی بھی ایسی شکل کو مثلث نہیں

کہیں گے جن کے تین اضلاع نہ ہوں اور اسی طرح دائرے کے لئے اس کے محیط کے تمام نقطوں کا مرکز سے ہم فاصلہ ہونا تعریفی خصوصیت ہے کیونکہ کوئی شکل اس صفت کے بغیر دائرہ کہلانے کی مستحق نہیں مگر مثلث کے اضلاع کا طول اور دائرے کے گھیرے کی پیمائش تعریفی خصوصیت نہیں کیونکہ ہر طرح کے مثلث اور دائرے بن سکتے ہیں۔ کوئی خصوصیت تعریفی ہے کہ نہیں اس کا جواب صرف اس بات سے طے گا کہ کیا اس کی غیر موجودگی میں ہم وہ لفظ اس شئے کے لئے استعمال کرنے میں حق بجانب ہیں؟ اگر جواب نفی میں ہے تو اسے ہم تعریفی خصوصیات کہیں گے اور اگر نہیں تو ایسی خصوصیت محض حادثی یا اتفاقی کہلائے گی۔ کیا ایک مثلث جس کے تینوں اضلاع باہم برابر نہیں مثلث ہے ؟ ہاں۔ لہذا تینوں اضلاع کا برابر ہونا مثلثوں کی تعریفی خصوصیت نہیں۔ مگر تینوں اضلاع کا آپس میں برابر ہونا متساوی الاضلاع مثلثوں کی تعریفی خصوصیت ہے کیونکہ اس کے بغیر کوئی مثلث متساوی الاضلاع نہیں ہوسکتا۔ اگر خصوصیت 'م' کے بغیر شے 'الف' 'الف' نہیں ہوسکتی تو 'م' تعریفی خصوصیت ہوگی۔

مگر یہ ایک دوسرا سوال ہے کہ اگر یہ شے 'الف' نہیں تو کیا پھر بھی یہ 'م' کی حامل ہوسکتی ہے۔ اس کا جواب ہاں میں ہوسکتا ہے گو اوپر کے سوال کا جواب نفی میں بھی ہو۔ کیا ایک شکل بغیر ہموار شکل ہوئے مثلث ہوسکتی ہے ؟ نہیں۔ مگر کیا ایک ہموار شکل غیر مثلث (مثلث کے علاوہ کچھ اور) بھی ہوسکتی ہے ہاں کیونکہ مربع اور کثیر الاضلاع شکلیں بھی ہموار شکلیں ہوتی ہیں۔ مثلث ہونے کے لئے ہموار شکل ہونا لازمی ہے۔ مگر ہموار شکل ہونے کے لئے مثلث ہونا لازمی نہیں۔ بہ الفاظ دیگر دنیا میں بہت چیزیں ایسی ہیں جن میں مشترک تعریفی خصوصیت پائی جاتی ہے۔ ٹھوس پن پتھر، لوہے، پیتل، میز وغیرہ وغیرہ سب میں مشترک ہے اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ٹھوس ہونا تعریفی خصوصیت ہے۔

ایک لفظ سے ان تمام خصوصیات کا مجموعہ موسوم ہوتا ہے جو اس شے کے لئے اس لفظ سے موسوم کئے جانے کے لئے ضروری ہے۔ پس لفظ "مثلث" سہ اضلاعی بند اور ہموار ہونے کی خصوصیات کو موسوم کرتا ہے۔ مگر ان تعریفی خصوصیات میں سے کوئی بھی الگ الگ کسی شکل کو مثلث بنانے کے لئے کافی نہیں کیونکہ بہت سی ایسی بند یا ہموار شکلیں ہیں جو مثلث نہیں۔

تعریفوں کی حد

جب آپ کسی لفظ کی تعریف کریں یا کسی دوسرے کی دی ہوئی تعریف کو پرکھیں تو تین اہم باتوں کا خیال رکھنا چاہیئے :-

۱۔ تعریف ازحد وسیع نہیں ہونی چاہئے:

اگر آپ "ٹیلیفون" کی تعریف کرتے ہوئے صرف یہ کہیں کہ یہ ایک ترسیل کا آلہ ہے، تب آپکی تعریف بہت زیادہ وسیع ہوجائیگی جس میں اور کئی ایسی چیزیں شامل ہوجائیں گی جو ٹیلیفون نہیں ہیں آپ کو اسے ایک دو مزید تعریفی خصوصیات کی مدد سے محدود اور تنگ کرنا پڑے گا۔ آپ کو یہ بتانا ہوگا کہ "ٹیلیفون" دوسرے آلات ترسیل سے کس طرح مختلف ہے۔

۲۔ کسی لفظ کی تعریف بہت زیادہ تنگ نہیں ہونی چاہیئے:

اگر آپ درخت کی تعریف اس طرح کریں کہ " یہ ایک پودا ہے جس میں سبز پتیاں ہوتی ہیں اور جو زمین سے بالکل سیدھے ۲۰ فٹ اونچائی تک جاتا ہے" یہ تعریف بہت سے ایسے درختوں کو خارج کردے گی جو اتنے لمبے ہوتے ہیں یا جن میں ہری پتیاں نہیں ہوتیں وغیرہ۔ آپ کو اس تعریف میں سے کچھ چیزوں کو نکالنا ہوگا تاکہ ان کے بعد آپ کی تعریف بجا طور پر ان تمام اشیاء کے لئے صحیح ثابت ہو جنکو ہم عام طور پر درخت کہتے ہیں۔

کبھی کبھی ایک مجوزہ تعریف بیک وقت زیادہ وسیع اور زیادہ تنگ ہوتی ہے۔ اگر آپ "ٹیلیفون" کو ایسا آلۂ ترسیل کہیں جس سے دور دراز جگہوں سے بات کی جاسکے تو یہ "آلۂ ترسیل" کے لحاظ سے زیادہ وسیع ہے اور دور دراز جگہوں سے بات کرنے کی شرط کی وجہ سے زیادہ تنگ ہے کیونکہ ہم ٹیلیفون سے نزدیک جگہ سے بھی بات کرسکتے ہیں۔ تعریف کے لئے ضروری ہے کہ تمام تعریفی یا لازمی خصوصیات کو اس میں شامل کریں اور غیر لازمی خصوصیات کو نہ رکھیں۔

۳۔ اگر تعریف زیادہ وسیع یا تنگ نہیں ہے پھر بھی یہ غیر تشفی بخش ہو سکتی ہے:

دو حدود کا حیطۂ اطلاق یا مصداق ایک سا ہوسکتا ہے اور اس کے باوجود معنی جداگانہ ہوسکتے ہیں۔

مان لیجئے کہ چار خصوصیات 'ا' ب' ج' د' ہمیشہ ایک ساتھ پائے جاتے ہیں اور دنیا میں کوئی بھی ایسی شئے نہیں جس میں 'ا' ہو اور باقی تین خصوصیات نہ ہوں۔ اور اسی طرح باقی تینوں خصوصیات۔ اب یہ مان لیں کہ ایک شخص لفظ 'ف' کو 'ا' 'ب' اور 'ج' خصوصیات کے لئے استعمال کرتا ہے اور دوسرا شخص 'ق' کو 'ا' 'ب' اور 'د' کے لئے۔ ان دونوں الفاظ کا مصداق ایک ہی ہوگا کیونکہ جس چیز میں بھی 'ا' 'ب' اور 'ج' خصوصیات ہونگی اس میں 'د' خصوصیت

ہوگی اور جس میں 'ا' 'ب' اور 'د' ہونگی اس میں 'ج' ضرور ہوگی۔ تاہم انکی تعریفیں الگ الگ ہیں

اگر "ہاتھی" کی تعریف یہ تجویز کی جائے کہ "یہ ایک ایسا جانور ہے جو سونڈ سے پانی کھینچ کر منہ میں ڈالتا ہے" اور ہم یہ بھی مان لیں کہ عام طور سے تمام ہاتھی (اور صرف ہاتھی) ایسا کرتے ہیں اس طرح یہ تعریف نہ ضرورت سے زیادہ وسیع ہے اور نہ تنگ۔ لیکن اب اگر یہ سوال ہو کہ کیا کوئی ایسی مخلوق ہو نہیں سکتی جو ایسا کرے مگر وہ ہاتھی نہ ہو؟" کسی دوسرے ستیارے یا دنیا میں یہ ممکن ہو یا پھر یہ کہ کسی وجہ سے کسی ہاتھی کے سونڈ میں کسی خرابی کی وجہ سے وہ ایسا نہ کر سکے۔ ممکن ہے کہ درحقیقت ایسا کوئی جانور نہ ہو مگر یہ بات نہ تو بعید از قیاس ہے اور نہ ناممکنات میں سے ہے۔ ہم تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ اگر کوئی ہاتھی ایسا نہیں کرتا تو وہ ہاتھی نہیں کہلائے گا اور یہ بھی کہ اگر کوئی دوسرا جانور ایسا کرتا ہے تو وہ ہاتھی بن جائے گا۔ اس بات کو ماننے کے لئے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں اسی طرح جیسے اس وقت میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ اگر میں نے تولہ بھر سنکھیا کھالی ہوتی تو یہ کتاب نہیں لکھتا گو میں نے سنکھیا نہیں کھائی ہے۔

دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی چیز کی تعریف ایسی ہونی چاہئے کہ اس کا اطلاق نہ صرف حقیقی اور موجود افراد پر ہو سکے بلکہ ممکن صورتوں پر بھی کیا جا سکے۔ تعریف کے ذریعہ ہمارا مقصد یہ معلوم کرنا ہے کہ وہ کونسی خصوصیات ہیں جن کا وجود یا عدم وجود کسی چیز کو ہاتھی کہلانے یا نہ کہلانے کا ضامن ہوتا ہے۔ یہ جاننے کے لئے ہمیں ان موجود مثالوں کے دائرے سے باہر نکلنا ہوگا جس پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ ڈھین نے اپنی کتاب تجربی منطق میں کہا ہے:

> "اس بات کا عملی ثبوت کہ آیا کوئی مجوزہ تعریف صادق ہے یا نہیں یہ ہے کہ کیا یہ تعریف حالات کے ممکن تغیر کی وجہ سے ناکام تو نہیں ہو جاتی یعنی کیا اس میں وہ اجزاء تو شامل نہیں ہو جاتے جنھیں ہم خارج کرنا چاہتے ہیں یا وہ اجزاء خارج تو نہیں ہو جاتے جنھیں ہم شامل رکھنا چاہتے ہیں۔"

اگر ہر لال چیز گول ہوتی اور ہر گول چیز لال ہوتی تو "گول" اور "لال" کا ایک ہی حیطہ یا مصداق ہوتا۔ اگر آپ تمام لال چیزوں کی فہرست بناتے تو اس میں وہ تمام چیزیں آجاتیں جو گول ہیں اور اسی طرح تمام گول چیزوں کی فہرست میں ہر لال چیز شامل ہو جاتی۔ مگر اس کے باوجود "لال" اور "گول" کے معنوں میں فرق رہتا۔ "لال" ایک رنگ کا لفظ ہے اور "گول" شکل کے متعلق۔ مصداق کی یکسانیت معنوی یکسانیت نہیں ہو سکتی۔

جب ہم ان خصوصیات میں تمیز کریں جو تعریفی ہیں اور وہ جو محض شامل رہتی ہیں تب ہمیں ہمیشہ شامل رہنے والی خصوصیات کے بارے میں محتاط رہنا چاہئے۔ ممکن ہے کہ کسی شئے "ق" کے سلسلے میں ایک خصوصیت 'د' ہمیشہ 'ا' 'ب' اور ج کے ساتھ پائی جاتی ہے اور اس سے یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ د بھی تعریفی خصوصیت ہے۔ مگر اس وقت ہمیں یہ سوال کرنا چاہئے کہ کیا خصوصیت د ایسی ہے کہ اس کے بغیر "ق" کو ہم "ق" نہیں کہہ سکتے؟ اگر ہاں تو 'د' تعریفی خصوصیت ہوئی ورنہ محض شامل رہنے والی۔

تعریفی خصوصیات میں تبدیلیاں:

ہمیشہ ساتھ یا شامل رہنے والی خصوصیت میں تعریفی خصوصیت بن جانے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ کوئی ایک خصوصیت بیک وقت تعریفی اور محض ساتھ رہنے والی خصوصیت ہو سکتی ہے۔ اس کا صرف یہ معنی ہے کہ ایک زبان کی تاریخ میں ایک لفظ سے کیا چیزیں موسوم ہوتی ہیں اس میں تدریجی تبدیلی پیدا ہوتی رہتی ہے اور ایک لفظ سے ہمیشہ ایک ہی قسم کی خصوصیات موسوم نہیں ہوتیں۔

اس تبدیلی کا بہت عام رُخ یہ ہوتا ہے کہ ہمیشہ ساتھ پائی جانے والی خصوصیات (کبھی کبھی شاید غیر شعوری طور پر) تعریف کا حصّہ بن جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر یہ مان لیں کہ لفظ "مگرمچھ" پہلے ان تمام چیزوں کے لئے استعمال ہوتا تھا جن میں خصوصیات 'ا' 'ب' اور 'ج' پائی جاتی تھیں مگر بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تمام مخلوق جن میں 'ا' 'ب' اور ج موجود ہو ان میں ایک اور خصوصیت 'د' — یعنی دودھی غدود دار ہونا — بھی ہوتی ہے۔ اسے بھی بعد میں تعریفی خصوصیات میں شامل کر لیا گیا کیونکہ اب کوئی بھی شئے جو دودھی غدود دار نہ ہو "مگرمچھ" نہیں کہلاتی۔ یوں "مگرمچھ" کی تعریف میں تھوڑی سی تبدیلی کر کے ایک مزید خصوصیت کو شامل کر لیا اور یہ عمل سائنسی صف بندی کے مطالبات کے مطابق بھی ثابت ہوا۔

کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک نئی خصوصیت جو بعد میں سامنے آتی ہے سابقہ خصوصیات کو رد کر کے ان کی جگہ لے لیتی ہے مختلف امراض کے مخصوص اسباب کی دریافت سے قبل ان امراض کی تعریف متعدد علامات کے ذریعہ کی جاتی تھی جو اکثر ایک دوسرے میں مشترک ہوتی تھیں۔ مگر صحیح اسباب اور ان امراض کو پیدا کرنے والے جراثیم کی دریافت کے بعد اب کسی مرض

کی تعریف اس مخصوص سبب یا جراثیم کی موجودگی سے کی جاتی ہے۔

علّی تعریفیں:

مندرجہ بالا مثال ایک اور اہم نکتے کی طرف اشارہ کرتی ہے: طب اور دیگر تکنیکی میدان میں کسی چیز کی علّت کو عام طور پر تعریف میں شامل کر لیتے ہیں۔ "ق ایک ایسی شئے ہے جو ا سے پیدا ہوتی ہے (ا کی معلول ہے)"۔ مگر یہ نہ سمجھئے کہ ہمیشہ ہی ایسا ہوتا ہے۔ دردِ سر محض سر میں درد کو کہتے ہیں خواہ سبب کچھ بھی ہو۔ سر درد کے متفرق اور مختلف اسباب ہو سکتے ہیں۔ طب میں سر درد کوئی اصطلاح نہیں اور اس کے اسباب کو اس کی تعریف میں شامل نہیں کرتے اس کی ایک اچھی مثال ہے "ٹائیفائڈ" جیسے اردو میں اب بھی "میعادی بخار" کہتے ہیں۔ مگر اس کے خاص جراثیم کی دریافت سے پہلے اس بخار کو ایک معین عرصہ تک رہنے کی وجہ سے "میعادی بخار" کہا جاتا تھا۔ مگر اب اس کی تشخیص و علاج کے لئے 'طب' میں صرف وقت نہیں بلکہ دوسری باتوں کا ہونا ضروری ہے۔

آجکل طبیب اس کے تعین اور علاج کے لئے خون کی جانچ ضروری سمجھتے ہیں اور مخصوص جراثیم کا ہونا یا نہ ہونا ہی اس کو "ٹائیفائڈ" قرار دینے یا نہ دینے کا ضامن ہے۔ اگر اب بھی ہم اسے میعادی بخار کہیں پھر بھی اس کی تعریف اس بات سے نہیں کی جائے گی کہ یہ ۱۲ دنوں تک رہتا ہے یا ۱۱ دنوں تک۔

اگر کچھ تکنیکی الفاظ یا حدود کی تعریف اسباب و علل کی مدد سے کی جا سکتی ہو تو اس سے یہ مغالطہ نہیں ہونا چاہئے کہ ہر لفظ کی تعریف اسی طرح ہو سکتی ہے۔ خاصکر حسی تجربہ کے الفاظ ایسے ہی ہیں۔ گو علم طبیعات میں "سرخ" کی تعریف روشنی کی فضائی لہر کے پھیلاؤ یا طول کی مدد سے کی جاتی ہے مگر "سرخ" کا عام معنی جو کروڑوں لوگ سمجھتے ہیں اور استعمال کرتے ہیں۔ طبیعات کے اس تکنیکی تصور سے آزاد ہے اور درحقیقت جدید طبعیات سے قبل بھی لوگ اس لفظ کو سینکڑوں سال سے صحیح طور پر استعمال کرتے رہے ہیں۔ ہم سرخ کی مثال پر پھر اس وقت غور کریں گے جب تعریف بذریعہ مثال پر بحث کریں گے۔ مگر فی الحال اتنا واضح کر دینا ضروری ہے کہ 'سرخ' (عام معنی میں) کی تعریف روشنی کی لہروں کی لمبائی سے نہیں کی جا سکتی۔ لوگ خواب یا واہمہ اور التباس کی وجہ سے بھی سرخ رنگ دیکھتے ہیں گو اس وقت روشنی کی لہر پیدا کرنے والی کوئی شئے نہیں ہوتی

اور اس کے برعکس روشنی کی لہر پیدا ہوتی ہے مگر ہم کسی وجہ سے یہ رنگ نہیں دیکھ سکتے ۔ مزید برآں روشنی کی لہر کے پھیلاؤ کا نظریہ بھی تمام تر ترک کیا جا سکتا ہے جیسا خود اس نظریہ نے ساتھ ذراتی نظریۂ نور کو ترک کر دیا ۔ مگر اس سے جس رنگ کو ہم سرخ کہتے ہیں اور جو ہم دیکھتے ہیں اس میں سرمو فرق نہیں آئے گا ۔ روشنی کی لہریں بیشک عام طور سے سرخ رنگ کو دیکھنے کا سبب بنتی ہیں مگر اس کا یہ مطلب ہوا کہ یہ لہریں سرخ رنگ کو دیکھنے کے عمل کے ساتھ ساتھ رونما ہوتی ہیں اور یہ سرخ کی تعریفی خصوصیت نہیں ۔ "سرخ" ایک خاص رنگ کے لئے استعمال ہوتا ہے، خواہ اس کا سبب یا علت کچھ بھی ہو۔

اسی طرح ہم "درد" کی تعریف یوں نہیں کر سکتے کہ یہ "اعصاب کے سروں کا محرک ہونا" ہے۔ ایک شخص قیامت تک اعصاب کے سروں کے محرک ہونے کی بات کرتا رہے پھر بھی یہ نہیں سمجھے گا کہ درد کیا ہے اور لاکھوں آدمی بامعنی طور پر "درد" کی بات کرتے ہیں مگر انھیں یہ معلوم نہیں کہ اعصاب کے سرے کیا ہیں یا درد کا ان سے کیا تعلق ہے ۔ سائنسی دریافت یہ ہے کہ عموماً جب درد کا احساس ہوتا ہے بالکل اس سے قبل اعصاب کے سرے محرک ہوتے ہیں ۔ مگر یہ تو درد کے بارے میں ایک دریافت ہے نہ کہ لفظ "درد" کی تعریف ۔ اس سے قبل کہ آپ یہ جان سکیں کہ اعصاب کے سروں کا محرک ہونا کس قسم کا تجربہ پیدا کرتا ہے آپ کو یہ جاننا ہوگا کہ درد کیا ہوتا ہے ۔

کچھ ماہرین نفسیات "افسردگی" کی تعریف "محبوس غصہ" کرتے ہیں ۔ یہ ممکن ہے (یہاں ہم اس سے اختلاف نہیں کر سکتے) کہ جب کسی شخص کو افسردگی کا احساس ہوتا ہے تب نفسیاتی تجزیے کی مدد سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس نے کسی چیز پر آئے غصہ کا احتباس کیا ہے مگر یہ دریافت افسردگی کے سبب کی دریافت ہے نہ کہ لفظ "افسردگی" کی تعریف ۔ اگر کوئی بھی شخص پہلے یہ نہیں جانتا کہ افسردگی کیا ہے وہ اس کے سبب کی دریافت ہی کیسے کرتا ؟ کسی شئے کے علّی حالات اور اس شئے کیلئے مستعمل لفظ کی تعریف کو ایک ہی سمجھ لیں مغالطہ ہے ۔

تعریفی اور ہمیشہ شامل رہنے والی خصوصیات کے فرق کی اہمیت :

بہت سی صورتوں میں جب ہم کسی شئے سے کوئی خصوصیت مختص کرتے ہیں تو ہمارے

ذہن میں یہ بات صاف نہیں ہوتی کہ یہ خصوصیت تعریفی ہے یا نہیں ۔ لیکن بیشتر ایسا کرنا بہت ضروری ہوتا ہے کیونکہ ہمارے بیان کی کیوں اور کس طرح تردید کیجائیگی یہ اس بات پر مبنی ہے کہ جس خصوصیت کی بات کی جارہی ہے کس قسم کی ہے ۔ کسی تعریفی خصوصیت کو بیان کرنا کسی حد کی تعریف یا معنی کے ایک حصّے کو بیان کرنے کے مترادف ہے مگر ایک محض عام طور پر پائی جانے والی (شامل رہنے والی) خصوصیت کا بیان اس لفظ یا حد کا بیان نہیں (کیونکہ ایسی خصوصت معنی میں شامل نہیں) بلکہ اس چیز کے متعلق ایک بیان ہے جو اس لفظ سے مراد ہے : پس

فولاد لوہے کی ایک شکل ہے ۔

فولاد تعمیر کے کاموں میں استعمال کیا جاتا ہے ۔

پہلا جملہ ایک تعریفی خصوصیت بیان کرتا ہے کیونکہ کوئی چیز بھی اس وقت فولاد نہیں کہلائے گی جب تک وہ لوہے کی ایک شکل نہیں ہوگی مگر دوسرا جملہ ایک عموماً پائی جانے والی حالت بیان کرتا ہے گو اگر فولاد کو تعمیر کے کاموں میں نہ استعمال کیا جائے پھر بھی یہ فولاد ہی رہیگا لہذا پہلا جملہ لفظ "فولاد" کا معنی بیان کرتا ہے جبکہ دوسرا فولاد (شے) کے بارے میں ایک امر واقعی کا اظہار ۔ اکثر صرف جملے کو دیکھکر یہ کہنا مشکل ہوتا ہے کہ بولنے والا لفظ کا معنی بیان کر رہا ہے یا اس چیز کے بارے میں ایک امر واقعی کا اظہار کر رہا ہے جو اس لفظ سے موسوم ہے ۔ "اچھا طالبعلم وہ ہے جو سب سے اچھے نمبر لاتا ہے"۔ یہ جملہ کیا "اچھا طالب علم" کا معنی یا معنی کا ایک حصہ ہے یا بیان یہ کہنا مطلوب ہے کہ اچھا طالب علم (جس کے معنی کا واضح ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے) اور باتوں کے علاوہ اچھے نمبر بھی لاتا ہے ۔ اکثر بولنے والا خود اس کے متعلق اپنے ذہن میں صاف نہیں ہوتا لیکن اگر ہم اس بیان سے اختلاف رکھتے ہیں تو ہمیں اس بات پر صراحت حاصل کرنا ہوگی ، کیونکہ اگر معنی بیان کیا جارہا ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اس لفظ کا غلط استعمال کیا جارہا ہے اور اگر صرف یہ ایک واقعی بیان ہے تو اس امر واقعی کو غلط ثابت کریں گے ۔ پہلی صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ آپ " اچھا طالب علم" جس معنی میں استعمال کر رہے ہیں وہ صحیح یا جائز نہیں اور اس کا معنی کچھ اور ہونا چاہیئے ۔ یہ بحث لفظی بحث ہوگی ۔ دوسری صورت میں ہم یوں کہینگے کہ ہر اچھا طالب علم اچھے نمبر لائے ۔ دیکھیئے یہ ایک اچھا طالب علم ہے جس کے اچھے نمبر نہیں آئے ۔ یہ ایک واقعاتی بحث بن جائے گا ۔

صورت حال زیادہ پیچیدہ ہو جاتی ہے اگر بولنے والا استدلال کے دوران اپنے

اپنا موقف بدل دے۔ مثلاً

ا تمام بطخیں سفید ہوتی ہیں

ب آسٹریلیا میں کالی بطخیں پائی جاتی ہیں۔

ا مگر وہ پرندے چونکہ کالے ہیں اس لئے بطخیں نہیں ہیں۔

عام طور سے ا کا پہلا بیان بطخوں کے متعلق ایک واقعاتی بیان سمجھا جائے گا (خواہ صادق یا کاذب) یا یوں کہیئے کہ ایک ایسا بیان جو ہمیشہ ساتھ پائی جانے والی خصوصیت کے بارے میں ہو۔ سفید ہونا بطخ کی تعریف میں شامل نہیں۔ ایک واقعاتی بیان کی حیثیت سے اس کی تردید کی جاسکتی ہے اور ب نے اس کی تردید کی۔ اس لئے ا نے اپنے پہلے بیان کو کسی بھی واقعہ کیخلاف ناقابل تردید بنادیا اور وہ یوں کہ اس نے اپنے پہلے واقعاتی بیان کو لفظ "بطخ" کے متعلق ایک تعریفی بیان میں بدل دیا اور سفید ہونے کو بطخ کی تعریف قرار دے دیا۔ اگر اس نے پہلے ہی یہ واضح کیا ہوتا تو ب نے جس طرح اس کی تردید کی وہ یہ نہیں کرتا بلکہ وہ اس طرح کہتا کہ ا لفظ "بطخ" کو غیر معمولی معنی میں استعمال کر رہا ہے۔ ب نے ا کے بیان کو لفظ "بطخ" کے بارے میں نہیں بلکہ بطخوں کے بارے میں ایک واقعاتی بیان سمجھا۔

یہاں یہ بات بالکل عیاں ہے کہ ا نے اپنی اس لفظی تبدیلی سے کالی بطخوں کو دنیا سے ختم نہیں کر دیا اور یہ مخلوقات ا کے اس عمل کے باوجود اس طرح دنیا میں موجود ہیں۔ ا نے بیشک ب کو کالی بطخوں کو "بطخ" کے نام سے پکارنے سے روک دیا مگر انھیں کسی بھی نام سے پکارا جائے وہ کالی ہی رہیں گی۔ بیشک ب کی سمجھ میں نہیں آئے گا کہ وہ ا کو کیا جواب دے کیونکہ وہ سوچے گا کہ اگر سفید ہونا بطخ کی تعریف میں شامل ہے تو میں یہ کیسے کہوں کہ کالی بطخیں ہوتی ہیں"۔ تاہم اسے اس بات کا یقین ضرور ہوگا کہ کالی بطخیں ہوتی ہیں۔ مگر یہ حیرت خیز صورت حال غیر ضروری ہے۔ اگر ا اور ب دونوں پہلے سے اس بات پر صریحاً متفق ہوتے کہ کن خصوصیات کو تعریفی اور کن خصوصیات کو محض ساتھ پائی جانے والی سمجھا جائے تو اس صورت حال سے احتراز ممکن تھا۔ اسی طرح اگر "اچھا طالب علم" کا معنی ہے اچھے نمبر پانے والا طالبعلم تب کوئی بھی طالب علم جو اچھے نمبر نہیں لاتا اچھا طالبعلم کہلانے کا مستحق ہی نہیں۔

تعریف اور وجود : جب آپ نے کسی چیز کی تعریفی خصوصیات بیان کیں تو آپ نے

اس چیز کے موجود ہونے یا نہ ہونے کے متعلق کچھ بھی نہیں ثابت کیا۔

لفظ "گھوڑا" بہت سی چیزوں کی طرف اشارہ کرتا ہے مگر لفظ "افریت" یا "دیو" کسی موجود چیز کی طرف اشارہ نہیں کرتا خواہ آپ اس کی کتنی ہی شکلیں تصوّر یا تصویروں میں بنالیں مگر دونوں الفاظ کے معنی بالکل صاف ہیں اور ہم اسی طرح یہ جانتے ہیں کہ "افریت" ہونے کے لئے کن خصوصیات کا حامل ہونا ضروری ہے جس طرح یہ کہ "گھوڑا" ہونے کے لئے کن خصوصیات کا ہونا ضروری ہے۔ اگر ہم کسی لفظ کی تعریف خصوصیات ا، ب، اور ج کی مدد سے کرتے ہیں ہم یہ نہیں بتلاتے کہ دنیا میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جو خصوصیات ا، ب اور ج کی حامل ہیں۔ جس طرح آپ لفظ "بطخ" کی ازسرنو تعریف کر کے کالی بطخوں کو روئے زمین سے خارج نہیں کر سکتے اسی طرح آپ "افریت" کی تعریف پیش کر کے افریتوں کو روئے زمین پر پیدا نہیں کر سکتے۔ "ق" کی تعریف سے ہم ق کے وجود کے متعلق کوئی نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔ یہ تو سائنسی تلاش کا معاملہ ہے۔

اس سلسلے میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ اگر "معنی" کو محض مصداق تک محدود سمجھا جائے تو اس طرح کے الفاظ جیسے "دیو" "افریت" "بھوت" وغیرہ کا ایک ہی معنی ہوگا یعنی کچھ بھی نہیں۔ لیکن یہ الفاظ بامعنی ہیں اور سبھوں کا الگ الگ مفہوم ہے ان میں سے ہر ایک حد مختلف خصوصیات کو موسوم کرتا ہے خواہ کسی ایسی شئے کا وجود نہیں جو انکی حامل ہو۔

کبھی کبھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک چیز متعدد تغیرات کے باوجود پہلے جیسی سمجھی جائے؟ ایک انسان لڑکے سے مرد بن جاتا ہے اور پھر بھی وہی انسان کیسے رہ سکتا ہے؟ کیا ایسا نہیں کہ کائنات کی ہر شئے بہیم تغیر پذیر ہے؟ ہیراقلیطس (۵۰۰ ق۔م۔) نے یہ کہا تھا کہ ایک ہی ندی میں تم دو بار قدم نہیں رکھ سکتے کیونکہ وہ پانی جس میں تم پہلی بار داخل ہوئے تھے وہ آگے بہہ چکا ہے۔ اسی طرح سائنسدانوں کا کہنا ہے کہ ہمارے جسم میں کوئی ایک بھی ایسی خلیہ نہیں جو سات سال پہلے رہی ہو۔ پھر میں یہ کیسے کہہ سکتا ہوں کہ میں وہی شخص ہوں جو پہلے تھا؟ کیا میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں اس قرض کا ذمہ دار نہیں جو پہلے میں نے لیا تھا۔ کیونکہ میں وہی شخص نہیں؟ بیشک کائنات کی ہر شئے بہیم تغیر کی حالت میں ہے۔ وہ چیزیں بھی جو بظاہر ساکن نظر آتی ہیں مثلاً یہ میز جس پر میں لکھ رہا ہوں جو ہر د برقیات کا ایک ایسا مجموعہ ہے جو دو لمحوں کے لئے ایک ہی حالت میں نہیں رہ سکتا۔ پھر میں اس کو دو لمحوں کے لئے بھی مسلسل ایک ہی میز سمجھنے کا مجاز کیسے رکھ سکتا ہوں؟ لیکن اگر میں کئی لمحوں کے لئے کسی چیز کو ایک نہیں کہہ سکتا تب دنیا پر

الفاظ کا اطلاق کیسے ہو ؟

اگر ایک ہی نام کا اطلاق کسی شئے پر دو لمحوں کے لئے بھی نہیں کیا جا سکتا پھر زبان جو نسبتاً جامد الفاظ پر مشتمل ہے اس مبہم متغیر عالم اشیاء کو کس طرح موسوم کر سکتی ہے ؟

مگر ان اصولوں کی مدد سے جنھیں ہم نے اب تک سمجھا ہے ان دقتوں کو دور کرنا مشکل نہیں اور اس کے لئے سائنس دانوں کے بیانات کی تردید بھی ضروری نہیں۔ بیشک گو ہماری آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں کہ میز میں ہر لمحہ تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔ مگر اس بنا پر اس شئے کا میز ہونا ختم نہیں ہو جاتا، اور اسی طرح گو ندی کے پانی کا ایک قطرہ بھی ایک جگہ پر قائم نہیں پھر بھی وہ ندی دوسری ندی نہیں بنجاتی ندیوں کی یہ تعریفی خصوصیت نہیں کہ ان میں ہمیشہ ایک ہی پانی ہو اور نہ ہی یہ کہ اس کے پانی کے قطرات ایک ہی جگہ پر رہیں۔ تاوقتیکہ یہ خصوصیات تعریفی نہیں وہ ندی ایک ہی سمجھی جا سکتی ہے خواہ اس کا پانی بدلتا رہے۔ اور جب تک میز میں وہ تعریفی خصوصیات موجود ہیں جو ایک شئے کو میز بناتی ہیں متعدد تغیرات کے باوجود بھی وہ شئے میز ہی رہے گی۔ کسی چیز کی بہت سی خصوصیات تبدیل ہو سکتی ہیں یا غائب ہو کر دیگر خصوصیات کو جگہ دے سکتی ہیں تاہم جب تک اس کی تعریفی خصوصیات موجود ہیں وہ شئے وہی رہے گی۔ ایک مینڈکی جب مینڈک بن جاتی ہے تو مینڈکی کی تعریفی خصوصیات ختم ہو جاتی ہیں۔ مگر مینڈک باوجود متعدد تبدیلیوں کے مینڈک ہی رہتا ہے کیونکہ مینڈک کی تعریفی خصوصیات ختم نہیں ہوتیں۔ اگر ہم یہ غلطی کریں کہ کسی شئے کی ہر خصوصیت کو تعریفی (لازمی) سمجھ لیں تب ہم یہ نتیجہ اخذ کریں گے کہ کوئی بھی شئے دو لمحوں میں ایک نہیں رہ سکتی کیونکہ ایک لمحے میں کچھ نہ کچھ تبدیلی ہو ہی جائے گی۔ کسی مادی شئے میں ایک برقیئے کی جگہ بدل جائے گی یا اور کوئی کیمیائی تبدیلی پیدا ہو گی۔ لیکن اس نتیجے سے ہم محترز ہو سکتے ہیں اگر کچھ اہم خصوصیات کو تعریفی قرار دیں (جیسا کہ عام طور سے ہم کرتے ہیں) اور باقی کو محض ساتھ پائی جانے والی۔ آخر الذکر کی غیر موجودگی کسی ندی یا شخص کو "وہی ندی" اور "وہی شخص" ہونے سے نہیں روک سکتی۔

ذاتی (داخلی) اور نسبتی خصوصیات:

یوں تو کوئی بھی خصوصیت تعریفی بن سکتی ہے مگر اکثر آسانی کی خاطر ذاتی خصوصیات یعنی وہ جن کا وجود دوسری چیزوں پر منحصر نہ ہو تعریفی قرار دی جاتی ہیں۔ کیمیائی مرکبات کے سلسلے میں تعریفی خصوصیات میں وہ عناصر شامل کئے جاتے ہیں جن سے مل کر وہ مرکب بنتا ہے۔ کھانے کا

نمک وہ کہلاتا ہے جس کا ایک حصہ سوڈیم اور ایک حصہ کلورین ہو۔ عضویات کے سلسلے میں ہیئت یا وضع کو تعریفی (لازمی) سمجھا جاتا ہے۔ پس گھوڑے اور گائے میں ایک ہی سے کیمیائی مرکبات پائے جاتے ہیں مگر وضع اور شکل میں وہ الگ الگ ہیں اور یہی ان میں تخصیص کی بنیاد ہے۔ بیجان چیزوں میں بھی وضع یا ہیئت ہی تعریفی خصوصیت بنتی ہے۔ اگر لکڑی کی میز کو پتھر کی بنا دی جائے تب بھی وہ میز رہے گی لیکن اگر اسے کاٹ کر مختلف ٹکڑوں میں تقسیم کر دیا جائے تو وہ میز نہیں رہے گی گو ان ٹکڑوں کے ڈھیر میں وہ تمام مادہ موجود ہے جو میز میں تھا۔

مگر بہت سے الفاظ کے لیے ذاتی نہیں بلکہ نسبتی خصوصیات ہی تعریفی ہوتی ہیں یعنی وہ خصوصیات جن کی ایک شئے کسی دوسری شئے یا اشیاء کی نسبت کی وجہ سے حامل ہوتی ہیں پس "بھائی" کی صنف کو جو چیز دوسری اصناف سے ممیز کرتی ہے وہ انکی کوئی ذاتی خصوصیت یا جنس وغیرہ نہیں بلکہ وہ نسبت ہے جو وہ دوسرے افراد کے ساتھ رکھتے ہیں یعنی کسی دو یا زیادہ افراد کی ایک ولدیت۔ اس طرح سیکڑوں الفاظ کی تعریف نسبتی خصوصیات کی مدد سے کی جاتی ہے جیسے 'بھائی'، 'شوہر'، 'دوست'، 'معالج'، 'بڑا'، 'چھوٹا' وغیرہ۔

ایک قسم کی نسبتی خصوصیت جو تعریفی ہوتی ہے وہ ہے کسی چیز کا استعمال۔ 'کرسی' 'کلہاڑی' 'قلم' جیسے الفاظ کی تعریف کبھی کبھی ان کے بیٹھنے کاٹنے یا لکھنے جیسے استعمال کی مدد سے کی جاتی ہے نہ کہ ان چیزوں کی ظاہری شکل کی مدد سے۔ مگر عام استعمال میں دونوں طریقہائے تعریف کے لئے کوئی جواز مل جاتا ہے نیز یہ کسی ایک کو صحیح اور دوسرے کو غلط قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ "کلہاڑی" کی تعریف کا صرف ایک صحیح طریقہ ہے اور یہ ہے اسکے استعمال یا عمل کے ذریعہ اس کی تعریف (یہاں آپ خود اپنے آپ سے یہ سوال کر سکتے ہیں کہ آپ لفظ "کلہاڑی" کو کس طرح استعمال کرتے ہیں۔ کیا آپ کسی ایسی چیز کو کلہاڑی کہیں گے جو کلہاڑی کی طرح لکڑی کاٹنے کا کام کرتی ہو مگر شکل و ہیئت میں یکسر کلہاڑی سے مختلف ہو؟ یا پھر کسی ایسی چیز کو جو شکل و ہیئت کے لحاظ سے کلہاڑی جیسی ہو مگر جو لکڑی کے کاٹنے کا کام نہ کرتی ہو آپ کلہاڑی کہیں گے؟)

اختراعی (ساختہ) اور تخبیری یا لغوی تعریف:

جب ہم کسی لفظ کی تعریف کرتے ہیں تب ہم دوسروں پر یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اس

لفظ سے کیا مراد ہے یا اس کا مفہوم کیا ہے ۔ مگر یہ بات اب کچھ مشکوک سی لگتی ہے ۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کسی لفظ کے خود کوئی معنی نہیں ہوتے ۔ لفظ ایک علامت ہے جسے انسان معنی کا جامہ پہناتا ہے ۔ تب ہم اس صورت میں کیا کرتے ہیں جب ہم یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ایک لفظ کے کیا معنی ہیں ۔ ؟ یا :

(۱) ــــ ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ کسی لفظ سے ہمارا کیا مفہوم ہوگا یا

(۲) ــــ ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عام طور سے وہ لوگ جو یہ مخصوص زبان استعمال کرتے ہیں یا ان لوگوں میں سے وہ جنھیں ہم 'اہل زبان' یا 'زبان داں' کہتے ہیں اس سے کیا سمجھتے ہیں ۔

اوّل الذکر صورت میں ہم معنی سازی یا تشکیل معنی کرتے ہیں اور یہ تشکیلی تعریف ہوتی ہے آخر الذکر صورت میں ہم دوسروں کے بارے میں خبر دیتے ہیں اور یہ تعریف تخبیری یا لغوی ہوتی ہے ۔

عام طور سے جب ہم تعریفوں کا بیان کرتے ہیں تو یہ تخبیری ہوتی ہیں یعنی اس طرح کی جو لغات میں دی جاتی ہیں اور جو زبان کے عام استعمال سے ہمیں باخبر کرتی ہیں ۔ شاذ و نادر ہی کوئی لغت خود معنی کی تشکیل کا فرض ادا کرتی ہے ۔ ہم عموماً نئے معنی ایجاد نہیں کرتے بلکہ الفاظ کے جو معنی موجود ہوں انہی کو بیان کرتے ہیں ۔ یعنی وہ معنی جو الفاظ کو دوسروں نے عطا کئے ہیں ۔ جب ہم مثلث کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ " یہ ایک ایسی مسطح شکل ہے جو تین خطوط مستقیم کے اندر محدود ہو" تب ہم دراصل یہ کہتے ہیں کہ جب اردو زبان بولنے والے آواز (لفظ) "مثلث" ادا کرتے ہیں تو انکی مراد "ایک مسطح اور بند شکل ہے جو تین خطوط مستقیم کے اندر بند ہے"۔

ہمیں یہاں معنی بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ موجود اور مروجہ معنی کو بیان کرتے ہیں اور خود بھی اس کا تتبع کرتے ہیں ۔ جب ہماری زبان میں کوئی استادہ معنی موجود ہو تو ہم معنی کے اختراع کی ضرورت محسوس نہیں کرتے ۔ ضابطے کے طور پر ہم معنی اسی وقت اختراع کرتے ہیں جب :

(۱) ــــ ایک لفظ ذو معنی ہو اور ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کون سا معنی مقصود ہے ۔ لیکن یہاں بھی عام طور سے ہم کوئی نیا معنی نہیں بناتے بلکہ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ مختلف مروجہ معنی میں سے کونسا معنی اس موقع پر ہم ادا کرنا چاہتے ہیں ۔

(۲) ــــ ہمارا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ کسی لفظ کا واضح معنی موجود نہیں اور جو مفہوم در اصل

اس کا ہونا چاہیئے یا ہے اس کی روشنی میں ہم ایک معنی بناتے ہیں۔ مثلاً لفظ "جمہوریت" کا جب ہم ایک واضح اور صریح تر معنی بناتے ہیں تب ہم اس کے عام معنی کو جو اردو داں اشخاص سمجھتے اور استعمال کرتے ہیں بیان نہیں کرتے بلکہ اس سے زیادہ صاف اور صحیح معنی بتانا چاہتے ہیں۔

(۳) ــــ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جو معنی ہم ادا کرنا چاہتے ہیں اس کے لیے کوئی مناسب لفظ موجود نہیں لہذا ہم کسی موزوں لفظ کو ایک خاص معنی عطا کرکے استعمال کرتے ہیں۔ یہ خالص اختراعی یا تشکیلی عمل ہے تجزیری نہیں کیونکہ جو ہمارا ارادہ یا مقصود ہے اس معنی میں کسی نے کبھی اس آواز (لفظ) کو استعمال نہیں کیا ہے۔

کیا تعریفیں صادق یا کاذب ہو سکتی ہیں؟

کبھی کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ تعریف نہ تو صادق ہو سکتی ہے اور نہ کاذب کیونکہ جب آپ کسی لفظ کی تعریف کرتے ہیں آپ صرف اس قصد کا اظہار کرتے ہیں کہ آپ اس لفظ کو کس طرح استعمال کریں گے اور ایک قصد نہ تو صادق ہو سکتا ہے اور نہ کاذب۔ مگر اکثر اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے "مگر تعریف صادق یا کاذب ہوتی ہے اگر کوئی یہ کہے کہ "مثلث" ایک چہار اضلاعی شکل یا ایک گھوڑا ہے تو یہ غلط ہوگا اور یہ تعریفیں کاذب ہونگی"۔

آپ کو ان دونوں سے متفق ہونے میں کوئی عذر محسوس نہیں ہوگا کیونکہ دونوں صحیح ہیں۔ اس بظاہر اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ایک تو اختراعی تعریف کی بات کر رہا ہے جبکہ دوسرا تجزیری تعریف کی، ایک اختراعی تعریف دراصل یہ کہتی ہے کہ "میں اس لفظ کو اس مفہوم میں استعمال کروں گا"۔ اس سے یہ دلالت نہیں ہوتی کہ دوسرے بھی اس کو اس معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ یہ صرف اس بات کی اطلاع ہے کہ جب بھی وہ شخص یہ لفظ استعمال کریں گے اس سے ہم یہ مفہوم سمجھیں۔ اور ایک شخص کسی لفظ کے لئے جو معنی بھی چاہے اختراع کر سکتا ہے اور اس کی یہ اختراع یا تشکیل نہ تو صادق ہے اور نہ کاذب۔ اس کے برعکس ایک تجزیری تعریف بے شک صادق یا کاذب ہوتی ہے اگر کوئی شخص "مثلث" کی تعریف میں اسے "چہار اضلاعی شکل" کہتا ہے اور اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اردو میں "مثلث" کو یہ کہا جاتا ہے تو یہ ایک کاذب بیان ہوگا کیونکہ یہ اردو زبان

میں اس لفظ کے استعمال کے بارے میں ایک غلط بیان ہے۔ تجربی تعریفوں کو الفاظ کے استعمال کے بارے میں اطلاعات کہا جاسکتا ہے جو صادق یا کاذب ہوتی ہیں۔ اس معنی میں تعریفیں صادق یا کاذب ہوتی ہیں۔

تعریفوں کی اساسیت:

مگر بات یہاں ختم نہیں ہوجاتی۔ کیا کسی لفظ (مثلاً میعادی بخار یا ٹائیفائڈ) کی تعریف کے متعلق صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ یہ تعریف آج سے سو سال قبل مستعمل تھی اور یہ اس بات کی صحیح اطلاع ہے اور ایک دوسری تعریف آج کے استعمال کے بارے میں ایک صحیح اطلاع ہے؟ کیا آج کی تعریف قدیم تعریف سے بہتر نہیں؟ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ بہت سی تعریفیں ہمارے علم میں اضافے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ لہذا ہمیں یہ کہنا چاہیئے کہ آج کی تعریف سو سال پہلے کی تعریف سے قابلِ ترجیح ہے کیونکہ تعریف کرنا ایک ایسا انسانی عمل ہے جس کا ایک مقصد ہوتا ہے۔

حسیاتی الفاظ جیسے "سرخ" کے سلسلے میں ہمارا مقصد صرف اس رنگ کی شناخت ہے اور یہ علم کہ اس رنگ کے لیۓ اس لفظ کا اطلاق ہوتا۔ مگر سائنسی اور تکنکی حدود (الفاظ) کے سلسلے میں تعریفوں کو ہمارے بڑھتے ہوئے علم کا آئینہ دار ہونا چاہیئے کیونکہ علم کا اکتساب ہمارا ایک اہم مقصد ہے۔

ایک بہت متنازع فیہ مثال پر غور کیجیۓ جس میں ایک تعریف کی دوسری پر ترجیح کا مسئلہ ایک دوسرے طریقہ سے سامنے آتا ہے: لفظ "آدمی" کی تعریف ("آدمی" یہاں اس وسیع معنی میں استعمال کیا گیا ہے جس میں 'عورت' بھی شامل ہے)۔ اگر ہم سے یہ کہا جائے کہ دنیا میں موجود لاتعداد عضویات یا اجسام میں سے ہم آدمی کو الگ کریں تو اس میں کلیہ اتفاق ہوگا۔ ہم بغیر کسی غلطی کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک گھوڑا ہے، وہ ایک بیل، وہ ایک بندر اور وہ ایک آدمی"۔ ممکن ہے معدودے چند ایسی مثالیں ہوں جو غیر واضح ہوں مگر عام طور سے ہم سب جانتے اور پہچانتے ہیں کہ کس کو انسان میں شمار کرنا چاہیئے یعنی وہ مخلوقات کون ہیں جو لفظ "آدمی" (یا انسان) کا مصداق ہیں۔ اس متفقہ مصداق سے ابتدا کرتے ہوئے ہم اس لفظ کی تعریف کیسے کریں گے؟ کیا ہم اس کی تسمیہ (یا مفہوم) اور مصداق دونوں

پر متفق ہو سکتے ہیں ؟ لیکن یہیں سے اختلاف پیدا ہوتا ہے ۔ "آدمی ایک دو پیروں اور بغیر پر والی مخلوق ہے" مگر ایک نوزائیدہ چوزہ کے بھی پر نہیں ہوتے اور دو پیر ہوتے ہیں ۔ لہذا یہاں متفقہ مصداق بھی حاصل نہیں "آدمی ایک ہنسنے والا حیوان ہے" مگر کیا لکڑ بگھے ہنستے ہیں ؟ ہاں تا وقتیکہ ہنسی کو کسی صورت حال کی جانب ایک عقلمندانہ ردعمل نہ کہا جائے ۔ اور اس سے بہتر تعریفیں بھی موجود ہیں: "انسان ایک ایسا حیوان ہے جس میں احساس جرم پایا جاتا ہے" یا "انسان ایک جمالیاتی حیوان ہے"۔

اگر آخر الذکر تعریفوں کا تمام انسانوں اور صرف انسانوں پر اطلاق ہو بھی سکتا ہے ۔ تاہم ہمیں یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ خصوصیات محض شامل رہنے والی ہیں نہ کہ تعریفی ۔

(۱) ـــ ان تعریفوں میں وہ تمام آدمی آجائیں گے جو واقعی موجود ہیں مگر کیا تمام ممکن انسان بھی اس میں شامل ہو سکتے ہیں ؟ کیا کوئی بھی مخلوق جو احساس جرم ظاہر کرتی ہے آدمی کہلانے کی مستحق ہے خواہ وہ شکل وہیئت سے کچھ بھی لگے ؟ اور کیا کوئی بھی جو کبھی یہ احساس ظاہر نہیں کرتا ہے آدمی نہیں ہو سکتا ؟ کچھ ماہرین نفسیات کہتے ہیں کہ کچھ نفسیاتی امراض میں احساس جرم کا قطعی خاتمہ ہو جاتا ہے تو کیا وہ لوگ آدمی نہیں ؟

(۲) ـــ اگر آدمی اس تعریف کی ضرورتوں کو پورا بھی کرتا ہے پھر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا "آدمی" کی اس طرح تعریف کی جانی چاہیئے کیونکہ اس میں اساسیت کا فقدان ہے ۔ ہم اس نقطے کی توضیح ارسطو کی دی ہوئی "انسان" کی تعریف کی روشنی میں کریں گے ۔

ارسطو (۳۸۴ ـــ ۳۲۲ ق۔م) نے کہا تھا : "انسان حیوان ناطق (ذی عقل) ہے"۔ اسکے یہ معنی نہیں کہ تمام انسان صاحب تعقل ہیں مگر وہ اس کے اہل ہیں نیز یہ کہ صرف انسان ہی عاقل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے ، کوئی اور حیوان نہیں ۔ بیشک یہاں ہمیں "عقلیت" کی تعریف کرنا ہوگی جو ایک پیچیدہ مسئلہ ہے ۔ عقلیت میں استدلال کی صلاحیت شامل ہے جو وسیع ذہنی تجریدات و تصورات پر مبنی ہے ۔ بہرحال عقلیت انسانی کا مندرجہ بالا خصوصیات سے زیادہ اساسی وصف ہے کیونکہ بغیر اس کے نہ تو اس میں جمالیاتی احساس ہو سکتا ہے اور نہ احساس جرم (جانوروں کے اندر یہ دونوں چیزیں مفقود ہوتی ہیں) ۔

ارسطو نے 'انسان' کی تعریف "حیوان ناطق" غالباً اس لئے کی تھی کیونکہ اس نے انسان کی تعقلی فطرت کو دیگر خصوصیات سے زیادہ اساسی سمجھا تھا۔ دیگر خصوصیات کم اساسی ہیں کیونکہ وہ سب کی سب اس ایک اساسی خصوصیت پر مبنی ہیں اور اس کے بغیر ظہور پذیر نہیں ہو سکتیں۔ اگرچہ خصوصیات کسی ایک خصوصیت کے بغیر ممکن نہ ہوں تو اس ایک بنیادی خصوصیت کی بنا پر جو تعریف ہوگی اسے یقیناً دوسری تعریفوں پر فوقیت حاصل ہوگی۔

مگر انسان کی تعریف محض اسی طرح سے نہیں کی گئی ہے۔ ارسطو کی تعریف انسان کی عقلی صلاحیتوں کے ضمن میں تھی۔ لیکن اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو کسی ایسی فاتر العقل مخلوق کو جس کی تعقلی صلاحیت ایک بندر سے بھی کم ہو انسان کہنا مشکل ہوگا گو جسمانی طور پر وہ دیگر انسانوں ہی کی طرح کیوں نہ ہو۔ اگر یہ صورتِ حال دقت پیدا کرتی ہو تو پھر ہم کسی اور قسم کی تعریف کو آزما سکتے ہیں مثلاً حیاتی تعریف اگر ہم کتوں کو، بلیوں سے، گھوڑوں کو بیلوں سے اور لاتعداد دیگر مخلوقوں کو انکی ظاہر شکل وصورت کی مدد سے ممیز کرتے ہیں تو کیوں نہ انسان کی تخصیص بھی اسی طرح کریں؟ مگر یہ کونسی خصوصیات ہونگی؟ آدمیوں کی دو آنکھیں، ایک ناک، دو کان، ایک منہ، دو ہاتھ، دو پیر وغیرہ ہوتے ہیں۔ مگر:

(۱) —— بہت سے حیوانات ایسے ہیں جن کی دو آنکھیں وغیرہ ہوتی ہیں۔ اور

(۲) —— بہت سے آدمیوں کے صرف ایک ہاتھ، ایک آنکھ، یا ایک پیر وغیرہ ہوتے ہیں (یا نہیں بھی ہوتے) بہت سی ایسی مخلوق جنھیں ہم انسان کہتے ہیں، ان خصوصیات میں سے بہتوں سے عاری ہوتی ہے تاہم انسان کی حیاتیتی تعریف ممکن ہے۔ مگر اس سے پہلے کہ ہم اس کی کوشش کریں اور ایک پہلو پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔

تعریف میں اساسیت کے سلسلہ میں ایک اور مثال: فرض کیجئے کہ کوئی "دوپہر" کی تعریف یوں کرتا ہے کہ یہ وہ وقت ہے جب زمین پر چیزوں کا سایہ سب سے چھوٹا ہوتا ہے۔ بادی النظر میں یہ تعریف قطعی تشفی بخش معلوم ہوگی۔ مگر ماہرین نجوم "دوپہر" کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ یہ وہ وقت ہے جب سورج کسی بھی طول البلد پر نصف النہار کو پار کرتا ہے (نصف النہار وہ بڑا دائرہ ہے جو آسمان پر فرضی طور سے یوں کھینچا جاتا ہے کہ افق کے شمالی اور جنوبی نقطوں کو لائے اور سمت الراس سے گزرے —— یعنی سر کے ٹھیک اوپر سے)۔ یہ تعریف زمین پر موجود

ان چیزوں سے آزاد ہے جس کے سائے پڑتے ہیں نیز اس بات سے بھی کہ مطلع ابر آلود ہے یا نہیں جس سے سائے کا وجود ناممکن ہو جاتا ہے ۔ دوپہر کے وقت سائے کی کیفیت سورج کی ایک مخصوص حالت کا نتیجہ ہے ۔ اس طرح "دوپہر" کی تعریف زمین کی نسبت سے سورج کی حالت اقامت کی مدد سے کی جاتی ہے اس کے اس نتیجے سے نہیں کہ اس وقت سائے سب سے چھوٹے ہوتے ہیں ۔ اول الذکر آخری الذکر کی توضیح کرتا ہے نہ کہ اس کے برعکس ۔ لہذا اول الذکر پر مبنی تعریف لائق ترجیح سمجھی جانی چاہیئے ۔

لفظی اختلافات:

اب تک یہ بات صاف ہو گئی ہو گی کہ ایک تشفی بخش تعریف خاصی مشکل چیز ہے کسی لفظ کی ایک نئی تعریف کی اختراع نسبتاً آسان ہے مگر عام طور سے اس وقت تک تعریف دوسروں کے لیے کار آمد نہیں ہوتی جب تک آپ زبان کے دوسرے استعمال کرنے والوں کو اس کے اتباع پر راضی نہ کرلیں ۔ ورنہ آپ صرف موجودہ معنوں میں ایک اور اضافہ کردینگے جس سے محض غلط فہمی کا امکان پیدا ہوگا ۔ جس چیز کی ترسیل الفاظ کی مدد سے مشکل ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ کسی زبان میں ایک لفظ کا پہلے سے موجود کیا مخصوص معنی ہے ۔ اصطلاحات کے سلسلہ میں یہ دقت کم پیش آتی ہے کیونکہ اس کے اختراع کرنے والوں نے اپنے مخصوص علمی میدان میں اسکی تشکیل کی اور جس کا دوسروں نے تتبع کیا ۔ یہ کام ہماری زبان کے روزمرہ بول چال کے عام فہم کے الفاظ کے سلسلہ میں زیادہ دقت طلب ہوتا ہے ۔ آپ ایسے الفاظ مثلاً "کرسی"، "بلی"، "گاڑی"، "مکان"، "ماورا" کی اس طرح تعریف کرنے کی کوشش کیجیے کہ آپ کی تعریف اور لفظ موصوف دونوں کے بالکل ایک ہی معنی ہو، آپ یہ دیکھیں گے کہ یہ ایک بہت مشکل کام ہے ۔

خوش قسمتی سے ہمیں ہمیشہ ایسا نہیں کرنا پڑتا ہے ۔ گو اکثر ہم تعریف بیان نہیں کرسکتے تاہم ہمارے ذہن میں ان الفاظ کا چیزوں پر اطلاق کرنے کے لیے کچھ مبہم سے معیار ہوتے ہیں ۔ بغیر تعریف پیش کئے ہوئے بھی ہم بلیوں اور غیر بلیوں میں تمیز کرنے میں کوئی غلطی نہیں کرتے ۔ اسی طرح جب ' ا ' ب ' اور ج خصوصیات باہم پائی جاتی ہیں تو یہ جاننے کی چنداں ضرورت نہیں پڑتی کہ ان میں سے کون سی تعریفی ہے تاوقتیکہ کسی چیز میں ' ا ' اور ' ب ' تو موجود ہوں مگر ج نہ ہو ۔ پھر بھی معنی کے متعلق بیشتر مسائل جو پیدا ہوتے ہیں وہ کسی شئے کی ایک مخصوص خصوصیت

پر مرکوز ہوتے ہیں اور یہ اس وقت حل ہو جاتے ہیں جب ہم یہ جان لیتے ہیں کہ یہ ایک خصوصیت تعریفی ہے یا نہیں۔

چونکہ مختلف لوگوں کے ذہن میں ان الفاظ کے ایک ہی معنی نہیں ہوتے جو وہ استعمال کرتے ہیں وہ اکثر ان الفاظ کے سلسلے میں اختلافات رکھتے ہیں اور اس قسم کے جھگڑے اکثر طول پکڑتے ہیں جبکہ لوگ اس بات کی پروا نہیں کرتے کہ ان کے معنوں کی صراحت کریں۔ یہ پرانی بحث کہ "اگر ایک درخت جنگل میں گرتا ہے اور کوئی سننے والا وہاں نہ ہو تو کیا آواز ہوتی ہے؟" محض ایک لفظی بحث ہے اور اس کا ازالہ ان الفاظ کے معنی کو صاف کرنے سے ہو سکتا ہے جو یہاں شامل ہیں۔ یہاں اہم لفظ "آواز" ہے۔ اگر اس سے مراد آواز کی فضائی لہریں ہیں تو بے شک کوئی سنے یا نہ سنے آواز ہوتی ہے لیکن اگر اس سے مراد وہ تجربہ ہے جسے صوتی یا سمعی احساس کہتے ہیں تو طرفین کے لئے یہ بات قابل تسلیم ہوگی کہ اگر کوئی سامع نہ ہو تو آواز نہیں ہو سکتی۔ ایک بار جب یہ بات واضح ہو کہ "آواز" کو دو مختلف معنوں میں استعمال کیا جا رہا ہے پھر بحث کی کوئی گنجائش نہیں رہے گی اور یہ مابہ النزاع مسئلہ حل ہو جائے گا۔

مگر تمام اختلافات لفظی نہیں ہوتے۔ بیشتر واقعاتی ہوتے ہیں۔ ان کا حل معنوں کی وضاحت میں نہیں بلکہ واقعات کی چھان بین میں نکل سکتا ہے۔ اگر دو آدمیوں میں اختلاف رائے اس بات پر ہے کہ نظام شمسی میں کتنے سیارے ہیں یا امریکی جارحانہ خارجہ پالیسی کو ترجیح دیتے ہیں یا پھر آئرلینڈ میں سانپ ہیں کہ نہیں تو انھیں طے کرنے کے لئے واقعات کی مزید چھان بین کے علاوہ کوئی اور راستہ نہیں خواہ یہ چھان بین بہت مشکل اور طویل کیوں نہ ہو۔ یہاں ان جھگڑوں کو طے کرنے کے لئے معنی کی صراحت معاون نہیں ہو سکتی۔ ہاں یہاں بھی لفظی دقتیں ضرور سامنے آ سکتی ہیں مثلاً لفظ "سیارہ" کے معنی کی صراحت ضروری ہے یا جارحانہ خارجہ پالیسی سے ہم کیا سمجھتے ہیں اس کی وضاحت پہلے ہی کرنا لازمی ہے۔

خاص طور پر جسے ہم لفظی اختلاف یا تکرار کہہ سکتے ہیں اس کی ایک مثال اور پیش ہے:
آپ کس حالت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ آج آپ اسی گاڑی میں بیٹھے ہوئے ہیں جس میں پچھلے ہفتہ آپ بیٹھے تھے؟ "یہ طوفان ایکسپریس ہے"۔ "ہاں یہ وہی گاڑی ہے جس سے میں پچھلے ہفتہ کلکتہ گیا تھا" مگر کیا ضروری ہے کہ اس میں وہی ڈبے ہوں جو ڈبے پچھلے ہفتے لگے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ ضروری نہیں آپ کل دہلی سے طوفان ایکسپریس میں سفر کر رہے تھے اور میں آج اسی گاڑی میں سفر کر رہا ہوں گو

کل والے ڈبے آج کہیں اور موجود ہیں ۔

یہ کہنے کے بدلے کہ" یہ وہی گاڑی ہے (یا نہیں ہے)" پہلے ہمیں " وہی گاڑی " کے معنی پر غور کرنا چاہیئے ۔ کیا ہم ڈبوں کے دو مختلف سلسلوں کو جن پر" طوفان ایکسپریس" کا بورڈ لگا ہوا ہے ایک ہی گاڑی کہتے ہیں ؟ لیکن ہمارا صرف یہ معیار نہیں ہو سکتا ۔ اگر کوئی شخص چالاکی سے ان ڈبوں پر سے " طوفان ایکسپریس" کا بورڈ ہٹادے یا بدل کر کوئی اور نام کا بورڈ لگادے تو کیا یہ گاڑی" طوفان ایکسپریس" نہیں رہے گی ؟

پس سوال یہ پیدا ہوتا کہ اس گاڑی کا " طوفان ایکسپریس" ہی ہونا کس بات پر منحصر ہے ؟ بیشک اس کا انحصار اس افسر پر ہے جو اس کام پر معمور ہے اور جو گاڑیوں کے نام کا تعین کرتا ہے ۔ اگر یہ افسر اپنے منصبی حقوق کے تحت " طوفان ایکسپریس" کا نام " آندھی میل" یا کلکتہ میل" رکھدے تب اس کا نام بدل جائے گا ۔

جب ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ مسئلہ محض لفظی ہے ہم اس سوال پر یوں بحث نہیں کرتے کہ گویا یہ ایک مسئلہ لاینحل ہے ۔ بہت سے ایسے واقعاتی سوالات بھی ہوتے ہیں جن کا جواب انتہائی مشکل ہوتا اور اکثر ان واقعات کا علم ناممکن سا ہو جاتا ہے خصوصاً اگر ایسے امور واقعی زیر بحث ہیں کہ جو مشاھدے کے دائرہ سے باہر ہیں ۔ لیکن بہت سے سوالات جو بظاہر واقعاتی نظر آتے ہیں اصل لفظی ہوتے ہیں جیساکہ اوپر کی مثالوں میں دیکھا گیا ۔ ان سوالات کا حل معنوں کی وضاحت سے دستیاب ہو سکتا ہے ۔

جس طرح بہت سے اختلافات کو الفاظ کی وضاحت کی مدد سے حل کیا جاسکتا ہے اسی طرح بہت سے سوالات کو بھی ختم کیا جاسکتا ہے ۔ سوال کے ترتیب الفاظ سے یہ بات ہمیشہ صاف نہیں ہوتی کہ چیزوں یا الفاظ کے بارے میں اطلاع مانگی گئی ہے ۔ فصل اول کے " کیا ہے" ۔ یا کا معنی کیا ہے" ۔ قسم کے سوالات اس کی مثالیں ہیں ۔ " ..... کی فطرت طبیعت کیا ہے" قسم کے سوالات تعریفی خصوصیات طلب کرتے ہیں ۔ کبھی کبھی جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ " بلیوں کی فطرت کیا ہے ؟" یا "پانی کی فطرت (طبیعت) کیا ہے ؟" تب ہم تعریفی اور دیگر شامل پائی جانے والی خصوصیات جاننا چاہتے ہیں ۔ یعنی بلی یا پانی کی اہم ترین خصوصیات کا علم چاہتے خواہ یہ خصوصیات تعریفی ہوں یا نہ ہوں ۔ مگر عام طور سے اس قسم کے سوالات کا مقصد تعریفی خصوصیات کا علم ہوتا ہے ۔ اسی طرح کی چیز کی اصلیت یا ماہیئت کے متعلق سوالات ہوتے

ہیں جو ان تعریفی خصوصیات کے متلاشی ہوتے ہیں جن کے بغیر ایک شے وہ شے نہیں ہو سکتی ۔ اور یہ خصوصیات اس شئے کی ماہیئت یا جوہر بنتی ہیں ۔

اصل تعریف:

کبھی کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اختراعی اور تجزیری تعریفوں کے علاوہ ایک تیسری قسم کی تعریف ہے جو ہم معنی الفاظ کی مدد سے دی جاتی ہے اور جسے اصل تعریف کہتے ہیں ۔ یہ تعریف الفاظ کی نہیں بلکہ اشیاء کی ہوتی ہے ۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ ایک لفظ کی تعریف کیا ہوتی ہے ـــــ یا ایک لفظ کو ایک نیا معنی عطا کرنا یا موجودہ معنی کی اطلاع ۔ مگر کسی چیز کی تعریف کرنا کیا ہے ہم نے لفظ "مثلث" کی تعریف کی مگر اس کے علاوہ اس شئے مثلث کی تعریف کیا ہوگی ؟

اگر لفظ "تعریف" کے معنی کو ہم واضح رکھنا چاہتے ہیں تو یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس لفظ کے استعمال کو صرف الفاظ اور فقرے تک ہی محدود رکھیں ۔ ہمیشہ یہ الفاظ اور فقرے ہی ہوتے ہیں جن کی تعریف ہم طلب کرتے ہیں یا پیش کرتے ہیں ۔ اگر کوئی شخص کسی لفظ کی نہیں بلکہ اس چیز کی تعریف طلب کرتا ہے جو اس لفظ سے مراد ہے تب وہ کسی اور چیز کا متلاشی ہے جسے اگر ہم تعریف نہ کہیں تو بہتر ہوگا ۔ ایسا شخص جو ایک چیز یا چیزوں کی ایک صنف کی تعریف طلب کرتا ہے کیا جاننا چاہتا ہے ـ ؟ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ " میں اس چیز کی اصلیت یا ماہیئت جاننا چاہتا ہوں" مگر جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں ماہیئت جاننے کی درخواست تعریفی خصوصیات کے متعلق ایک سوال ہوتا ہے "مثلث" کی تعریف ہمیں یہ بتاتی ہے کہ اس لفظ سے ایک مخصوص زبان استعمال کرنے والے کیا سمجھتے ہیں ۔ مگر یہ لفظ کی تعریف ہے نہ کہ چیز کی ۔ کبھی کبھی جو پوچھا جاتا ہے وہ ہے کسی چیز کا تجزیہ کسی طبیعی (مادی) شئے کا کیمیائی تجزیہ یا کسی تصور یا خیال کا تصوراتی تجزیہ ۔ مگر کسی شئے کے تجزیے جو کچھ بھی شامل ہو اسے تعریف سے نمایاں طور پر ممیز کرنا چاہیئے جو صرف الفاظ اور فقروں سے سروکار رکھتی ہے ۔

تعریف بہ مصداق:

جب ہم سے کسی لفظ کی تعریف کرنے کو کہا جاتا ہے ہم ہمیشہ اس لفظ کے دیگر ہم معنی الفاظ پیش کرنے کے اہل نہیں ہوتے ۔ کبھی ہم فوری طور پر ایسا نہیں کر سکتے گو بعد میں غور

کرنے سے ایسے الفاظ ذہن میں آجاتے ہیں۔ مگر کبھی جس لفظ کی تعریف طلب کی گئی ہے اس کے ہم معنی الفاظ ہوتے ہی نہیں دونوں صورتوں میں مصداق کی مدد سے تعریف کرنا آسان تر ہے۔ آپ شاید اس بات پر اپنے ذہن میں بالکل صاف نہ ہوں کہ آدمی ہونے کے لئے کونسی خصوصیات لازمی ہیں مگر آپ آدمیوں کی مثال ضرور دے سکتے ہیں: بشیر احمد، رام نارائن، رضیہ سلطانہ وغیرہ۔ یہ مثال یا ہر وہ فرد جس پر اس نام کا اطلاق ہوتا ہے لفظ آدمی کا مصداق ہے۔ ایک لفظ کا مصداق کل ان اشیاء کی مکمل فہرست ہے جن پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ "درخت" کا کل مصداق دنیا کے تمام درخت ہیں۔ درختوں کی مکمل صنف اس لفظ کا مصداق بنتی ہے۔ مصداق میں جتنی چیزیں شامل ہیں ان میں سے ہر ایک کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً پنڈت جواہر لال نہرو "آدمی" کے مصداق میں شامل ہیں گو ان کا انتقال ہو گیا ہے۔ "آدمی" کے مصداق میں ماضی، حال، اور مستقبل کے تمام آدمی شامل ہیں جبکہ موجودہ مصداق میں صرف حال کے زندہ آدمی ہی شامل ہیں۔

یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ انفرادی اشیاء ہی کسی لفظ سے موسوم ہوتے ہیں۔ لفظ ہر اس چیز کی نشان دہی کرتا ہے یا نام دیتا ہے جس پر اس کا اطلاق ہوتا ہے (صحیح معنوں میں لفظ نہیں بلکہ ہم نام دیتے ہیں) لفظ درخت تمام درختوں کو نام دیتا ہے یا ان کی نشاندہی کرتا ہے۔ بہت سی انفرادی اشیاء جن کی طرف لفظ اشارہ کرتے ہیں ان کے نام نہیں ہوتے۔ تقریباً تمام آدمیوں کے نام ہوتے ہیں مگر درختوں کے نہیں۔ اسم معرفہ ایک ایسا لفظ یا فقرہ ہے جو صرف ایک انفرادی شے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ابراہم لنکن ایک اسم معرفہ ہے جو امریکہ کے سولھویں صدر کی طرف اشارہ کرتا ہے اور آپ کا نام آپ کی طرف آپ کے کتے یا بلی کے بھی مخصوص نام ہو سکتے ہیں۔ کبھی اشیاء یا لوگوں کے اجتماع کو بھی مخصوص نام دیئے جاتے ہیں جیسے آپ کا کلب یا آپ کا باغ (سیب یا آم کے پیڑوں کا)۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص یا چیز سے زیادہ کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ مختلف آدمیوں کے ایک ہی نام کی لاتعداد مثالیں ملتی ہیں۔ مختلف شہر، گاؤں، مکانات وغیرہ کے بھی ایک نام ہو سکتے ہیں۔ مگر یہ الفاظ پھر بھی اسمائے معرفہ کہلائیں گے کیونکہ ان تمام لوگوں یا اشیاء میں کوئی مشترک خصوصیت نہیں ہے۔ "فیڈو" ہر اس کتے کا خاص نام ہوگا جسے یہ نام دیا جائے گا۔ مگر ان تمام کتوں کی ایک صنف بھی بن سکتی ہے جس میں مشترک خصوصیت صرف ان تمام کتوں کا ایک ہی نام ہوگی جس طرح ریڑھ کی ہڈی والا جانور جو اڑتا ہو پرندوں کی صنف میں شامل ہوگا۔ کبھی یہ بھی

ہوتا ہے کہ ایک اسم معرفہ لفظ صنفی بن جاتا ہے ۔ بمبئی کو اگر ہندوستان کا پیرس کہیں تو پیرس اسم معرفہ نہیں بلکہ ایک لفظ صنفی کی طرح استعمال ہوا ہے ۔ اس طرح فرعون، ہٹلر، یا کوئزلنگ (جو دوسری جنگ عظیم میں ہٹلر سے جا ملا تھا) کو ہم جابر و ظالم، تاناشاہ، نسل پرست، یا غدار کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں اور ان معنوں میں یہ مخصوص نام یا اسمائے معرفہ نہیں ہوتے ۔ کوئی بھی لفظ اسم معرفہ نہیں ہو سکتا اگر کوئی ایسی مشترک خصوصیت ہے جس کی بنیاد پر اس صنف کی رکنیت (شمولیت) حاصل ہو سکے ۔ اگر دو چیزوں کو ہم اس لئے ایک نام سے پکارتے ہیں کہ ان میں کوئی خصوصیت مشترک ہے تو یہ اسم معرفہ نہیں بلکہ ایک صنف کا نام ہے کیونکہ اور کوئی بھی چیز جس میں یہ خصوصیت پائی جائے گی اسی نام سے پکاری جائے گی ۔ ایسے دو آدمیوں یا شہروں یا کتوں کا ایک ہی نام ہونا ایک لسانی اتفاق ہے ۔

دنیا کی تمام انفرادی اشیاء کو خاص نام دیئے جا سکتے تھے مگر ان میں سے بیشتر کو مخصوص نام نہیں ملے ۔ کتے بلی جیسے پالتو جانوروں میں سے کچھ کو مخصوص نام عطا کئے جاتے ہیں اور اسیطرح کبھی کبھی ہم اپنے مکان یا گاڑی کو بھی کسی مخصوص نام سے پکارتے ہیں مگر عام طور سے غیر انسانی اشیاء کے مخصوص نام نہیں ہوتے ۔ عمومی لفظ جیسے درخت، مکان، گاڑی، پرندہ وغیرہ اپنی اپنی صنف کے ہر رکن کی طرف اشارہ کرتے ہیں مگر ان میں سے بیشتر کے مخصوص نام نہیں ہوتے ۔

لیکن کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے : "مگر ان کے نام ہوتے ہیں ۔ یہ پرندہ بلبل ہے' وہ کوئل اور وہ طوطا" مگر بلبل اور طوطا خاص نام نہیں ہے بلکہ یہ اصناف کے نام ہیں ۔ "شاہین" ایک پرندے کا نام نہیں بلکہ ان لاتعداد پرندوں کی صنف کا نام ہے جو اس میں شامل ہیں یا مستقبل میں ہو سکتے ہیں ۔ جس طرح پرندہ خود ایک صنف کا نام ہے ۔ "بلبل" "کوئل" "شاہین" وغیرہ کو لفظ 'پرندہ' کا مصداق ٹھہرانا غلط ہو گا کیونکہ اس لفظ کا مصداق تمام انفرادی پرندے ہیں جبکہ 'بلبل' یا 'طوطا' اصناف ہیں جو "پرندہ" کی انواع ہیں اور بحیثیت نوع کے یہ مصداق نہیں بن سکتی ۔ 'بلبل' اور 'طوطا وغیرہ لفظ پرندہ کا مصداق کی اصناف ہیں ۔

یہاں کوئی یہ سوال کر سکتا ہے کہ آخر اس کا تعریف سے کیا تعلق ؟ کبھی کبھی جب ہم سے کسی لفظ کی تعریف طلب کی جاتی ہے تو ہم صرف اس کا مصداق بتاتے ہیں (جیسے سقراط، نہرو، حامد علی یا رضیہ) یا مصداق کی اصناف (مثلاً شہباز، شاہین، ممولہ وغیرہ) اور اگر سامع پہلے سے یہ جانتا ہے کہ ان الفاظ کے کیا معنی ہیں تب اسے کچھ اندازہ ہو جائے گا کہ "آدمی" یا "پرندہ" کے کیا

معنی ہیں۔ مگر یہ جانکاری بہت ناقص ہوگی۔ وہ اتنا ضرور جان لیگا کہ جن چیزوں پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے ان میں سے کچھ چیزیں کیا ہیں۔ مگر وہ یہ اہم ترین بات نہیں جانے گا کہ ان مثالوں میں وہ کیا ہے جو ان سبھوں کو ایک ہی چیز یا صنف کی مثالیں بناتا ہے۔ ان مثالوں کی بنیاد پر آپ یہ سوچ سکتے ہیں کہ اڑنا ان تمام مثالوں کو پرندہ بنانے کا ضامن ہے جبکہ یہ شرط "پرندے" کی تعریف میں شامل نہیں ہے۔ چمگادڑ اڑتی ہے مگر پرندہ نہیں اور شتر مرغ اڑتے نہیں مگر پرندہ ہیں۔ کسی لفظ کے معنی کی تلاش کے سلسلے میں مصداق صرف ایک حد تک معنی کے قریب لا سکتی ہے۔

جب آپ یہ جانتے ہیں کہ کوئی مخصوص چیز۔ الف۔ ہونے کے لئے کسی چیز میں کن خصوصیات کا ہونا ضروری ہے تب آپ ان تعریفی خصوصیات کی روشنی میں یہ بتا سکتے ہیں کہ ایک چیز 'الف' ہے کہ نہیں۔ لیکن اگر آپ کسی لفظ سے تعبیر افراد کی محض جزوی فہرست ــــ یا مکمل ہی سہی (جو تقریباً ناممکن ہے) ــــ جانتے ہوں تو آپ یہ نہیں جانتے کہ اشیاء کے اس مجموعہ کو باہم کرکے اس لفظ سے کیوں موسوم کیا جاتا ہے۔ یا اس کو اگر اصطلاحاً یوں کہا جائے جو زیادہ واضح ہی ہوگا کہ اگر دو الفاظ ایک ہی چیز کی تخصیص کرتے ہوں تو ان کا مصداق بھی ایک ہی ہوگا لیکن اگر ان دونوں کا مصداق ایک ہی ہو پھر بھی ان کا مفہوم مختلف ہو سکتا ہے "کوا" اور "کالا کوا" کے مفہوم جداگانہ ہیں کیونکہ آخر الذکر میں کالا ہونے کی خصوصیت شامل ہے جو پہلے میں نہیں مگر ان کا مصداق ایک ہی ہے۔ چونکہ تمام کوے کالے ہیں اس لئے صنف "کوا" کے تمام اراکین فرداً فرداً وہی ہے جو صنف "کالا کوا" کے اراکین ہیں نیز اس کے برعکس بھی ایسا ہی ہے۔

کچھ الفاظ مثلاً "ارنا گھوڑا" تخصیص تو کرتے ہیں مگر ان کا مصداق نہیں ہوتا (یعنی دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں جس پر ان کا اطلاق ہو سکے)۔ ارنا گھوڑے نہیں ہوتے اس لئے وہ انفرادی اشیاء نہیں جو اس لفظ کا مصداق بن سکیں۔ مگر کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جن کا مصداق تو ہے (یعنی وہ ایک فرد کی طرف اشارہ کرتے ہیں) مگر کسی خصوصیت کی تخصیص نہیں کرتے یا یوں کہیئے کہ انکا کوئی مفہوم نہیں۔ یہ اسمائے معرفہ ہیں۔ جب آپ کسی چیز یا شخص کا خاص نام سنتے ہیں آپ کو یہ پتہ نہیں کہ اس کی کیا خصوصیت ہے۔ 'سائرہ' کسی لڑکی کا یا آپ کی بلی یا بکری کا نام ہو سکتا ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ ایک اسٹیشن پر کسی گاڑی میں اپنی جگہ محفوظ کرانے کے لئے کہاں جانا چاہیئے

معلوم کر رہے ہوں اور آپ سے کہا جائے کہ "گوبند رام کے پاس جائیے"۔ یہ اطلاع آپ کے لئے بالکل بے سود ہوگی لیکن اگر آپ سے یہ کہا جائے کہ "جس کھڑکی پر 'ریزرویشن' کا بورڈ لگا ہو اس کے مقابل جو کلرک بیٹھا ہو اس سے ملئے" تو آپ کو صحیح اطلاع دی گئی۔ مگر اس جملے میں کہیں اسم معرفہ کا استعمال نہیں کیا گیا ہے بلکہ عمومی الفاظ ہیں جیسے 'کھڑکی'، 'کلرک' وغیرہ۔ جب آپ کسی چیز یا شخص کی خصوصیات جاننا چاہتے ہوں تو مخصوص نام کارآمد نہیں ہوتے کیونکہ وہ کسی خصوصیت کی تخصیص نہیں کرتے بلکہ صرف افراد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ کسی بھی خاص نام (اسم معرفہ سے) کسی شخص یا چیز کو موسوم کرنے کے لئے کسی خصوصیت کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ آپ کسی بھی چیز کو کسی نام سے پکار سکتے ہیں۔

عمومی الفاظ کی ضرورت:

اگر یہ صحیح ہے (اور ممکن بھی نظر آتا ہے) کہ دنیا کی کوئی بھی دو اشیاء (مثلاً دو درخت) بالکل ایک سی نہیں ہوتیں تب پھر ان چیزوں کو ایک ہی لفظ "درخت" سے کیوں موسوم کیا جائے۔؟ کیونکہ ہر چیز ایک دوسرے سے مختلف ہے اس لئے کیوں نہ ہر ایک کے لئے الگ الگ لفظ رکھا جائے تاکہ مغالطے کی گنجائش نہ رہے۔ مختصر یہ کہ صرف اسمائے معرفہ ہی کیوں نہ ہوں؟

پہلا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ پسندیدہ بھی ہو پھر بھی ممکن نہیں۔ اس سے ہماری یادداشت پر اتنا بوجھ پڑے گا کہ ہم زبان کا استعمال ہی نہیں کر پائیں گے۔ اگر آپ ایک ہال کی ہر کرسی کو ایک الگ نام دیں اور ان دو ہزار ناموں کو کسی طرح یاد بھی رکھ سکیں تو پھر بغل کے دوسرے ہال میں جاکر آپ کو یہ کوشش از سر نو کرنی ہوگی اور وہاں کی دو ہزار کرسیوں کو الگ الگ نام دینا ہوگا۔ جلد ہی آپ اسی کام کو ناقابل عمل پائیں گے۔

لیکن اگر ہماری یادداشت اس کام کے قابل بھی ہو پھر بھی یہ مناسب نہیں ہوگا۔ مان لیجیے کہ ہماری زبان میں عمومی الفاظ نہیں ہیں اور حامد اپنے لئے ایک مکان بنواتا ہے اور اسے 'م' کہتا ہے، قاسم اپنا مکان بنواتا ہے اور اسے 'ن' کہتا ہے اور راجندر اپنے مکان کو 'د' کہتا ہے۔ اب آپ بھی مکان بنوانا چاہتے ہیں۔ مگر آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ آپ مکان بنوا رہے ہیں کیونکہ عمومی الفاظ تو ہیں نہیں۔ آپ الفاظ کی مدد سے اس مشابہت کا ذکر نہیں کر سکتے جو دوسروں کے بنے ہوئے مکانات اور آپ جو بنوانے جا رہے

ہیں ان کے درمیان ہے ۔ مگر آپ ایک لفظ چاہتے ہیں جو اِن تمام صورتوں اور مستقبل کی تمام اِس طرح کی چیزوں پر چسپاں ہو سکے ۔ اور یہ عمومی الفاظ کے ہونے کے مترادف ہے۔

مزید برآں عمومی الفاظ ہمیں یہ یاد دلاتے ہیں کہ انفرادی اشیاء خواہ کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہوں ان میں آپس میں کچھ خصوصیات مشترک ہیں۔ ان خصوصیات کا وفور ضروری نہیں بلکہ اتنی ہی کافی ہے جو ایک لفظ کے اطلاق کو جائز ٹھہرا سکے ۔ لوگوں میں بہت زیادہ فرق پایا جاتا ہے مگر لندن کا ایک رئیس اور افریقی قبیلے کا ایک کاشتکار، دونوں میں کچھ مشترک خصوصیات ہیں جو دونوں کو انسان کے زمرے میں شامل کرتی ہیں ۔ اسی طرح لفظ "اوپر" کا استعمال جن مختلف حالتوں میں ہو پھر بھی ان سبھوں میں ایک نسبت مشترک ضرور رہتی ہے ۔

مگر عمومی الفاظ چیزوں کے درمیان جو فرق ہوتے ہیں ان کو معدوم کرنے اور مشابہتوں پر ضرورت سے زیادہ زور دینے پر راغب ہوتے ہیں ۔ دو چیزوں کی طرف ایک ہی لفظ سے اشارہ کیا جا سکتا ہے مگر یہ ممکن ہے کہ متشابہ ہونے کے مقابلہ میں زیادہ مختلف ہوں ۔ ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ ایک ہی عمومی لفظ سے موسوم دو چیزیں باہم عینیت رکھتی ہیں لیکن اکثر غیر شعوری طور پر یہ خیال پیدا ہوتا ہے ۔ اگر ہم ایک شخص کیساتھ ہوئے کسی تجربے کو اسی صنف کے دوسرے فرد پر لاگو کرتے ہیں جیسے "دوکاندار" یا "خادم" جو لازمی طور پر صحیح نہیں ہوتا ۔ "ایک ہی نام تو ایک ہی شے" جیسے استنباط سے ہمیں گریز کرنا چاہیئے ۔ ایک ہی چیز اکثر مختلف اوقات میں مختلف ہو جاتی ہے ۔

عمومی الفاظ کے زیر اثر تلون و تغیر پذیر عالم کے بارے میں ہمارے تصور ٹھہر جاتے ہیں اور ہم دنیا کو چیزوں کے غیر متلون اور غیر متحرک اقسام و اصناف سمجھنے لگتے ہیں اور یہ بھول جاتے ہیں کہ اشیائے عالم مختلف و متفرق ہیں گو ان میں کچھ آپس میں متشابہ ہیں جن کی وجہ سے انھیں ایک ہی نام دیا جاتا ہے ۔

الکزنڈر ۔ بی ۔ جانسن نے اپنی کتاب "زبان پر ایک رسالہ" میں یہ کہا ہے کہ روشنی کا ٹھوس بلور سے گزرنا ہمیں ایک معجزہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے ہاتھوں کا سنگ بلور سے گزرنا ممکن نہیں اور روشنی کے گزرنے کو ہم ہاتھ کے گزرنے کی طرح سمجھتے ہیں ۔ مگر "گذرنے" کے ان دونوں استعمال کو ایک ہی طرح سمجھنا بہت بڑا مغالطہ ہے ۔ ان دونوں اعمال میں کچھ

مشابہت ہے جس کی وجہ سے دونوں کو گزرنا کہہ سکتے ہیں تاہم ان میں سے ہر ایک صورت حال میں اس کے معنی کا تعین لفظ کی عینیت سے نہیں بلکہ حسی تجربے سے ہو سکتا ہے۔

صنف بندی:

غالباً دنیا کی کوئی دو چیزیں ہر طرح سے بالکل ایک سی نہیں ہوتیں۔ لہذا کوئی دو چیزیں خواہ کتنی ہی ملتی جلتی کیوں نہ ہوں ہم ان خصوصیات کو جنکی بنا پر وہ آپس میں مختلف ہیں مختلف اصناف میں چیزوں کو رکھنے کی بنیاد بنا سکتے ہیں۔ اگر اسطرح سے ہم چاہیں تو دو ایک سی کرسیوں کو دو الگ الگ اصناف میں رکھ سکتے ہیں کیونکہ ایک میز کے بائیں جانب رکھی ہے اور دوسری دائیں جانب۔ ہم چاہیں تو ہر صنف کی اتنی طویل اور مخصوص صفت معین کریں کہ ہر صنف میں شاید ایک ہی چیز شامل ہو سکے۔ مگر ایسا کرنا اتنا ہی ناممکن ہوگا جتنا دنیا کی ہر ایک شئے کے لئے ایک خاص نام کا تعین۔ اس لئے ہم عام طور پر ایسے الفاظ صنفی بنا لیتے ہیں جن میں بہت سے وہ افراد شامل ہوں جن میں متعلقہ مشترک خصوصیات پائی جاتی ہوں۔ مثلاً "گائے" اور پھر حسب ضرورت خاص صنف کی ذیلی اصناف بنا لیتے ہیں جیسے "چت کبری گائے"، امریکی گائے وغیرہ۔ ہر پیشہ میں اس طرح بہت سی چیزوں کی مزید صف بندی کی جاتی ہے جو عام آدمی نہیں کرتا۔ دفتر میں فائلوں کی اور طب میں ہڈیوں یا اعصاب کی۔

اسی طرح شاید دنیا میں کوئی ایسی شئے نہیں جو کسی دوسری شئے سے کچھ نہ کچھ مشابہت نہ رکھتی ہو اور جو ایک ہی صنف کے ارکان نہ بن سکیں۔ مثلاً ایک خیال اور ایک ریت کا تودہ دو بالکل الگ الگ چیزیں ہیں مگر دونوں "زمانی اشیاء" ہیں یعنی وقت (زماں) کے اندر ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اسی طرح گو مثلث، اشجار ۲ اور ۲ کا حاصل ضرب، دوڑنا اور اوپر یا نیچے ہونے کی نسبت وغیرہ یکسر مختلف مقولوں یا اصناف سے متعلق ہیں مگر ان سبھوں میں ایک یہ بات مشترک ہے کہ گذشتہ چند لمحوں میں میں نے ان کے بارے میں سوچا ہے۔ مگر یہ امر ہمیں عملاً اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ ہم ان سبھوں کے لئے ایک لفظ اختراع کریں گو یہ ممکن ضرور ہے۔ ہم ایک مخصوص آواز 'ذہنبا' کو استعمال کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ 'ذہنبا' ہر اس شئے کا نام ہے جس کے بارے میں میں سوچتا ہوں۔ درحقیقت ہم اکثر وسیع سے وسیع تر صنف بندی کی تشکیل کرتے ہیں جیسے 'پہاڑی گائے'

'دودھ پلانے والے جانور' 'جانور' 'جسم نامی' 'طبیعی شے' 'شے موجود' اور ان میں ہر متاخر صنف اپنے مقدم سے وسیع تر ہے کیونکہ ان کی رکنیت کی شرائط کم سے کم ہوتی جاتی ہیں اور اس لیے ان کا اطلاق زیادہ سے زیادہ اشیاء پر ہوتا ہے۔

کیا اشیاء کی فطری اصناف ہیں؟

کسی عام لفظ کے استعمال کے لیے مشترک خصوصیات کو ہم معیار بناتے ہیں ان کا انحصار ہماری سہولت یا ضرورت پر ہے ہماری صنف بندیاں اشیاء کے درمیان مشابہات یا اختلافات کو پہچاننے کی ہماری ضرورت اور دلچسپی پر مبنی ہوتی ہیں۔ بہت سی مخلوط صنف بندیاں یکساں طور پر جائز ہو سکتی ہیں۔ جانوروں کو مختلف اصناف میں تقسیم کرنے کا عمل ایک ماہر حیوانیات ایک طرح سے کرتا ہے۔ کھال کے تاجر دوسری طرح سے اور ان کے روئیں یا بال میں تجارت کرنے والے ایک اور طرح سے۔ مکانوں کی صنف بندی معمار جس طرح سے کرتے ہیں' انسداد ملیریا کے انسپکٹر اس سے مختلف طریقے سے کرینگے اور آگ بجھانے والے لوگ کسی اور طرح سے۔ اگر ہم چاہیں تو موجود اصناف سے الگ کچھ اور مخصوص اصناف کا اضافہ کر سکتے ہیں مگر اس کی ضرورت عموماً نہیں ہوتی۔ بیشک دنیا میں بہت سی ایسی میزیں ہونگی جن پر دوبارہ رنگ کیا گیا ہو اور بیس سال کے استعمال کے بعد انہیں مکان کے بالائی حصے میں لے جایا گیا ہو اور پھر انہیں نیچے لاکر بیچ دیا گیا ہو۔ مگر ان مخصوص خصوصیات کی حامل میزوں کے لیے ہم نے کوئی خاص لفظ نہیں گڑھا۔

دنیا میں اشیاء کی اتنی ہی اصناف ہو سکتی ہیں جتنی مشترک خصوصیات کو یکجا کر کے صنف بندی کی بنیادیں بنائی جا سکتی ہیں۔ ان میں سے جن سے ہم بہت مانوس و آشنا ہوتے ہیں انھیں ہم فطری اور صحیح صنف بندیاں سمجھتے ہیں۔ مگر یہ غلط ہے۔ اگر ہم کچھ مخلوقات کی دیگر خصوصیات سے زیادہ ان کے رنگ میں دلچسپی رکھتے ہوں یا اگر حیوانات کی نسل صرف رنگوں کی بنیاد پر آپس میں یکسانیت رکھتی ہو اور دیگر خصوصیات میں یہ افراد

ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں تو بیشک رنگ کو صنف بندی کی فطری یا صحیح بنیاد سمجھا جائے گا۔ اگر ان کا زہریلا ہونا یا نہ ہونا یا ان کے دیگر عادات و اطوار ان کے رنگ پر منحصر ہو تو صنف بندی بربنائے رنگ صحیح سمجھی جائے گی۔

اصناف کے انتخاب میں فطرت ہماری رہنمائی تو کرتی ہے مگر ہمیں مجبور نہیں کرتی یہ رہنمائی اس طرح ہویدا ہے کہ فطرت میں ہمیں اکثر باقاعدگی کے ساتھ کچھ متواتر مجمع خصوصیات نظر آتے ہیں کہ انھیں کسی ایک کام سے موسوم کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم لفظ "کتا" کسی بھی ایسے جانور کے لیے استعمال کرتے ہیں جس کے دودھیا غدود ہوں، جو بھونکتا ہو، جس کے لمبے کان اور لمبی ناک ہو اور جو خوشی یا جوش میں اپنی دم ہلاتا ہو۔ لہٰذا کتوں کی صنف اس معنی میں ایک فطری صنف ہے کہ یہ خصوصیات عام طور پر باقاعدگی سے باہم ظاہر ہوتی ہیں۔ مثلاً ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ تمام جانور جن میں کتے ہونے کی اور سبھی خصوصیات موجود ہیں عام طور پر میاؤں، نہیں کرتے یا پھنکارتے نہیں بلکہ بھونکتے ہیں۔ ان تمام جانوروں کو ایک صنفی اسم "کتا" میں شامل کرنا سہل معلوم ہوتا ہے۔ لفظ "بلی" کے لیے خصوصیات کا ایک دیگر مجموعہ (جن میں کچھ پہلے مجموعے میں مشترک ہو سکتی ہیں) استعمال کیا جاتا ہے۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ کوئی شے جو خصوصیات ا، ب، ج اور د کی حامل ہو "کتا" کہلائے گی اور کوئی شے جو ا، ب، ج اور گ کی حامل ہو "بلی" کہلائے گی۔ اگر ہم چاہیں تو ایک اور لفظ اختراع کر کے اسے ب، ج اور ک خصوصیات کی حامل اشیاء کے لیے استعمال کریں۔ جیسے کوئی شے جو پانچ فٹ لمبی ہو، دودھیا غدود رکھتی ہو، سبز رنگ ہو، لمبی اور پتلی ناک ہو اور خرخر کی آواز نکالتی ہو۔ مگر جہاں تک ہمیں علم ہے ایسی کوئی مخلوق نہیں اس لیے اس طرح کی صنف بندی بے سود ہو گی۔

کیا اصناف عالم فطرت میں پائی جاتی ہیں یا انسان کی بنائی ہوئی ہیں؟ جیسا کہ عام طور سے ہوتا ہے اس سوال کا جواب سوال کے معنی پر منحصر ہے۔ اصناف اس معنی میں فطرت میں پائی جاتی ہیں کہ مشترک خصوصیات فطرت میں ملتی ہیں اور گویا اس بات کی منتظر ہوتی ہیں

کہ انھیں بنائے صنف بندی بنایا جائے۔ اس کے برعکس اصناف انسانوں کی بنائی ہوئی ہیں کیونکہ صنف بندی کا عمل ایک ایسا انسانی عمل ہے اور اس کی ضرورت اور دلچسپی پر

منحصر ہے۔ اگر ہم فطرت کے بے حد و کنار خزینے سے مشترک خصوصیات کے ایسے مجموعے منتخب کرتے جو ان مجموعوں سے مختلف ہیں جنکا انتخاب ہم نے اب تک کیا ہے تو ہم مختلف اور دیگر اصناف سے دوچار ہوتے۔

صنف بندی کی توسیع:

جب ہم اشیار کی ایک ایسی صنف کو ایک نام دینا چاہتے ہیں جو ایک ایسی صنف کے مشابہ ہے گو بالکل یکساں نہیں جس کے لیے پہلے سے ایک نام موجود ہو تب ہمیں ایک انتخاب سے دوچار ہونا پڑتا ہے: کیا ہم پرانے نام کو اتنی وسعت دیں کہ اس میں کچھ مختلف مگر باہم منسلک اشیار بھی شامل ہوں یا ان اشیار کی صنف کے نام ایجاد کیے جائیں کیا ہم ٹینکوں کے خلاف استعمال کئے جانے والے ہتھیاروں کو بھی بندوق کہیں دان کے پہلے ٹینک شکن "صفت کا اضافہ کرکے" یا ان کے اور دوسرے بندوقوں کے درمیان فرق کی روشنی میں ان کے لیے لفظ "بازوکا" استعمال کریں؟ کیا ہم مارکسی اشتراکی نظام یا کیمونزم کو اس وجہ سے مذہب کہیں کہ دیگر مذاہب کی طرح اس میں بھی ایک جامع نظریہ اور ہمہ گیر رویہ ملتا ہے اور اس میں بھی وہی اطاعت و ایمان کا جذبہ ضروری ہے یا اس پر لفظ مذہب کا اطلاق اس لیے نہ کریں کہ اس میں روحانیت کا فقدان ہے؟

پرانے نام کو برقرار رکھنے میں بیشک یہ فائدہ ہے کہ ہماری یادداشت پر کم زور پڑتا ہے اور نئی اور پرانی اصناف کے درمیان شابہتیں سامنے آتی ہیں مگر اس کے ساتھ یہ بھی ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ اسکے نظرانداز ہونے کا خدشہ ہے کیونکہ اس نئی صنف کو پرانا نام دینے سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ نئی شئے بھی پرانی ہے بعین مطابق ہے۔ اس کے برعکس جہاں نیا نام اختلافات کو واضح کردے گا وہاں ان کے درمیان موجود مشابہتوں کو اوجھل کردے گا۔ کسی خاص حالت میں ہم کون سا طریقہ اپناتے ہیں اس کا دارومدار بہت حد تک اس بات پر ہے کہ ہمارے لیے ان کی یکسانیت زیادہ اہم ہے یا اختلاف۔ اور عام طور سے اس کی اہمیت پر غور کرنے میں اہم ترین نقطہ

نظریہ ہوتا ہے یہ ہمارے کل نظام صنف بندی کے مطابق ہو اور اسے برقرار رکھے۔

مصداق اور تعریف:

گو اس کی کچھ خامیاں یا نقصانات ضرور ہیں تاہم تعریف بمصداق کی کچھ اہمیت ضرور ہے۔ بہت سے الفاظ کے ساتھ ایسا ہوتا ہے کہ گو ان کی تعریف کا طے کرنا بہت مشکل معلوم پڑتا ہے یا اس کی بہتری اور متضاد تعریفیں ہمارے سامنے آتی ہیں تاہم فریقین اس کے مصداق سے متفق ہوتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ لوگ یہ مانتے ہوں کہ م، ن، اور و تمام تر 'الف' ہیں مگر اس بات سے متفق نہ ہوں کہ وہ کون سی لازمی یا تعریفی خصوصیات ہیں جو ان سبھوں کو 'الف' بنانے کی ضامن ہیں۔ مثال کے طور پر تقریباً ہر شخص کو اس بات سے اتفاق ہوگا کہ ورڈز ورتھ، شیلے اور کیٹس رومانی شاعر ہیں اور واگنر، براہمز اور لیزٹ رومانی موسیقار ہیں۔ وہ لفظ 'رومانی' کے مصداق سے تو متفق ہوتے ہیں مگر وہ اتفاق رائے سے یہ نہیں مانتے کہ وہ کونسی خصوصیات ہیں جو انھیں 'رومانی' بناتی ہیں (یہی صورت حال اردو ادب میں لفظ 'جدید' یا 'ترقی پسند' کے ضمن میں ہو سکتی ہے)۔ مصداق کے بارے میں اگر اتفاق ہو تو کم از کم آگے بحث کی گنجائش رہتی ہے۔ لیکن اگر فریقین کے درمیان مصداق کے بارے میں بھی اتفاق رائے نہ ہو تو پھر کسی متفقہ تعریف تک رسائی ناممکن ہو جاتی ہے۔ لفظ 'فلسفہ' جس کے متعلق بہت سے قارئین کی یہ رائے ہوگی کہ اس کی تعریف کتاب ہذا کے پہلے چند سطور میں کی جانی چاہیئے ایک ایسا ہی لفظ ہے جس کے مصداق سے کم و بیش لوگ متفق ہیں گو اس کی تعریف کے متعلق اتفاق رائے نہیں ہے۔ ہر وہ شخص جس نے اس مضمون کا مطالعہ کیا ہے اس بات سے متفق ہوگا کہ کچھ نکات و مسائل بیشک فلسفیانہ کہلائے جا سکتے ہیں۔ علم کی فطرت اور اس کی حد، ذہن اور عالم خارجی کا درمیانی رشتہ، مسئلہ جبر و قدر، علت، خدا، خیر، حسن و جمال اور دیگر تصورات و حقائق سے متعلق بیانات کی توثیق وغیرہ۔ مگر اس بات پر اتفاق نہیں ہے کہ ان تمام مسائل میں وہ کون سی باتیں مشترک ہیں جو انھیں فلسفیانہ بناتی ہیں۔

فلسفے کی تعریف سے متعلق کسی کارآمد تجویز سے پہلے ہمیں تعریف کے ایک مزید پہلو

(ترغیبی تعریف) پر بھی غور کرنا ہوگا۔ لہٰذا اس وقت تک، فلسفہ کی تعریف کو ملتوی کرنا ضروری ہے۔

مفہوم/تعبیر:

مصداق اور اشارہ وحوالہ کے علاوہ کچھ الفاظ مفہوم وتعبیر بھی رکھتے ہیں۔ الفاظ کی تعبیر ان اشیلافات پر مشتمل ہوتی ہے جو انھیں استعمال کرنے والوں کے ذہن میں ان الفاظ سے مربوط رہتے ہیں۔ پس لفظ" سانپ" اشارہ کرتا ہے کسی شئے کا رینگنے والا یا حشراتی ہونے کی طرف، اس کا مصداق تمام سانپ ہیں اور اس کی تعبیر پھنکارنے اور لمبے پتلے ہونے کی خصوصیات ہیں۔ بعض صورتوں میں الفاظ کے مختلف اشیلافات ہوتے ہیں مثلاً" تیز، سیدھا،" "ترقی پسند" وغیرہ۔ کچھ لوگ ان الفاظ کو تنفر کے ساتھ استعمال کرتے ہیں۔ بہت سے الفاظ جو جانوروں کے نام ہوتے ہیں مختلف تعبیر کے حامل ہوتے ہیں۔ عقاب، شاہین، شیر، لومڑی وغیرہ جیسے الفاظ سے تیزی، طراری، ہمت، بہادری، عیاری وغیرہ تعبیر ہیں۔

الفاظ کی تعبیروں کے معاملے میں مختلف افراد یا گروہوں میں جو اختلافات ہوتے ہیں ان سے ہم بخوبی آشنا ہیں۔ مگر ایک مخصوص زبان کے بولنے والوں میں بہت سی تعبیریں ایسی ہیں جو ہر زبان دان کے لئے یکساں طور سے لاگو ہوتی ہیں۔ اگر کسی شخص کو سانپ پسند بھی ہوں پھر بھی وہ سمجھتا ہے کہ اگر اس کی بیوی غصے یا نفرت سے اسے" سانپ" کہتی ہے تو اس کی تعریف مقصود نہیں ہوتی۔

کسی بھی زبان میں صحیح طور سے مترادفات تلاش کرنے میں جو دقت پیش آتی ہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اگرچہ دو الفاظ کا مصداق ایک ہی ہو اور وہ ایک چیز کی طرف اشارہ کریں پھر بھی عام طور سے ان کا مفہوم ایک نہیں ہوتا۔ جو خیالات، تشبیہیں، احساسات یا رویہ کوئی ایک لفظ تجویز کرتا ہے وہ ان سے مختلف ہوتے ہیں جو اس کا مترادف تجویز کرتا ہے۔ جو لفظ قطعی طور پر مترادف کہلائے جا سکتے ہیں وہ اصطلاحی الفاظ ہوتے ہیں جن کا مفہوم یا تعبیر کم سے کم یکسر نہیں ہوتی۔ مگر روزمرہ میں استعمال ہونے والے الفاظ بیشتر اپنی تعبیر کے لحاظ سے مالا مال ہوتے ہیں۔ ان الفاظ پر غور کیجئے: 'عرق' اور 'پسینہ' نہیں

اور 'دنیا' 'والد' اور 'ابا' اسی لیے شاعری جس کی تاثیر مفہوم و تعبیر کی بوقلمونیوں پر منحصر ہے روزمرہ کی زبان استعمال کرتی ہے کیونکہ اگر اصطلاحی اور ٹکنیکی الفاظ استعمال کیے جائیں تو یہ جامد اور بے اثر ہو جائے گی۔

تعبیر اور معنی :

اب اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ اگر ہم صرف وہ تعبیرات یا مفہوم کو لیں جو کسی لسانی گروہ میں مشترک ہیں تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کس لفظ کے مفہوم اس کے معنی کا حصہ ہیں ؟

اس سلسلے میں ہمارا جواب نفی میں ہونا اغلب ہے۔ کسی لفظ کا معنی ایک چیز ہے اور اس سے پیدا شدہ اثرات یا اشتلافات ایک دیگر چیز ہے۔ یہ امر کہ لفظ 'باپ' کی ادائیگی کچھ لوگوں پر ناخوشگوار اثرات پیدا کرتی ہے اس لفظ کی معنیات سے الگ ہے۔ معنیاتی مسائل لفظ اور اس کے معنی کے مابین جو رشتہ ہے اس سے متعلق ہیں جب کہ کسی لفظ کے عملیاتی پہلو لفظ کے استعمال کے ان اثرات سے متعلق ہیں جو مقررین و سامعین پر پڑتے ہیں۔ ان دونوں کو جدا رکھنا ضروری ہے۔ لفظ "کمیونسٹ" ہر اس شخص کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ایک مخصوص اقتصادی نظام کو تسلیم کرتا ہے خواہ ہم اس نظام کو پسند کریں یا ناپسند۔ لفظ 'بحر' کے معنی پانی کا ایک خاص قسم کا ذخیرہ ہے قطع نظر اس کے کہ اس لفظ کے کیا اشتلافات ہیں اور سامع یا مقرر کے ذہن میں اس سے کونسی یادیں یا خیالی شبیہات وابستہ ہیں۔

معنی اور اثرات گو ایک دوسرے سے مختلف ہیں تاہم متعدد لوگ اور نیز فلسفیوں نے بھی متعدد تعبیرات تجویز کی ہیں اور انھیں معنی سمجھا ہے۔ ایک لفظ کی اتنی تعبیریں اور اس سے وابستہ اتنی کیفیات ہو سکتی ہیں کہ انھیں شمار کرنا ایک دشوار اور بے سود عمل ہوگا۔ تاہم یہ غور کرنا کارآمد ہو سکتا ہے اس کی کتنی اہم قسمیں ہیں اور کیا انھیں 'معنی' کے ہم معنی سمجھا جا سکتا ہے۔

شبیہی معنی (تصویری)

لفظ کا تصویری معنی ان ذہنی تصویروں کو کہتے ہیں جو قاری یا سامع کے ذہن میں اسے سننے سے پیدا ہوتی ہیں۔ بہت سے الفاظ یہ اثر رکھتے ہیں۔ جب کوئی شخص 'ہاتھی' کہتا ہے تو آپ کے ذہن میں ہاتھی کی تصویر ابھرتی ہے اور 'فیروزی' رنگ، کہنے پر اس رنگ کا ایک خاکہ آنکھوں کے سامنے ابھر آتا ہے۔ مگر یہ اس لفظ کو کہنے یا ادا کرنے کا اثر ہے۔ معنی نہیں، آپ لفظ 'سرخ' کا معنی بخوبی سمجھتے ہیں جب آپ سرخ چیزوں کو پہچان سکیں اور اس میں اور دوسرے رنگوں میں تمیز کر سکیں۔ اسی طرح ان صورتوں میں آپ لفظ 'ہاتھی' کا معنی سمجھتے ہیں۔ مگر بہت سے لوگوں کے ذہن میں ایسی تصویریں بہت کم ابھرتی ہیں۔ گو وہ کسی لفظ (مثلاً ہاتھی) بالکل صحیح استعمال کرینگے اور ان تمام جانوروں کی صحیح شناخت کر لینگے جو ہاتھی ہیں اور وہ اس کی تعریف دوسرے الفاظ میں کر سکیں گے۔ پھر بھی ان کے ذہن میں تصویریں نہیں ابھرینگی۔ جب وہ 'لفظ' ہاتھی ادا کرینگے تب وہ ہاتھیوں کے بارے میں سوچ تو سکتے ہیں مگر سوچنا اور ذہنی تصویروں کی تشکیل دو الگ الگ چیزیں ہیں گو دونوں ذہنی اعمال ہیں۔ آپ 'عدل' یا 'تنگ مزاجی' کے متعلق سوچ سکتے ہیں مگر آپ اس صورت میں کیا خیالی تصویریں بناتے ہیں؟ بہرحال اگر ذہنی تصویریں پیدا ہوتی بھی ہیں تو یہ معنی سے مختلف ہیں کیونکہ یہ تصویریں الفاظ کے اثرات تو ہیں مگر ان کے معنی نہیں۔ گو ہم اور آپ دونوں لفظ 'سانپ' کا معنی جانتے ہیں مگر آپ کی اور میری ذہنی تصویریں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو سکتی ہیں یا پھر آپ کے ذہن میں اس لفظ کو سننے سے کوئی تصویر پیدا ہو جبکہ میرے ذہن میں کوئی بھی تصویر نہ بنے۔ شاعری میں بھی بہت سے حساس اور باذوق قارئین کے ذہن میں تصویریں نہیں بنا کرتیں اور جن لوگوں کے ذہن میں تصویریں بنتی ہیں وہ ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتی ہیں ممکن ہے بعض لوگوں کا یہ خیال ہو کہ شعر سمجھنے اور اس کا زیادہ اثر قبول کرنے کے لیے اس قسم کی تصویر سازی ضروری ہے (گو یہ رائے مسلم نہیں) پھر بھی وہ لوگ یہ قبول کرینگے کہ ان تصویروں کا ان الفاظ کی معنویت سے کوئی سروکار نہیں۔

۴۔ شاعرانہ معنی:

غالب کا یہ شعر "ابن مریم ہوا کرے کوئی۔ میرے دکھ کی دوا کرے کوئی" جو اثر پیدا کرتا ہے وہ اس عبارت میں نہیں کہ "میں تو اس معالج کو اچھا سمجھوں گا جو میری تکلیف دور کر سکے" "تم میرے پاس ہوتے ہو گویا۔ جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا" کا اثر اس سے مختلف ہے کہ جب میں تنہا ہوتا ہوں تو تمہارا خیال میرے ساتھ ہوتا ہے"۔ "ایک معمہ ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا۔ زندگی کاہے کو ہے خواب ہے دیوانے کا"، یہ شعر جو تاثیر پیدا کرتا ہے وہ اس جملے سے مختلف ہے کہ "زندگی تو ایک بے معنی شئے کا نام ہے۔"

صورت حال بیشک یہاں بہت غیر واضح ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مندرجہ بالا تمام جوڑوں کے معنی تو ایک ہی ہیں مگر ان کے اثرات مختلف۔ کیا یہ سچ ہے؟ لیکن اگر کوئی یہ کہے تو کیا غلط ہوگا کہ ہر شعر اور اس کے فوراً بعد لکھی ہوئی عبارت کے اثرات اس لیے مختلف ہیں کہ ان کے معنی مختلف ہیں؟

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ معنوں میں فرق کیسے ہوتا ہے؟ الفاظ یا عبارات سے جو کچھ تعبیر ہو یا ان کے جو تلازمات ہوتے ہوں وہ بیشک مختلف ہوتے ہیں لیکن اگر انھیں معنی میں شامل نہ کیا جائے تو پھر معنوں میں فرق کیونکر پیدا ہوتا ہے؟ یہ صحیح ہے کہ جب آپ ایک شعر کا ترجمہ ایک عبارت میں کرتے ہیں تو شعری حسن یا تاثیر ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن تعبیر یا تلازمات کے علاوہ کیا شعر کے کسی ایک حصے اور کسی ایک لفظ میں کیا تطابق معنی ممکن نہیں؟ اگر دونوں کا مصداق اور مشار الیہ ایک ہی ہے تو کیا انکے معنی بھی ایک نہیں؟ جو لوگ اس طرح سوچتے ہیں ان کا جواب یہ ہوگا کہ دونوں کے اثرات ـــ خصوصاً جمالیاتی تاثر ـــ مختلف ہیں گو معنی تقریباً ایک ہی ہے۔

اس کے برعکس کچھ مصنفین نے بنیادی اور ثانوی معنوں میں فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ شاعری میں ثانوی یا ذیلی معنی اہم تر ہے۔ کسی لفظ کا بنیادی معنی اس کی تعریف ہے یا اس کے لغوی معنی (گو اکثر اچھے لغات میں اس کے علاوہ اور بہت سی باتیں دی جاتی ہیں مثلاً اس کے مختلف بول بالاستعمال، مثالیں وغیرہ)۔ لیکن لفظ کے ثانوی معنی میں وہ سب کچھ شامل ہیں جن کی جانب یہ لفظ قاری یا سامع کی توجہ مبذول کرتا ہے۔ لیکن

اس فرق کے باوجود اس کے متعلق کوئی قطعی رائے قایم کرنا مشکل ہے کہ ثانوی معنی کو ہم معنی کہیں کہ نہیں یا کسی لفظ سے پیدا شدہ اثرات معنی میں شامل کئے جائیں کہ نہیں ؟

۴۔ جذباتی معنی:

اب ہم اس مفہوم کی طرف آتے ہیں جس پر بہت بحث ہو چکی ہے اور جس پر کثرت اختلاف پائی جاتی ہے۔ اسٹیونسن نے کہا ہے: "کسی لفظ کے جذباتی معنی وہ خوشگوار یا ناخوشگوار احساس کی لہر ہے جو اس لفظ کے ارد گرد منڈلاتی ہے۔" [1] مگر یہ خوشگوار یا ناخوشگوار احساس لفظ کے پیدا کردہ اثر کا حصہ ہے اور پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسکا معنی سے کیا تعلق ہے ؟

کبھی کبھی ایک لفظ کے معنی (یا تعریف) کو "وثوقی معنی" اور قاری یا سامع کے اوپر اس کے اثرات کو "جذباتی معنی" کہا جاتا ہے۔ پس "انگریز" اور "فرنگی" کے وثوقی معنی ایک ہی ہیں مگر "جذباتی معنی" میں دونوں میں بڑا فرق ہے۔ اگر یہاں ہم "بنیادی" اور "ثانوی" معنی کے مندرجہ بالا فرق کی روشنی میں جذباتی معنی کو ثانوی معنی کہیں تو یہ یاد رکھنا لازمی ہے کہ جذباتی معنی ثانوی معنی کا صرف ایک ۔ گو اہم ۔ حصہ ہے۔ کسی لفظ سے کچھ مخصوص اشتلافات کے نتیجے میں جو ذہنی تصویریں ابھرتی ہیں وہ اگر عام لوگوں میں یکساں بھی ہوں پھر بھی جذباتی معنی نہیں ہیں کیونکہ ان تصاویر کو ہم ان رویوں یا احساس کے مماثل نہیں ٹھہرا سکتے جو کسی لفظ کے اثر سے معین ہوتے ہیں۔

اس سوال کا کیا جواب ہوگا ؟ کیا ہم یہ کہیں کہ دونوں الفاظ کے معنی ایک ہی ہیں لیکن سامعین پر ان کے اثرات مختلف ہوتے ہیں یا ہم اس کے معنی میں سامعین پر اثرات اور بولنے والے کے ارادے کو بھی شامل کریں ؟ یہ مسئلہ بیشک لفظی ہے کیونکہ اس کا حل اس بات پر منحصر ہے کہ ہم "معنی" کو کتنی وسعت دینا چاہتے ہیں۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں کہ لفظی ہونے کی وجہ سے یہ غیر اہم ہے۔ بہت سی باتیں اس پر مبنی ہوتی ہیں کہ

(۱) چارلس اسٹیونسن: "دی ایموٹیو میننگ آف ایتھیکل ٹرمس"() ۱۹۳۷

ہم ان حدوں کو کس طرح مقرر کرتے ہیں۔ کچھ الفاظ ایسے ہیں مثلاً "دریا" جن کے متعلق فصاحت و سہل انگیزی کی غرض سے یہ آسانی سے کہا جا سکتا ہے ان کے معنی اور اثرات الگ الگ چیزیں ہیں۔ ان کے برعکس ہمارا یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ "انگریز" اور "فرنگی" یا "افریقی" اور "حبشی" کے مختلف معنی ہیں۔ مگر اس مسئلے کو کیسے سمجھا جائے؟

لیکن ایک بات صاف ہے اور وہ یہ کہ الفاظ سے پیدا شدہ اثر معنی میں فرق پیدا نہیں کرتا جب میں کہتا ہوں کہ "میں اب جا رہا ہوں" تو ایک شخص خوش ہوتا ہے اور دوسرا رنجیدہ مگر یہ بات معنی کے کسی فرق کی طرف اشارہ نہیں کرتی۔ مختلف سامعین پہ اس کا اثر خواہ کچھ بھی ہو مگر سب کے لیے اس جملے کا معنی ایک ہی ہے۔ اسی طرح "قدامت پسند" اور "اشتراکی" جیسے الفاظ کے ناخوش گوار یا خوشگوار اثرات ہوتے ہیں — قدامت پسند لوگوں کے درمیان "اشتراکی" ناخوشگوار اثر پیدا کرتا ہے۔ اور اسی طرح اس کے برعکس ہوتا ہے۔ مگر ان الفاظ کے معنی اس حقیقت سے تبدیل نہیں ہوتے کیونکہ یہ الفاظ ایک مخصوص سیاسی و معاشی نظریہ فکر کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ سننے والے یا کہنے والے کے رویے اور احساسات کا ان کے معنی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

تاہم کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ "انگریز" اور "فرنگی" اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ میں ایک فرق ہے کیونکہ جب ایک شخص کی طرف اس کا ایک مخصوص اور ناپسندیدگی کا رویہ ظاہر ہوتا ہے جو لفظ "انگریز" سے نہیں ہوتا۔ یہ رویہ اس لفظ کے معنی میں شامل ہے کیونکہ یہ کلی طور پر ان تمام لوگوں پر صادق آتا ہے جو اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں مگر یہ صورت حال "اشتراکی" "کمیونسٹ" "قدامت پسند" جیسے الفاظ پر صادق نہیں آتی کیونکہ ان الفاظ کے معنی لوگوں کے رویے اور جذبات سے آزاد ہیں۔

اس قسم کے جملوں میں جو فرق ہے اس پر ذرا غور کیجیے: "الف سرکاری عہدہ دار ہے" اور "الف سرکاری پٹھو ہے" یا "الف کمیونسٹ ہے" اور "الف وہریہ ہے"۔ صرف یہ امر کہ ایک جملہ سننے والے کے ذہن میں کچھ مخصوص احساسات وجذبات اجاگر کرتا ہے جب کہ دوسرا نہیں اس بات کی دلالت نہیں کرتا کہ دونوں کے معنوں میں فرق ہے لیکن اگر کہنے والا اگر ایک صورت میں اس بات کی ذمہ داری قبول

کرتا ہے کہ جب وہ ایک شخص کے لیے ایک جملہ استعمال کرتا ہے تو ایک ناخوشگوار رویہ اختیار کرتا ہے جب کہ دوسری صورت میں ایسا نہیں ہے تب یقیناً دونوں کے معنوں میں فرق پیدا ہوتا ہے۔ ہم کسی جملے کے 'وثوقی معنی' اور 'جذباتی معنی' میں اس صورت میں فرق کرتے ہیں جب ایک جملے کی ادائیگی میں وثوقی معنی کے علاوہ کچھ خوشگوار اور یا ناخوشگوار احساس و جذبہ لازمی طور پر ظاہر ہوتا ہے اور جن کے بغیر اس مخصوص لفظ یا جملہ کے استعمال کا جواز نظر نہیں آتا۔ مثلاً جب کوئی کسی مخصوص سیاسی حالت میں یہ کہتا ہے کہ " وہ سرکاری پٹھو ہے " تو مندرجہ ذیل شرائط اس کے جائز استعمال کے لیے ضروری ہے:

(۱) سیاق و سباق کی روشنی میں ہم ایک مخصوص شخص کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) یہ شخص سرکاری عہدہ پر فائز ہے اور سرکار کے ہر جائز و ناجائز احکام کو لاگو اور اس کی تائید کرتا ہے۔

(۳) کہنے والا اس قسم کے عمل کی طرف ناخوشگوار رویہ رکھتا ہے۔

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ۱ اور ۲ 'وثوقی معنی' کا تعین کرتے ہیں جبکہ ۳ جذباتی معنی کی آئینہ داری کرتا ہے۔ اس طرح بعض حالات میں کیمونسٹ کے لیے لفظ 'دہریہ' وثوقی معنی کے علاوہ جذباتی معنی کا بھی حامل ہے۔ مختصر یہ کہ تیسری شرط لفظ " سرکاری پٹھو" یا "دہریہ" کے معنی کا حصہ ہے جب کہ 'سرکاری عہدہ دار' یا 'کیمونسٹ' کے معنوں میں یہ شامل نہیں۔ یعنی اوالذکر الفاظ کی تعریف میں بولنے والے کا رویہ ناگزیر بن جاتا ہے جب کہ آخرالذکر الفاظ کے لیے ایسا نہیں ہے۔ ہم کسی کو سرکاری عہدہ دار کہکر اس کی تعریف بھی کرسکتے ہیں یا اسے اچھا سمجھ سکتے ہیں لیکن اگر ہم اسے سرکاری پٹھو کہکر اس کی ستائش کرنا چاہیں تو یہ لسانی طور پر غیر مناسب اور بے محل ہوگا۔ اس کے لیے ہمیں دوسرا لفظ ڈھونڈھنا ہوگا کیونکہ لفظ " سرکاری پٹھو " اور (بعض قسم کے لوگوں کے لیے) " دہریہ " میں ضم کا پہلو نمایاں ہے جو انھیں ستائشی لفظ نہیں بننے دے گا۔ اسی طرح ہماری زبان میں بہت سے ایسے الفاظ ہیں جیسے " نام نہاد " " بڑبولا " " خود پسند " " آدم بیزار " وغیرہ۔

خواہ ہم 'جذباتی معنی' کو کسی لفظ کا اصل معنی تسلیم کریں یا اسے صرف لفظ کا اثر سمجھیں مگر اتنا ضرور ہے کہ شاذ ہی ایسا ہوتا ہے کہ کسی دو الفاظ کے جذباتی معنی الگ ہوا

اوران دونوں کے 'وقوفی معنی' میں کوئی فرق نہ ہو۔ 'سوار' اور 'شہ سوار'، "گھوڑا" اور "جنگی گھوڑا" جیسے الفاظ کے جذباتی معنوں میں فرق اس لیے ہوتا ہے کہ ان کے وقوفی معنوں میں بھی کچھ فرق ہے۔ ایک مریض یا لنگڑا آدمی گھوڑے پر بیٹھ کر سوار کہلائے گا مگر 'شہ سوار' کی خصوصیات کچھ اور ہوتی ہیں۔ 'سمجھوتہ کرنا' اور 'دبنا' کے جذباتی معنی مختلف ہیں اس لیے کہ غور کرنے پر ان کے وقوفی معنوں کا فرق صاف نظر آتا ہے۔ دو پارٹی یا گروہ یا قائدین جب کسی سیاسی مسئلہ پر سمجھوتہ کرتے ہیں تو اکثر ایسا سمجھوتہ اصولوں کی قربانی سے نہیں ہوتا بلکہ کچھ تفصیلات کے متعلق ہوتا ہے کچھ لے دے کر ہوتا ہے مگر جب کوئی شخص یا گروہ رفیع نزاع کے لیے دب جاتا ہے تو اسے اصولوں کی قربانی بھی دینی پڑتی ہے۔ بعض مرتبہ یہ فرق لفظ سمجھوتہ کے مختلف استعمال میں بھی واضح ہوتا ہے۔ مختلف سیاق و سباق میں اس کا استعمال یہ واضح کرتا ہے کہ 'سمجھوتہ' کس معنی میں استعمال کیا جا رہا ہے۔ کبھی اس کا استعمال جذباتی معنی سے عاری ہوتا ہے تو کبھی اس سے پُر۔

ترغیبی تعریف:

جذباتی معنی (جس کے متعلق اوپر یہ کہا جا چکا ہے کہ یہ ثانوی معنی کا ایک پہلو ہے) کے تصور پر مبنی مزید ایک دوسری قسم کی تعریف پیش کی گئی ہے۔ جب کوئی لفظ یا عبارت ایک خوشگوار اور خاطر خواہ جذباتی معنی حاصل کر لیتا ہے تو لوگ اس بات کا فائدہ اٹھا کر اکثر اس کو اس کے عام وقوفی معنی سے الگ ایک دوسرے وقوفی معنی کے ترسیل کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً لفظ "تہذیب یافتہ" کا ایک مخصوص دور میں یہ وقوفی معنی ہے کہ "فنون لطیفہ سے مانوس"۔ لیکن بعد میں سماج میں اس چیز کو لائق ستائش سمجھا جاتا ہے۔ اس طرح لفظ "تہذیب یافتہ" اپنے وقوفی معنی کے علاوہ جذباتی معنی بھی حاصل کر لیتا ہے۔ ایک بار جب ایسا ہو جاتا ہے تو لوگ اکثر اس کے خوش گوار جذباتی معنی کا فائدہ اٹھانے کی غرض سے اس لفظ کی نئی تعریفیں پیش کرنے لگتے ہیں اس طرح کوئی صاحب اپنی تقریر میں یہ کہتے ہوئے سنائی دیتے ہیں: "سچی تہذیب فنون لطیفہ کا ذوق نہیں بلکہ سائنسی اور تکنیکی علوم سے مانوس ہونے کا نام ہے" بیشک کسی لفظ کے

کوئی حقیقی معنی نہیں ہوتے ۔ عام یا غیر مانوس، واضح و صریح یا غیر واضح اور غیر صریح معنی تو ہوتے ہیں ۔ مگر ایسی صورتوں میں سامعین اس قسم کے فرق کا زیادہ احساس نہیں رکھتے اور بولنے والا "تہذیب" کے ساتھ جو خوشگوار جذباتی معنی وابستہ ہے اس کی مدد سے سائنس اور تکنیکی علوم کی طرف خاطر خواہ رجحان پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ اس طرح وہ لفظ "تہذیب یافتہ" کی ایک "ترغیبی تعریف" پیش کرتا ہے ۔ وہ اس لفظ کو ایک نیے وثوقی معنی اعطا کرتا ہے جبکہ اسکا سابق جذباتی معنی برقرار رکھا جاتا ہے ۔ وثوقی معنی کی اس تبدیلی کو سامعین سمجھ نہیں پاتے اور اکثر بولنے والا خود بھی اس سے باخبر نہیں ہوتا ۔

یہی صورت حال بہت سے ایسے الفاظ کے سلسلے میں صادق آتی ہے جس کے ساتھ ناخوشگوار جذباتی معنی وابستہ ہیں ۔ ایسے الفاظ کو استعمال کرکے اکثر ہم لوگ کچھ چیزوں یا لوگوں کی طرف ایک ناخوشگوار اور مخالفانہ رویہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ عام زبان میں لفظ 'حرامی'، 'الو'، یا 'گدھا' اس کی بہترین مثالیں ہیں ۔ 'حرام زادہ' صرف ناجائز بچہ کو کہتے ہیں مگر ایک طرف تو لفظ 'حرام' سے جو اس کے اشتقاقات ہیں اور دوسری طرف سماجی اور قانونی وجوہات سے اس کی طرف ناپسندیدگی اور کراہیت کا رویہ بن گیا ۔ اب اسی جذباتی معنی کی بنا پر ہم جب کسی شخص کے لیے اس کا استعمال کرتے ہیں تو اس کی پیدائش کے بارے میں کچھ کہنا نہیں چاہتے بلکہ قابل تنفر سیرت کا ذکر بیان کرتے ہیں ۔

بہت سے الفاظ ۔ خصوصاً متنازع فیہ مضامین جیسے سیاست مذہب یا اخلاق میں ۔ بار بار اس طرح ترغیبی تعریف کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں ۔ ہم یہ نہیں کہنا چاہتے کہ ترغیبی تعریف ہمیشہ کوئی بری شئے ہے یا اسے استعمال نہیں کرنا چاہیے لیکن ہمیں اسکو سمجھنے اور پہچاننے پر قادر ہونا چاہئے تاکہ ہم غلطی سے کسی ایسے نتیجے پر نہیں پہنچ جائیں جو غلط یا غیر مناسب ہو ۔ اگر ہم کسی لفظ کو نئے معنی میں استعمال کرتے ہیں یا کرنا چاہتے ہیں یا ایک مخصوص رویہ پیدا کرانا چاہتے ہیں تو اس کا علم ہمیں ہونا چاہئے کہ ہم کیا کر رہے ہیں ۔

فلسفہ کی تعریف:

ان بہتیرے الفاظ میں تو خاص طور پر ترغیبی تعریف کا ہدف بنتے رہے ہیں خود لفظ 'فلسفہ' بھی شامل ہے جو ہمارے لیے مخصوص دلچسپی کا باعث ہے۔ بہت سے وہ لوگ جو فلسفیانہ فکر میں الجھے ہوئے رہے ہیں اس مضمون کے اس پہلو سے وابستہ رہے ہیں جس میں انھیں سب سے زیادہ دلچسپی رہی ہے یا جو ان کی نظر میں اہم ترین اور اس طرح انھوں نے فلسفہ کی تعریف صرف انہی مسائل یا پہلوؤں کی مدد سے کر کے دیگر چیزوں کو پس پشت ڈال دیا اور ان فلسفیوں کو جو ان کی رائے سے متفق نہیں ہوتے غیر فلسفی قرار دے دیا (نتیجے کے طور پر ان لوگوں نے بھی فلسفہ کی ایک مخصوص اور تنگ تعریف پیش کر کے ان لوگوں کو غیر فلسفی قرار دیا جنھوں نے انھیں غیر فلسفی گردانا) یہی صورت حال اس وقت پیدا ہوئی ہے۔ جب کچھ ترقی پسند شاعروں نے کلاسیکی شاعری کو اور جدیدیت کے علمبرداروں نے دیگر شعرا کے کلام کو اچھی شاعری تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اسی طرح تجزیاتی فلسفہ کے پیروؤں کا یہ قول کہ "وہ لوگ فلسفی نہیں ہیں" لفظ 'فلسفہ' یا 'شاعری' کے جذباتی معنوں کا ایک ایسا مخصوص استعمال ہے جس کی مدد سے وہ ایک خاص ترغیبی تعریف پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تجزیاتی رجحانات کا حامل فلسفہ کو 'تصوری تجزیہ' کا مماثل سمجھتا ہے اور جو نظری فکر کی بلند پروازی کو تصورات کی صراحت پر ترجیح دیتا ہے وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ 'فلسفہ تمام تجربات کی منظم و منضبط تفسیر کا نام ہے'۔ اول الذکر کے خیال میں نظری فکر کی کوئی اہمیت نہیں اور آخر الذکر اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ 'تجربہ' اور 'تفسیر' سے کیا مراد ہے۔

اور یہ دونوں حدود جب اس سیاق و سباق میں باہم استعمال ہوتے ہیں تو بیشک تشریح طلب ہیں۔ اس قسم کے باہمی اختلافات برٹرانڈ رسل کی ان ظریفانہ تعریفوں کا موجب بنے: "فلسفہ وہ ہے جو ہماری یونیورسٹیوں اور کالجوں کے شعبہ ہائے فلسفہ میں پڑھا اور پڑھایا جاتا ہے" اور "فلسفہ الفاظ کے ان باقاعدہ اور دانستہ غلط استعمال کا نام ہے جو اس مقصد کے لیے بالارادہ تشکیل کیے جاتے ہیں"۔

بہر حال ہم یہاں فلسفہ کی کچھ لازمی اور تعریفی خصوصیات تجویز کرنے کی کوشش

کرتے ہیں: (۱) فلسفہ کا سروکار ہمارے خیالات و تصورات کی وضاحت سے ہے اور اس طرح فلسفے کے اہم حدود (الفاظ) کے صریح تر استعمال سے ہے۔ اور چونکہ جن تصورات سے فلسفہ وابستہ ہے وہ انتہائی مجرّد ہوتے ہیں اس لیے '...کیا معنی ہے؟ قسم کے سوالات مستقل طور پر فلسفی کرتے رہتے ہیں۔ فلسفے کے اس پہلو پر 'تصوری تجزیہ' کا فلسفیانہ اسکول زور دیتا ہے۔ (۲) فلسفہ ایسے مسائل و نکات سے وابستہ رہتا ہے جو انتہائی درجہ کی عمومیت کی حامل ہیں۔ اس کا کام یہ دیکھنا نہیں کہ 'کرسی کیا ہے' بلکہ مادی شئے ہونا کسے کہتے ہیں؟' یہ نہیں کہ میرے یا آپ کے ذہن میں کیا ہے بلکہ (جسم کے برعکس) ذہن کیا ہے' یہ نہیں کہ کسی فرد کا فعل ارادی کیا ہے بلکہ قدر (آزادی فعل) کیا ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ عمومیت اتنی عریض ہے کہ کسی بھی مخصوص سائنس کی حدوں سے ماورا ہے اکثر یہ کہا گیا ہے (گو اکثر اسے مشکوک ہی سمجھا گیا ہے) کہ فلسفہ تمام علوم (سائنس) کی ترکیب ہے۔ (۳) فلسفہ کسی غیر مسلّم ضمنی رائے کے سہارے نہیں چلتا اور نہ ہی اختیار کے دوش پر بلکہ استدلال اور دلائل و براہین کی بنیاد پر۔ اس کا موضوع جتنا بھی اہم ہو اور اس کا میدان کتنا ہی وسیع ہو، کوئی بھی قول مبہم ("حقیقت دراصل روحانی ہے") فلسفیانہ قول نہیں بنتا تا وقتیکہ اس کے حق میں یا اس کے خلاف دلائل نہ پیش کیے جائیں اگر اس کے برعکس عقیدہ یا الہامی یا وجدانی سند پیش کی جائے تو اسے ہم فلسفیانہ منہاج یا طرز فکر نہیں کہینگے خواہ یہ اقوال کتنے ہی اہم یا عمومی کیوں نہ ہوں۔ (۴) فلسفہ کچھ بنیادی سوالات اٹھاتا ہے۔ یہ دیگر موضوعات کی بنیادوں اور مفروضات کی چھان بین کرتا ہے۔ اس کا بنیادی مقصد یہ معلوم کرنا ہے کہ ہم کسی بھی نتیجے پر کیوں اور کیسے پہنچے خواہ یہ معاملہ ایک بادی النظر بدیہی بیان کا (جیسے کوئی شئے خود سے مماثل کیسے کہلائی جا سکتی ہے یعنی 'سبز سبز ہے') ہی کیوں نہ ہو۔ فلسفے کا یہ جانچ اور چھان بین کا رویہ تمام علوم و فنون دینیات وغیرہ کی طرف یکساں رہتا ہے۔

ممکن ہے فلسفہ کی ان خصوصیات کو شمار کرنے کے دوران ہم نے اپنی غیر جانبداری کے باوجود خود ایک اور ترغیبی تعریف پیش کر دی ہو۔ بہر حال ہم آگے چل کر اس کتاب میں نظری اور تجزیاتی دونوں قسم کے فلسفہ کا تفصیلی جائزہ لینگے ہم مسئلہ جبر و قدر، ذہن (روح) خدا، صالح زندگی یا نیکی اور بہت سے دوسرے مسائل پر مختلف نظریے

پیش کرینگے اور ان کا انتقاد بھی۔ مگر ایک ٹھوس تصوری بنیاد کے بغیر ان اہم اور مجرد مسائل پر بحث کرنا بے سود ہوگا۔ لہذا ہر مسئلہ کے شروع میں ہم معنیاتی سوالات پر پہلے بحث کرینگے کیوں کہ ان کے علم کے مسائل کو حل کرنے کے لیے ان کی وضاحت ایک ناگزیر شرط ہے۔
یہی ہمارا طریق کار ہوگا۔ ہمارے اہم موضوعات یہ ہونگے :

(۱) مابعد الطبیعات جو حقیقت کی صفت کیا ہے ؟ اس سے بحث کرتی ہے حقیقت کیا مادی ہے یا روحانی ؟ (۲) علمیات یعنی جو کچھ بھی حقیقی یا موجود ہے اس کا علم کیسے ہوتا ہے ؟ ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ عالم طبعی کا وجود ہے ؟ یا وہ چیزیں جو ہمارے حسی تجربے میں نہیں آئیں (جیسے مقناطیسی ساخت' الکٹرون یا خدا) موجود ہیں کہ نہیں ؟ (۳) نظریہ اقدار۔ خصوصاً مسائل اخلاقیات (نیک زندگی کیا ہے ؟ اعمال صالح کیا ہیں اور ہمیں کیا کرنا چاہیے وغیرہ) جمالیات (حسن کیا ہے ؟ جمالیاتی اظہار و بیان کیا ہے اور فنون لطیفہ کے کیا اصول ہیں وغیرہ)۔ لیکن ان سبھوں میں ایک طریق فکر شامل ہوتا ہے۔ ایک بار جب گنجلک معنیاتی سوال کی وضاحت ہو جاتے تو فلسفے کا کام یہ ہوتا ہے کہ ان کے تیقن وعقائد کی بنیادوں کا باضابطہ اور مدلل جانچ کی جائے۔

تعریف بذریعہ مثال (اشارہ) :

اب تک تعریف کے متعلق مندرجہ بالا بحث میں الفاظ کے معنوں کا اظہار دوسرے الفاظ میں کیا گیا یعنی یہ تعریفیں لفظی ہیں۔ مگر ہر تعریف کے لیے یہ ضروری نہیں وہ لفظی تعریف ہو۔

اگر ہم ایک لمحے کے لیے یہ فرض کرلیں کہ ہمارے پاس صرف لفظی تعریفیں ہیں اور ہر لفظ کی تعریف کے لیے دوسرے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ مگر یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب ہم ان دوسرے الفاظ کے معنی سے باخبر ہوں۔ اور ان دوسرے الفاظ کے معنی کو ہم اور دیگر الفاظ کی مدد سے سمجھتے ہیں۔ کیا یہ عمل دائمی طور پر جاری رہے گا؟ کیا ہمیں بالآخر اس نقطہ تک نہیں پہنچنا چاہئے جہاں ہم الفاظ کو بلا واسطہ اشیاء سے منسلک کرسکیں تاکہ ہمیشہ اپنے ہی الفاظ کے دائرے میں محصور ہو کر نہ رہ جائیں۔ اگر ہم کسی نہ کسی منزل پر الفاظ کو اشیاء کے ساتھ منسلک نہ کر سکے تب الفاظ کی دنیا ہمیشہ کے لیے چیزوں

کی دنیا سے غیر منسلک اور غیر مربوط رہے گی۔ کسی لفظ کے معنی کو غیر لفظی طور پر ظاہر کرنے مثلاً کسی چیز کی طرف اشارہ کرنے یا مثال دینے کو تعریف بذریعہ اشارہ یا مثال کہتے ہیں۔ اس طریق تعریف میں معروف الیہ کے علاوہ کسی اور لفظ کی حاجت نہیں ہوتی۔ کوئی شخص یہاں یہ کہہ سکتا ہے کہ اس صورت میں اسے تعریف کہنا نامناسب ہوگا۔ یہ سوال بہرحال لفظی ہے جس کا تعلق اس بات سے ہے کہ ہم 'تعریف' کو کتنے وسیع معنی میں استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ اسے ہم تعریف کہیں یا نہیں مگر بیشک یہ ایک طریقہ ہے جس کی مدد سے ہم کسی لفظ کا معنی واضح کرتے ہیں۔ تعریف بذریعہ مثال لفظ کے مصداق کی مثالوں سے آپ کو دوچار کرتی ہے یا انھیں دکھاتی ہے۔ کسی کو سفیدے کا درخت دکھانا عبارت 'سفیدے کا درخت' کی تعریف بذریعہ مثال ہے جس میں صرف یہی الفاظ اور اس درخت کی جانب اشارہ کرنے کا عمل شامل ہوتے ہیں۔

الفاظ کو دنیا کے ساتھ منسلک کرنے کے لیے ہمیں تعریف بذریعہ مثال کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اس لحاظ سے سب سے بنیادی تعریف ہے کہ اس کے بغیر کسی قسم کی تعریف ممکن نہیں اس کے بغیر ہم الفاظ کے معنی کو سمجھنے کا عمل شروع ہی نہیں کر سکتے۔ جب ہم پہلا لفظ (اس کے معنی) سیکھتے ہیں تو اس کے لیے دوسرے الفاظ پیش ہی نہیں کئے جا سکتے کیوں کہ ہم نے اس وقت تک کسی بھی لفظ کا معنی سمجھا ہی نہیں ہے۔ درحقیقت عام زندگی کے بیشتر الفاظ ہم مثالوں اور اشاروں کی مدد سے ہی سیکھتے ہیں گو بڑے ہونے کے بعد ہمارے پاس الفاظ کا اتنا ذخیرہ جمع ہو جاتا ہے کہ ہم بیشتر نئے الفاظ کے معنی دوسرے الفاظ کی مدد سے سیکھتے ہیں۔

ہم کسی لفظ کا معنی مثال یا اشارہ کی مدد سے کس طرح سمجھتے ہیں؟ اگر ماں میز کی طرف اشارہ کر کے کہتی ہے 'میز' تب ہم اس سے یہ کس طرح سمجھتے ہیں کہ لفظ 'میز' کا کیا معنی ہے؟ ہم اتنا سمجھ لیتے ہیں کہ اس مخصوص چیز کو 'میز' کہتے ہیں مگر کمرے میں دوسری طرف جو چیز رکھی ہے وہ کیا ہے؟ کیا وہ بھی میز ہے؟ ماں کی انگلی پھر اٹھتی ہے اور اس کے ساتھ وہ کہتی ہے 'کرسی'۔ پھر ایک تیسری شئے بچے کے سامنے آتی ہے جو دوسری کی نسبت پہلی سے زیادہ مشابہ نظر آتی ہے اور ماں اس کو بھی 'میز' کہتی ہے۔ اب ایک کونے میں ایک اور چیز نظر آتی ہے جو بعض لحاظ سے ان تمام چیزوں سے مشابہت رکھتی ہے۔ لیکن ماں اسے

'ڈیسک' رکھنے کی ڈھلوان میز کہتی ہے۔ جن دو چیزوں کو ماں نے 'میز' کہا وہ آپس میں زیادہ مشابہت رکھتی تھیں بنسبت اس چیز کے جس کو 'کرسی' کہا گیا۔

ممکن ہے آپ کو اس وقت یہ لگا ہو کہ 'پہلی میز' اور 'ڈیسک' میں زیادہ قربت ہے بنسبت دوسری میز کے۔ اس موقع پر آپ یہ سوچنے لگے ہوں گے 'ڈیسک' اور دونوں میزوں میں کیا فرق ہے۔ پہلی میز اور ڈیسک دونوں کا رنگ بھورا تھا جب کہ دوسری میز کا رنگ سیاہ۔ لہذا یہ فرق رنگ کا نہیں ہو سکتا۔ اوّل الذکر دونوں چیزیں مربع شکل کی تھیں جب کہ دوسری میز گول۔ پس شکل بھی وجہ فرق نہیں۔ ہاں شاید یہ بات ہو سکتی ہے کہ ڈیسک میں کئی درازیں تھیں جسکو آپ باہر کھینچ سکتے تھے یا اس پر بیٹھکر آپ نے امّی یا ابا کو لکھتے دیکھا تھا جبکہ میزوں میں نہ درازیں تھیں اور نہ اس پر لکھنا پڑھنا ہوتا تھا۔ اس طرح ایک تدریجاً ذہنی تجدید کی بنا پر آپ یہ سمجھنے لگے کہ جن چیزوں کو ایک نام سے پکارا جاتا ہے ان میں دوسری چیزوں کے برخلاف زیادہ یکسانیت اور مشابہت ہوتی ہے اور اس طرح آپ ماں کے استعمال کیے الفاظ کا معنی و مقصد سمجھنے لگے

یہ کہنا مقصود نہیں کہ مندرجہ بالا اس عمل کا بالکل صحیح بیان ہے جو آموزش الفاظ کے سلسلے میں ہم سب کرتے ہیں خصوصاً چھوٹی عمر میں یہ اس قدر صریح طور پر واقع نہیں ہوتا۔ تاہم کچھ اسی طرح کا عمل جاری رہتا ہے ورنہ ہم بڑے ہو کر الفاظ کو اپنی معنوں میں کس طرح استعمال کر سکتے ہیں جن معنوں میں ہمارے والدین انھیں کرتے رہے ہیں ہم بیشک ان تمام الفاظ کو لفظی تعریف کی مدد سے نہیں سمجھتے۔ شاید ہی کوئی بالغ آدمی خود سے یہ سوال کرتا ہے کہ "'میز' کی تعریف کیا ہے؟"

تعریف بذریعہ مثال یا اشارہ کو پیش کرنے اور سمجھنے کا کام محض ایک چیز کی طرف اشارہ کرنے اور ایک لفظ کو ادا کرنے سے کہیں زیادہ تفصیلی ہوتا ہے۔ اس میں کم از کم متعدد و متواتر اشارے اور ادائیگی الفاظ شامل ہیں تاکہ آپ اس بات پر غور کر سکیں کہ ان چیزوں میں جنہیں ایک ہی نام دیا جاتا ہے وہ کیا مشترک ہے جو ان دوسری چیزوں میں نہیں ہے جنھیں یہ نام نہیں دیا جاتا ہے۔ میز کی طرف کا پہلا اشارہ آپ پر یہ واضح نہیں کر سکتا کہ میز کسے کہتے ہیں۔ میز کو، اس کے رنگ یا شکل کو، اس کی وضع استادگی کو جس چیز کی یہ بنی ہوتی ہے اس کو یا کسی اور خصوصیت کو۔

لیکن ہر صورت میں اشارہ کرنے سے کام نہیں بنتا۔ کوئی شخص خیالات، جذبات یا ارادوں کی طرف اشارہ نہیں کر سکتا۔ آپ تشویش یا ڈر کی طرف اشارہ نہیں کر سکتے بلکہ صرف ان کے مظاہر کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں۔ آپ ان الفاظ کے معنی بلاواسطہ ظاہر نہیں کر سکتے۔ آپ کسی خوف زدہ شخص کے ذہن میں داخل ہو کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ "یہ خوف ہے" لیکن جب وہ خوف کا اظہار کر رہا ہوں تو آپ اس کا مشاہدہ کر کے یہ ضرور کہہ سکتے ہیں۔ "جب تم اس قسم کی حرکت کرتے ہو تو اس کے معنی یہ ہے کہ تم خوف زدہ ہو۔" ایسا کرتے ہوئے ہمارا یہ مفروضہ ہوتا ہے کہ جب کوئی ایک شخص خوف محسوس کرتا ہے تو اس کے حرکات و سکنات اسی طرح ہوتے ہیں جس طرح دوسرے خوف زدہ آدمی کے۔ دونوں میں کم از کم اتنی یکسانیت ضرور ہونی چاہیے کہ ہم دونوں کی ذہنی حالت کے لیے ایک ہی لفظ کے استعمال کو جائز سمجھیں۔ لیکن کیونکہ ہمیشہ ہم اپنے نتائج میں سو فی صد صحیح نہیں ہوتے اس لیے کبھی کبھی ہم جس ذہنی حالت کو 'خوف' سے منسوب کرتے ہیں اسے غائر مشاہدہ کے بعد تشویش کہنا پڑتا ہے۔

بہت سے مجرد الفاظ جیسے 'تبدیلی' اور "پھر" کے معنی کو مثال یا اشارہ کی مدد سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ ہم نے انہیں الفاظ کی مدد سے نہیں سیکھا (آپ ان کی لفظی تعریف کرنے کی کوشش کر کے دیکھیں!)۔ مثلاً آپ کے گھر کے سامنے بہت دنوں تک روزانہ کسی کی گاڑی کھڑی رہتی ہے اور ایک دن وہ گاڑی وہاں سے کچھ دور کسی دوسرے مکان کے سامنے کھڑی نظر آتی ہے۔ آپ امی کو یہ کہتے سنتے ہیں: "آج یہ گاڑی دوسری جگہ کھڑی ہے۔" وہ یہ بھی کہہ سکتی ہے: "آج اس کی جگہ تبدیل ہو گئی۔" لیکن آپ 'تبدیلی' کے معنی یہ نہیں سمجھتے کہ گاڑیوں کا اپنی پرانی جگہ سے الگ کھڑا ہونا کیونکہ دوسرے ہی دن یا کچھ وقفے کے بعد آپ اس لفظ کو ایک دوسرے مواقع پر استعمال ہوتے ہوئے سنتے ہیں: موسم کا اچانک بدلنا یا دودھ، سبزی وغیرہ کی قیمتوں کا بڑھنا وغیرہ۔ رفتہ رفتہ آپ عمل تجرید کی بنا پر 'تبدیلی' کا معنی صحیح طور پر سمجھنے لگتے ہیں۔ اسی طرح جب کوئی واقعہ پے بہ پے ظاہر ہوتا ہے تو یہ کہا جاتا ہے "ارے" "پھر وہی بات ہوئی"، اور پھر بتدریج آپ یہ سمجھتے ہیں کہ 'پھر' کا استعمال کسی مخصوص واقعہ یا امر سے وابستہ نہیں بلکہ کوئی 'چیز' یا واقعہ یا سانحہ جب مکرر ظہور پذیر ہوتا ہے تو آپ اس لفظ کا استعمال کرتے ہیں اور اسے آپ تکرار

یا 'مکرر' کے ہم معنی استعمال کرنے لگتے ہیں خواہ یہ تکرار شاعر کے شعر پڑھنے کی ہو یا کھانے کی میز پر پانی کے گلاس کا دوبارہ اٹھنے کی ہو۔ اور ان تمام صورتوں میں الفاظ کے معنی آپ نے مثالوں کے ذریعہ ہی سمجھا ہے نہ کہ اسے ابتدا میں خود استعمال کرکے۔

کیا کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جن کی تعریف محض مثال یا اشارہ کے ذریعہ ہی ہو سکتی ہے؟ یہ بات تو واضح ہو گئی ہو گی کہ اگر زبان کی بنیاد دنیا پر ہوتی ہے تو کچھ الفاظ کی تعریف مثال یا اشارہ کے توسط سے ہی کی جانی چاہیئے۔ مگر اس خیال سے اس بات کا جواب نہیں ملتا کہ کسی بھی مخصوص لفظ مثلاً 'بلی' کے معنی کو ہم مثال کے ذریعہ ہی سیکھتے ہیں۔ اس سے متعلق اکثر یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ "کیا کچھ الفاظ ایسے ہیں جن کی تعریف ممکن نہیں؟" اگر اس سوال میں ہم تعریف کو اتنے وسیع معنی میں سمجھیں کہ تعریف کرنا کسی نہ کسی طرح سے اس کے معنی کا اظہار ہو تو بیشک اس سوال کا جواب نفی میں ہوگا۔ اگر ہم کسی بھی طریقے سے دوسرے آدمی پر یہ واضح نہ کر سکیں کہ ایک لفظ کے استعمال سے کیا مطلوب ہے تو اس کے معنی کا ترسیل ناممکن ہوگا اور اس طرح یہ لفظ کسی زبان کا حصہ نہیں ہو سکے گا۔ ہاں! یہ آپ کے ذخیرۃ الفاظ کا حصہ تو بن سکتا ہے جسکو آپ اپنے آپ سے بات چیت میں استعمال کر سکتے ہیں مگر عام زبان میں اسکی شمولیت ممکن نہیں۔ لیکن اگر مندرجہ بالا سوال سے یہ مطلب ہو کہ کیا کچھ الفاظ ایسے ہیں جن کی وضاحت دوسرے الفاظ کی مدد سے نہیں کی جا سکتی بلکہ صرف مثالوں یا اشاروں سے ہی ان کے معنی سمجھائے جا سکتے ہیں۔ تب یہ سوال متنازع فیہ نظر آتا ہے۔ اور اس پر کچھ اسطرح استدلال ممکن ہے:

الف: کچھ الفاظ ایسے ہیں خصوصاً وہ جن سے ابتدائی حسی تجربات تعبیر ہیں مثلاً 'سرخ'، 'رنگ'، 'تیز'، 'کڑوا'، 'خوف'، 'غصہ'، 'محبت'، 'خیال' وغیرہ جن کی لفظی تعریف ممکن ہی نہیں۔ لفظ 'خوف' کا کیا معنی ہے اسے لفظوں میں کون ادا کر سکتا ہے؟ خوف ایک ایسی شئے ہے جس سے ہم سب اپنے نجی تجربہ میں آشنا ہیں مگر اس کی لفظی تعریف کوئی کیا کر سکتا۔ آپ سائنسی طریقہ سے ان حالات کو بیان کر سکتے ہیں جن کے تحت یہ جذبہ پیدا ہوتا ہے یا یہ کہ عصبی نظام کی کیا حالت ہوتی ہے جب خوف کا احساس ہوتا ہے یا خوف کن چیزوں کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یا پھر آپ اس کی نفی تجزیاتی تشریح پیش کر سکتے ہیں مگر یہ تمام باتیں لفظ "خوف" کی تعریفیں نہیں بلکہ شئے 'خوف' سے متعلق امور و واقعات ہیں اور ان تمام بیانات میں 'خوف' کے معنی کی آگہی ملزوم ہوتی ہے

اور یہی بات بہت سے دیگر الفاظ پر صادق آتی ہے۔ مثال کے طور پر آپ لفظ 'سرخ' کی تعریف کیسے کرینگے؟ ممکن ہے یہاں 'سرخ' کی تعریف آسان نظر آئے کیونکہ ہم اسکی تعریف روشنی کی لہروں کی لمبائی کی مدد سے کر سکیں۔ مگر یہ خیال غلط ہے کیونکہ ہم جس چیز کی تعریف کرنا چاہتے ہیں وہ لفظ ہے جو ایک مخصوص رنگ کا نام ہے جسے ہم دیکھتے ہیں اور جو چیز ہم دیکھتے ہیں وہ لہروں کی لمبائی نہیں۔ روشنی کی لہریں بیشک اس رنگ سے منسلک ہیں جو ہم دیکھتے ہیں مگر وہ خود رنگ نہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب ہم 'سرخ' دیکھتے ہیں تب اس طرح کی روشنی کی لہریں اس چیز سے پیدا ہو کر ہماری آنکھوں کو متاثر کرتی ہیں اور اس طرح دوسرے رنگوں کے بارے میں کہا جا سکتا ہے۔ مگر یہ لہریں محض ہم وقوعی خصوصیات ہیں۔ ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ لفظ 'سرخ' کا کیا معنی ہے نہ کہ یہ کہ یہ رنگ کن چیزوں کے ساتھ منسلک ہے۔ مگر یہ چیز کسی بھی لفظ کی مدد سے ظاہر نہیں ہوتی۔ محض ذاتی تجربہ ہی اس کا علم عطا کر سکتا ہے۔ کسی پیدائشی نابینا کو میں کبھی یہ نہیں سمجھا سکتا کہ 'سرخ' کیسا ہوتا ہے صرف اس سے منسلک دوسری خصوصیات کو بیان کیا جا سکتا ہے۔ اگر آپ نے 'سرخ' دیکھا ہے تو الفاظ غیر ضروری ہیں اور اگر نہیں تو الفاظ بے سود ہیں۔ مختصراً یہ کہ یہ ایک ایسا بنیادی لفظ ہے جس کی مدد سے دیگر الفاظ کی تعریف تو ہو سکتی ہے مگر جو خود لائق تعریف نہیں۔ یہاں زبان کا دنیا کے ساتھ ایک بلاواسطہ تعلق ہوتا ہے جہاں زبان کا زائد استعمال رائیگاں ہوتا ہے۔ اس قسم کے الفاظ زبان کی بنیاد ہیں۔ طبیعات کے بنیادی ذرات کی طرح جو عالم طبعی کے بنیادی عناصر ہیں انھیں بھی توڑا نہیں جا سکتا۔

ب: مگر کیا واقعی لفظ 'سرخ' لفظی طور پر قابل تعریف نہیں مانا کہ 'سرخ' کی تعریف روشنی کی لہروں کی مدد سے ممکن نہیں تاہم کیا ہم اس کی لفظی تعریف یوں نہیں کر سکتے کہ یہ وہ واحد رنگ ہے جو روشنی کی لہروں کی اس لمبائی سے متعلق ہے؟ یہ سرخ کو کسی لہر کی لمبائی کے مماثل نہیں ٹھہراتی بلکہ سرخ کی ایسی تعریف ہے جو صرف اسکو مخصوص روشنی کے لہروں سے وابستہ کرتی ہے۔ لہذا یہ تعریف غیر تشفی بخش کیوں سمجھی جائے؟

الف: لیکن آپ کو تعریفی اور ہم وقوعی خصوصیات کے درمیانی فرق کو ملحوظ رکھنا چاہئے اور آپ کی تعریف اسی غلطی کی مرتکب ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ کسی حالت میں ہم سرخ کو روشنی کی ان لہروں کی غیر موجودگی میں بھی دیکھتے ہیں کیونکہ جن حالات کے تحت اب ہم

اس رنگ کو دیکھتے ہیں ان کا تبدیل ہو جانا ناممکن نہیں۔ اور اگر سرخ، کسی دوسری قسم کی لہروں کی لمبائی سے منسلک ہو جائے پھر بھی سرخ سرخ ہی رہے گا۔ اس لیے ان لہروں کی لمبائی کو ہم تعریف میں شامل نہیں کر سکے۔ اگر فولاد کا استعمال مکان یا پل بنانے میں بند ہو جائے پھر بھی فولاد فولاد رہے گا اسی طرح سرخ اگر مخصوص لہروں کی لمبائی سے منسلک نہ بھی رہے تاہم اس وقت تک سرخ کہلائے گا جب تک یہ رنگ اسی طرح نظر آتا ہے جیسا کہ اب

ب: کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ لفظ 'سرخ' اس رنگ کا نام ہے جو عام آنکھوں کو عام حالات میں ایک مخصوص قسم کی روشنی کی لہروں کے ساتھ نظر آتا ہے؟ مستثنیٰ مثالوں پر بعد میں غور کریں گے۔

الف: لیکن اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ آنکھوں کی ساخت یا بصری قوانین بدل جائیں اور کوئی بھی شخص ان مخصوص لہروں کی موجودگی میں یہ رنگ نہ دیکھے تب؟ جس طرح اس وقت یہ ممکن ہے کہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے اس طرح یہ بھی ممکن ہے کہ عام طور پر بھی ہو۔

ب: مگر یہ تمام باتیں قیاس یا قرینہ ہیں حقیقت یہ ہے کہ ہم اس مخصوص روشنی کی لہروں کی موجودگی میں عام طور پر سرخ دیکھتے ہیں۔

الف: یہ سچ ہے مگر اس سے کیا ہوتا ہے؟ اگر ہم ان طبیعی حالات کی غیر موجودگی میں بھی اس رنگ کو دیکھیں تب بھی یہ رنگ سرخ ہی ہوگا۔ تاوقتیکہ یہ بات سچ ہے طبیعی حالات تعریفی خصوصیت نہیں بن سکتیں اگر فولاد کو عمارت سازی میں استعمال نہ کیا جائے پھر بھی فولاد فولاد ہی رہے گا۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں کہ اس بات کی صداقت ثابت کرنے کے لیے فولاد کا استعمال عمارتوں میں بند کر دیا جائے۔ ہمیں وین ر Venn / کا قول یاد رکھنا چاہیے: "کسی تعریف کی صداقت یا بطلان کی عملی آزمائش یہ ہے کہ حالات کے ہر ممکن تبدلات میں کیا یہ تعریف برقرار رہ سکتی ہے یا شکستہ نظر آئے گی۔ کیا متغیرہ صورتوں میں وہ عناصر قائم رہتے ہیں جن کا ترک مقصود ہے یا وہ چیزیں خارج ہو جاتی ہیں جنھیں ہم برقرار رکھنا چاہتے ہیں؟" موجودہ صورت حال میں تبدیل شدہ حالات کے تحت تمام مجوزہ باتیں متروک نظر آتی ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ خصوصیات محض معمولی ہم دقومی خصوصیات ہیں۔ بذات خود سرخ نہیں۔

ب: شاید یہ سب صحیح ہو۔ مگر ایک غور طلب نکتہ ہے جس کی طرف آپ کی توجہ شاید

نہیں گئی ۔ آپ یہ کہتے ہیں کہ ایک پیدائشی نابینا یہ کبھی نہیں جان سکتا کہ "سرخ" کا معنی کیا ہے کیوں کہ یہ لفظ ایک رنگ کا نام ہے اور وہ رنگوں کو نہیں دیکھ سکتا۔ مگر کیا شخص اس لفظ کا اتنا ہی صحیح استعمال کر سکتا ہے جتنا ہم میں سے کوئی شخص ۔ ممکن ہے وہ ایک نور کی لہر پیما آلہ کی مدد سے ہمیشہ سرخ رنگ کی صحیح شناخت کر لیتا ہو۔ پس اگر وہ لفظ 'سرخ' کا معنی نہیں جانتا تو ہمیشہ وہ اس کا صحیح استعمال کیسے کر سکتا ہے؟

الف: یہاں پھر ہم وقوعی خصوصیات کی بات آ گئی۔ ہم یہ فرض کر لیں کہ وہ شخص جسے سرخ چیزوں کی شناخت کرنی ہے نابینا ہے مگر اسے یہ کہہ دیا گیا ہے کہ ہر وہ شئے جو سرخ ہے وہ گول بھی اور جو گول ہے وہ سرخ ہے۔ اس طرح وہ اشیا کی بناوٹ کی مدد سے آسانی سے سرخ اور غیر سرخ میں تمیز کر لے گا اور اس کی بات اتنی ہی معتبر ہو گی جتنی اس شخص کی جو دیکھ سکتا ہے۔ ایک غیر شخص یہ ممکن ہے یہ سمجھ بھی نہ سکے کہ وہ سرخ رنگ دیکھ نہیں سکتا ہے اور چیزوں کی ساخت کی مدد سے سرخ چیزوں کو سرخ بتاتا ہے ہاں وہ لفظ سرخ کا صحیح استعمال اس وقت تک کرتا رہے گا جب تک سرخی اور گولائی ساتھ ساتھ پائی جاتی ہیں مگر جونہی یہ ہم ربطی ختم ہو جائے گی اسے دقت ہو گی۔ وہ شخص یہ نہیں جانتا کہ سرخ ہونا کیا ہے اور سرخ ہونے کے لیے ایک چیز کو کیسا نظر آنا چاہیے یقیناً 'سرخ' ہونا گول ہونے کے مترادف نہیں مگر وہ صرف اسی ربط کا سہارا لیتا ہے۔

پس لفظ 'سرخ' ایک کیفیت رنگ ہے جو ایک نابینا نہیں دیکھ سکتا۔ وہ یہ کبھی نہیں سمجھ سکتا کہ وہ کیا چیز ہے جسے آنکھ والے 'سرخ' کہتے ہیں۔ وہ صرف اتنا سمجھ سکتا ہے کہ 'سرخ' ایک چیز 'ر' کا نام ہے جو 'ج'، 'ب' یا 'خ' سے الگ ہے۔ وہ اسے اسی وقت تک تمیز کر سکتا ہے جب تک وہ ان دوسری خصوصیات کو سمجھ سکتا ہے جو 'سرخ' کے ساتھ موجود ہوتی ہیں۔ مگر وہ یہ فرق 'سرخی' کی بنا پر کبھی نہیں کر سکتا۔

ب: تو کیا وہ لوگ جو دیکھ سکتے ہیں لفظ 'سرخ' کے صحیح استعمال کا معیار پیش کر سکتے ہیں؟

الف: ہاں اس کے پاس اس کا معیار ہے ورنہ وہ یہ کبھی نہیں جانے گا کہ کب اس لفظ کا استعمال کیا جائے اور کب نہیں۔ اور یہ معیار محض یہ ہے کہ آیا ایک مخصوص رنگ اس کے شعور و حواس کے سامنے موجود ہے کہ نہیں۔ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس رنگ کو دوسرے رنگوں سے کس طرح میز کیا جائے گو وہ الفاظ کی مدد سے اس کے بیان پر قادر نہیں کہ

یہ عمل کس طرح ہوتا ہے اور اس لیے وہ اس عیار کی ترسیل ان لوگوں تک نہیں کر سکتا جو اس رنگ کو دیکھنے کے اہل نہیں۔ مختصر یہ کہ وہ عیار تو رکھتا ہے مگر اس کا بیان ممکن نہیں کیونکہ جو کچھ بھی وہ بیان کرے گا وہ ہم وقوعی خصوصیات کا بیان ہوگا: سرخ کی تعریفی خصوصیات کا بیان اس طرح ممکن نہیں کہ اسے دوسرے رنگوں سے الگ کیا جا سکے اور اس طرح 'سرخ' لفظی طور پر ناقابل تعریف ہے۔

اس بحث کے بعد اختلاف رائے ختم تو نہیں ہوتا مگر ہم مجبوراً اس فصل کو یہاں ختم کرتے ہیں۔

۲۔ ابہام

کسی لفظ کی تعریف اکثر اتنی مشکل کیوں بن جاتی ہے؟ اس کا سبب کسی لفظ کی ذومعنویت نہیں کیونکہ اس صورت میں ذومعنی مختلف معنوں کے لیے محض مختلف تعریفوں کی ضرورت ہوگی۔ مگر اس سے زیادہ دقت طلب بات خود زبان کی ایک ایسی نافذ خصوصیت ہے جسے ابہام کہتے ہیں۔ لفظ "مبہم" "صریح اور درست کا ضد ہے اور جو الفاظ و عبارات مبہم ہوتے ہیں ان میں صراحت و درستگی کا فقدان ہوتا ہے اور الفاظ کے سلسلے میں اس کا ظہور مختلف صورتوں میں ہوتا ہے ۱۔ ابہام کی سادہ ترین شکل وہ ہے جب لفظ کے اطلاق یا عدم اطلاق کے درمیان واضح خط تقسیم نہ ہو۔ کچھ حالتیں ایسی ہوتی ہیں جہاں صاف طور پر لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور کچھ ایسی جہاں نہیں ہوتا مگر ان کے درمیان ایک ایسی مینشی صورت بھی ہوتی ہے جہاں ہم اطلاق یا عدم اطلاق کا فیصلہ آسانی سے نہیں کر سکتے۔ سرخ رنگ نارنجی میں اور نارنجی زرد میں تبدریج بدل جاتا ہے۔ پہلے جو بات آسان تھی بعد میں مشکل ہو گئی کہ ایک مخصوص کیفیت کو کیا کہا جائے۔ یا آپ ہمیشہ گاڑی بہت سست رفتاری سے چلاتے ہوں مگر پھر روز رفتہ رفتہ تیز چلانا شروع کریں تو ایک وقت آئیگا جب آپ گاڑی تیز چلانے لگینگے۔ مگر ان دونوں کے درمیان جو حد ہے وہ غیر واضح ہے اگر آپ شہری آبادی کے حصے میں ۶۰ میل فی گھنٹہ گاڑی چلائیں تو بیشک آپ تیز چل رہے ہیں اور ۱۵ میل پر سست۔ لیکن اگر رفتار ۳۰ میل کی ہو تو؟ ہاں آپ من مانی طور پر یہ کہدیں کہ اس سیاق میں 'تیز' کے معنی اس علاقے کے قانونی حد رفتار سے تجاوز کرنا ہے اور اگر حد رفتار ۲۵ میل فی گھنٹہ ہے تو وہ تیز جا رہا ہے لیکن اگر وہ اسی رفتار سے ۵۵ میل والے

حد رفتار کے علاقہ سے گذر رہا ہو تو وہ تیز نہیں۔ مگر عام بول چال میں جس طرح لفظ "تیز" مستعمل ہے وہ صریح اور بالکل درست نہیں بلکہ مبہم ہے۔ بڑھتی ہوئی رفتار کا کوئی ایسا ایک نقطہ نہیں جہاں ہم ہمیشہ یہ کہہ سکیں کہ اب اس شخص نے سست رفتاری چھوڑدی ہے اور تیز رفتار ہو گیا ہے۔ ایک اچھا خاصا غیر معین عرصہ ایسا ہے جہاں یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ سست ہے یا تیز (اس بات پر بھی نظر رکھئے کہ تیز کا اطلاق مختلف صورتوں میں کیسے بدل جاتا ہے: پیدل، سائیکل، موٹر گاڑی اور ہوائی جہاز کے سلسلے میں تیز اور سست کے معنی اضافی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ صورتیں ہوتی ہیں جن میں ان دو الفاظ کا استعمال مختلف طریقوں سے ہوتا ہے اور تاہم یہ الفاظ مبہم ہیں۔)

ابہام ہمیشہ ہی زبان کی ایک ناخوشگوار خصوصیت نہیں۔ درحقیقت مبہم الفاظ ناگزیر ہیں۔ اگر آپ کو کسی گاڑی کی صحیح رفتار پتہ ہے تو آپ 'تیز' یا 'سست' کا استعمال نہ کر کے صرف اس کی رفتار بتا دینگے۔ لیکن اگر صحیح رفتار پتہ نہ ہو تو آپ کسی حد تک مبہم طرز بیان سے کام لیتے ہوئے کہینگے: "لگ بھگ ۲۵ میل" یا (اور مبہم طور سے) "کافی تیز"۔ ہمارے پاس اس طرح کے بہت سے الفاظ ہیں: سست، درمیانی رفتار، تیز، کافی تیز، وغیرہ۔ ان کا استعمال ہم اس وقت کرتے ہیں جب ہماری اطلاع بالکل درست نہیں مگر ایسی اطلاع عدم اطلاع سے بہتر ہے۔

ایسے مبہم الفاظ کی ایک لمبی فہرست ہے۔ قطبینی الفاظ اس کی واضح مثالیں ہیں: تیز، سست، آسان، مشکل، سخت، نرم، روشنی۔ اندھیرا۔ گرم۔ سرد۔ اور ایسے لاتعداد الفاظ۔ ان میں سے ہر ایک بتدریج دوسرے میں بدل جاتا ہے اور کوئی ایک لفظ ایسا معین نہیں جہاں آپ یہ کہہ سکیں کہ صرف یہی وہ نقطہ ہے جہاں ایک چیز چھوٹی سے بڑی ہو جاتی ہے یا لفظ "درمیان" کو ہی لیجئے۔

۱۔ اگر ا سے ب تک آپ ایک خط مستقیم پر چلیں تو ج سے ہوتے ہوئے گذرنا ہوگا بغیر کسی جھجک کے آپ یہ تسلیم کرینگے کہ ج ا اور ب کے درمیان ہے۔ لیکن د ا اور ب کے درمیان ہے؟ یہاں ہمیں کچھ جھجک محسوس ہوگی؛ د بالکل درمیان میں تو نہیں کہہ سکتے

مگر یاں بہت قریب ضرور ہے۔ چلئے اسے درمیان میں مان لیتے ہیں؟ اگر ہمارا جواب اثباتی ہے تو پھر یہ سوال کہ "ر کے بارے میں کیا خیال ہے؟" اگر ذ درمیان میں ہے تو ر کیوں نہیں کیونکہ یہ دسے اتنا قریب ہے۔ یہ ایک بے اصولی بات ہوگی کہ ہم د کو تو درمیان میں مان لیں مگر ذ کو نہیں۔ پھر ز کیا ہے؟ اسی اصول کا اطلاق کرتے ہوئے ہم اسے بھی درمیان میں تسلیم کریں اور اس طرح ہزاروں میل دور نکل کر ایک نقطہ پھر بھی ا اور ب کے درمیان تسلیم کرنا پڑے گا۔ اس طرح یہ مشکل پیش آتی ہے کیونکہ کہیں بھی حد کھینچنا مشکل نظر آتا ہے۔ یہ ایک ایسی چکنی ڈھلوان ہے کہ اگر ایک قدم نیچے اترے تو پھر پھسلتے ہی بالکل نیچے پہنچ جائینگے جہاں ہم جانا نہیں چاہتے بلکہ صرف تھوڑا نیچے اترنا چاہتے ہیں۔ یعنی د یا ذ تک اور اس سے آگے نہیں۔ لہذا حد آپ جہاں بھی چاہیے کھینچ لیجیے مگر ہر سطح پر آپ یہ محسوس کرینگے کہ یہ لفظ کے عام استعمال کے برخلاف ہے

ممکن ہے آپ یہ کہیں کہ یہ دقت فطرت کا قصور ہے نہ کہ ہم لوگوں کا۔ کسی لفظ کے حیطۂ اطلاق کی حد بندی ہم صرف بلا کسی اصول کے ہی کر سکتے ہیں کیونکہ فطرت ہمارے سامنے ایک ایسا سلسلہ پیش کرتی ہے جس کی باقاعدہ تحدید ناممکن ہے۔ اکثر کسی مخصوص وجہ سے ایسا کرنا پڑتا ہے گو اس سے ہماری تشفی نہیں ہوتی۔ ہمیں کامیاب اور ناکام طلبا کے درمیان حد کھینچنی پڑتی ہے جو مثلاً ۶۰ ہوتی ہے گو ۶۱ اور ۵۹ میں زیادہ فرق نہیں جب کہ ۱۰۰ اور ۶۱ (جو دونوں کامیاب ہوتے ہیں) میں بہت زیادہ فرق ہے۔ لیکن ہم اس کے لیے مجبور ہوجاتے ہیں۔ عام طور سے ہم 'شہر' اور 'قصبہ' کے اطلاق میں بہت واضح تمیز نہیں کر سکتے گو مردم شماری کا محکمہ شماریاتی لحاظ سے ایک خط تحدید کھینچنے پر مجبور ہے جو مثلاً ۲۵۵۵ کا عدد ہوگا۔ ایک قصبہ جس کی آبادی ۲۴۹۹ ہے اس میں ایک بچہ پیدا ہوتا ہے اور یہ قصبہ شہر بن جاتا ہے۔ لیکن عام استعمال میں ہم ایسی کوئی واضح لکیر نہیں کھینچتے کیوں کہ ہمارے پاس اس کا کوئی واضح جواز نہیں ہوتا۔ پس عام استعمال میں ایسے الفاظ مبہم رہتے ہیں۔

جس طرح کا ابہام زیر بحث رہا ہے وہ ایک سادہ امر ہے اور وہ یہ کہ ایک خط کے دو سروں پر یہ کہنا آسان ہوتا ہے کہ ایک طرف ایک لفظ کا اطلاق اتنا ہی واضح ہوتا ہے جتنا دوسری طرف اس کا عدم اطلاق مگر ان کے درمیان کتنے ہی نقطے ایسے ہیں جہاں اس کا فیصلہ بہت مشکل ہوتا ہے۔ لیکن اس سے پیچیدہ صورت وہ ہے جہاں ہمارے سامنے ایسے

بہت سے خطوط ہوں جو باہم متقاطع ہوں۔

(۲) کسی لفظ کے استعمال کے متعدد اصول یا معیار ہو سکتے ہیں۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ لفظ کے متعدد معنی ہیں کیونکہ متعدد معنی کا حامل ہوتے ہوئے بھی ہر معنی کے اطلاق کا واضح اور معین معیار ہو سکتا ہے اور یہ ابہام نہیں۔ نہ ہی ابہام سے مراد وہ متعدد شرائط ہیں جن کا پورا ہونا لفظ کے اطلاق کا ضامن ہوتا ہے۔ مثلاً 'مثلث' جس کے اطلاق کے لیے کئی شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے گو یہ امر 'مثلث' کو مبہم نہیں بناتا۔ ہمارا مطلب یہاں یہ ہے کہ شرائط کا ایک معینہ مجموعہ نہیں ہوتا جن کی تکمیل کسی لفظ کے اطلاق کی ضامن بن سکے اور یہی امر کسی لفظ کو غیر واضح بناتا ہے۔ شرائط کا ایک ایسا مجموعہ ہمارے پاس نہیں وہ جن میں سے ہر ایک دنیا پر الفاظ کے اطلاق کے لیے لازمی ہو اور تمام مجموعی طور پر کافی وٹگنشٹائن نے کہا ہے !" ان اعمال پر غور کیجیے جنھیں ہم "کھیل" کہتے ہیں۔ تختے یا بورڈ پر کھیلے جانے والے کھیل، تاش کے کھیل، گیند کے کھیل، اولمپک کھیل وغیرہ۔ ان سبھوں میں کیا مشترک ہے ؟ یہ مت کہیے کہ ان سبھوں میں کچھ تو مشترک ہونا چاہیے ورنہ یہ سب کھیل کیوں کہلائیں گے۔ مگر یہ دیکھیے کہ آیا ان میں کچھ مشترک ہے یا نہیں اور اگر آپ ان پر نظر ڈالیں تو آپ کو تمام کھیلوں میں کوئی بھی چیز مشترک نہیں ملیگی۔ میں یہ بات پھر دہراتا ہوں کہ آپ سوچیے نہیں بلکہ دیکھیے۔ مثلاً آپ تختہ یا بورڈ والے کھیلوں کو اور ان کے مابین نسبتوں کو دیکھیے۔ اور اب تاش کے کھیلوں کو لیجیے۔ ان میں اور پہلے گروہ میں بہت سی مطابقتیں ہیں مگر بہت سی مشترک خصوصیات زائل ہو جاتی ہیں جب کہ کچھ دوسری ابھر آتی ہیں۔ اور اگر ہم گیند کے کھیلوں کو لیں تو کچھ مشترک خصوصیات باقی رہتی ہیں مگر بہت سی ختم ہو جاتی ہیں۔ کیا تمام کھیل تفنن و تفریح کا باعث ہوتے ہیں ؟ شطرنج اور بچوں کے اس کھیل کا موازنہ کیجیے جس میں خانے بنا کر صفر اور کراس بنائے جاتے ہیں۔ یا کیا ہر کھیل میں ہار جیت یا دوسرے کھلاڑیوں سے مقابلہ ضروری ہے ؟ صبر کے عنصر پر غور کیجیے۔ گیند کے کھیلوں میں ہار جیت ہوتا ہے مگر اگر ایک بچہ خود ہی دیوار پر گیند مار کر پکڑتا ہے تو یہ خصوصیت غائب ہو جاتی ہے۔ کھیلوں میں مہارت اور اتفاق پر غور کیجیے۔ اور شطرنج اور ٹینس کی مہارت کو دیکھیے ایسے کھیل لیجیے جیسے بے معنی جملے یا شعروں کو پڑھ کر کھیلتے ہیں۔ یہاں تفریح کا عنصر تو ہوتا ہے مگر باقی تمام خصوصیات ناپید ہو جاتی ہیں۔ اور اسی طرح ہم کھیلوں کے مختلف مجموعوں

پر غور کرسکتے ہیں اور یہ دیکھینگے کہ شباہتیں کس طرح ابھرتی اور مٹتی رہتی ہیں" ع۱

اسی خیال کو جارج پیچر اپنی کتاب "وٹگنسٹائن کا فلسفہ" (انگریزی) میں یوں پیش کرتا ہے کہ کچھ خصوصیات س ۱، س ۲، س ۳، ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ س ن عام طور سے کھیلوں میں پائی جاتی ہیں جو مثلاً یہ ہیں کہ ان کے کچھ ضابطے ہیں، جیتنے کا امکان، تفریح، مہارت وغیرہ کچھ کھیلوں میں ان میں سے کچھ پائی جاتی ہیں اور کچھ میں کچھ اور بعض میں کچھ مشترک خصوصیات ہوتی ہیں اور بعض میں نہیں۔ مگر کوئی ایک خصوصیت کسی عمل کو کھیل بنانے پر قادر نہیں۔ مثلاً تفریح یا ہار جیت۔ مباحثوں اور لڑائی میں ہار جیت ہوتی ہے مگر یہ کھیل نہیں۔ ادب کا مطالعہ اگر تفنن طبع کے لیے کیا جائے تو یہ کھیل نہیں بن جاتا۔ پہلے سے ہم اس بات کا یقین نہیں کرسکتے کہ کون سی خصوصیات اور کتنی کس عمل کو کھیل بنائینگی۔ ایک عمل ان میں سے تین کا حامل ہو اور کھیل ہوسکتا ہے جبکہ دوسرا ۴ یا ۵ کا حامل ہو مگر کھیل نہ ہو۔

ایک لمحے کے لیے آپ لفظ "کتا" کی تعریف کرنے کی کوشش کیجیے۔ کتا ہونے کی کیا خاص خصوصیات ہیں؟ کتے کے چار پیر اور روئیں ہوتی ہیں۔ دیگر ذوات الثدی کی بنسبت اس کی ناک لمبی ہوتی ہے، وہ بھونک سکتے ہیں اور خوشی میں اپنی دم ہلاتے ہیں وغیرہ وغیرہ "صریحاً" یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک یا دو خصوصیات موجود نہ ہوں۔ ایک تین پیروں والا کتا اس وقت بھی کتا کہلائے گا جب تک دیگر خصوصیات میں سے بیشتر موجود ہوں ایک کتا جو بھونک نہ سکتا ہے پھر بھی کتا کہلائے گا۔ بیشک ایک تعریفی خصوصیت ضروری ہے یعنی ذات الثدی (تھن دار) ہونے کی اگر ایک جانور ذات الثدی میں سے نہیں ہے تو وہ کتا کہلانے کا مستحق نہیں مگر یہ ایک شئے بہت زیادہ معاون نہیں ہوسکتی کیوں کہ لاتعداد ذوات الثدی میں شامل جانور کتا نہیں ہوتے۔ جب ہم کتا ہونے کی دیگر خصوصیات کی طرف رجوع کریں تو بیشک ایک دو خصوصیات تعریفی یا لازمی معلوم ہونگی مگر عام طور پر ہمیں ایک مجموعہ خصوصیات نظر آتا ہے جو "کتا" سے وابستہ ہے اور جن میں سے ہر ایک کا انفرادی طور پر موجود ہونا لازمی نہیں۔ دراصل ان میں سے شاید ہر ایک ایسی ہے کہ اگر وہ ایک خصوصیت موجود نہ ہو اور دیگر خصوصیات موجود ہوں تو وہ جانور کتا کہلائے گا (اس کی معنی یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی تعریفی

ع۱ فلاسفکل انوسٹیگیشنز ا ترجمہ آنسکومب۔ فصل ۶۶

یا لازمی خصوصیت نہیں ہوتی۔

اب ہم اس بات پر نظر ڈالیں کہ زبان کا ہمارا نقشہ (تصور) کیسا بدلا ہے۔ شروع میں ہم لفظ کی ایک ایسی کھینچتے ہیں جس کے مطابق اس کا اطلاق چند مفید خصوصیات کی بنا پر ہوتا ہے مثلاً ا، ب، ج اور د۔ جب تک یہ چاروں موجود نہ ہوں ایک شے کو ہم 'ق' نہیں کہینگے۔ مگر اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس لفظ (اور بیشتر الفاظ) کے لیے محض ا، ب، اور ج یا ا، ب اور د یا ا، ج اور د یا ب، ج اور د کا ہونا کافی ہے۔ لہذا ان میں سے کوئی بھی تعریفی نہیں کہلائی جا سکتی۔ فی الحقیقت کسی دو کا ہونا بھی کافی ہو سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیں کہ:

(۱) ایک مخصوص خصوصیات کے مجموعے میں سے کسی ایک کا ہونا لابدی نہیں تا وقتیکہ دیگر تمام یا ان میں سے چند موجود ہوں۔ مگر کوئی بھی شے ان خصوصیات سے یکسر مبرا نہیں ہو سکتی۔ اسکو ہم زبان کا 'کورم پہلو' کہہ سکتے ہیں جس کے بغیر کسی شے پر اس لفظ کا اطلاق نہیں ہو سکتا جیسے کسی جلسے کے لیے گو کسی مخصوص رکن کا ہونا ضروری نہیں مگر جب تک ان کی ایک مخصوص تعداد موجود نہ ہو باقاعدہ جلسہ نہیں ہو سکتا اور اسے 'کورم' کی ضرورت کہتے ہیں۔

(۲) مگر ان ضروری خصوصیات کی کوئی مخصوص تعداد یا اکثریت لازمی قرار نہیں دی جا سکتی اور مختلف الفاظ کے سلسلے میں صورت حال تبدیل ہو سکتی ہے۔ یہ قطعی نہیں کہ کسی چیز کے لیے معینہ خصوصیات کا 'نصف' اس سے زیادہ یا اس سے کم ہونا لازمی ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ ان خصوصیات میں سے جتنی زیادہ ہوں اتنا ہی اس لفظ کا اطلاق آسانی سے کیا جا سکے گا۔ اس لحاظ سے ایسے الفاظ کو ہم مبہم کہہ سکتے ہیں۔

(۳) اب تک ہم نے یہ تسلیم کر لیا تھا کہ کسی لفظ کے اطلاق کے لیے خصوصیات کی ایک مخصوص تعداد ہوتی ہے اور دقت صرف اس بات کو طے کرنے میں پیدا ہوتی ہے کہ ان میں سے کتنی خصوصیات کا ہونا ضروری ہے۔ مگر یہ صورت حال ہمیشہ نہیں ہوتی اور اکثر اس طرح کی خصوصیات کی کوئی معین تعداد نہیں ہوتی یا کم از کم ہمیں اس کا یقین نہیں ہوتا۔ ہم اس بات کا فیصلہ ہی نہیں کر سکتے کہ آیا کسی چیز کے ہونے کے لیے کچھ مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں جن کو ہم ضروری سمجھیں یا نہیں۔ لفظ 'عصبانی مریض' کو لیجیے۔ کیا اس کے لیے کچھ مخصوص خصوصیات ہوتی ہے؟ ممکن ہے ایسا شخص عصبی المزاج یا بے حد زود حس اور چڑچڑا ہوتا ہے

ذراسی بات پر غصہ آجاتا ہے، شاید عجیب سی حالتوں میں احساس جرم ہوتا اور جب عام لوگوں کو یہ احساس ہوتا ہے تو اس میں اس کا فقدان ہوتا ہے۔ غیر مستقل مزاج اور معمولی حالتوں میں بھی ناقابل اعتبار ہوتا ہے، کسی چیز کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا اور اپنی رائے بدلتا رہتا ہے وغیرہ۔ وہ ان میں سے کچھ یا بیشتر کی غیر موجودگی میں بھی عصابی ہو سکتا ہے اور لہٰذا ان میں سے کوئی ایک بھی لازمی یا تعریفی خصوصیت نہیں بن سکتی۔ مگر کیا اس سلسلے میں کچھ معینہ خصوصیات ہیں جن میں سے ہم کسی کے عصابی ہونے کے لیے انتخاب کر سکیں؟ کون اس کی فہرست بنائے گا اور اگر یہ فہرست بن بھی گئی تو کیا اس کا یقین ہو سکتا ہے کہ اس میں کچھ کمی بیشی نہیں کی جا سکتی؟

(۴) تمام خصوصیات کا یکساں 'وزن' نہیں ہوتا۔ کسی شئے کے لیے تین خصوصیات میں سے ایک کی اہمیت دوسری دوسے زیادہ ہو سکتی ہے ذہانت کے متعلق ایجادی صلاحیت یادداشت سے اہم تر ہے۔

(۵) کچھ خصوصیات ایسی ہیں جو محض موجود یا غیر موجود نہیں ہوتیں بلکہ متغیر حد تک موجود ہوتی ہیں اور جتنی زیادہ حد تک موجود ہو اتنا ہی زیادہ اس بات کا جواز ملتا ہے کہ وہ چیز ایک شئے مخصوص ہے۔ ہر شخص کچھ نہ کچھ یادداشت رکھتا ہے مگر دیگر تمام خصوصیات کی یکسانیت کی صورت میں یادداشت جتنی زیادہ قوی ہو ذہانت اتنی زیادہ سمجھی جائے گی۔ یہاں کسی خصوصیت کے وزن کی فزدنی کو ہم ریاضیاتی قطعیت نہیں دے سکتے اور محض مبہم طور پر صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ جتنی زیادہ حد تک ایک خصوصیت موجود ہوگی اتنے ہی اعتماد سے ہم یہ کہہ سکیں گے کہ کوئی چیز ایک شئے مخصوص ہے۔

اب ہم یہ سمجھ سکے ہیں کہ کسی لفظ کے مبہم ہونے کی کئی صورتیں ہیں۔ یہ خصوصیت زبان میں اس طرح سرایت کر چکی ہے کہ اصطلاحی سائنسی الفاظ بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہے آپ نے یہ سوچا ہوگا کہ ذوات الثدی (تھن دار) ہونے کے معنی ہے کوئی بھی ایسا جانور جو اپنے بچے کو دودھ پلاتا ہے لیکن اگر آپ امریکن ڈکشنری آف بائلوجی (حیاتیات کا امریکی لغت) میں اسے دیکھیں تو آپ کو آٹھ ایسی خصوصیات نظر آئیں گی جو اس لفظ سے وابستہ ہیں اور جن میں سے اس لفظ کے لیے ایک غیر معین تعداد کا ہونا ضروری ہے اور جن میں سے ہر ایک کی جداگانہ (گو غیر قطعی) اہمیت ہے۔ یا لفظ "سونا" پر غور کیجئے

چند خصوصیات اس سے وابستہ ہیں: سونا کچھ مخصوص طیفی خطوط پیدا کرتا ہے، اس کا ایک مخصوص ایٹمی (جوہری) عدد (۷۹) ہے، ایک مخصوص ایٹمی وزن، مخصوص رنگ ایک حد تک تشکیل پذیر یا لوچ دار ہونا، ایک مخصوص نقطہ ترقیق (ارتقاق) اور نیز یہ کہ یہ کچھ کیمیائی تراکیب کا جزو بن سکتا ہے اور کچھ کا نہیں۔ کچھ ماہر کیمیا یہ کہینگے کہ اس کی تعریف کے لیے ایٹمی نمبر ہی کافی ہے اور یہی اس کی واحد تعریفی خصوصیت ہے لیکن یہ ماہرین کیمیا خود لاجواب ہو جائینگے اگر کوئی چیز اسی ایٹمی نمبر کی حامل ہوتے ہوئے پیلی نہ ہوتے ہوئے سرخ نہ ہو، تشکیل پذیر نہ ہو یا اس کا نقطہ ارتقاق مختلف ہو۔ کیا یہ بھی سونا ہوگا؟ شاید کچھ لوگ ہاں کہیں اور کچھ نہیں۔ کچھ شاید تمام خصوصیات کو بیک وقت ضروری یا تعریفی سمجھیں۔ بہر حال یہ بات واضح نہیں کہ ایسی صورت میں ماہرین کیمیا کیا کہینگے کیوں کہ اب تک تمام خصوصیات ساتھ ساتھ ہی ظہور پذیر ہوئی ہے اس لیے انھوں نے اس پر غور نہیں کیا ہے کہ اگر ایک یا دو خصوصیات موجود نہ ہوں تو وہ اسے کیا کہینگے۔

ہم نے اس امکان پر غور نہیں کیا ہے کہ اگر کچھ نئی اور غیر متوقع خصوصیات نمایاں ہو جائیں تو ہم اسے کیا کہیں گے اس پر نظر ڈالیے کہ ہم کن حالات میں لفظ 'بلی' کا استعمال کرتے ہیں اور کب نہیں۔ یہ لفظ زبان کے 'کورم پہلو' کے تحت آتا ہے۔ خصوصیات کی ایک غیر معین تعداد اس لفظ سے وابستہ ہے مثلاً چوپایا ہونا، روئیں دار اور مونچھ دار ہونا، اپنے شکار پر جھپٹنا اور اسے کھانا، میاؤں کرنا وغیرہ۔ ان میں سے کوئی بھی لازمی نظر نہیں آتی۔ ایک بلی ایسی ہو سکتی ہے جو کبھی میاؤں نہ کرے یا سبزی کھاتی ہو خصوصیات کی ایک کم سے کم تعداد (کورم) کی موجودگی ضروری ہے کیونکہ لفظ 'بلی' کا اطلاق اس صورت میں ناممکن ہے اگر ان میں سے کوئی بھی خصوصیت موجود نہ ہو اور بیشک کچھ خصوصیات ایسی ہیں جو دوسروں سے اہم تر ہیں۔ ان میں سے جتنی زیادہ (خصوصاً وہ جو اہم تر ہیں) موجود ہونگی لفظ 'بلی' کا اطلاق اتنا ہی آسان ہوگا۔ لیکن اب فرض کیجیے کہ لاتعداد گواہوں کے سامنے یہ مخلوق انگریزی شاعری کے چند سطور ادا کرتی ہے۔ تب ہم کیا کرینگے؟ کیا پھر بھی ہم اسے بلی کہینگے یا ایک ایک بلی نما انسان؟ یا اگر ہماری نظروں کے سامنے اس کا حجم سو گنا بڑھ جاتا ہے تو؟ تعریف کے سلسلے میں فیڈرک ویزمین نے اپنے مقالہ "ویری فائبلیٹی" (توثیقیت) میں کہا ہے: "ہم اس امکان کو کبھی بھی

یکسر خارج نہیں کر سکتے کہ کچھ غیر متوقع حالات پیدا ہو جائیں جس کے تحت ہمیں اپنی تعریف کو بدلنا پڑے۔"

اصل نقطہ یہ ہے کہ ان تمام حالات کی پیش بینی ممکن نہیں جن کے تحت کسی لفظ کا عام معنی یا کسی مخصوص شئے کے لیے اس کا اطلاق مشکوک ہو سکتا ہے۔ کسی لفظ کے استعمال کے متعلق ہم اپنے ذہن میں کتنے ہی صاف ہوں یا خود کو یوں سمجھتے ہوں، ایسے حالات کا تصور ممکن ہے جن میں ہم یہ نہ سمجھ پائیں کہ کیا کہنا چاہیے۔ چند صورتوں میں ہم شک کا ازالہ یہ کہکر کر سکتے ہیں کہ "ہاں اگر ایسا ہے تو پھر یہ بلّی ہے" مگر ان بیشمار صورتوں میں کیا ہوگا جنھیں ہم سوچ نہ سکے ہوں؟ دیزمین اپنے مندرجہ بالا مقالہ میں کہتا ہے: "ہم جتنی بھی کوشش کرلیں کسی بھی تصور کی اس طرح تحدید ممکن نہیں کہ کسی شک کی گنجائش نہ رہے۔ ہم ایک تصور پیش کرتے ہیں اور کچھ سمتوں میں اسے محدود کر دیتے ہیں۔ مثلاً ہم سونا کو چند معدنیات سے ممیز کرتے ہیں اور اپنی موجودہ ضروریات کی روشنی میں اس سے آگے نہیں بڑھتے۔ ہم اس بات کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ کچھ دیگر سمتیں بھی ہیں جن کے ضمن میں اس کی تعریف نہیں ہوتی ہے۔ اگر ہم یہ کریں تو ہم آسانی سے ان حالات کا تصور کر سکتے ہیں جو نئی پابندیاں سلک کر دینگی۔ مختصر یہ کہ 'سونا' جیسے تصور کی تعریف ایسی قطعی صراحت کے ساتھ ممکن نہیں کہ شک کے تمام راستے مسدود کر دیئے جائیں۔"

کیا تمام الفاظ اس طرح غیر صریح ہیں؟ نہیں، مگر بیشتر بیشک ایسے ہیں۔ ریاضیات اور علم الہندسہ میں بہت سے الفاظ کی تعریف قطعی صراحت کے ساتھ بھی کی جاتی ہے جیسے 'مثلث'، 'جوڑ'، اور "جیب التمام" (COSINE) ہمیں اس بات کا مکمل علم ہوتا ہے کہ کب ان الفاظ کو استعمال کیا جائے اور کب نہیں اور ان کے سلسلے میں غیر متوقع حالات سے شک کا شائبہ پیدا ہونے کا امکان نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شکل مثلث کی تینوں شرائط کو پورا کرتی ہے تو وہ شکل مثلث کہلائے گی۔ مگر فی الحقیقت روزمرہ کی زندگی میں مستعمل وہ تمام الفاظ جن کی مدد سے ہم اشیا، یا افعال و اعمال کے متعلق گفتگو کرتے ہیں اس درستی صراحت سے مبرّا ہوتے ہیں۔

۳۔ ابہام کے سلسلے میں ایک آخری نقطہ قابل غور ہے۔ ایک لفظ کو لیجیے جو مندرجہ بالا ایک یا چند معنوں میں مبہم ہے اور پھر دیکھا جائے کہ کس طرح یہ لفظ اور معنی میں

بھی مبہم ہے۔ لفظ "باشندہ" یا "ساکن" پر غور کیجیے۔ "کن حالات کے تحت کوئی شخص کسی طبقہ یا فرقہ میں رہنے والا یا اس کا باشندہ کہلا سکتا ہے؟ یہ بات تو صاف ہے کوئی بھی شخص جو کسی فرقہ کی حدود کے اندر سکونت رکھتا ہو اور کام کرتا ہو۔ اس کا باشندہ کہلائے گا اور وہ جس نے کبھی ان حدود کے اندر قدم نہ رکھا ہو اس کا باشندہ یا ساکن نہیں کہلائے گا۔ لیکن اگر اس علاقہ میں اس کا ایک مکان ہے جس میں وہ گرمیوں میں رہتا ہو اور سال کے باقی حصہ میں اسے کرایہ پر دے کر خود کہیں اور رہتا ہو تب؟ یا وہ اس علاقہ میں ایک کالج میں پڑھتا ہو اور ہاسٹل میں رہتا ہو اور تعطیل میں باہر رہتا ہو یا پھر اگر وہ اس فرقہ کے درمیان دو سال کے لیے رہنے آیا ہو اور اس کا اپنا مکان کہیں اور ہو جہاں وہ اس مدت کے بعد جانے والا ہو تو کیا وہ دو سال کے لیے اس کا باشندہ کہلائے گا؟"[1]

فرض کر لیجیے کہ ہم ان تمام مسائل کو نئے اور واضح ترمعنوں کی تشکیل سے طے کر لیتے ہیں پھر بھی ایک اور مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر لفظ "باشندہ" کے اطلاق کی تمام شرائط کی وضاحت کر دی جائے تو تاہم ان شرائط کے الفاظ خود غیر واضح اور مبہم رہ جائیں گے، مثلاً اگر ہم "کسی علاقہ یا گروہ کے اندر رہ کر کام کرنے" کو ایک شرط کہیں تو بعض صورتوں میں یہ عبارت کچھ دقتیں پیدا کرے گی گو بہت سے مواقع پر ان کا اطلاق دقت طلب نہیں ہوگا۔ اگر اس گروہ یا علاقہ کے کسی کمپنی کا گشتی نمائندہ یا اس کی اشیاء فروخت کرنے والا جو اپنے فرائض پیشہ کی نوعیت کی وجہ سے بیشتر باہر رہتا ہے تو اس کی کیا نوعیت ہوگی یا اس کے برعکس ایک شخص کہیں باہر کی ملازمت کرتا ہو۔ مگر کام کی وجہ سے بیشتر اسی گروہ یا علاقہ میں رہتا ہو، کیا ایک مصنف جو اپنے مکان میں بیٹھ کر لکھتا رہتا ہے اس گروہ کے اندر کام کرتا ہے؟ اسی طرح "سکونت رکھنا" بھی ایک مبہم عبارت ہے۔ کئی مکانوں کا مالک اگر تھوڑے تھوڑے عرصہ کے لیے ہر ایک میں رہتا ہے تو اس کی سکونت کہاں سمجھی جائے گی؟ جب ہم ایک لفظ کی تعریف دیگر الفاظ کی مدد سے کرتے ہیں تو خود یہ الفاظ بھی مبہم ہوتے ہیں ہم کسی چیز کی تعریف خصوصیات ا، ب اور ج کی روشنی میں کر سکتے ہیں مگر ا، ب اور ج کا حامل ہونا کیا ہے یہ بات ممکن ہے صاف نہ ہو۔ کتا ذوات الثدی کی ایک قسم ہے مگر ذوات الثدی

[1] آلسٹن۔ فلاسفی آف لینگویج۔ صفحہ ۹۰۔

ہونا کیا ہوتا ہے ؟ چار پیروں والا جانور ؟ مگر 'پیر' کی تعریف کیا ہے ؟ اگر اتنا چھوٹا ہو کہ اسے خوردبین سے دیکھا جا سکے تو کیا یہ پیر کہلائے گا یا عام پیروں سے میں گنا لمبا یا موٹا پیر ہوگا ؟ اس طرح کسی کو مار ڈالنا جان لینا ہے۔ مگر کن حالات میں جان لی جاتی ہے۔ اگر آپ کسی پر گولی نہ چلائیں یا اسے زہر نہ دیں بلکہ شدید سردی میں راستے پر کسی نحیف بے ہوش انسان کو سردی سے مرنے کے لیے چھوڑ دیں تو کیا آپ نے اسے مار ڈالا ؟ اگر آپ اپنی بیوی (یا شوہر) کو خودکشی پر مجبور کر دیں تو کیا یہ مار ڈالنے کے مترادف ہوگا ؟ اگر آپ کے بریک کے کام نہ کرنے کی وجہ سے آپ کی گاڑی نہ رُک سکی جس کی وجہ سے ایک پیدل چلنے والا دب کر مر گیا تو یہ کیا مارنا ہوا ! اس طرح اصل لفظ میں جو ابہام ہوتا ہے وہی ابہام ان الفاظ میں رونما ہو جاتا ہے جنکی مدد سے اسکی تعریف کی جاتی ہے۔ جب بھی ہم کسی لفظ کے اطلاق کے لیے کسی پختہ ضابطہ کی تشکیل کرتے ہیں تاکہ کہیں کوئی بھول یا کمی نہ رہ جائے لعد میں کوئی نہ کوئی کمی رونما ہو ہی جاتی ہے۔ ابہام کے سوراخوں کو بند کرنے کے لیے جن ڈاٹوں یا میخوں کا استعمال کیا جاتا ہے خود ان میں ہی سوراخیں رونما ہو جاتی ہیں۔

ابہام کے یہ مختلف پہلو اس امر کی نشاندھی کرتے ہیں کہ ایک زندہ زبان کس طرح بنتی ہے۔ جب تک کسی لفظ کی تعریف دیگر مروج الفاظ سے اور ان کی تعریف دوسرے الفاظ سے کی جاتی ہے اور کوئی صورت نہیں۔ یہ الفاظ تعریف بذریعہ مثال (اشارہ) پر منحصر ہوتے ہیں مگر یہ تعریف بھی غیر واضح ہوتی ہے۔ ان کی مدد سے کسی لفظ کے اطلاق کی مثالیں دی جاتی ہیں مگر یہ مثالیں ان حالات کو واضح نہیں کرتیں جن میں مختلف چیزوں کی حدیں ملتی نظر آتی ہیں۔ ریاضیات کے الفاظ سب سے زیادہ غیر مبہم ہوتے اور اس کے بعد سائنس کی اصطلاحات گو آخر الذکر میں بھی اکثر ابہام کے امکانات پیدا ہوتے ہیں۔ اس سے مکمل طور پر بچنے کے لیے زندہ زبان کے استعمال کے بدلے کسی مصنوعی زبان کی اختراع ضروری ہوگی جس میں چند بنیادی حدود کو تسلیم کر کے باقی تمام حدود و الفاظ کی تعریف ان بنیادی الفاظ کی مدد سے کی جائے۔ لیکن یہ کھیل کتنا ہی دلچسپ کیوں نہ ہو کارآمد ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ جن تصورات و الفاظ کی تعریف اور بحث فلسفہ میں اہم ہیں وہ الفاظ ایک زندہ اور عام بول چال کی زبان کے سیاق و سباق میں ہی نظر آتے ہیں اور یہی فلسفیانہ مسائل کا منبع ہیں۔

جملہ کا معنی :

ہنوز ہم الفاظ اور عبارات کے معنی کی بات کرتے رہے ہیں مگر عام طور پر ہم الگ الگ الفاظ اور عبارتوں کے بدلے جملوں کا استعمال کرتے ہیں۔ ہر جملہ الفاظ (بامعنی) کا مجموعہ ہوتا ہے مگر الفاظ کا ہر مجموعہ جملہ نہیں ہوتا۔ لفظ کا معنی جملے کے معنی کا ضامن نہیں بن سکتا۔ کسی جملہ کا معنی اس استعمال سے منسلک ہوتا ہے جس کے تحت الفاظ کا مجموعہ برتا جاتا ہے۔ الفاظ کے مجموعوں کا ایک اہم استعمال ادعا کرنا ہے مگر جملوں کے استعمال کے اور بھی طریقے ہیں جن پر ہم اب غور کریںگے۔

"جملہ" کی مخصوص تعریف کیا ہے اس کو تو ہم علم نحو کے لیے چھوڑ دیتے ہیں اور یہاں صرف اس پر اکتفا کرتے ہیں کہ ایک جملہ میں کم از کم ایک فاعل اور ایک فعل کا ہونا لازمی ہے پس سورج طلوع ہوا" ایک جملہ ہے جب کہ "بکمل دوڑ" جملہ نہیں ہے۔ بے معنی حروف کا مجموعہ نہ تو معنی لفظ کا حامل ہوتا ہے اور نہ معنی جملہ کا مثلاً "گشم قتل بب"۔ الفاظ کا ایک مجموعہ معنی الفاظ تو رکھ سکتا ہے مگر معنیِ جملہ سے مبرا ہو سکتا ہے جیسے "دوڑا بہت کھانا تیز"۔ بہرحال ہمارا سروکار ان باتوں سے نہیں بلکہ ان حالات و شرائط سے ہے جو معنی جملہ کا تعین کرتی ہیں اور جو انھیں بے معنی جملوں سے ممیز کرتی ہیں۔ اس کے لیے اتنا لازم ہے کہ یہ الفاظ کا مجموعہ ہوں، محض اصوات کا نہیں۔

قضایا!

سب سے پہلے ہمیں ایک امتیاز کرنا ہوگا جو جملہ اور قضیہ کے درمیان ہے۔ ایک جملہ لفظ کی طرح بامعنی ہوتا ہے۔ جملہ محض کاغذ پر چند نشانات یا چند آوازوں کا سلسلہ نہیں بلکہ ان کے ساتھ ساتھ معنی بھی رکھتا ہے۔ لیکن جب ہم قضیہ کی بات کرتے ہیں تو جملہ کی نہیں بلکہ اس کے معنی کی بات کرتے ہیں۔ دو یا اس سے زیادہ جملوں کا استعمال ایک ہی قضیہ یا ایک ہی معنی کے اظہار کے لیے کیا جا سکتا ہے۔ 'بمبئی دہلی سے بڑا شہر ہے' اور 'دہلی بمبئی سے چھوٹا شہر ہے' دونوں دو متفرق جملے ہیں۔ پہلے میں لفظ 'بڑا' اور دوسرے میں 'چھوٹا' استعمال کیا گیا ہے اور پہلا جملہ 'ب' سے شروع ہوتا ہے جب کہ دوسرا 'د'

ہے۔ تاہم دونوں ایک ہی قضیہ کو بیان کرتے ہیں۔ دونوں سے ایک ہی بات معلوم ہوتی ہے اور اگر آپ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ پہلا بیان صادق ہے تو دوسرے کی صداقت پر یقین لازمی ہے۔ اگر کوئی ان دو جملوں کو بیان کرتے ہوئے آپ سے یہ کہے کہ وہ آپ کو دو باتوں کی اطلاع دے رہا ہے تو آپ یہی کہیں گے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں ایک ہی بات کہی گئی ہے۔ اکثر اس کا برعکس بھی ہوتا ہے یعنی ایک ہی جملہ مبہم ہونے کی وجہ سے دو مختلف قضایا کا اظہار کر سکتا ہے مثلاً "وہ باہر جا رہا ہے" جس کے معنی گھر، شہر یا ملک سے باہر جانا ہو سکتا ہے۔ اسی طرح "وہ مکان بنوا رہا ہے" کے معنی کسی اور کے لیے مکان بنوانا (ٹھیکہ دار کی طرح) یا اپنے لیے بنوانا دونوں ہو سکتے ہیں۔ ایک ہی جملہ تین یا دو مختلف قضایا کے اظہار کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

فلسفہ میں لفظ "قضیہ" مخصوص معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ قضایا کی بحث میں بہت سے صفحات لکھے یا ضائع کئے جا سکتے ہیں۔ ہم اس طرح کے سوالات پوچھ سکتے ہیں: "کیا قضایا زمانی یا غیر زمانی اشیا رہیں" "کیا جملوں میں بیان کرنے کے قبل قضایا کا وجود ہوتا ہے یا نہیں"۔ اس ضمن میں اتنے سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ بہت سے لوگوں نے لفظ "قضیہ" کا چلن یکسر ترک کر دیا ہے اور صرف جملوں یا جملوں کی اصناف کی بات کرتے ہیں۔ تاہم یہ امتیاز کارآمد ہے کیوں کہ یہ ایک اہم فرق کو واضح کرتا ہے جو جملہ اور اس معنی کے درمیان ہے جسکا اظہار جملہ کی مدد سے کیا جاتا ہے۔ فلسفیوں کی دلچسپی جملوں میں صرف اسی حد تک ہوتی ہے کہ جملے معنی بردار ہوتے ہیں۔ جملوں اور ان میں شامل الفاظ کا تجزیہ، ان کی تاریخ، ان کا اشتقاق اور ماخذ وغیرہ، ہر لسانیات یا ماہرین علم صرف کے لیے دلچسپی کا باعث ہیں۔ فلسفہ میں ہمارا سروکار جملوں سے صرف اتنا ہے کہ قضایا کو بیان کرنے کے لیے جملوں کا استعمال ضروری ہے۔ جملوں کے غیر لسانی تبادلات بھی ممکن ہیں۔ مثلاً میں کسی پارٹی میں اپنے کوٹ کی جیب سے رومال نکال کر دوست کو یہ بتاؤں کہ اب میں پارٹی سے روانہ ہو رہا ہوں۔ مگر اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ قبل ہی میں نے دوست کو یہ کہہ دیا ہو کہ رومال نکالنے کا یہ معنی ہوگا۔ لہذا اس اشارہ کی مدد سے جس قضیہ کا اظہار کرنا ہے اسے بتانے کے لیے پہلے مجمع زبان کا استعمال کرنا ہوگا۔

بحث ہذا کے دوران "قضیہ" کی اصطلاح اکثر و بیشتر استعمال کی جائے گی۔ کبھی

کبھی ہم لفظ "بیان" کو برتینگے جو قضیہ اور جملہ دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لیکن بیشتر صورتوں میں غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے یہ فرق ضروری ہے اور ایسی حالتوں میں ہم "جملہ" اور "قضیہ" کی زبان میں بات کرینگے۔

غیرادعائی جملے:

ہم نے پہلے یہ کہا ہے کہ قضایا صادق یا کاذب ہوتے ہیں۔ مگر ہر جملہ ایک قضیہ بیان نہیں کرتا بلکہ صرف وہ جملے قضیہ بیان کرتے ہیں جنکا استعمال ہم کسی بات کا ادعا کرنے کے لیے کرتے ہیں۔ جملوں سے ہم اور بہت سے کام لیتے ہیں: حکم دیتے ہیں، تجویز کرتے ہیں، سوالات پوچھتے ہیں یا غم وغصے کا اظہار (فجائی) کرتے ہیں۔ اگر آپ کہیں "دروازہ بند کرو" اور میں کہوں "ہاں! یہ صادق ہے" یا آپ پوچھیں "ابھی کیا وقت ہوا ہے؟" اور میں کہوں "نہیں" تو یہ معلوم ہوگا کہ میں نے آپ کی بات نہیں سمجھی۔ لہذا یہ جملوں کے غیرادعائی اعمال (افاعلات) ہیں۔ (۱) سوالات کسی بات کا ادعا نہیں کرتے اس لیے نہ تو صادق ہیں اور نہ کاذب۔ (۲) احکامات (صیغہ امر کے جملے) بھی کسی بات کا ادعا تجویز کرتے بلکہ صرف حکم دیتے ہیں اس لیے انکا صادق یا کاذب ہونے کا کوئی امکان نہیں۔ صیغہ امر کے دوسرے جملے بھی جو احکام تو نہیں بلکہ تجویز (مثلاً "اب ہمیں چلنا چاہیے۔") کہلائے جا سکتے ہیں صادق یا کاذب نہیں ہوتے۔ (۳) فجایہ عبارتیں ("آہ" "کیا بات ہے" وغیرہ) عموماً جملے نہیں کہلاتے اور اگر جملوں کی شکل میں ہوں بھی تو قضایا کا اظہار نہیں کرتے کچھ فجایئہ جملوں سے قضایا ملزوم ضرور ہوتے ہیں جیسے اگر کوئی کہے "کیا خوبصورت چاندنی ہے" تو اس وقت یہ قضیہ ملزوم ہوگا کہ اس وقت چاندنی ہے اور یہ صادق یا کاذب ہوگا۔ بہر حال ان تمام صورتوں میں کوئی بیان قضیہ ہے کہ نہیں اس کا تصفیہ اس سوال سے کیا جا سکتا ہے کہ "کیا یہ بات صادق ہے یا کاذب؟" ایک ہی جملہ جس میں فجایہ نشانات کا استعمال کیا جائے اظہار حیرت یا غم کے لیے بھی ہو سکتا ہے اور کوئی دوسرا شخص اس کو کسی بیان کے ادعا کے لیے کہہ سکتا ہے۔ "کیا گھوڑا ہے" محض اپنے جوش کا اظہار کے لیے کہا جا سکتا ہے اور اس بات کے لیے بھی کہ بولنے والا اس گھوڑے کو بہت اچھا گھوڑا کہنا چاہتا ہے۔

ہماری دلچسپی خصوصاً ان جملوں میں ہے جو ادعائی ہیں مثلاً " الماری میں چوہا ہے"
مگر جب ہم ان شرائط و حالات پر غور کرینگے جن کے تحت جملے بامعنی ہوتے ہیں تب ہم غیر
ادعائی جملوں تک بھی پہنچ جائیںگے۔ لہٰذا اگر یہ ادعا کہ " الماری میں چوہا ہے" بامعنی ہے تو
یہ سوال بھی کہ " کیا الماری میں چوہا ہے؟" بامعنی ہوگا۔ اور اگر کوئی ادعا بے معنی ہے جیسے
" سینیچر (دن کا نام) بستر میں ہے" تو یہ سوال بھی بے معنی ہے کہ " کیا سینیچر بستر میں ہے؟"

لفظ کا معنی اور جملہ کا معنی:

الفاظ کے معنی کے متعلق بہت سی باتیں جو زیر بحث آئیں ہیں ان کا اطلاق جملوں
کے معنی پر بھی ہوتا ہے۔ جس طرح الفاظ مبہم ہو سکتے ہیں جملے بھی مبہم ہو سکتے ہیں۔ جملے کبھی
تو کسی مبہم لفظ کی وجہ سے مبہم ہوتے ہیں لیکن اگر کوئی بھی لفظ مبہم نہ ہو پھر جملوں میں
ابہام ممکن ہے۔ صرف الفاظ نہیں بلکہ الفاظ کی ترتیب کی وجہ سے بھی جملہ ذومعنی ہو جاتا
ہے۔ مثال کے طور پر: " وزیر اعظم نے جہاز کی رسم تسمیہ (نام رکھائی) ادا کی اور دو
منٹ کے بعد وہ پانی میں تیر رہا تھا"۔ یہاں یہ بات واضح نہیں ہے کہ جہاز تیر رہا تھا
یا وزیر اعظم۔ وہ ابہام جو ترتیب لفظی سے پیدا ہوتا ہے اور جسے ترتیب بدل کر
دور کیا جا سکتا ہے وہ نحوی (ترتیب نحوی کا) ابہام کہلاتا ہے جو معنوی ابہام۔
(جس کا ذکر پہلے آچکا ہے) سے مختلف ہے۔ الفاظ کے مانند جملے بھی مبہم ہو سکتے ہیں
نیز کسی جملہ میں اگر ایک لفظ بھی مبہم ہے تو پورا جملہ مبہم ہو سکتا ہے مگر جملوں کا اپنا
ابہام بھی ہوتا ہے جو محض ابہام لفظی کا وظیفہ (تفاعل) نہیں ہوتا۔

اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ' ہمیں اس غیر معمولی صورت حال کا سامنا کرنے کے لیے
کچھ اقدام اٹھانا چاہئے' یا کسی شئے کی اندرونی خصوصیت ہی اس کی قدر کا تعین کرتی ہے
تو اس کے جواب میں لوگ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بیانات مبہم ہیں یہاں مخصوص وجہ یہ نہیں کہ " اقدام"
اور " خصوصیت" مبہم الفاظ ہیں اور ہم اکثر یہ نہیں سمجھ پاتے کہ کون سے کام اقدام ـــ
کہلائے جائینگے اور کس چیز کو خصوصیت کہا جائے (گو یہ ابہام بھی ممکن ہے) مگر یہاں کون
سے اقدام اور کون سی خصوصیت مقصود ہے اس کی عدم وضاحت دونوں بیانات
کو مبہم بناتی ہے۔

جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے الفاظ فقروں اور جملوں کے ثانوی معنی بھی ہوتے ہیں۔ انفرادی الفاظ اور فقروں کی بنسبت جملوں کی تجویزی اور تلازمی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ "ان کے بچے ہوئے اور انھوں نے شادی کی" تو اس سے ذہن اس بات کی طرف منتقل ہوگا گو یہ بیان میں صریحاً نہیں ہے کہ ان لوگوں نے شادی سے پہلے بچہ پیدا کیا اور بعد میں شادی کی۔ مگر چونکہ یہ بات بلاواسطہ بیان میں کہی نہیں گئی ہے بلکہ اشارہ یا تجویز سے ظاہر ہوتی ہے اس لیے اسکی بنیاد پر قانونی کاروائی ممکن نہیں۔ برڈسلے اپنی کتاب 'ایستھیٹکس' میں کہتا ہے: جملوں میں جو بات تجویزاً یا اشارتاً ظاہر ہوتی ہے وہ اس کے مکمل معنی کا ایک حصہ ہے مگر اس کی موجودگی اتنی مرکزی و بنیادی نہیں ہوتی جتنا اصل معنی جس پر اسکا انحصار ہے۔ اس لیے میں اسے ثانوی معنی کہتا ہوں۔ عام طور سے اس میں وضاحت، صراحت، زور اور قوت تخاطب کی کمی ہوتی ہے مگر اصل معنی سے معنوی یا عملی طور پر بھی یہ کم اہم نہیں ہوتا۔ جو باتیں کوئی جملہ تجویز کرتا ہے وہ اشارہ، کنایہ، طعن آمیز اشارہ (جیسے زبان عام میں چوٹ کرنا کہتے ہیں) اور دیگر در پردہ اور بالواسطہ طریقوں سے ادا ہوتی ہے۔ "بیگم زید بیگم بکر سے حسین تر ہے" اور "بیگم بکر بیگم زید سے قبیح تر ہے" ان دونوں جملوں میں نمایاں فرق تجویز کا ہے۔ اگر دونوں میں سے ایک بالکل صحیح ہے تو دوسرا گمراہ کن ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ "حسن کے پیمانے پر بیگم زید بیگم بکر سے کچھ اونچا مقام رکھتی ہے گو دونوں کا مقام بالا ہے" تو یہ زبان سائنسی زبان سے قریب تر ہوگا۔ یہ کاذب ہو سکتا ہے مگر گمراہ کن نہیں اس لیے اس سے کچھ تجویز نہیں ہوتا۔

جملے کے معنی کے معیار:

کوئی جملہ کب معنی کا حامل ہوتا ہے؟ اگر ایک جملہ بے معنی ہے تو یہ کسی قضیے کے اظہار کی قدرت نہیں رکھتا۔ خواہ صادق ہو یا کاذب اور بے معنی ہونے کے درمیان ایک اہم فرق ہے جس کو اکثر لوگ نہیں سمجھتے اور ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا دیتے ہیں۔ اگر ایک فلسفی دوسرے فلسفی کے نظریات کو کاذب یا غلط کہتا ہے تو ایک معنی میں یہ تعریف کی بات ہے کیونکہ وہ انھیں بامعنی گردانتا ہے اور تسلیم کرتا ہے کہ وہ اسکے

معنی سمجھتا ہے۔ ہاں اگر انہیں بے معنی کہا جائے تو یہ سخت مذمت کے مترادف ہوگا اور اگر واقعی وہ بے معنی ہوتے تو ان کا صادق یا کاذب ہونے کا سوال پیدا نہیں ہوگا۔" دوسرے کہکشاؤں میں ذی عقل لوگوں کا وجود ہے" کاذب ہو سکتا ہے مگر بے معنی نہیں مگر "سینیچر بستر میں ہے" نہ تو صادق ہے اور نہ کاذب بلکہ بے معنی ہے۔

اس سے ہم اس باب کے آخری مسئلہ کی طرف جاتے ہیں کہ "کن حالات کے تحت کسی جملہ کو بامعنی کہا جا سکتا ہے؟" بامعنی جملوں کی لاتعداد مثالیں ہمارے سامنے روزمرہ کی بول چال میں آتی ہیں مثلاً

وہ کرسی پر بیٹھا ہے
مریخ کے دو چاند ہیں
کچھ کتے سفید ہوتے ہیں
متساوی الزوایہ مثلث کے دو طرفینی خطوط برابر ہوتے ہیں
حشراۃ العرض سن نہیں سکتے
لاس اینجلس کا رقبہ نیو یارک سے بڑا ہے
تمہارے کمرے کے پردے گندے ہو رہے ہیں

مگر بہت سے جملے ایسے ہیں جو صرف و نحو کے قواعد کی رو سے جملے تو کہلائے جا سکتے ہیں مگر جنھیں سنکر ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مہمل ہیں:

سبز خیالات بھیانک نیند سو رہے ہیں
عدد سات نیلا ہے
وہ ایک کھنے کے درمیان کھڑا ہے
مربعیت تساہلی پی رہی ہے
کتابیں بلی کے نیچے پیتی ہیں
آپ کی گھڑی کائنات سے اوپر ہے
ا۔ کا جذر نیلا ہے

ان جملوں میں وہ کیا بات ہے جن کی بنا پر ہم انھیں مہمل یا بے معنی کہنے پر راغب ہوتے ہیں۔ اگر ہم صرف یہ کہیں کہ یہ بات غلط یا کاذب ہے کہ سبز خیالات بھیانک نیند

سو رہے ہیں تو ہم اس جملہ کی ضرورت سے زیادہ قدر کر رہے ہیں کیونکہ یہ کاذب ہے تو اسکا با معنی ہونا لازمی ہے۔ لیکن اس طرح کے جملوں کا کیا معنی ہو سکتا ہے؟ اگر آپ یہ کہیں کہ یہ بات غلط یا جھوٹ ہے تو جواباً کوئی یہ کہہ سکتا ہے: "تو کیا سبز خیالات سکون سے سو رہے ہیں"۔ یا پھر یہ کہ "اچھا! آپ کے خیال میں سبز نہیں بلکہ سرخ خیالات اس طرح سو رہے ہونگے"! ہم اس معاملہ میں کچھ بھی نہیں سمجھ سکتے کہ خیالات کا سبز یا سرخ ہونا یا ان کا سونا کیا ہوتا ہے۔ اس طرح کا کوئی بھی جملہ کیا معنی رکھتا ہے؟ ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ کوئی بھی جملہ معنی نہیں رکھتا۔

مگر یہ جملے معنی کیوں نہیں رکھتے؟ اس سوال کا جواب آسان نہیں اور اس پر سیر حاصل بحث کے لیے سینکڑوں صفحے ضروری ہوں گے۔ بہت سے فلسفیوں کے درمیان اس مسئلہ پر شدید اختلاف ہے محض 'بے معنی' ہونے سے کیا مراد ہے اس پر ہی اختلاف نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے مصداق (یعنی کون سے جملے بے معنی ہیں اور کون سے نہیں) پر بھی بہت اختلاف ہوتا ہے۔ مثلاً خدا کے متعلق کچھ بیانات کو لیجیے جیسے "خدا موجود ہے" "خدا نے عالم کی تخلیق کی" "خدا ہماری زندگی کے حالات پر اثر انداز ہوتا ہے" وغیرہ۔ ان کے بارے میں کچھ یہ کہتے ہیں کہ یہ بے معنی ہیں کچھ یہ کہ یہ با معنی ہیں مگر کاذب اور کچھ یہ کہ تمام با معنی بھی ہیں اور صادق بھی اور اس ضمن میں مختلف وجوہات دی جاتی ہیں۔ اس بات کے بقیہ حصے میں اس نکتہ پر کچھ ابتدائی باتیں کی جائینگی اور بعد میں جہاں جہاں یہ مسئلہ پیدا ہوگا وہاں از سرے نو اس کے متعلق کچھ کہا جائے گا۔

تصور پذیری:

۲۔ جملوں کے با معنی ہونے کے سلسلہ میں ایک ممکن جواز یہ ہے کہ ہم اس صورت حال کا تصور کر سکیں جو کسی جملہ میں بیان کی جا رہی ہے۔ کوئی یہ کہہ سکتا ہے: "مجھے معلوم ہے کہ برف گلابی نہیں ہوتی لیکن میں اس کا تصور کر سکتا ہوں اس لیے گلابی برف کی بات با معنی ہے گو یہ کاذب ہے"۔ "اڑنا گھوڑوں کا وجود نہیں لیکن ہم آسانی سے ایسے گھوڑوں کا تصور کر سکتے ہیں جن کی پیشانی پر ایک کھڑی سینگ ہوتی ہے۔ اس لیے ان کے بارے میں

بات کرنا با معنی ہے" لیکن اگر ہم اسکا تصور نہ کر سکیں تو کیا یہ بے معنی ہوگا ؟ ۔ ہم اس فقرہ کا معنی اچھی طرح سمجھتے ہیں: "دس لاکھ اضلاع والا کثیر الاضلاع" لیکن اس میں شک ہے کہ کوئی انسان ایسی شکل کا تصور میں خاکہ بنا سکتا ہے ۔ اگر آپ یہ کہیں کہ آپ ایسا کر سکتے ہیں تو دس لاکھ اور دس لاکھ اور ایک اضلاع کی شکلوں کے خاکوں میں کیا فرق ہوگا ؟ ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ "امریکہ کا دوسرے ملکوں پر ۔ ۲۰ کھرب روپیوں کا قرض ہے" لیکن کیا ہم اتنے بڑے قرض کا تصور کر سکتے ہیں ؟ بہت سے جملے ایسے ہیں جن کے معنوں کی ذہنی تصویر ممکن نہیں کیوں کہ جس چیز کے متعلق ان میں کہا جاتا ہے وہ بصری یا سمعی جیسی حسی چیزیں نہیں بلکہ مجردات ہیں ۔ اگر کوئی کہتا ہے : " دیانتداری ایک مستحسن خصلت ہے " تو ہم کیا تصور کرتے ہیں ۔ اور اس وقت ہم جو کچھ بھی تصور کریں (عموماً کوئی دیانتدار آدمی جسکو ہم جانتے ہوں) کیا یہی اس جملہ کا معنی ہے ؟ ہم میں سے بہت سے لوگ بہت سی چیزوں کا تصور کر سکتے ہیں اور کچھ لوگ بہت کم کا ۔ کیا اس سے جملوں کے معنی کو سمجھنے میں فرق پڑتا ہے ؟ ہم یہ پہلے (تعبیر کے ضمن میں) دیکھ چکے ہیں کہ ہم جو کچھ تصور کرنے ہیں اس کا تعلق سامعین پر اظہار و بیان کے اثرات سے ہے نہ کہ اس کے معنی سے ۔ اس کے علاوہ اگر اس معیار کو قبول کیا جائے یہ بہت موضوعی (داخلی) ثابت ہوگا کیونکہ کچھ لوگوں کی قوت تصوری دوسرے لوگوں سے زیادہ ہوتی ہے ۔

بیان پذیری (قابل بیان ہونا) :

۴ ۔ جملے با معنی ہوتے ہیں اگر کوئی شخص اس صورت حال کو بیان کر سکے جو ان کی مثال بن سکتی ہے ۔ مثلاً اگر میں یہ کہوں کہ " لاغر اندام لوگ دروغ گو ہوتے ہیں" میں ان میں مستعمل اہم الفاظ کی تعریف یا مترادفات کی مدد سے اس جملہ کے معنی کی وضاحت کر سکتا ہوں ۔ دوسرے لفظوں میں بیان اس صورت میں کارآمد ثابت ہوگا اگر آپ اصل جملہ میں مستعمل الفاظ کے معنوں سے باخبر نہ ہوں مگر میری وضاحت یا ترجمہ میں شامل الفاظ کے معنی جانتے ہوں ۔ لیکن یہ ہمیشہ ممکن نہیں ۔ اگر میں یہ کہوں کہ "میں ذہنی ہیجان کے عالم میں ہوں" اور سننے والا اس سے کچھ نہ سمجھے کیوں کہ وہ کبھی ذہنی ہیجان کی حالت میں نہیں رہا ہے ۔ اس صورت میں اپنی حالت بیان کرنے کے لیے میں کیا کر سکتا ہوں ؟

جب میں ان اہم الفاظ تک پہنچ جاتا ہوں جن کی تعریف محض مثالوں کے ذریعہ دی جا سکتی ہے اور سننے والا ان تجربات سے کبھی آشنا نہ ہوا ہو تو میرے لیے کوئی چارہ نہیں ہوائے اس کے کہ اتفاقیہ طور پر میں وہ تجربات اس کے لیے پیدا کر سکوں (جیسا لفظ 'سبز' کے معنی سمجھاتے وقت ممکن ہوتا ہے)۔ کبھی کبھی میں ایک مخصوص صورتِ حال کو دیگر الفاظ میں بیان ہی نہیں کر سکتا کیونکہ اس کے لیے دوسرے الفاظ دستیاب ہی نہ ہوں اور اگر ہم معنی الفاظ مل بھی جائیں تو سننے والا ان کے معنی بھی سمجھنے سے قاصر رہے گا۔

اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس مجوزہ معیار کو کس طرح محدود کیا جائے کہ اسے بے معنی جملوں کو بھی حیطۂ معنی میں شامل کر لینے کی چھوٹ حاصل نہ ہو سکے۔ اگر آپ مجھ سے یہ کہیں کہ اس صورت حال کو بیان کریں جو آپ کے ذہن میں ہے جب آپ یہ کہتے ہیں کہ "پانی پہاڑ کے اوپر کی سمت بہتا ہے" تو میں یہ کہوں گا کہ پانی کا پہاڑ سے اوپر کی طرف بہنا وہ صورت حال ہے۔ اس صورت میں جملہ با معنی ہے گو وہ قضیہ جس کا اظہار اس جملہ سے ہوتا ہے کاذب ہے کیونکہ پانی اور اونچائی کی سمت نہیں بہتا۔ لیکن اگر آپ کہیں کہ "سنیچر (روزِ ہفتہ) بستر میں ہے" اور میں کہوں "یہ تو بے معنی ہے۔ آپ اس صورت حال کو بیان کیجیے جس کے بارے میں آپ اس جملہ میں کہہ رہے ہیں" تو آپ یہ کہہ سکتے ہیں "سنیچر کا بستر میں ہونا اس حالت کا بیان ہے"۔

کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ کسی جملہ کے بامعنی ہونے کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ اس حالت کو جو کسی جملہ میں بیان کی گئی ہے کسی دوسرے جملہ کی مدد سے ظاہر کیا جائے گو اصل جملہ بھی اسی حالت کو مناسب طور پر بیان کرتا ہو۔ "سیزر نے روبی کون (دریا) پار کیا" گو ہم یوں واضح کریں: "سیزر دریائے روبی کون کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے پر گیا"۔ لیکن جو سوال اور جو دقت پہلے جملہ کے سلسلہ میں پیدا ہوئی وہی دقت دوسرے جملہ کے لیے بھی پیدا ہوگی۔ دوسرے جملہ کے بامعنی ہونے کا کیا معیار ہے؟ اگر "سنیچر بستر میں ہے" کے لیے میں یہ کہوں کہ "میں سمجھا نہیں، اسے دوسرے الفاظ میں بیان کریں" اور آپ کہیں "جمعہ کے بعد جو دوسرا دن ہوتا ہے وہ بستر میں ہے" تو کیا ہوگا؟

حالات کیفیات صداقت:

۴۰ ۔ کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے " آپ کس بیان کا معنی سمجھتے ہیں اگر آپ ان حالات کا ذکر کر سکیں جن کے تحت یہ صادق ہوگا۔ بیشک یہ لازمی نہیں کہ یہ صادق ہی ہو، یہ کاذب بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر آپ یہ بتا سکیں کہ کن کیفیات کے تحت یہ صادق ہوگا تو میں اسے با معنی سمجھ لوں گا" تو اسکے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے: " آپ ان حالات سے بخوبی واقف ہیں جو پانی اوپر کی سمت بہتا ہے" کو صادق بناتے ہیں۔ اگر آپ نے پانی کو اوپر کی طرف بہتے دیکھا ہے تو آپ اس جملہ کو صادق کہینگے اور اگر آپ نے یہ کبھی نہیں دیکھا تاہم آپ ان حالات کو سمجھ سکتے ہیں جنکا وجود اس جملہ کو صادق بنائے گا" اگر یہ صحیح ہے تو یہی بات " سینچر بستر میں ہے" کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ سینچر کا بستر میں ہونا ہی وہ حالت ہے جو اس جملہ کو صادق بناتی ہے۔

بظاہر جملوں کے با معنی ہونے کی یہ شرط کہ ان حالات کو بیان کرو جن کے تحت کوئی بیان صادق کہلایا جا سکتا ہے، گو دراصل صادق نہ ہو ایک مناسب معیار نظر آتا ہے۔ مگر جس وقت نے پہلے معیار کو ناکام بنا یا وہی وقت اسے بھی نا قابل قبول بناتی ہے کوئی بھی جملہ ہو، جو کچھ اس میں کہا گیا ہے اسی کو دہرانے سے اس بات کا اعادہ کیا جا سکتا ہے کہ یہی وہ حالت ہے جس کا واقع ہونا جملہ کو صادق بناتے گا۔ اور اس طرح اس معیار کے مطابق کسی بھی جملہ کو با معنی ہونے کی سند عطا کی جا سکتی ہے۔

یہ جاننا کہ یہ کس کی طرح پایا کیا ہے

۵۔ ہم کسی بھی جملہ کو با معنی تسلیم کرنے کے لیے اس وقت تیار ہو سکتے ہیں جب یہ ممکن ہو کہ ان کو کہنے والا یہ بتا سکے کہ ان جملوں میں (خواہ وہ کاذب ہوں) جو بات کہی جارہی ہے ان کا صادق ہونا کس طرح کی حالت کی نشاندہی کرتا ہے۔ وہ کس طرح کی کیفیت یا حالت ہو گی جس میں یہ صادق آسکے۔ "برف گلابی ہے" اور " ہاتھی اڑتے ہیں" کاذب جملے ہیں مگر ہم یہ جانتے ہیں کہ ان کے صادق ہونے کے لیے کس طرح کی صورت حال ضروری ہے اور کس طرح یہ واقع ہو سکتے ہیں۔ لیکن "یہ کسکی طرح پایا گیا ہے" کا مطالبہ بیان کرنے کے معیار سے خطرناک حد تک متشابہ ہے۔ اگر آپ کے پاس اس کو بتانے کے لیے

دوسرے الفاظ نہ ہوں یا پھر آپ کی زبان میں ہی دوسرے الفاظ نہ ہوں تو آپ کیا کرینگے ؟ اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بات کسی اور صورت حال کی طرح نہ ہو اور دوسری چیزوں سے اتنی مختلف ہو کر میرے کچھ بھی کہنے سے آپ کو اس کا کوئی اندازہ نہ ہو سکے ۔ ویسے تو دنیا کی کسی چیز کو بھی آپ لے لیں کسی نہ کسی تعلق سے ان میں کچھ یکسانیت مل جائے گی : مکھی، میز، محل اور اوپر ہونا۔ یہ سب چیزیں اس لحاظ سے ایک سی ہیں کہ دنیا کے کسی پہلو کی تخصیص کرتی ہیں۔ مگر اس سے انھیں سمجھنے میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ کسی حالت کے بارے میں اگر آپ یہ کہیں کہ یہ اس کی طرح ہے تو ان میں اتنی مشابہت و یکسانیت ہونی چاہئے کہ میں اپنے پچھلے تجربہ یا جانکاری کی وجہ سے آپ کا مطلب سمجھ سکوں "نیبو کا مزہ کیا ہے ؟ کھٹے نارنگی کی طرح" "سنیچر بستر میں کس طرح ہے ؟" "جیسے بدھ، جمعرات یا جمعہ بستر پر ہوتا ہے" مگر اس سے کیا سمجھا جائے۔

۵ ۔ با معنی ہونے کے مندرجہ بالا معیار زیادہ مددگار ثابت نہ ہو سکے ۔ اب ہم کچھ ایسے معیار پر غور کرینگے جو بے معنویت کی ہر قسم کو واضح نہیں کرتے تاہم کچھ صورتوں کو ضرور خارج کرتے ہیں۔ بیرون سیاق و سباق بے معنویت ۔ الفاظ عموماً کسی سیاق و سباق کے اندر ہی سیکھے جاتے ہیں اور ان کے معنی بھی اسی کے اندر ہوتے ہیں ۔ لہٰذا الفاظ اور جملے اس صورت میں بے معنی ہو جاتے ہیں اگر الفاظ کا استعمال اس مخصوص سیاق و سباق سے ہٹ کر کیا جائے ۔ مثال کے طور پر لفظ 'اوپر' (استعارتاً نہیں بلکہ حقیقی یا لغوی معنی میں) عام طور پر کسی سے اونچا ہونے کے معنی میں مستعمل ہے ۔" قندیل میز کے اوپر ہے" کا معنی یہ ہوا کہ میز کی بنسبت قندیل زیادہ اونچائی پر ہے ۔ نیز (اونچا ہونا) کسی مرکز کشش ثقل سے دور ہونے کے مترادف ہے اور زمین پر رہنے والوں کے لیے مرکز زمین ہی مقصود ہے ۔ سیارہ غبارہ سے اونچا ہے کا مطلب یہ ہوا کہ سیارہ مرکز زمین سے زیادہ دوری پر ہے ۔ اس سیاق و سباق میں 'اوپر' یا کسی شے سے اونچا ہونا' کا واضح معنی ہے جس کا تعلق چیزوں کے باہمی مکانی رشتوں سے ہے ۔ اگر ہم مریخ پر رہتے تو 'اوپر نیچے'، کسی سے اونچا ہونا یا نیچا ہونا، بالائی ۔ زیریں وغیرہ کے مرکز مریخ ہی سے متعین کیے جاتے نہ کہ مرکز زمین سے ۔ ہم چاند کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ زمین سے اوپر ہے کیونکہ چاند دو لاکھ چالیس ہزار میل کے فاصلہ پر چاند

کے اردگرد چکر لگاتا ہے اور اس لحاظ سے بیشتر چیزوں سے جنھیں ہم زمین کے اوپر کہتے ہیں چاند زیادہ اونچائی پر ہے۔ لیکن اس سے کیا مراد ہوگا کہ مریخ زمین کے اوپر ہے۔ جب ہم رات کو مریخ کو دوسرے ستاروں کے ساتھ آسمان پر دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ مریخ زمین کے اوپر ہے مگر یہ بالکل صحیح نہیں ہے۔ مریخ تمام زمین کے اوپر نہیں ہے۔ ہم اتنا ضرور کہہ سکتے ہیں کہ زمین کے جس حصہ پر ہم کھڑے ہیں مریخ اس کے اوپر نظر آتا ہے۔

اب اگر یہ فرض کرلیں کہ ہم خلا کے وسط میں مریخ اور زمین سے برابری کی دوری پر ہیں۔ تو کیا ہم زمین کے اوپر ہیں یا مریخ کے؟ اس صورت میں بھی شاید کوئی یہ کہہ سکے: "ہم دونوں کے اوپر ہیں۔ مرکز زمین سے ایک کروڑ اسّی لاکھ میل کی دوری پر اور مرکز مریخ سے بھی اتنی ہی دوری پر"۔ ہم یہ بھی کہہ سکیں کہ "ہم بہت اونچائی پر ہیں"۔ لیکن کس کے حوالہ سے؟ ایسی صورت میں وہ سیاق وسباق ختم ہوتا نظر آتا ہے جس کے تحت ان الفاظ کے معنی معین کیے گئے۔ ایک خلائی پرواز کرنے والا جب مریخ کے قریب پہنچ رہا ہو تو اس کے لیے یہ کہنا بہتر ہوگا کہ "میں مریخ سے دو لاکھ میل اوپر ہوں" نہ کہ یہ کہ "میں زمین سے ۳ کروڑ ۵۵ لاکھ میل اوپر ہوں"۔ اب اس کا مرکز حوالہ مریخ بن چکا ہے 'زمین نہیں۔

اور اگر اب ہم یہ تصور کریں کہ ہم خلائی جہاز (یا راکٹ) پر نظام شمسی سے کھربوں میل دور ہیں اور کسی دوسرے ستارہ یا نظام شمسی سے بھی قریب نہیں تو اس صورت 'اوپر' اور 'نیچے' بے معنی معلوم ہونگے۔ ان کے معنی کچھ اجسام سے ہی متعلق ہوتے ہیں جیسے زمین جو بہت بڑی ہونے کے سبب کافی قوت کشش کی حامل ہوتی ہے۔ اس قسم کی جسد سے الگ ان الفاظ کے کوئی معنی نہیں ہوتے۔ ہمارے کہکشاں سے کھربوں میل دور یہ بات بے معنی معلوم ہوگی کہ ہم زمین کے اوپر ہیں یا نیچے۔ لیکن اس پر بھی اگر کوئی یہ کہے کہ "وہ شئے کائنات کے اوپر ہے' تو اس کا کوئی معنی نہیں ہوگا۔' اوپر ایک مکانی لفظ (یا تصور) ہے اور صرف اسی صورت میں بامعنی ہوتا ہے جب ہم اجسام مکانی کے رشتوں کے متعلق کچھ کہتے ہیں اور اگر کائنات کے اندر تمام تر مکاں شامل ہے تو کوئی شئے اس کے اوپر کیسے ہو سکتی ہے؟ یہ مثالیں واضح تر معلوم ہونگی: "یہ شئے'

وقت کے اوپر ہے"؟ ایک مکانی رشتہ ایسی شئے کو کیونکر موصوف بنا سکتا ہے جو مکانی نہ ہو؟ "یہ شئے' نمبر ۲ کے اوپر ہے"۔ مگر نمبر ایک ایسی مجرد شئے ہے جسکا مکانی وجود نہیں۔ (اگر کوئی کہے کہ "نمبر ۲ آپ کو سنتری پر ملے گا" تو کیا آپ سمجھینگے)۔ لیکن یہ ضرور ممکن ہے کہ کوئی شئے عدد ظاہر کرنے والا ہندسہ (۲) کے اوپر ہو کیونکہ یہ ہندسے بیشک زمان و مکان میں ہوتے ہیں۔ انھیں لکھا اور مٹایا جا سکتا ہے مگر وہ ریاضیاتی شے (یا تصور) جسے ہم ۲ کہتے ہیں اُسے نہیں مٹا سکتے مختصر یہ کہ لفظ 'اوپر' کا یہ استعمال بے معنی ہے جو اس جملہ کو بھی بے معنی بنا دیتا ہے یہاں یہ کہنا بے سود ہوگا کہ "ممکن ہے اس کا کوئی ایسا گہرا معنی ہو جسے ہم سمجھنے سے قاصر ہوں" کیونکہ اگر ہم یہ کہتے ہیں تو شاید یہ بنیادی نقطہ بھول رہے ہیں کہ الفاظ کو معنی دیئے جاتے ہیں نہ کہ معنی لاینفک طور پر الفاظ موجود ہوتے ہیں۔ لفظ "اوپر" کا معنی مکانی رشتوں پر مبنی ہوتا ہے اور اس سیاق و سباق سے الگ اس کا کوئی لغوی معنی نہیں کسی جملے میں اگر یہ سیاق و سباق موجود نہیں تو اس لفظ کا استعمال اس جملہ کو صریحی یا باطنی طور پر بے معنی بنا دیتا ہے۔

یا اگر ہم کسی شئے کو بڑا کہتے ہیں تو 'بڑا' ایک اضافی حد ہے جس کے معنی کسی اور شئے سے بڑا ہونا ہے۔ ایک بڑی بلی بیشتر بلیوں سے بڑی ہوتی ہے اور ایک چھوٹا ہاتھی بیشتر ہاتھیوں سے چھوٹا ہوتا ہے گو یہ بڑی سے بڑی بلی سے بھی بڑا ہوگا۔ عموماً یہ اضافی حوالہ مضمر ہوتا ہے۔ اب مان لیجیے کہ ہم اس لفظ کو بغیر اس حوالہ کے استعمال کرتے ہیں "وہ بڑا ہے"۔ "کس سے"؟ آپ سوال کرینگے اور میں جواباً کہوں "کسی سے نہیں، بس بڑا ہے"۔ "کیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ باقی تمام چیزوں سے یا اپنی صنف کے دیگر تمام ارکان سے؟" اور میں کہوں: "نہیں، محض بڑا ہے"۔ آپ میری اس بات سے کیا سمجھینگے؟ اگر دنیا میں صرف دو چیزیں ہوں تب بھی ایک کو بڑی کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے ایک شئے دوسری سے بڑی ہے لیکن اگر صرف ایک شئے ہو تو اسے بڑی یا چھوٹی کہنے کا کیا معنی ہوگا؟ بڑا یا بڑی ایک تقابلی حد ہے اور اگر موازنہ کا امکان نہ ہو تو اس کو کسی جملہ میں برتنا ایک بے معنی جملہ بناتا ہے۔ اس طرح یہ ایک حد مکانی ہے جس کا استعمال غیر مکانی مواقع یا تصورات کے لیے نہیں

نہیں ہو سکتا مثلاً: "یہ اختصار سے بڑا ہے یا قبل شعور سے بڑا ہے۔
کوئی اگر یہ کہے کہ "وہ ستون کے بیچ میں کھڑا ہے" تو ہم کہیں گے: "آپکا مطلب شاید ستونوں کے بیچ میں ہے"۔ "نہیں ستون کے بیچ میں": ستون اور کس کے بیچ میں"؟ "اس کے اور کسی اور شے کے بیچ میں نہیں بلکہ صرف ستون کے بیچ میں"۔ اس کا جواب بھی ہم اسی طرح دے سکتے ہیں کہ الفاظ 'بیچ' یا 'درمیان' بھی مکانی حدود ہیں۔ اور کوئی شئے بھی کسی دو چیزوں کے بیچ میں یا درمیان ہی ہو سکتی ہے۔ اس طرح کی صورت حال میں اس لفظ کا کوئی معنی ہوتا ہے اور اس سے الگ اس کا معنی ممکن نہیں۔

آخر میں لفظ 'حرکت' پر غور کیجئے۔ حرکت کو ہم تبدیلی حالت کہتے ہیں مگر تبدیلی حالت ہمیشہ کسی شئے کے حوالے سے یا مقابلہ میں ہوتی ہے۔ ٹرین کی حرکت کا معنی یہ ہوا کہ سطح زمین کے اس نقطہ کے حوالے سے جہاں سے گاڑی چلی تھی یا اس کے راستہ کے کسی بھی نقطہ کے مقابلہ میں۔ مگر اس کمرے میں رکھی ہوئی میز حرکت نہیں کر رہی ہے۔ یعنی جس فرش پر یہ کھڑی اس کی نسبت اس میں تبدیلی حالت نہیں ہو رہی نہ ہی فرش میں اس مکان کے مقابلہ میں جس کا یہ ایک حصہ ہے کوئی حرکت ہو رہی۔ اسی طرح نہ مکان ہی زمین کے مقابلہ میں حرکت کر رہا ہے جس پر یہ کھڑا ہے۔ اس سیاق وسباق میں یہ کہنا کہ میز حرکت نہیں کر رہی ہے صرف بامعنی ہی نہیں بلکہ صادق بھی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی صحیح ہے کہ میز، فرش، مکان اور زمین کا وہ حصہ جس پر مکان استادہ ہے تمام تر چیزیں سورج کے لحاظ سے متحرک ہیں کیونکہ زمین اور تمام چیزیں جو اس پر ہیں زمین کے ارد گرد تقریباً ۱۸ میل فی سیکنڈ کے رفتار سے گردش کر رہی ہیں۔ مگر یہ کیونکر ممکن ہے کہ کوئی شئے بیک وقت ساکن و متحرک ہو؟ یہ چیزیں زمین کے لحاظ سے جو ان کے نیچے ہیں ساکن ہیں مگر بلحاظ سورج متحرک ہیں۔ حرکت محض انتقال حالت ہے جس کا تعین کسی نقطہ حوالہ سے ہوتا ہے۔ سورج خود اپنے تمام نظام شمسی کے ساتھ متحرک ہے اور ہمارے کہکشاں کے مرکز کے ارد گرد ۲۰۰ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے گردش میں ہے اور ممکن ہے یہ بات ہمارے کہکشاں کے لیے بھی صادق ہو گو ہم اس سے باخبر نہیں۔ پس بغیر کسی مرکز حوالہ یا کسی مناسب کے بغیر حرکت کی کوئی بھی گفتگو بے معنی ہوگی گو یہ جملے نحوی قواعد و ہیئت

کے لحاظ سے درست ہوں۔

مگر ایسا کیوں ہے کہ کوئی لفظ سیاق و سباق کے باہر معنی نہیں رکھتا؟ الفاظ اوپر، اور' درمیان یا بیچ میں' مکان یا دِ اشیا ر یا جگہوں سے آزاد ہو کر بے معنی کیوں ہو جاتے ہیں؟ کیا اس کی یہ وجہ ہے کہ ہم لوگوں نے ان الفاظ کو یہ معنی نہیں دیئے۔ اگر ایسا ہو تو ہم ایسی تعریفوں کی اختراع یا ساخت کر لیں جو اس کمی کو دور کر کے وہ تمام چیزیں بھی ان الفاظ کے حیطہ معنی میں شامل کر دیں جو اس وقت اس کے باہر ہیں مگر جو مثالیں ہم نے دیکھیں ان میں صرف یہ دقت نہیں ہے۔ یوں تو ہم پرانے الفاظ کے مختلف اور نئے معنی تراش سکتے ہیں۔ ہم لفظ "درمیان" کو سامنے کے معنی میں استعمال کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ وہ ایک کھمبے کے درمیان (بمعنی سامنے) کھڑا تھا اور یہ بامعنی ہو گا۔ مگر یہ صادق ہوتے ہوئے بھی غیر اہم ہے۔ لیکن ہم یہ نہیں کر سکتے کہ الفاظ "اوپر" اور "درمیان" کو اپنے اصل معنی میں استعمال کرتے ہوئے بامعنی طور پر یہ کہیں کہ "وہ کائنات کے اوپر ہے" "یا وہ ایک کھمبا کے درمیان کھڑا ہے"۔

اسی طرح "سنیچر بستر میں ہے" بے معنی ہے۔ اس کو ہم یہ کہہ کر بامعنی بنا سکتے ہیں کہ سنیچر ایک شخص کا نام ہے مگر تا وقتیکہ سنیچر ہفتہ کے ایک دن کا نام ہے یہ جملہ بے معنی رہے گا۔ لیکن ایسا کیوں ہے؟ یہاں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کیوں کہ ہم اقسام کو خلط ملط کر دیتے ہیں یا غیر مناسب طور پر ملا دیتے ہیں۔ ہم ایک زمانی تصور کو مکانی تصور کی طرح موصوف کر لیتے ہیں۔ اس بات سے ہم بے معنویت کے ایک دوسرے معیار کی طرف جاتے ہیں۔

۶ قسم مغالطہ: ہر وہ شئے جن کے متعلق ہم کچھ کہہ سکتے ہیں عموماً چند وسیع اصناف یا اقسام کے تحت آتی ہے۔ مثلاً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کتابیں پڑھنے کے لیے ہیں، ان میں صفحات اور چھپے ہوئے الفاظ ہیں ان کی مخصوص ہیئت اور ان کا وزن ہوتا ہے مگر یہ نہیں کہ یہ

اعداد ہیں کیوں کہ اعداد غیر زمانی ہیں جب کہ کتابیں زمان و مکاں میں ہوتی ہیں یا یہ بھی نہیں کہ یہ خود کتابیں پڑھتی ہیں کیوں کہ پڑھنے کا عمل شعوری ہے اور ذی شعور اشیاء کے لیے مخصوص ہیں یا یہ بھی نہیں کہ کتابیں ہفتہ کے دن ہیں۔ پس یہ کہا جاتا ہے کہ کسی قسم کے اندر ایک چیز کے متعلق کسی ایسی خصوصیت کی بات کرنا بامعنی ہوگا جو خود اس قسم یا صنف کے اندر ہو۔ اب ہم مغالطہ قسم کی چند مثالوں پر نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ یہ کیسے پیدا ہوتا ہے:

(۱) اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں نے خوشبو چکھا یا ذائقہ سونگھا تب وہ مغالطہ قسم کا مرتکب ہوتا ہے۔ آپ جو کچھ سونگھتے ہیں وہ ہمیشہ کوئی بو ہوتی ہے نہ کہ مزہ۔ بو سے متعلق جو الفاظ ہوتے ہیں ان کا اطلاق بو پر ہی ہوگا اور متعلق بہ ذائقہ الفاظ کا اطلاق مزہ یا ذائقہ پر ہوگا۔ بیشک ہم چیزوں کو سونگھتے ہیں مگر ہمارے حواس صرف بو کی آگہی دیتے ہیں نہ کہ ان خصوصیات کی جو چھو کر دیکھ کر معلوم کی جاتی ہیں اس لحاظ سے ہمارے حواس خمسہ میں سے ہر ایک ایک مخصوص قسم کا ہوتا ہے اور ایک کو دوسرے کی حد میں داخل ہونے کی اجازت نہیں۔ اس موقع پر کوئی شخص کچھ مستثنا چیزوں کا خیال کرسکتا ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ وہ آواز کو دیکھتے ہیں جب کسی صوت پیما آلہ کے ذریعہ وہ کسی آواز کو سننے کے ساتھ ساتھ کچھ برقی لہروں کو بھی دیکھتے ہیں۔ مگر ہم آواز کو نہیں بلکہ ان خطوط کو جو کسی صوت نگار آلہ پر آواز کے اثر سے میکانکی طور پر دکھائی دیتے ہیں۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہم آواز جسے محض سنا جاسکتا ہے دیکھتے ہیں۔

(ب) "عدد ۲ نیلا ہے۔" یہ بھی مغالطہ قسم کی ایک مثال ہے۔ اعداد طبیعی اشیاء نہیں ہیں اور ان خصوصیات کی حامل نہیں ہوسکتیں جو طبیعی اشیاء سے منسوب کی جاتی ہیں۔ اعداد لازمانی ہوتے ہیں اور ان کی کوئی تاریخ نہیں ہوتی۔ لہذا یہ کہنا بے معنی ہوگا کہ اعداد کل وجود میں آئے یا آج ان پر دل کا دورا پڑا۔ زمانی خصوصیات لازمانی حقائق سے منسوب نہیں کی جاسکتیں۔ یہاں ہمارے سامنے دو متفرق کلی اقسام یا اصناف ہیں جن کو آپس میں ملا نہیں سکتے۔ اگر انہیں ملایا گیا تو بے معنویت پیدا ہوتی ہے۔ پس "مربعیت تاہلی

پیتی ہے" نہ صادق ہے نہ کاذب بلکہ بے معنی۔ مربعیت ایک خصوصیت ہے یا کیفیت اور یہ کسی عمل پر قادر نہیں ہوتی۔ اس طرح تساہلی رجوانوں کی خصوصیت ہے) کسی عمل کی اہل نہیں۔ اس طرح کی بات مغالطۂ قسم کی ایک مزید مثال ہوگی۔

(ج) "دو درجی مساوات گھوڑ دوڑ میں جاتی ہیں"۔ کیا یہ صادق ہے یا کاذب یا بے معنی؟

اس میں بھی مغالطۂ قسم شامل ہے۔ مساوات (مندرجہ بالا معنی میں) ایک ریاضیاتی تصور ہے جو کوئی کام نہیں کرتی۔ آپ یہاں یہ کہہ سکتے ہیں: "میں اگر ایک دو درجی مساوات کو کاغذ پر لکھ کر جیب میں رکھوں اور گھوڑ دوڑ میں جاؤں یہ کہنا صادق ہوگا کہ یہ مساوات گھوڑ دوڑ میں گئی"۔ مگر دراصل آپ نے اس مساوات کو جیب میں نہیں رکھا بلکہ ایک کاغذ کے ٹکڑے کو جن پر کچھ نشانات ہیں جو اس مساوات کا مظہر ہیں۔ دوسرے لوگ بھی کاغذ کے دیگر ٹکڑوں پر اسی مساوات کو لکھ سکتے ہیں۔ اگر آپ اس کاغذ کو جلا دیں تو اس سے وہ مساوات تو نہیں جل جائے گی مگر اس کا صرف ایک مظہر۔ اگر اس مساوات کے سارے مظاہر تباہ کر دیئے جائیں تو کیا ریاضیات کا وہ حصہ ختم ہو جائے گا جہاں اس مساوات کی بحث ہے۔ آپ اعداد کے نشانات کو لکھ کر جلا دیں تو کیا اعداد ختم ہو جائیں گے؟

اگر یہ کہا جائے کہ مندرجہ بالا جملہ کاذب ہے تو اس کا نفی یعنی "دو درجی مساوات گھوڑ دوڑ میں نہیں جاتی ہیں" صادق ہوگا۔ یہ مساوات گھوڑ دوڑ میں نہیں جاتی ہیں یہ تو ایک حقیقت ہے جو ابھی ثابت ہو چکا ہے۔ مگر یہاں ہمیں احتیاط کے ساتھ کاذب کو بے معنی سے تمیز کرنا چاہئے۔ "میں کل لندن گیا تھا" کاذب ہے مگر کیا دو درجی مساوات کا گھوڑ دوڑ میں جانا بامعنی ہو سکتا ہے؟ یہ جملہ کسی طرح کی صورت حال کو بیان کرتا ہے۔ یہ معیار کہ "یہ بات کسی صورت حال میں صادق ہوگی" یا "کیا آپ اس کا تصور کر سکتے ہیں" پہلے زیر بحث آ چکا ہے۔ میرا لندن جانا ان تمام معیار پر پورا اترتا ہے جب کہ مساوات کا گھوڑ دوڑ میں جانا یا نہ جانا ان میں سے کسی معیار پر پورا نہیں اترتا

پس دو دو رجل مساوات کا گھوڑ دوڑ میں جانا اگر بے معنی ہے تو اس کا نہ جانا بھی اتنا ہی بے معنی ہے۔ اگر مغالطۂ قسم کا ارتکاب ایجابی جملوں میں ہوتا ہے تو منفی جملوں میں بھی ہو سکتا ہے۔

لیکن یہاں یہ وقت طلب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مغالطۂ قسم ہے کیا اور کن حالات میں ہم اس کے مرتکب ہوتے ہیں؟ اگر میں یہ کہوں کہ اس نے اپنی کلائی اکھاڑ لی تو آپ سمجھ جائیں گے کہ کیا کہا جا رہا ہے لیکن اگر میں یہ کہوں کہ اس نے اپنا دماغ اکھاڑ لیا تو آپ مسکرائیں گے مگر اس کو یوں سمجھیں گے کہ میں ایک غیر معروف انداز میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اس نے اپنے دماغ پر بہت زور دیا ہے اور اب دماغ تھکنے کی وجہ سے مزید غور و فکر کے قابل نہیں۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اس نے اپنی کلیجی اکھاڑ لی تو اس کا کیا معنی ہوگا اجزائے جسمانی کے لیے جس معنی میں ہم 'اکھڑنا' یا 'اکھاڑنا' استعمال کر سکتے ہیں کیا اسی معنی میں کلیجی کا اکھڑنا یا اس میں موچ آنا ممکن ہے؟ شاید یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مغالطۂ قسم ہے۔ لیکن اب ہم اور چھوٹی اقسام کو لیں۔ ہم شربت پیتے ہیں اور سینڈوچ کھاتے ہیں۔ اب اگر ہم ان جملوں کو تبدیل کر کے کہیں؛ ہم شربت کھاتے ہیں اور سینڈوچ پیتے ہیں تو اس کے کیا معنی ہوں گے۔ کیا یہ بے معنی نہیں، یا کیا یہ مغالطۂ قسم کی مثالیں ہیں۔ (اردو زبان میں 'پینے' کا ایک اور معنی ہے جس میں ہم 'سگریٹ' پیتے ہیں اور 'کھانے' کا ایک اور استعمال ہے جس میں ہم ہوا کھاتے ہیں۔ انھیں بھی ذہن میں رکھنا چاہیے)۔ کیا شربت اور سینڈوچ مختلف اقسام کی اشیاء ہیں؟ اگر ایسا ہے تو اقسام کے جس تصور سے ہم نے ابتدا کی تھی یہ اس سے بہت مختلف صورت ہے۔ کون سی ایسی دو چیزیں ہیں جو دو مختلف اقسام کی نہیں ہیں؟ کیا 'وہ صوفے پر لیٹی ہے' بامعنی ہے اور 'وہ موم بتی پر لیٹی ہے' اس لیے بے معنی ہیں کہ اس میں مغالطۂ قسم کا ارتکاب ہو رہا ہے ہمارے پاس مغالطۂ قسم کے تعین کے لیے کوئی واضح معیار نظر نہیں آتا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مغالطۂ قسم کی صورت میں کسی بھی بات کا

ایجابی یا سلبی ادعا بے معنی ہوگا۔ لیکن یہاں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ (۱) ہم اب مغالطۂ قسم کی تعریف بے معنویت کی مدد سے کر رہے ہیں جب کہ ہم نے ابتدا میں بے معنویت کی تعریف مغالطۂ قسم کی مدد سے کرنے کی کوشش کی تھی۔ نیز یہ کہ (۲) مغالطۂ قسم بے معنویت کا واحد سبب نہیں ہے۔ مُطواق مشفقاق سفاک ہے' جیسا جملہ اس لیے بے معنی نہیں کہ اس میں کوئی مغالطۂ قسم ہے۔

۷۔ **حالت تناقض بالذات:** اگر کوئی ہم یہ کہیں کہ "اس نے مربعی دائرہ بنایا" "وہ برہنہ تھی مگر ایک سرخ جوڑا پہنے ہوئے تھی" "وہ ناراضگی سے کمرے سے باہر نکلتے ہوئے بستر پر لیٹی ہوئی تھی" "کمرہ خالی تھا مگر کتابوں سے بھرا ہوا"۔ اگر ہم لغوی معنوں میں ان الفاظ کا استعمال کر رہے ہوں اور کسی مخصوص یا نئے معنوں میں انہیں استعمال نہ کر رہے ہوں تو ہم ان جملوں میں اپنی ہی تنقیض کر رہے ہیں کیوں کہ پہلے کسی شئے کو جس خصوصیت سے مختص کرتے ہیں پھر اسی کے نقیض سے اس کو مختص کرتے ہیں۔ کسی بھی شئے میں ان دو غیر متوافق خصوصیات کا ایک ساتھ پایا جانا ممکن نہیں اس کی وجہ صرف یہ نہیں کہ ہم اسی شئے کا تصور نہیں کر سکتے گو یہ صحیح ہے کہ ہم ایسے دائرہ کا تصور نہیں کر سکتے جو مربع کی شکل کا ہو۔ کیوں کہ کوئی بھی ایسے مربع کا تصور جو چار اضلاعی شکل نہ ہو یا ایسے دائرہ کا تصور جو دوری نہ ہو نہیں کر سکتا۔ لیکن جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کسی شئے کا ناقابل تصور ہونا بے معنویت کا ضامن نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں بے معنویت کا سبب حالت تناقض بالذات ہے۔

کیا خود تناقضی بیانات بے معنی ہوتے ہیں؟ کچھ لوگ شاید یہ کہیں کہ ایسا نہیں ہے۔ مگر کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے: "مربعی دائرہ کا کیا معنی ہے میں جانتا ہوں کیوں کہ میں یہ جانتا ہوں کہ اسے کیوں تناقض بالذات کہا جاتا ہے۔ میں یہ تسلیم کر دوں گا کہ مربعی شکل کے دائرے نہیں ہوتے لہٰذا یہ کاذب ہے بے معنی نہیں۔ کیا آپ نہیں جانتے کہ اس کا کیا معنی ہے؟ میں اس کا معنی سمجھتا ہوں اور اسی لیے بڑے اعتماد سے اس کے تناقض بالذات ہونے کا اعادہ کرتا ہوں"۔

مگر ہم جواباً یہ کہہ سکتے ہیں: "آپ یہ جانتے ہیں کہ لفظ دائرہ کا کیا معنی ہے نیز لفظ 'مربع' کا کیا معنی ہے۔ لیکن آپ 'مربعی دائرہ' جس عبارت کا معنی یا اس

جملہ کا معنی جس میں یہ شامل نہیں سمجھ سکتے۔ بیشک اگر الفاظ کو فرداً فرداً دیکھا جائے تو تمام تر بامعنی ہیں مگر مجموعی طور پر بھی ان کا باہم بامعنی ہونا اس سے منتج نہیں ہوتا۔" ہم 'گرنا' کا معنی جانتے ہیں (نیچے کی طرف آنا گو اس کا بھی ایک مخصوص انداز ہوتا ہے کیوں کہ اچھلنے یا ڈبکی لگانے میں نیچے آنا گرنا نہیں ہے) اور 'اوپر' کا معنی بھی۔ مگر 'اوپر کی طرف گرنے' کا معنی کیا آپ سمجھ سکتے ہیں؟ کوئی آدمی گر سکتا ہے اور کوئی اوپر جا سکتا ہے مگر کوئی بھی شخص اوپر کی طرف نہیں گر سکتا ہے۔ یہ عبارت تناقض بالذات کی ایک شکل ہے"۔ لیکن کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ تناقض بالذات ہوتے ہوئے بھی بامعنی ہے۔ ورنہ یہ کیسے سمجھا جائے کہ یہ تناقض بالذات ہے۔ لیکن کیا ان دو الفاظ کا اتصال بامعنی ہے؟ کیا ایسی کوئی ممکن صورت حال ہے جس کی نشاندہی یہ عبارت 'اوپر کی طرف گرنا' کر سکتی ہے؟ کوئی ایسی صورت ممکن نہیں۔ لیکن کوئی یہ کہہ سکتا ہے: "کہ اس سے اس کے بامعنی ہونے کا امکان خارج نہیں ہوتا ہے کیوں کہ بہت سے الفاظ ایسے ہیں جو کسی چیز کی طرف اشارہ نہیں کرتے تاہم بامعنی ہیں مثلاً "اڑنا گھوڑا"۔ 'اوپر کی طرف گرنا' کسی حالت کی طرف اشارہ نہیں کرتا کیوں کہ اس کی کوئی مثال نہیں تاہم اس عبارت کی کچھ تعریفی خصوصیات بیان کی جا سکتی ہیں: (۱) کوئی نیچے جاتا ہے (۲) ایک مخصوص انداز میں (مثلاً اچھلنے کی حالت میں نہیں) اور (۳) وہ اوپر جاتا ہے"۔ مگر کیا یہ آپس میں لامتوافق نہیں ہیں؟ "لیکن اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسا جملہ تناقض بالذات ہے گو بے معنی نہیں۔

" یہ مسلم ہے کہ خود تناقض اظہار مخصوص طرز کے ہوتے ہیں۔ وہ ان بے معنی جملوں کی طرح نہیں ہوتے جیسے: "تبز رو کھانا جبروت ہاہا" یا "گھڑی کائنات کے اوپر رکھی گئی"۔ تاہم تناقض بالذات جملوں کے لیے بھی مثلاً 'یہ ایک مربعی دائرہ ہے' یا 'میں اوپر کی طرف گرا' یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بے معنی ہیں یعنی ان کے الفاظ الگ الگ تو بامعنی ہیں مگر مجموعی طور پر جملائی شکل میں یہ بے معنی ہیں۔ مگر اس کو ثابت کیسے کیا جائے؟ نیز یہ کہ ان کی لامعنویت پر اصرار کیوں؟ کیا یہ کہنا کہ یہ تناقض بالذات ہیں ان کی مذمت کے لیے کافی نہیں؟

ہم آئندہ صفحات میں تناقض بالذات کے سلسلہ میں بہت کچھ کہیں گے اور اس سے پہلے چند اہم تعریفات سے بحث بھی کرنا ہوگا۔ مگر چند نکات کو صریحاً یہاں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اگر تناقض بالذات بیانات بے معنی ہیں تو محض یہی بیانات بے معنی نہیں کیوں کہ دیگر بہت سے جملے مثلاً "ربعیت التوا بیتی ہے" لامعنویت کی وجہ سے نہیں بلکہ دیگر وجوہات کی بنا پر بے معنی ہوتے ہیں۔ ایسے جملوں کے متعلق یہ یکسر واضح نہیں کہ ہم انہیں تناقض بالذات کہہ بھی سکتے ہیں یا نہیں کیوں کہ ان سے ہم کچھ بھی نہیں سمجھ پاتے۔ علاوہ ازیں بیشتر بے معنی جملے ایجابی و سلبی دونوں صورتوں میں لامعنویت کے حامل ہوتے ہیں: 'روز ہفتہ بستر میں ہے یا نہیں ہے'، دونوں بے معنی ہیں۔ اگر اس کا اقرار سمجھ میں نہیں آتا تو اس کا انکار بھی سمجھ میں نہیں آسکتا۔ لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ 'مربع چار اضلاع والی شکل ہے'، تو یہ صریحاً صادق ہے مگر یہ کہنا کہ 'مربع کے چار اضلاع نہیں ہوتے' تناقض بالذات ہے۔ یہ ایک مخصوص قسم کا جملہ ہے جو ایجابی شکل میں بامعنی ہوتا ہے مگر سلبی شکل میں بے معنی۔ پس تناقض بالذات ہونے کی صورت دیگر صورتوں سے مختلف ہے۔ ہم اس طرح کے جملوں کو محض تناقض بالذات یا خود تناقضی ہی کہیں گے کیوں کہ ان کو بے معنی کہنے سے انہیں دیگر اقسام کے بے معنی جملوں سے تمیز کرنا مشکل ہو جائے گا۔

۸۔ **ناقابل ترجمہ استعارے:** بامعنی اور بے معنی کے درمیان تمیز کے سلسلہ میں ایک اور دقت طلب صورت زبان کے استعاراتی استعمال کے ضمن میں پیدا ہوتی ہے۔ استعارہ کی تعریف کے لئے بہت سے صفحات کی ضرورت ہوگی اور اس پر بیشتر مصنفین میں اختلاف رائے ملتا ہے۔ ہم استعارہ کی ایک ایسی مثال سے ابتدا کریں جسے سبھی لوگ استعارہ تسلیم کریں گے اور دیکھیں کہ کیا مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ ایک انگریزی شاعر کا کہنا ہے: 'وہ قوت جو سبز فیوز کے ذریعہ پھولوں کو چلاتی ہے، میری عمر سبز کو چلاتی ہے'۔ اس طرح حبابوں کا شہر، خوشبو کی دیوار، ہواؤں کے پتھر جیسے استعارہ سے ہم بخوبی واقف ہیں۔ لغوی معنوں کا قائل شخص ان کو سن کر کہے گا کہ یہ سب بے معنی ہے۔ پھولوں یا عمر کو

کیسے چلا سکتا ہے یا پھر عمر سبز کیسے ہوتی ہے جیسا لوں کے شہر کیا ہوتے ہیں اور خوشبو کی دیوار کیسے ہو سکتی ہے)۔ لیکن اگر ہمارا یہ ردِّعمل ہو تو بیشتر شاعری بے معنی ہو جائے گی۔ مگر اس قسم کے اشعار یا عبارتوں کے معنی ہوتے ہیں۔ کم از کم ادب کا ہر طالب علم یہ کہے گا کہ ان کا ترجمہ عام جملوں میں آسانی سے کیا جا سکتا ہے۔ یا ان کے معنی سادہ نثر میں بیان کیے جا سکتے ہیں۔ انگریزی شاعر کا مندرجہ بالا نظم کا حصہ یہ کہتا ہے! "وہی قوتیں جو پھولوں کی بالیدگی میں بروئے عمل ہیں میری نشو و نما میں بھی کارفرما ہیں"۔ لیکن اگر اس کا یہی معنی ہے تو پھر اسے یوں ہی کیوں نہ بیان کیا جائے؟ ازابیل ہنگر نیڈ اپنی کتاب پوئیٹک ڈسکورس (شاعرانہ تکلم) میں کہتی ہے!" یہ شاعرانہ جملہ اس بیان کی ایک احمقانہ صورت ہے جس سے ہم سب بخوبی واقف ہیں کہ علوم طبعیات و کیمیا کے قوانین انسان اور بے جان اسباب دونوں پر لاگو ہوتے ہیں"۔ نظم کے حصہ مذکورہ میں ٹہنی کو فیوز کر موسم بہار میں پودوں کی اشتعال انگیز کیفیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور عمر کو سبز کہہ کر اس کی غیر پختگی اور شباب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ سبز بالیدگی کے عمل کے جاری ہونے کا دوسرا نام ہے۔ ان الفاظ کے ثانوی معنوں کو مہارت کے ساتھ استعمال کر کے ہمارے اندر وہ شعور پیدا کیا جاتا ہے جو عام اور لغوی معنوں سے ممکن نہیں۔

یہ بات قابل غور ہے کہ استعارے یکسانیت کی بنیاد پر اپنا کام کرتے ہیں۔ اگر ہمیں اس قسم کی یکسانیت کا احساس یا آگاہی نہ ہو تو ہم انہیں بے معنی سمجھ کر معطل کر دیں گے۔ مگر یہ ایسی یکسانیت ہوتی ہے جو ہمیں پہلے نظر نہیں آتی اور ایک شاعر جو استعاروں کا وافر استعمال کرتا ہے ہمیں بظاہر مختلف اشیاء میں یکسانیت دکھاتا ہے اور اس طرح دنیا کے متعلق ہمارے ادراک کو جلا بخشتا ہے۔ استعارہ محض زبان کی جذباتی آرائش کا نام نہیں یہ بظاہر الگ الگ چیزوں کے درمیان حیرت انگیز مشابہت کی طرف نشاندہی کرتا ہے۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ استعارے الفاظ کے قبول شدہ استعمال سے آگے

نکل جاتے ہیں۔ اگر ان کے معنی لغات میں ڈھونڈا جائے تو نہیں ملیں گے مثلاً 'ہواؤں کی بیڑیاں'۔ استعاروں کا معنی ہم اسی وقت سمجھ سکتے ہیں جب ہم ان میں شامل الفاظ کے لغوی معنی اور استعارۃً استعمال کے معنی کے درمیان کوئی یکسانیت دیکھ سکیں مگر استعاروں میں لغوی معنوں کی مختلف صورتوں میں توسیع کی جاتی ہے گو ان توسیعات کے نکات کو سمجھنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ استعارہ صنعت کلام ہی کی ایک صنف. گو اس سے محدود تر ہے جیسے 'میز کی ٹانگیں' 'ذہن کے پیچھے' (کسی انسان کا) پاش پاش ہونا' وغیرہ یہ تمام ترضائع و بدائع کی مثالیں ہیں گو ہماری زبان میں ان کے معنی مسلم ہو چکے ہیں اور کسی اچھے لغت میں ان کی وضاحتیں مل جاتی ہیں۔ ان میں سے کچھ تو بے جان یا مردہ استعارے کہلاتے ہیں کیوں کہ کبھی یہ استعارے تھے اور اب عام معنی میں مستعمل ہو چکے ہیں۔

ولیم آسٹن نے اپنی کتاب 'فلاسفی آف لینگویج' (فلسفۂ زبان صفحہ 99) پر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بعض عبارتیں مثلاً راستے کی شاخ' میز کا پایہ' صراحی کی گردن وغیرہ ابتدا میں استعارے کے طور پر ہی استعمال کی گئیں مگر بعد میں اتنی رائج ہو گئیں کہ وہ عام معنوں میں تسلیم کر لی گئیں. اس طرح نئے معنوں کی تخلیق میں استعارے اہم رول ادا کرتے ہیں۔ مگر آسٹن کے اس قول کے ساتھ ساتھ یہ نکتہ بھی قابل غور ہے کہ عام زبان میں صنعت کلام اور استعاروں کا فرق اتنا واضح نہیں ہے کیوں کہ کسی لفظ یا عبارت کے کون سے معنی مسلم یا رائج ہیں اور کون سے نہیں یہ فرق عموماً اتنا صریح نہیں ہوتا۔ اس جملے کو لیجیے کہ 'وہ (شخص) لومڑی ہے' اگر لغوی معنی میں اسے لیا جائے تو تناقض بالذات معلوم ہوگا۔ کیوں کہ اس طرح اس کا معنی یہ ہوگا کہ ایک دو پیروں والا حیوان ناطق چوپایہ ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے کیوں کہ اس جملہ کے ذریعہ یہ کہا جا رہا ہے کہ وہ شخص لومڑی کی کچھ خصوصیات کا حامل ہے۔ جیسے چالاکی' تیزی' چستی وغیرہ۔ یہ ہرگز زبان کا جذباتی استعمال نہیں کیوں کہ کچھ مخصوص اوصاف کسی انسان سے محمول کیے جاتے ہیں گو ان کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ نیز یہ بات بھی اہم ہے کہ اس جملہ کے ذریعہ جو باتیں کہی گئیں ہیں ان کے بیان کے لیے متعدد عام واقعاتی

جملوں کی حاجت ہوگی۔ یہ استعمال زبان میں رائج ہو چکا ہے اور کسی اچھے لغت میں ایک خاص جانور کا نام ہونے کے علاوہ مندرجہ بالا دیگر معنی بھی نظر آسکتے ہیں لہٰذا صنعتِ کلام ہونے کے باوجود اسے استعارہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ (اس کی عام اور زیادہ مروج مثالیں شیر، گدھا اور الّو ہیں)۔

استعاروں کے متعلق جس نکتہ میں ہمیں دلچسپی ہے وہ بامعنی اور بے معنی ہونے سے متعلق ہے۔ کیا استعاروں میں عام معنی کی توسیع اتنی بعید از قیاس نہیں ہو جاتی کہ اس کی تمیز ناممکن ہو جائے؟ اور اگر ایسا ہوتا ہے تو کیا اس قسم کے بیانات بے معنی معلوم نہیں ہوں گے؟ انگریز شاعر کمنگس نے ایک عبارت "ابر سوالات"٭، استعمال کیا ہے جو کافی بامعنی ہے کیوں کہ یہ ایسے سوالات ہیں جو سوال کنندہ کی طرف لوٹ کر آتے ہیں۔ لیکن ایسی دوسری عبارتوں کے بارے میں کیا کہا جائے، جیسے "ابر عنایت"، "ابر مسرت"، "ابر امید" بس۔ ان عبارتوں اور ان جملوں کا جن میں یہ موجود ہوں کیا معنی ہو سکتا ہے؟ الفاظ کا کوئی بھی مجموعہ استعارہ نیز بامعنی تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ لیکن وہ لکیر کیسے اور کہاں کھینچی جائے جس کے ایک طرف معنویت اور دوسری طرف لامعنویت ہو۔ یہ سچ ہے کہ آخر الذکر مثالیں مروج استعمال نہیں ہیں مگر "ابر سوالات"، (یا دیگر ممکن اور بامعنی استعارے جیسے کیچڑ کا گلاب، گناہوں کا فرشتہ وغیرہ) مروج استعمال نہیں ہے؟ تاہم بامعنی ہے۔ ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

اس کا جواب شاید ہم استعاروں پر ایک شرط لگا کر دے سکتے ہیں یعنی مبنیہ استعارہ قابل ترجمہ ہو۔ شاعری کا بیشتر حصہ استعاروں پر مبنی ہوتا ہے جس کا معنی ہم عام زبان میں بیان کر سکتے ہیں۔ (ترجمہ کا استعمال ہم یہاں اس معنی میں کر رہے ہیں)۔ ان کو دوسرے الفاظ میں بیان کر کے ہم اس کی ترغیبی صلاحیت ثانوی معنی کو ضروری خفیف کر دیں گے اور قاری پر اصل اشعار یا نظم کا تاثر

٭ یہ انگریزی الفاظ کا لفظی ترجمہ ہے گو اس کو اردو میں ہم "بازگشت سوالات"، (بازگشت کو عام معنی سے ذرا ہٹ کر سمجھا جائے) کہہ سکتے ہیں۔

بیشک کم ہو جائے گا۔ گو ثانوی معنی کو بھی ہم معنی تسلیم کریں تو ان کے معنی میں بھی کسی حد تک حذف ہو جائیں گے، تاہم ان کا ترجمہ یا ان کا لب و لباب بیان کیا جا سکتا ہے۔ اگر کوئی قاری کسی استعادہ کو نہیں سمجھ پاتا ہے تو یہ ترجمہ بیشک اس کی توجہ صحیح سمت میں مبذول کر کے کسی حد تک اس کو سمجھانے میں معاون ہو سکتا ہے لیکن جب کسی صورت میں بھی اس کا مطلب بیان نہ کیا جا سکے تو اسے استعارہ نہیں بلکہ الفاظ کا ایک بے معنی مجموعہ سمجھا جائے گا کیوں کہ "استعارے با معنی ہوتے ہیں۔" لیکن یہ ترجمہ کسی طرح کی عبارتوں میں ہو؟ اس کا واحد جواب یہ ہوگا کہ ترجمہ با معنی عبارتوں یا جملوں میں ہی ہونا چاہیے کیوں کہ اگر کسی عبارت یا شعر کا صحیح ترجمہ کر کے ہمیں ایک بے معنی بیان حاصل ہوتا ہے تو اصل عبارت یا شعر کا بے معنی ہونا لازمی ہے۔ لیکن اس طرح معنی کا ایک معیار قبل ہی تسلیم کرنا واجب ہوگا۔

۹ عام زبان (املا) میں قابل ترجمہ ہونا: یہ بات تجویز کی گئی ہے کہ بے معنی عبارتیں وہ ہیں جن کا عام زبان میں ترجمہ نہیں کیا جا سکتا۔ "اگر کوئی جملہ با معنی ہے تو یہ ضروری ہے کہ اس کا ترجمہ عام زبان میں کیا جا سکے۔ عام کی مبہم تعریف یوں ہو سکتی ہے کہ ایسے ہم آپس کی گفتگو و ترسیل کے عمل میں استعمال کرتے ہیں اور جس میں عام طور پر بیشتر تحریریں ملتی ہیں۔ اس میں قابل ترجمہ ہونا با معنی ہونے کی لازمی شرط ہے۔ جب کسی غیر معروف یا مشکل سوال کا معنی پوچھا جاتا ہے تو ہم اسی طرز تحریر یا تقریر کے بدلے اسے عام اصطلاح میں ہی بیان کرتے ہیں"[۴] یا استعارہ عبارتیں یہ شرط اکثر پورا کرتی ہیں کیوں کہ انہیں عام زبان میں بیان کیا جا سکتا ہے مگر ایسے بیشتر جملے ہوتے ہیں جن کا ایسا ترجمہ ممکن نہیں مثال کے طور پر مشہور جرمن مفکرین ہیگل اور ہائیڈیگر کے کچھ بیانات کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ ہیگل کا مشہور قول 'ہست و نیست' دونوں ایک ہی ہیں، محتاج وضاحت مع امور ہیگل نے اپنی تحریروں میں بھی اس کی جو وضاحت کی ہے وہ عام زبان

---

[۴] پال مار ہنکے کا مقالہ دی کرائیٹیرین آف سیگنی فیکنس (معنویت کا معیار) ملاحظہ ہو۔ کتاب سیمانٹکس اینڈ دی فلاسفی آف لینگویج (معنیات اور فلسفۂ زبان) مؤلفہ لیونارڈ لنسکی، صفحہ ۱۶۲

میں نہیں ہے۔ اسی طرح ہائیڈیگر کہتا ہے:

"ہم نیست پر کیوں توجہ دے رہے ہیں؟ سائنس نیست کو ترک کرتا ہے اور اسے غیر حقیقی کہہ کر قربان کیا جاتا ہے۔ سائنس نیست سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ کیا نیست کا وجود صرف اس لئے ہے کہ نہیں یا نفی کا وجود ہے؟ یا نہیں یا نفی کا وجود اس لیے ہے کہ نیست کا وجود ہے؟ نیست نہیں اور نفی سے اساسی تر ہے۔ نیست تمام تر ہستی کی سادہ نفی ہے نیست خود نفی کرتا ہے۔" ان میں سے شائد کوئی جملہ بھی عام زبان میں نہیں ڈھالا جا سکتا۔ اس کے لیئے شائد ہر جملہ کا جداگانہ تجزیہ کرنا ضروری ہوگا۔ بہر حال یہ باتیں قابل غور ہیں: عام زبان میں لفظ نیست یا نہیں کو رسم کے طور پر استعمال نہیں کیا جاتا۔ "کچھ نہیں" کو جملوں میں موضوع یا محمول کی جگہ استعمال کیا جا سکتا ہے مثلاً "کچھ نہیں حاصل ہوگا" یا "وفاداری سے زیادہ اہم کچھ نہیں ہے" مگر یہاں "کچھ نہیں" کسی شئے کا نام نہیں ہے بلکہ "کچھ نہیں" سے احتراز کرتے ہوئے ہم آخرالذکر جملہ کو یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ تمام اوصاف میں وفاداری اہم ترین ہے۔ لہذا نہیں یا کچھ نہیں کا جو استعمال ہم نے اوپر دیکھا اس کو عام زبان میں بیان کرنے کا کوئی طریقہ نظر نہیں آتا ہے۔ بہر حال یہ ممکن ہے کہ اگر ہم سیاق و سباق کو مکمل طور پر سمجھ لیں اور پوری کتاب پڑھ لیں تو شائد اس قسم کے جملوں کے معنی سمجھ سکیں اور انہیں عام زبان کی اصطلاح میں بیان کر سکیں۔ لیکن یہ ہمیشہ ممکن نہیں۔ اکثر شرح نگار ایک جملے کو کئی جملوں میں بیان کرتے ہیں مگر یہ طریقہ بھی ہمیشہ سود مند نہیں ہو سکتا۔ تا وقتیکہ شرح کی زبان عام فہم نہ ہو۔

لیکن اگر ہم اس بات سے متفق ہوں کہ مندرجہ بالا جملے یا عبارتیں بے معنی ہیں تاہم عام زبان میں ترجیہ کا معیار پریشان کن ضرور ہے۔ عام زبان یا اصطلاح کیا ہے؟ ہم کیسے اس بات کا تصفیہ کر سکتے ہیں کہ کوئی جملہ عام اصطلاح یا زبان کا ہے یا نہیں۔ 'کتا پانی پیتا ہے' بیشک عام زبان کا جملہ ہے مگر 'ربعیت تاہلی پیتی ہے' بے معنی سمجھا جائے گا۔ مگر دونوں جملے بامعنی الفاظ کے مجموعے ہیں اور نحوی قواعد کی رو سے صحیح ہیں۔ دونوں کا ہم دیگر زبانوں میں

ترجمہ بھی کر سکتے ہیں۔ تاہم آخر الذکر کیوں بے معنی ہے؟ کیا یہ عام زبان کا جملہ نہیں ہے؟ ایک لحاظ سے یہ ان جملوں کی طرح نہیں ہے جن کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ اگر یہ عام زبان کا جملہ ہے تو بے معنی کیوں؟ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ معنویت کا عام زبان میں ترجمہ کا معیار بہت حد تک معاون نہیں ہو سکتا۔

اب ہمیں اس بحث کو یہیں چھوڑنا ہوگا تاوقتیکہ ہم کچھ اور نکات پر غور کریں جو اس بحث میں معاون ثابت ہو۔

باب دوم

علم

۵۔ تصورات :

اس باب میں ہمارا مقصد انسانی **علم کی تفتیش** ہے۔ اس کے منبع، فطرت اور اقسام کی بحث۔ یہ فلسفہ کی اس شاخ کا **اہم کام** ہے۔ جسے علمیات کہا جاتا ہے لیکن اس بحث سے قبل ہمیں ایک متعلقہ نیز ابتدائی مسئلہ پر غور کرنا ہوگا اور یہ ہے تصورات کی ماہیت۔ **علم کا اظہار** قضایا کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ "میں یہ جانتا ہوں کہ ابھی میں کتاب پڑھ رہا ہوں" "میں جانتا ہوں کہ ۲ اور ۲ چار ہوتے ہیں" وغیرہ۔ لیکن اس سے قبل کہ ہم کسی قضیہ ہے۔ خواہ وہ زبی ہو ۔ کاذب کو سمجھ سکیں ہمارے سامنے تصورات کا ہونا لازم ہے۔ ہم اس کا جملہ معنی نہیں سمجھ سکتے۔ کہ برف پگھلتی ہے، اگر ہم ان دو الفاظ 'برف' اور 'پگھلنا' کے معنی نہ جانتے ہوں، مگر الفاظ کے معنی سمجھنے کے لئے تصورات کا ہونا لازمی ہے بلکہ الفاظ کے معنی سمجھنے کے عمل میں تصورات کا ہونا شامل ہے۔

ان تصورات کا اکتساب جن کے ہم حامل ہیں کیسے ہوتا ہے؟ ایک زمانے میں یہ خیال تھا کہ کم از کم ہمارے کچھ تصورات دہبی یا خلقی ہیں یا یوں کہیئے کہ

ہمارے اندر سرایت کئے ہوتے ہیں۔ فرض کیجئے کہ سرخی یا سرخ ہونے کا تصور وہبی ہے تب کسی تجربہ یا سرخ چیزوں کے ادراک کے بغیر ہی اس کا تصور ہو سکتا۔ ایک پیدائشی نابینا اور عام آدمی دونوں کو یہ تصور یکساں طور پر حاصل ہو سکتا۔ چوں کہ یہ اظہر من الشمس ہے کہ کسی نابینا کو سرخ یا کسی بھی رنگ کا تصور حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے حسی کیفیات کے سلسلہ میں کوئی بھی انہیں وہبی تسلیم نہیں کرتا۔ بعض تصورات مثلاً علت یا خدا کے تصورات کو بہر حال وہبی تسلیم کیا گیا ہے۔ اگر علت کا تصور وہبی ہے تو تب ہم علل کے اعمال کے مشاہدہ کے بغیر ہی یہ سمجھ سکتے ہیں کہ علت کا کیا معنی ہے اور اس طرح اس تصور کا حصول ہو سکتا ہے۔ مگر یہ بھی ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے مگر ہم علت کے تصور پر تفصیلی بحث باب پنجم میں کریں گے۔ شاید خدا کی مثالی قابل قبول معلوم ہوتی ہے کیوں کہ اگر خدا کا وجود ہے تو ہم اسے دیکھتے نہیں یا کسی اور صورت سے اس کا ادرک ممکن نہیں اور اس کے باوجود ہم اس تصور کے حامل ہوتے ہیں (گو اس سے بھی لوگوں نے انکار کیا ہے)۔ اگر ہمیں خدا کے تصور کا ادراک نہیں ہو سکتا اور اس کے باوجود ہم اس تصور کے حامل ہیں تو کیا اس کے حصول کی اغلب توضیح اس کا وہبی ہونا نہیں ہے؟ جب دوسرا متبادل نظریہ کہ تصورات تجربہ سے حاصل ہوتے ہیں زیر بحث آئے گا تب ہم اس کے متعلق کچھ کہیں گے۔ اس دوران یہ بات توجہ طلب ہے کہ اب یہ نظریہ مقبول نہیں ہے جدید نفسیات کا فروغ اس تصور کے ترک کا باعث بنا ہے۔ اس بات کا کوئی ثبوت دستیاب نہیں ہے کہ کوئی بھی تصور وہبی ہے۔ غالباً جن تصورات کے حصول کا اعلان کیا جاتا ہے وہ ہونے ہی نہیں اور جب تصورات موجود ہوتے ہیں تو کسی نہ کسی صورت یہ تجربات سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ یعنی مخصوص تجربات کے بغیر ان کا حصول ممکن نہیں۔

لہٰذا دوسرا قدم ظاہراً یہ ہوگا کہ تمام تصورات کا اکتساب تجربہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ (کبھی کبھی اسے تصور تجربیت" کہتے ہیں جب کہ اس نظریہ کو جس کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں 'تصور عقلیت' کہتے ہیں مگر یہ نام گمراہ کن ہیں

کیوں کہ ان میں اور تجربیت اور عقلیت کے ان اہم تر معنوں میں جن کا تعلق قضایا سے ہے اور جو باب سوم میں زیر بحث آئیں گے تمیز کرنا مشکل ہو جائے گا)
اس نظریہ کی مدافعت اور اسے معقول کرنے میں تین انگریز مفکرین نے اہم رول ادا کیا ہے۔ یہ ہیں جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، جارج برکلے (۱۶۸۵-۱۷۵۳) اور ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)

"تصور" کے بدلے ان مفکرین نے لفظ 'خیال' کا استعمال کیا اور جس مسئلہ کی حل تلاش کرنے کی کوشش کی وہ ہے:

"ہم کس طرح ان خیالات کو حاصل کرتے ہیں جن کے ہم حامل ہیں؟"

ان کے مطابق تمام حقیقی یا امکانی خیالات تجربہ کے ذریعہ ہی حاصل ہوتے ہیں۔ (۱) کچھ تو خارجی حواس کے ذریعہ جیسے بصری و سمعی اور ان ہی عالم خارجی کے متعلق تمام تصورات اخذ کیے جاتے ہیں اور (۲) کچھ باطنی حواس کے ذریعہ مثلاً لذت و درد کے تجربات یا بحث و نفرت کے جذبات فخر اور تاسف، نیز فکر و ارادہ جن سے ہماری داخلی زندگی کے متعلق تمام خیالات اخذ ہوتے ہوتے ہیں۔ ہمارے تمام تر تصورات ان دو قسم کے تجربات سے ماخوذ ہیں۔ (لاک نے اول الذکر کو خیالاتِ حس اور آخر الذکر کو خیالاتِ تفکر کہا)۔

سترھویں و اٹھارویں صدی میں (انگریزی میں) لفظ خیال کا استعمال اتنا عمومی تھا کہ اس میں تمام قسم کے تجربات شامل کیے جاتے تھے لیکن ہیوم نے تجربات کے ضمن میں 'ارقام'۔ 'تاثر' اور 'خیالات' کے درمیان واضح امتیاز کیا۔ دونوں میں سے کوئی بھی لفظ ان دونوں عمومی معنوں میں مستعمل نہیں تھے۔ جن میں ہم اب یہ کہتے ہیں کہ 'میرا یہ تاثر ہے کہ مجھے کوئی دیکھ رہا ہے' اور 'انسانی ترقی کا خیال ایک واہمہ ہے'۔ ہیوم نے جن معنوں میں ان دو الفاظ کو استعمال کیا ہے ان کو ہم یوں واضح کر سکتے ہیں: اگر میں ایک سبز درخت دیکھتا ہوں تو میں ایک سبز حسی تاثر کا حامل ہوں اور پھر اگر آنکھ بند کر کے کسی سبز چیز کے بارے میں

سوچتا ہوں تو یہ سبز کا خیال ہوگا۔ اور اس طرح خیال تاثر کا ایک کمزور نقش ہے۔ جب آپ کی آنکھیں کھلی ہوں تو حسی تاثر کا حصول ہوگا۔ اور جب بغیر دیکھے ہوئے کسی سبزے کا تخیل کریں تو یہ خیال ہوگا۔ ان حدود سے متعلق ہیوم کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ "(حسی) تاثر کے بغیر کوئی خیال ممکن نہیں"۔ اگر آپ نے کبھی بھی کسی سبز چیز کا مشاہدہ نہیں کیا تو آپ کے ذہن میں سبز کا خیال ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر کوئی انسان مادر زاد نابینا ہو تو اُسے سبز یا کسی اور رنگ کا خیال کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اسے رنگوں کا حسی تاثر کبھی حاصل نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح جو پیدائشی بہرہ ہو تو اسے لے کا خیال حاصل نہیں ہو سکتا اور یہ بات اسی طرح تمام خارجی حواس کے لیے صحیح ہے۔ پس یہ خیال کے متوافق حسی تاثر کا ہونا لازمی ہے۔ یہی بات باطنی حواس سے حاصل شدہ خیالات کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہیں جس شخص کو کبھی درد کا تجربہ نہ ہوا ہے اس کا خیال نہیں ہو سکتا یا جس کو خوف کا تجربہ نہ ہوا ہے وہ خوف کے خیال کا حامل نہیں ہو سکتا۔

جو بچہ کبھی جنسی محبت کے تجربہ سے ہمکنار نہ ہوا ہے وہ اس محبت کا خیال نہیں کر سکتا۔ وہ یہ بیشک دیکھ سکتا ہے کہ جن لوگوں کو اس کا تجربہ ہے وہ باہم کس طرح سلوک کرتے ہیں مگر اسے خود اس جذبہ کا خیال نہیں ہو سکتا جس کی وجہ سے مخصوص اعمال و افعال واقع ہوتے ہیں۔

یہ چند باتیں تو اس نظریہ کا ایک خاکہ پیش کرتی ہیں مگر لاک اور ہیوم دونوں اس سے باخبر تھے کہ اس شکل میں یہ نظریہ قائم نہیں ہو سکتا۔ کیا بہت سی ایسی چیزوں کا خیال ممکن نہیں جن کی

یہ ان مفکرین نے لفظ کے بدلے idea کا استعمال کیا ہے انگریزی زبان اور بالخصوص فلسفیانہ اصطلاح میں ان دو الفاظ کے واضح اور متفرق استعمال مسلم ہیں۔ اردو میں عموماً دونوں کا ترجمہ تصور کیا گیا ہے۔ مگر لفظ idea میں وہ وسعت ہے جو تصور میں نہیں۔ لہٰذا اس فرق کو واضح کرنے کے لیے میں نے لفظ خیال کا استعمال کیا ہے جو ان بہت سے معنوں کو ادا کرنے پر قدرت رکھتا ہے جو idea کے ذریعہ کیا گیا ہے۔

حسی تاثیر حاصل نہ ہوتی ہو؟ کیا ہم سونے کا پہاڑ اور ایسا افریت کا جو نصف انسان اور نصف گھوڑا ہو تخیل نہیں کر سکتے خواہ ہم نے انھیں کبھی نہ دیکھا ہو؟ اکثر ہم ان کی تصویریں دیکھتے ہیں لیکن اس آدمی نے کیسے ان کا خیال کیا جس نے پہلی بار ان کی تصویر بنائی؟ اسی طرح یہ کالا گلاب کے خیال کی تشکیل پر قادر ہیں گو ہم نے صرف سرخ، گلابی یا سفید گلاب دیکھے ہیں۔ حسی تاثیر سے قبل یا اس کے بغیر ہی ایسے خیالات، حاصل ہو سکتے ہیں۔

اس طرح لاک نے سادہ خیالات اور مرکب (مخلوط) خیالات میں امتیاز کیا۔ ہم سنہرا پہاڑ اور کالا گلاب کا خیال کر سکتے ہیں کیوں کہ گو ہم نے انہیں کبھی نہیں دیکھا تاہم ہم نے سنہرا اور کالا رنگ دیکھا ہے۔ سنہرا پہاڑ اور کالا گلاب مرکب خیالات ہیں جن میں ہم دیگر تجربات سے حاصل شدہ خیالات کو مختلف طریقوں سے باہم یکجا کر کے نئے خیالات کی تشکیل کرتے ہیں۔ انسانی ذہن تجربات سے حاصل سادہ خیالات کو باہم یکجا کر کے مختلف شکلوں میں ہر طرح کے مرکب خیالات پیدا کر سکتا ہے مگر ایک بھی سادہ خیال کی تشکیل کی قدرت نہیں رکھتا۔ سرخ کو بغیر دیکھے ہوئے اس کا خیال اور درد کو محسوس کیے بغیر درد کا خیال ممکن نہیں۔ اور یہ دونوں سادہ خیالات ہیں۔ بیشک ہم پہاڑ اور گلاب بھی بغیر دیکھے ہوئے خیال کر سکتے ہیں مگر اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں مرکب خیالات ہیں، اگر ہم نے ٹیلہ یا پہاڑی دیکھی ہو تو اسی کے تخیل کی توسیع کی مدد سے پہاڑ کا خیال پیدا ہو سکتا ہے۔ خواہ ہم نے پہاڑ کبھی دیکھا نہ ہو۔ اسی طرح خدا کا خیال (تصور) بھی ممکن ہے۔ کیوں کہ ہم انسانوں کے تجربات سے مختص چند خیالات کو باہم یکجا کر کے خدا کا خیال حاصل کر سکتے ہیں۔ قوت، ذہانت، رحم وغیرہ جیسے خیالات کو یکجا کر کے انہیں درجۂ اتم تک بڑھا کر ایک ایسی ذات کا خیال کر سکتے ہیں جو انسانوں میں نہیں مل سکتا۔ یہاں خدا کے تصور کے متعلق بہتر ے

مسائل پیدا ہو سکتے ہیں جو باب ہفتم میں زیر بحث آئیں گے مگر اتنا ذہن نشین رکھنا کافی ہوگا کہ خدا کا خیال (تصور) جو کچھ بھی ہو مگر بہر حال مندرجہ بالا معنیٰ میں ایک مرکب خیال ہے۔ خدا کے خیال سے اس کا وجود مستنبط نہیں ہوتا جس طرح سنہرا پہاڑ کا خیال یا تصور اس کے وجود کو ثابت نہیں کرتا۔

سادہ اور مرکب خیالات کے درمیان جو نسبت ہے وہ کسی حد تک جوہر (ایٹم) اور سالمہ کے درمیان جو نسبت ہے اس سے متشابہ ہے۔ جوہر کے بغیر سالمہ نہیں ہو سکتے اور جوہروں کو متفرق طریقوں سے یکجا کر کے مختلف سالمات حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ سادہ خیالات کے بغیر مرکب خیالات کی تشکیل نہیں کی جا سکتی لیکن جب آپ کے پاس متعدد سادہ خیالات موجود ہوں تو اپنے تخیل میں انھیں مختلف طریقوں سے یکجا کر کے بے شمار چیزوں کے خیالات پیدا کئے جا سکتے ہیں خواہ ان چیزوں کا وجود عالم آب و گل میں کہیں بھی نہ ہو۔ ہیوم نے اپنی کتاب "انسانی فہم کے متعلق تفتیش" میں کہا ہے:

"پہلی نظر میں یہ معلوم پڑتا ہے کہ انسان کے فکر سے زیادہ غیر پابند بالا محدود شئے اور کوئی نہیں جو نہ صرف انسانی قوت واستبداد سے بچ نکلتی ہے بلکہ فطرت وحقیقت کی حدود سے ماورا نکل سکتی ہے۔ آفریتوں اور غیر متوافق اشکال کی تشکیل میں تخیل کو اتنی ہی جد وجہد کرنا پڑتی ہے جتنی عام چیزوں کے خیال میں۔ جب کہ انسانی جسم کرۂ ارض میں محدود و اسی کے ساتھ تکلیف سے رینگتا رہتا ہے، فکر ہیں ایک لمحہ میں کائنات کے دور دراز خطوں میں لے جا سکتا ہے۔ گو ہمارا فکر بظاہر اس لامحدود آزادی کا حامل ہے مگر قریب سے دیکھنے کے بعد یہ نظر آئے گا کہ دراصل یہ اس کا دائرہ جولان بہت تنگ ہے اور یہ ذہن کی تمام تخلیقی قوی حواس وتجربات کے معطیات کی ترکیب، تعکیس وتقلیب اور توسیع وتخفیف کی صلاحیت تک محدود رہتی ہیں۔ المختصر ذہن و ارادہ صرف خارجی و باطنی احساس سے حاصل شدہ مواد کے اختلاط

و ترکیب کے اعمال پر قادر ہوتا ہے"۔

یہ بات کبھی صاف نہیں ہوتی کہ کون سے خیالات سادہ ہیں اور کون سے مرکب۔ ان کی مکمل فہرست کبھی نہیں دی گئی بلکہ محض چند بکھری ہوئی مثالیں۔ عام طور پر حسی کیفیات سادہ خیالات کی جانی پہچانی مثالیں ہیں مثلاً سرخ، شیریں، تیز، درد، خوشی، ڈر، غصہ، سوچنا، تعجب کرنا، یقین کرنا وغیرہ۔ ان کا انفرادی طور پر تصفیہ کہ کون سادہ ہے اور کون نہیں زیادہ اہم نہیں مگر ان کے متعلق یہ مسئلہ ہے کہ اگر سادہ خیال کی تعریف یہ ہے کہ یہ ایک ایسا خیال ہے جسے دوسرے خیالات میں تحلیل نہیں کیا جاسکتا تو یہ کیسے طے پائے کہ کن خیالات کی تحلیل ممکن ہے اور کن کی نہیں۔

رنگوں کے متعلق بھی ایک دقت پیدا ہوتی ہے گو انہیں سادہ خیالات کی معیاری مثال سمجھا جاتا ہے۔ بیشک یہ صحیح ہے کہ اگر آپ نے سرخ رنگ کے کسی بھی روپ یا مدارج کو نہیں دیکھا ہو تو سرخ کے کسی بھی درجاتی رنگ کا تصور ممکن نہیں مگر جب آپ نے اس رنگ کی دو تین درجاتی شکلوں کو دیکھا ہو تو کیا ان کے علاوہ کسی اور قسم کے سرخ کا خیال ممکن ہے؟ یعنی کیا چند مثالوں کی حسی تاثر کے تجربہ کے بعد کسی دیگر مثال کا خیال ممکن ہے؟ ہیوم نے اس حالت پر بحث کی ہے فرض کیجئے کہ آپ نے نیلے رنگ کے سوائے ایک ___ کے تمام ممکن تدریجی شکلیں دیکھی ہیں اور آپ کو یہ بتا دیا جائے کہ یہ ایک شکل نیلے کے میزان پر (جو سب سے ہلکا نیلا سے سب سے شوخ نیلا تک پھیلا ہوا ہو۔) کس جگہ واقع ہوگا۔ تو کیا آپ کے لئے یہ ناممکن ہوگا کہ بغیر دیکھے ہوئے آپ اس کا تخیل کر سکیں؟ بہت سے لوگوں کا یہ جواب ہوگا کہ یہ ممکن ہے یا کم از کم جب آپ کو یہ رنگ دکھایا جائے گا تو آپ فوراً یہ شناخت کر سکیں گے کہ نیلے رنگ کی یہی وہ تدریجی شکل ہے جو آپ نے پہلے نہیں دیکھی تھی۔ لیکن اگر اس کی حسی تاثر کے بغیر آپ اس کا خیال کر سکتے ہیں

An Enquiry concerning Human Understanding
Sec: II: Paragraphs ka 5.

تو اس نظریہ کا کیا ہوگا کہ ہر سادہ) خیال کے متوافق ایک حسی تاثر کا ہونا لازمی ہے ؟ کیا اس کا خیال سادہ خیال نہیں ہو گا ؟ یا پھر اگر یہ ایک سادہ خیال ہے تو کیا نیلے رنگ کی تمام لاتعداد مخصوص تدریجی شکلوں سے متوافق لاتعداد سادہ خیالات کا ہونا ضروری ہے ؟ اور اگر ایسا ہے تو بیشک کسی بھی رنگ کے کسی تدریجی پہلو کا خیال اس کو بغیر دیکھے ہوئے ممکن نہیں ہوسکتا۔ اس کے برعکس اگر صرف عام طور پر نیلا کا ایک سادہ خیال ہوتا ہے تو آپ اس کے کسی بھی تدریجی پہلو کا خیال اسے بغیر دیکھے ہوئے کر سکتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں یہ کہنا ہو گا کہ یہ ایک مرکب خیال ہے جس کے اجزائے ترکیبی یہ ہیں : (۱) عام طور پر نیلے کا خیال (۲) اس کا کسی اور تدریجی رنگ سے ہلکا یا گہرا ہونا۔

لیکن یہاں کئی مسائل پیدا ہوتے ہیں : اگر آپ نے صرف بنیادی سرخ رنگ دیکھا ہے تو کیا آپ سرخ کے دیگر تدریجی رنگوں مثلاً ارغوانی، قرمزی، یا عنابی سرخ کو پہچان سکتے ہیں ؟ کیا یہ خیالات سادہ یا مرکب ہیں ؟ اگر آپ نے پیلے اور سرخ کی کئی اقسام (تدریجی رنگ) دیکھے ہوں مگر نارنجی نہ دیکھا ہو تو کیا آپ نارنجی رنگ کا تصور بغیر دیکھے ہوئے کر سکتے ہیں ؟ شائد کچھ لوگ ایسا کر سکیں اور کچھ نہ کر سکیں۔ تو اس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ بعض لوگوں کے لئے یہ ایک سادہ خیال ہے اور بعض کے لئے مرکب ؟ اسی طرح نیلا اور پیلا کو دیکھ کر سبز کا تصور کرنا مشکل نظر آئے گا گو سبز کو نیلے اور پیلے کا امتزاج کہتے ہیں ہم۔

اس غور و خوض کا جو کچھ بھی نتیجہ ہو مگر اتنا ظاہر ہے کہ چند حسی تاثروں کے بغیر بعض خیالات کا استعمال ممکن نہیں۔ اسی طرح اگر ہم نے کبھی بھی کسی قسم کی شکل یا ساخت نہ دیکھی ہو تو اس کا کوئی خیال نہیں کر سکتے۔ یعنی مثلث دائرہ یا مربع کا۔ لیکن اگر بعض اشکال کی حسی تاثر یا تجربہ حاصل ہوا ہو تو دیگر اشکال کا تصور کر سکتے ہیں۔ اگر مثلث اور مربع کا تجربہ ہو تو مستطیل یا دیگر کثیر الاضلاع اشکال کا

تصور خیال پیدا کر سکتے ہیں خواہ ہم نے انہیں دیکھا نہ ہو۔ لہٰذا بیشک کچھ حسی تاثیر کا تجربہ کچھ خیالات کے حصول کے لیئے ناگزیر ہے گو یہ بات ما بہ النزع ہو سکتی ہے کہ کون سے خیالات ایسے ہیں۔

عام طور پر لاک کے سادہ خیالات وہ ہیں جن کے ناموں کی تعریف صرف بذریعہ مثال ہی کی جا سکتی ہے۔ سرخ، درد یا میٹھا جیسے الفاظ کی تعریف صرف بذریعہ مثال اس لئے کی جا سکتی ہے کہ (یعنی اس کے معنی ان اشیاء کو دکھا کر ہی سمجھائے جا سکتے ہیں) کہ اس کے علاوہ انھیں بتانے کا اور کوئی طریقہ نہیں ہے۔ یہ خیالات سادہ یعنی نا قابل تحلیل ہیں اس لیۓ ان کو سمجھانے کا واحد ذریعہ یہی ہے کہ سامع کو ان برمحل تجربات سے دوچار کرایا جائے جن سے ان کا استعمال ہوتا ہے اس کے برعکس بعض چیزوں۔ جیسے گھوڑا، میز، کرسی وغیرہ کے متعلق سامع کو ایسی ہدایات دی جا سکتی ہیں جن کی مدد سے وہ انھیں دیکھ کر شناخت کر سکے۔ گو اس نے انہیں پہلے کبھی نہ دیکھا ہو بشرطیکہ بعض دوسرے خیالات مثلاً شکل وہیت، سختی وغیرہ کے خیالات سے وہ پہلے ہی آشنا ہو جو تجربہ سے مشتق ہوں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ گھوڑا، کرسی وغیرہ کے خیالات مرکب ہیں۔ لیکن ایسی ہدایات ممکن نہیں جن کی مدد سے کوئی شخص رنگ، ساخت، شکل وغیرہ کے خیالات کو بغیر تجربہ حاصل کر سکے اس امر سے سادہ خیالات اور ناقابل تعریف لفظی الفاظ کے مابین جو نسبت ہے وہ واضح ہوتی ہے۔

تصوّر اور تمثال :

یہاں لفظ 'خیال' کی اس ذومعنویت کی نشاندہی بہت اہم ہے جس کے متعلق وہ فلسفی جن کا ذکر اوپر آیا ہے بے خبر تھے۔ 'خیال' کے استعمال سے 'تصور' اور 'تمثال' دونوں کے معنی ادا کیئے جا سکتے ہیں مندرجہ بالا فلسفی یوں تو اکثر خیال کو تمثال کے معنیٰ میں استعمال کرتے رہے لیکن اکثر اپنی بحثوں میں انہوں نے ایسی باتیں کہیں جہاں لفظ تصور زیادہ برمحل

نظر آتا ہے۔ سرخ کو دیکھے بغیر اس کی تمثال ممکن نہیں مگر اس سے یہ
منتج نہیں ہوتا کہ سرخ کا تصور بھی ناممکن ہے۔ اس نکتہ کی وضاحت
کے لیے ہم بالائے بنفشئی (شعاع) کی مثال لیں۔ کسی بھی انسان کے لیے
اس کی تمثال ناممکن ہے کیوں کہ انسانی آنکھ طیف کے اس حصّہ کے لیے
قابل تجسس نہیں ہے۔ چوں کہ ہم اس کی حسی تاثیر سے محروم ہیں اس لیے
اس کی تمثال سے بھی بے بہرہ ہیں۔ مگر ہم اس کے تصور کے حامل ہیں۔
ماہرین طبیعات ایسی غنابی نور کی بات کرتے ہیں نیز اس کو پہچان کر
طیف کے دیگر حصوں سے اسے منسوب کرتے ہیں۔ اسی طرح
سائنسدان ایٹمی توانائی کے بعض تاثرات کی بات کرتے ہیں گو ہمارے
حواس ہمیں ان سے باخبر کرنے پر قادر نہیں مگر ایک مخصوص آلہ۔
دگیگر کاؤنٹر) کے ذریعہ اس کی موجودگی معلوم کی جاسکتی ہے۔ اگر کسی
مخلوق کو اس کا حس حاصل ہوسکے تو ہم اس کا مبہم تصور بھی نہیں
کرسکتے کہ یہ احساس کیسا ہوگا کیوں کہ اس کی تمثال ہمارے لیے
ممکن ہی نہیں (تمثال کے متعلق اتنا یاد رکھنا ضروری ہے کہ یہ محض بصری نہیں
بلکہ سمعی، لمسی یا شمی بھی ہوسکتی ہیں)۔ مگر کم از کم سائنسدانوں کے لیے اس
قسم کا تصور ممکن ہے۔ پس ہیوم کا مقولہ کہ بغیر حسی تاثیر کے خیالات ممکن نہیں
تمثال پر لاگو ہوتا ہے، تصورات پر نہیں۔

بیشک ہم اس سے زیادہ بھی کہہ سکتے ہیں؛ ایک پیدائشی نابینا
ایک ماہر طبیعات بن کر اس علم کی اس شاخ میں مہارت حاصل کرسکتا
ہے جو رنگوں کی طبیعی خصوصیات سے متعلق ہے۔ ایسا شخص چوں کہ کبھی رنگوں کا
مشاہدہ نہیں کرسکتا اس لیے اسے کبھی رنگوں کی تمثال حاصل نہیں ہوسکتی
لیکن رنگوں کے متعلق وہ مجھ سے یا آپ سے زیادہ حقائق جان سکتا ہے۔ وہ
ہمیں رنگین اشیاء کی نوری (برقی) لہروں اور دیگر طبیعی خصوصیات کے متعلق
اور ان رنگوں کی بصارت کے طبیعی حالات سے متعلق دیگر لوگوں سے زیادہ
معلومات بہم پہنچا سکتا ہے۔ (وہ رنگین اشیاء سے منعکس نوری لہروں کی طوالت

کی پیمائش کرنے والے آلوں کے نتائج کو اپنی مخصوص منقش زبان
(بریل) میں پڑھ کر یہ بتا سکتا ہے کہ کس چیز کا رنگ کیا ہے۔ اس طرح
اگر وہ رنگ کا تصور نہیں رکھتا تو کسی طرح رنگوں کے بارے میں کثیر معلومات
کا حامل ہو سکتا ہے؟ اور اگر ایسا نہیں تو وہ خود یہ کیسے سمجھ پائے گا
کہ وہ کیا کہہ رہا ہے؟ بیشک وہ رنگوں کی نشاندہی اسی وقت تک کر سکتا
ہے جب تک رنگوں اور برقی لہروں کی طول لائی میں باہم مخصوص نسبت
قائم ہے اور اگر یہ نسبت ختم ہو جائے تو وہ غلطیاں کرنے لگے گا کیونکہ وہ
دیکھ نہیں سکتا اور محض لہر پیما آلہ کی مدد سے ان کی نشاندہی کرتا ہے
تاہم کیا یہ لازم نہیں کہ اس کے ذہن میں رنگ کے تصور کا وجود تسلیم کیا
جائے؟ اگر وہ اس تصور کا حامل نہ ہو تو اس لفظ کا استعمال اور
اس کے متعلق نئی معلومات کیسے حاصل کر سکتا ہے۔

تصور کیا ہے؟ اب یہ اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ تصور کیا ہے؟
یہ بات تو صاف ہے کہ جسے ہم تصورات کہتے ہیں وہ تمثال سے الگ
ہیں۔ مگر ہم کب اور کیسے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم کسی تصور کے حامل ہیں؟
ان سوالات کا ایک ممکن جواب یہ ہو سکتا ہے: (۱) کسی شے کا
تصور ہمیں اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم اس کی تعریف
کر سکیں۔ مگر یہ جواب نہایت تنگ ہے۔ ہم بہت سے عام اور روز
مرہ استعمال ہونے والے الفاظ کے معنی جانتے ہیں اور انہیں استعمال
کرتے ہیں مگر ان کی تعریف نہیں کر پاتے۔ تصور کے امکان میں جو
کچھ بھی شامل ہو مگر اس کے لیے تعریف لازمی نہیں معلوم ہوتی۔
لغات کے مولف بھی اکثر تعریف کو مشکل پاتے ہیں۔ لفظ سرخ جس کی
لفظی تعریف ممکن نہیں اس کی تعریف کبھی نہیں دی جا سکتی۔ اور اگر
مندرجہ بالا جواب صحیح ہے تو سرخ کا تصور کبھی بھی ممکن ہو گا۔
پھر اس دوسرے جواب کو دیکھیں: (۲) ہم ایک تصور 'ا' کے حامل اس وقت
ہوتے ہیں جب ہم لفظ 'ا' کا صحیح اطلاق کر سکتے ہوں۔ ہم 'سرخی' کے تصور کے

حاصل ہوتے ہیں اگر ہم 'لفظ سرخ' کو ہر موقع پر صحیح طور پر استعمال کر سکیں۔ یہ معیار تعریف کو لازمی شرط نہیں بناتا بلکہ صرف اس کے یکساں صحیح استعمال کو لازمی قرار دیتا ہے۔ یہ شرط لفظ 'تصور' کے حقیقی استعمال کے قریب ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں وہ بلی کا کوئی تصور رکھتا ہے تب ہی وہ اس موقع پر اس لفظ کا صحیح استعمال کرتا ہے اور کبھی بھی یا دیگر جانوروں کے سلسلہ میں اسے استعمال نہیں کرتا۔"

ایک معنی میں یہ معیار بھی بہت محدود ہے کیوں کہ اس میں لفظ سے آشنا ہونے کی ملزوم کیا جاتا ہے۔ بیشک عام طور پر ایسا ہوتا ہے مگر ہر صورت میں یہ لازم نہیں۔ کسی کے ذہن میں کوئی شئے ہو سکتی ہے جس کے لئے کوئی لفظ موجود نہ ہو اور اس کے لیے وہ کسی لفظ کی اختراع کر سکتا ہے یا کسی پرانے اور رائج لفظ کو نئے معنیٰ میں استعمال کر سکتا ہے۔ مگر دونوں صورتوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے ذہن میں لفظ سے باخبری سے پہلے ہی اس چیز کا تصور تھا۔ جب ماہرین طبیعات نے عام لفظ 'توانائی' کو اپنے مخصوص مقصد کے لیے رائج کیا تو ان کے ذہن میں ایک انتہائی مجرد تصور تھا جب کہ اس کے لیے کسی مناسب لفظ کا پہلے سے انتخاب نہیں کیا گیا تھا۔ بیشک بہت سے ایسے تصورات ہیں جو زبان سے کافی حد تک آشنائی طلب کرتے ہیں مگر تمام تصورات ایسے نہیں ہوتے ورنہ زبان کی ابتدا کیسے ہوتی؟ کسی لفظ کا صحیح استعمال ایک تصور کے استحصال کا نتیجہ ہے لیکن اس کے حصول کی شرط نہیں یعنی اگر آپ کسی تصور کے حامل ہیں اور اس کے لئے جو لفظ ہے اسے جانتے ہیں تب آپ اس کے صحیح استعمال پر قادر ہو سکتے ہیں لیکن کسی تصور کا ہونا اور اس کے لفظ کے استعمال کی اہلیت دونوں ایک نہیں ہیں۔

اب ایک ایسے جواب پر غور کریں جو تصور کے لیے کسی لفظ سے آشنائی کو ضروری نہیں گردانتا! (۳) ہم ایک تصور 'ا' کے اس وقت حامل ہوتے ہیں جب ہم تمام 'ا' کو ب، ج اور ان تمام اشیاء سے ممیز کر سکیں جو 'ا' نہیں۔ ہم لفظ 'ا' کے بغیر بھی یہ عمل کر سکتے ہیں گو لفظ کا ہونا اس عمل کو سہل بنا دیتا ہے۔

اسی طرح اگر ایک بچہ بلی کو کتوں اور دیگر جانوروں سے تمیز کر سکتا ہے تب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بلی کے تصور کا حامل ہے گو نہ وہ بلی کی تعریف پیش کر سکتا ہے اور نہ اس نے اس لفظ کو سیکھا ہے یا بلیوں پر اس کا اطلاق کر سکتا ہے۔

ہم نے اب تصور کی اس طرح تخصیص کی ہے کہ بغیر لفظ کو جانتے ہوئے بھی تصور حامل ہو سکتا ہے۔ ایک کتا جو بلی اور پرندوں میں فرق کر سکتا ہے اس کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ تصور رکھتا ہے گو اس کے پاس الفاظ نہیں۔ لیکن اس تعریف پر بھی یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اشیاء میں تمیز کی صلاحیت تصور کے حامل ہونے کا نتیجہ ہے تصور کے ہونے کی لازمی شرط نہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر آپ تصور (ا) کے حامل ہیں تو اس کے نتیجہ کے طور پر ا کو دیگر چیزوں سے الگ کر سکتے ہیں مگر اس امتیاز و تفریق کے لیے پہلے سے ہی تصور کی موجودگی ضروری ہے۔ علاوہ ازیں ہم ایسی مشین بنا سکتے ہیں جو مختلف چیزوں کو الگ کر سکے مگر کیا اس کا یہ معنیٰ ہوگا کہ مشین تصورات رکھتی ہے؟

ان اعتراضات کے مدنظر اب ہم اس کو دیکھیں: (۴) ا کے تصور کے ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ ہمارے ذہن میں کوئی معیار ہے۔ یہ معیار ایک ایسا ذہنی مواد ہے جو الفاظ اور تفریق کے عمل سے آزاد ہے۔ مگر ذہن کے اس معیار کے متعلق یہ کہنا کہ یہ کیا ہے آسان نہیں اور نہ ہی مشاہدہ باطن کے مدد سے یہ طے کرنا کہ کب اور کیسے ہم اس معیار کے حامل ہوتے ہیں ہمیشہ ممکن ہو سکتا ہے اشیاء میں امتیاز کرنے کی اہلیت یہ ضرور ثابت کر دے گی کہ ہم اس معیار کے حامل ہیں اور اس طرح یہ معیار تفریق کی صلاحیت کا ممائل بن جائے گا جو اول الذکر (نمبر ۳) کے عین ہے۔

ہم ایک ایسا تصور بھی حاصل کر سکتے ہیں جس سے مقصود شئے دنیا میں موجود نہ ہو۔ مثلاً ایک ایسی شئے کا تصور ممکن ہے جو رینگتی ہوئی ہاتھی سے بڑی ہو اور اڑ سکتی ہو۔ اگر ایسی چیز وجود میں آئے تو ہم اسے پہچان لیں گے مگر یہ امر کہ یہ موجود نہیں ہے ہمیں ایسی مخلوق کے تصور سے محترز نہیں کر سکتا لہٰذا ہم ایسے تصور کے حامل ہو سکتے ہیں گو کوئی ایسا لفظ نہیں جو بعض

خصوصیات کے اسس مجموعہ کی نشاندہی کر سکے۔ (یہ بات یہاں نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ ایک ایسا تصور بھی ممکن ہے جس کے لئے ہم کسی خصوصیت کی تخصیص نہ کر سکیں کیوں کہ لفظی طور پر ناقابل تعریف اشیاء کی خصوصیات ناقابل بیان ہوتے ہیں۔ ہم سرخ کو نارنجی رنگ سے تمیز کر سکتے ہیں گو اسس فرق کو الفاظ کی مدد سے ظاہر نہیں کیا جا سکتا)۔

پس یہ بات صاف ہے کہ تمثال کے بغیر بھی تصور ممکن ہے۔ اگر سائنسداں بالائے بنفشی (شعاع) کی تمثال حاصل کئے بغیر اسس کا تصور کر سکتے ہیں تو ایک نابینا بھی سرخ رنگ کا بغیر تمثال بھی تصور کر سکتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ سائنسداں اور نابینا دونوں شیئے مذکور (۱) کو غیر اشیا سے تمیز کر سکتے ہیں۔ مگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ گو نابینا شخص کے پاس سرخ کو غیر سرخ سے الگ کرنے کے لئے ایک معیار ہے مگر اسس کا سرخ کا تصور اہل بینائی حضرات کے سرخ کے تصور سے الگ ہوگا۔ نابینا کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ وہ برقی لہروں کی طولانی کو معیار کے طور پر استعمال کرے جب کہ بینا کے لئے سرخ کی نظر آنے والی خصوصیت بنائے امتیاز بنے گی جس کی شناخت و تفریق آسان ہے مگر بیان مشکل۔ دونوں کے پاسس ایک تصور ہے اور ان دونوں تصورات میں باہمی نسبت بھی ہے مگر دونوں تصور ایک ہی نہیں کیوں کہ دونوں کے معیار ہائے امتیاز الگ الگ ہیں۔ اسی طرح جو شخص بالائے بنفشی کو دیکھ سکتا ہے اسس کے پاسس ہمارے تصور کے علاوہ ایک اور تصور بھی ہے کیوں کہ وہ اسس کو دوسرے رنگوں سے بلا واسطہ مشاہدہ کی مدد سے تمیز کر سکتا ہے جب کہ ہم یہ عمل صرف آلات کے ذریعہ ہی انجام دے سکتے ہیں۔

کیا تمام تصورات تجربہ پر مبنی ہیں؟ اب ہم بالآخر اپنے اصل سوال کی طرف لوٹتے ہیں: اسس نظریہ کے متعلق ہم کیا کہیں کہ تمام تر تصورات تجربہ پر مبنی ہیں۔ جس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ سادہ خیالات' کے سلسلہ میں 1 کا تصور اسس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسس کا تجربہ نہ ہوا ہو اور مرکب خیالات

کے ضمن میں اس کا تصور بغیر اس کے اجزائے ترکیبی کے تصورات کے ممکن نہیں۔ یہ نتظر بے ناگزیر معلوم پڑتے ہیں کیوں کہ اس کا کوئی متبادل نظر نہیں آتا۔ ہم تصورات کے ساتھ پیدا نہیں ہوئے اور نہ ہی (جیسا افلاطون کا خیال تھا) ہم انہیں قبل پیدائش وجود سے یاد کے ذریعہ حاصل کرتے ہیں۔ لہٰذا تجربہ کے علاوہ ان کے استحصال کا نیا ذریعہ ہے؟

یہ دکھانا دقت طلب ہے کہ ہر ایک تصور درحقیقت کس طرح تجربہ سے ماخوذ ہوتا ہے۔ حسی تصورات کے ضمن میں تو یہ نسبتاً آسان ہے۔ بچپن سے ہی ہمیں سرخ چیزوں کو دکھایا جاتا ہے اور بعد میں ہم تجریدی عمل کے ذریعہ اس مخصوص خصوصیت سرخی کی شناخت کرتے ہیں جو تمام سرخ اشیاء میں مشترک ہے۔ لیکن ہم نے آزادی، دیانتداری، چار یا منطق دلالت کے تصورات کیسے حاصل کیے؟ یہ تصورات بغیر تمثال کے ہمارے ذہن میں ہوتے ہیں۔ ہم جب آزادی یا غلامی کا تصور کرتے ہیں تو ممکن ہے اس وقت ہمارے ذہن میں آزادی کا کوئی یادگار مجسمہ یا افریقی غلاموں کی تصویر ابھر کر آئے۔ مگر ان میں سے کوئی بھی تمثال الفاظ 'آزادی' و 'غلامی' کا معنیٰ نہیں کیوں کہ کوئی اور شخص کسی دوسری تمثال کا حامل ہو سکتا ہے اور کسی شخص کے ذہن میں ایسی کوئی بھی تصویر شاید نہ ابھرے۔ سرخ اور شیریں کی طرح سے آزادی و غلامی کی کوئی تمثال نہیں ہوتی کیوں کہ یہ ایسے مجرد تصورات ہیں جن کی متوافق تمثالیں نہیں ہوتیں، اس ضمن میں اگر کوئی تمثال ہوتی ہے تو وہ ان اشیاء یا حالات کی ہوتی ہے جو ان تصورات کی مثالیں ہوتی ہیں۔ ہم ایک ہی تصور کے معنیٰ سمجھ سکتے ہیں گو مختلف لوگ جب اس پر غور کریں تو مختلف تصویر یا تمثال ان کے سامنے ہو۔ جب ہم ان تصورات پر فکر کرتے ہیں تو یہ عمل تمثال سازی سے الگ ہے گو آخر الذکر حادثی یا اتفاقی طور پر اس عمل کے ساتھ ساتھ ظہور پذیر ہوتا ہو۔

اس کا یہ معنیٰ نہیں کہ ہم اس صورت میں بھی آزادی کے تصور کے حامل ہو سکتے ہیں جب ہم حسی تجربات سے تمام تر عاری ہوں۔ ہمارا اس تصور کا

حاصل ہو نا کبھی نہ کسی صورت میں تجربہ پر مبنی ہے مگر یہ دکھا نا مشکل ہے کہ یہ کس طرح مبنی ہے۔ شاید اگر ہم ہمیشہ جابرانہ حکومت کے ماتحت ہوں اور کسی بھی ایسی مثال سے بے خبر ہوں کہ بغیر سزا کے کیسے کوئی اپنی رائے کا اظہار کر سکتا ہے تب ہم آزادی کے تصور کی تشکیل نہ کر سکیں لیکن یہ تسلیم کرنا بھی مشکوک ہے کیوں کہ اگر ہمیں اتنا احساس ہے کہ ہمارے اوپر جبر ہے تب ہم ایسی حالت کا تصور کر سکتے ہیں جو اجبار سے آزاد ہو۔ یہ کہنا بڑا مشکل ہے کہ کن تجربات پر آزادی کا تصور منحصر ہے۔ بہر حال اس تصور اور تجربات کے درمیان جو نسبت ہے وہ یکسر بالواسطہ ہے۔ کسی مخصوص یا کسی منفرد تجربہ کو اس کی بنیاد بتانا ناممکن نہیں۔ اسی لیے کسی نے بھی اس تعلق کا واضح بیان پیش نہیں کیا ہے۔

اب ہم علم الحساب کے تصور کو دیکھیں۔ چوں کہ ہم دو اور تین اشیاء میں فرق کر سکتے ہیں۔ ہمیں دو اور تین کے تصورات کہاں سے ملے؟ ہیوم کا جواب ہو گا: 'تجربہ سے'۔ مگر کیسے؟ ہم شاید یہ کہیں کہ علم الحساب کا سروکار کمیت یا مقدار سے ہے۔ جب ہم دو اور تین کے جوڑ کو سوچتے ہیں تو ہم اس امر سے بے تعلق رہتے ہیں کہ یہ سیب ہیں یا کشتیاں۔ تین کا تصور بہت سی مثالوں سے تجربہ کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے۔ تین سیبوں اور تین کشتیوں میں جو مشترک ہے وہ ہے عددی مقدار۔ ریاضیات میں صرف یہ بات اہم ہے کہ یہ تین ہیں نہ کہ کیا تین ہیں۔ علم الحساب کے تمام تصورات رکھتی ہیں اور یہ تجربات کے تجریدی عمل سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ اشیاء کی کمیت یا مقدار کے بغیر ہم علم الحساب کے تصورات کو حاصل نہیں کر سکتے۔ یہاں تک تو ٹھیک ہے۔ لیکن مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم یہ پاتے ہیں کہ ہم ۱۲،۵۳۸،۴۶۸ کے تصور کے اسی قدر اہل ہیں جتنا ۳ کے۔ لیکن ہم نے اتنی چیزوں کا ایک ساتھ مشاہدہ کبھی نہیں کیا اور کبھی دیکھا بھی ہو تو اس کی خبر نہیں۔ لہٰذا اس عدد اور حسی تجربات کے درمیان کیا نسبت ہے؟

یا اِن کے معنی پر غور کیجیے: 'مساوات'، 'لامتناہی'، 'دلالت'، 'استخراج'۔

ہم ان سبھوں کے تصورات کے حامل ہیں، کیوں کہ ہم ان الفاظ کے اطلاق اور لاطلاق کی حالتوں میں تمیز کر سکتے ہیں۔ لیکن ان کے متوافق کوئی ایسی شئے نہیں جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہو۔ اگر یہ کسی طرح تجربات سے ماخذ ہیں تو یہ غیر واضح ہے کہ کس طرح یہ ہو سکتا ہے۔ شاید وہ واحد تجربہ جس سے یہ تصورات اخذ کئے جا سکتے ہیں وہ ریاضیات سیکھنے یا ان الفاظ کے استعمال کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ مگر تجربہ کا یہ معنیٰ ہمارے موجودہ معنیٰ سے وسیع تر ہے جہاں ہم اس سے حسی تجربہ یا حسی تاثر سمجھتے رہے ہیں۔

اس سے زیادہ پریشان کن وہ الفاظ ہیں جنہیں ہم باضابطہ اور صحیح طور پر استعمال کرتے ہیں مگر تجربات سے انہیں منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ خواہ تجرید کے ذریعہ کیوں نہ ہو۔ 'واصلہ' اور 'نیز' 'بارے میں' جیسے الفاظ کے جملوں میں اہم وظائف ہیں مگر ان کے متوافق دنیا میں کوئی شئے نہیں ہے۔ ولیم آلسٹن اپنی کتاب 'فلاسفی آف لینگویج' (فلسفۂ زبان) میں لکھتا ہے کہ

"محض اسما، فعل و اسما صفت کے معنیٰ جاننا کافی نہیں بلکہ ہمیں جملوں کی نحوی ہیئت کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ بہت سے جملوں کے ضمن میں یہ جاننا لازم ہے کہ اسم، اسم صفت اور فعل کو کس قسم کے الفاظ جملوں کی شکل میں مربوط کرتے ہیں اور جن پر پورے جملوں کا معنیٰ منحصر ہوتا ہے۔ گفتگو سے پہلے ہمیں اس قسم کے الفاظ کو سمجھنا پڑتا ہے اور ان کے استعمال کی صلاحیت حاصل کرنا چاہیئے مثلاً (ہے)، (گا)، (کر)، (اور)، (نیز) وغیرہ۔ ان کی تعریف تجربات سے سمجھے جانے والے عناصر کی مدد سے نہیں کی جا سکتی۔ ہم ان کو یا دنیا کی مساخت و ہیئت کو اپنے حسی ادراک میں کہاں تلاش کریں؟ حسی تصورات مثلاً نیلا یا میز کی مدد سے ان کی وضاحت اتنی ناقابل عمل ہے کہ کسی نے اس کی کوشش نہیں کی۔"
(صفحہ ۶۸)

ان تصورات کے استعمال کے لیے دوسرے قسم کے تجربات ضروری ہیں جو زبان کو سیکھنے اور جملوں یا ان کے مجموعوں سے آگاہی یا ان علامات سے جو لسانی قواعد سے منضبط ہوتے ہیں یا جبری سے متعلق ہوتے ہیں۔ ان مشکلات کے پیش نظر ہیوم کا قول کہ "بغیر حسی تاثر خیالات (تصورات) ممکن نہیں" محض

ایک عہد نامہ نظر آتا ہے جس کی تکمیل ہنوز ممکن نہیں ہوتی ہے۔

حسی تاثیروں تک پہنچنا معنی کا ایک معیار!

اس بحث نے الفاظ کے معنی (جملوں کے نہیں) کے متعلق ایک دوسرا معیار پیش کیا ہے۔ اس کے مطابق ہر لفظ یا عبارت کسی نہ کسی طرح حسی تجربات پر مبنی بتایا جاسکتا ہے۔ یہ راستہ خواہ چھوٹا ہو (جیسے سرخ) یا لمبا ہو (جیسے آزادی)۔ با الفاظ دیگر بامعنی ہونے کے لئے ہر لفظ یا لتعریف بذریعہ مثال کا اہل ہو یا ان اجزا کا مرکب ہو جن میں سے ہر ایک کو مشاہدہ کے ذریعہ سمجھا جاسکے۔ اگر ایسا نہ ہوسکے تو لفظ بے معنی ہوگا۔ ہیوم نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ وہ کسی خیال (تصور) کا حامل ہے تو ہمیں اس سے صرف اتنا پوچھنا چاہیے کہ "کن حسی تاثیروں سے یہ مبینہ تصور ماخوذ ہے۔ اور اگر یہ بتانا ممکن نہیں تو ہمارے شبہ کی توثیق ہوجاتی ہے۔۔۔ "تب اسے نذر آتش کر دینا چاہیے کیوں کہ اس میں سوفسطائیت اور التباس سے علاوہ کچھ بھی نہیں"۔

کیا یہ معیار تشفی بخش ہے؟ اس کا انحصار ہیوم کے نظریہ کے قابل قبول یا نا قابل قبول ہونے پر ہے۔ اور کیا یہ قابل قبول ہے؟ اس کا فیصلہ کرنے سے قبل کچھ توقف ضروری ہے۔ اگر ہم کسی حسی تجربہ کو ایک تصور کا مخرج نہیں بتا سکتے تو شائد یہ وجہ ہو کہ ہم نے پوری کوشش نہیں کی اور یہ نسبت بہت پر پیچ اور دور افتادہ ہو۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی ایسا واسطہ نہ ہو اور یہ امکان ہیوم کے نظریہ کے لئے مہلک ثابت ہوگا۔ آئندہ چند ابواب میں ہم ایسے تصورات سے دوچار ہوں گے جن کا مبینہ حسی تجربات میں تلاش کرنا ناممکن ہوگا۔ اگر ہم اس بات پر مطمئن ہوسکیں کہ یہ تصورات بے معنی ہیں تو ہم تشفی بخش طور پر یہ کہہ سکیں گے کہ ہیوم کا معیار ناکافی یا غلط ہے۔

فصل ۶

صداقت:

اب ہم اپنے اہم موضوع علم کے قریب آگئے ہیں مگر اس سے قبل صداقت کے متعلق بحث ضروری ہے۔ کسی بھی قضیہ کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ صادق ہو۔ کسی قضیہ کو جاننا اس کو صادق جاننے کے مترادف ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ ہم اس قضیہ کو جانتے ہیں۔ اس طرح صداقت کا تصور علم کے تصور میں شامل ہے۔ لہذا یہ سوال پیدا ہوتا ہے؛ صداقت کیا ہے؟ یا یوں کہیے کہ ایک قضیہ صادق کب ہوتا ہے (ایک قضیہ بغیر یہ جانے ہوئے کہ وہ صادق ہے صادق ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ کسی قضیہ کے صادق ہونے کے لیے اس کا صادق سمجھا جانا ضروری نہیں)۔

مگر یہ ایک غیر حقیقی مسئلہ ہے۔ ہم یہ سوال تو بڑے پراسرار طریقے سے پوچھتے ہیں کہ صداقت کیا ہے؟، تاہم روزمرہ کی زندگی میں اس تصور سے، نمٹنے میں کوئی دقت محسوس نہیں کرتے۔ اگر کوئی کہتا ہے "برف سفید ہے"، تو ہم کہتے ہیں یہ صادق ہے اور اگر کوئی یہ کہے کہ برف سبز ہے، تو ہم اسے کاذب کہیں گے۔

لیکن یہ امر کہ ہم نے کبھی اس کی تعریف پر غور نہیں کیا ہے ہمارے لئے کسی رکاوٹ کا باعث نہیں بنتا۔ صداقت کیا ہے اس کا علم ہمیں پہلے سے ہی حاصل ہوتا ہے کیوں کہ بے شمار حالتوں میں ہم صادق و کاذب میں امتیاز کرسکتے ہیں۔

پھر بھی فلسفہ کے طالب علم ہونے کی حیثیت سے اس سوال پر غور کرنا واجب ہے۔ فلسفہ کا بیشتر حصہ جو باطن ہو اسے ظاہر کرنے پر مشتمل ہوتا ہے ہم کتا اور بلی جیسے الفاظ تمام عمر استعمال کرتے رہتے ہیں گو ان کی تعریف کے اہل نہیں ہوتے۔ اسی طرح ہم لفظ 'صداقت' ہمیشہ استعمال کرتے رہتے ہیں خواہ اس کی تعریف ہم پیش نہ کرسکیں۔ لیکن بلی اور کتے کے برخلاف لفظ 'صداقت' ایک بہت عام لفظ ہے جو فلسفہ کے لئے بڑی دلچسپی کا مرکز رہا ہے۔ اگر ہم لفظ صداقت کا ہم معنی 'سچا' کو دیکھیں تو اس کے کئی معنی نظر آتے ہیں۔ 'یہ سچا زمرد ہے' کا معنی ہے کہ یہ زمرد اصلی ہے۔ نقلی نہیں بعض مرتبہ لفظ سچا زور دے کر کسی بات کو کہنے کے لئے استعمال کرتے ہیں جیسے وہ ایک سچا دوست ہے کا معنی ہے وہ در اصل ایک دوست ہے لیکن ہمارا مدعا یہاں لفظ صداقت کا وہ معنی ہے جس کے تحت صداقت قضایا کی وصف یا خصوصیت ہے۔

صادق قضیہ کیا ہے اور کس طرح ہم اسے کاذب سے ممیز کرسکتے ہیں؟ دن میں ہزاروں بار ہم یہ فرق کرتے ہیں مگر اسے الفاظ میں کس طرح ادا کیا جائے؟ یہاں ہم صورت حال کے تصور کو متعارف کرانا مناسب سمجھتے ہیں۔ دنیا میں لاتعداد صورت حال ہوتی ہیں۔ اگر کیم جنوری کو کوئی خاص جگہ برف سے ڈھک گئی ہو تو یہ ایک صورتِ حال ہے اور اگر آپ کی بلی کالی ہے تو یہ ایک دوسری صورت حال ہے اور اگر آپ کے پانچ بھائی اور چھ بہنیں ہیں تو یہ ایک اور صورت حال ہے یہ صورت حال واقع ہوئی یا موجود ہوتی ہیں خواہ کوئی شخص الفاظ کے ذریعہ ان کا اظہار کرے یا نہ کرے۔ ان کا وجود زبان سے آزاد ہوتا ہے ہم زبان کے ذریعہ ان کو بیان کرسکتے ہیں۔

ایسا لگتا ہے کہ اب ہم شاید صداقت کی تعریف کرسکتے ہیں۔ ایک صادق

قضیہ کی ایسی صورت حال کو بیان کرتا ہے جو واقع ہوتی ہے اور ماضی و مستقبل کے ضمن میں ایسی صورت حال کو جو واقع ہوئی یا ہوگی۔ اگر یہ قضیہ کہ "کمرے میں پانچ کرسیاں ہیں" ایک ایسی صورت حال کو بیان کرتا ہے جو درحقیقت موجود ہے تب یہ قضیہ صادق ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو یہ صادق نہیں ہوگا اس کے برعکس ایک کاذب قضیہ ایسی صورت حال کو بیان کرتا ہے جو موجود نہ ہو (یا ماضی و مستقبل کے سلسلہ میں واقع نہ ہوئی ہو یا نہیں ہوگی)۔ "میں آٹھ فٹ لمبا ہوں" ایک کاذب قضیہ ہے کیوں کہ اگر میں اس کا اعادہ کرتا ہوں تو یہ ایک ایسی صورت حال کا اعادہ ہوگا جو موجود نہیں ہے۔ ایک صادق قضیہ ایک واقعی صورت حال کو بیان کرتا ہے جب کہ ایک کاذب قضیہ ایسی صورت حال کو بیان کرتا ہے جو واقعی نہیں ہے۔ یہ صورت حال ممکن ہو سکتی ہے مگر حقیقی نہیں۔ بالفاظ دیگر جب ہم کبھی جملہ کو ایک واقعی صورت حال کے بیان کے لیے استعمال کرتے ہیں تو یہ جملہ جس قضیہ کا اظہار کرتا ہے وہ قضیہ صادق کہلاتا ہے اور کوئی بھی دیگر جملہ جو اسی صورت حال کو بیان کرے گا وہ ایک صادق قضیہ کا اظہار کرے گا۔

یہ ممکن ہے کہ صداقت کی مختلف اقسام ہوتی ہیں اور ہم مختلف قضایا کی صداقت مختلف طریقوں سے تلاش کر سکتے ہیں۔ اس کے متعلق جلد ہی ہم بحث کریں گے مگر اس کی صداقت کا جس طرح سے انکشاف کیا جائے قضیہ اسی وقت صادق ہوگا اگر یہ ایک حقیقی صورت حال کو بیان کرے۔ لیکن اب اس کے علاوہ ہم صداقت کے متعلق اور کیا کہہ سکتے ہیں؟

صداقت بطور تطابق: اب ہم صداقت کی ماہیت کے متعلق کچھ روایتی نظریات کو دیکھیں۔ ایک قضیہ اس وقت صادق ہوتا ہے اگر یہ کسی امر واقعی کے مطابق ہو۔ آپ کے پاس ایک پالتو چیتا ہے' اس وقت صادق ہے اگر آپ کے پاس ایک پالتو چیتا ہے یعنی یہ ایک امر واقعی ہے اور قضیہ صادق ہے کیوں کہ یہ امر واقعی کے مطابق ہے۔ پس صداقت امر واقعہ سے مطابق کا نام ہے۔

مگر امر واقعہ کیا ہے؟ (۱) لفظ واقعہ کبھی کبھی 'صادق قضیہ' کا ہم معنی

سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا ہم یہ کہتے ہیں! "یہ واقعہ ہے کہ میں پچھلے ہفتہ چلا گیا تھا یعنی یہ جملہ کہ میں پچھلے ہفتہ چلا گیا تھا' ایک صادق قضیہ کا اظہار کرتا ہے۔ مگر 'امر واقعہ' کی یہ تعریف زیادہ کارآمد نہیں ہے کیوں کہ اس کے معنیٰ ہوئے ایک قضیہ صادق ہے اگر یہ صادق قضیہ کے مطابق ہے۔ (۲) لفظ 'واقعہ' حقیقی صورت حالْ کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ مگر 'واقعہ' کا یہ استعمال مندرجہ بالا تعریف سے الگ نہیں ہے۔ اس کے مطابق ایک قضیہ صادق ہے اگر یہ ایسی صورت حال کو بیان کرتا جو حقیقی ہے۔ یعنی واقعی ہے۔ یہ بات قابل اعتراض نہ ہو مگر دوری ضرور ہے۔

یہاں کوئی یہ کہہ سکتا ہے؛ مگر ایک فرق یہ ہے کہ اس میں تطابق کا ذکر ہے؛ ایک صادق قضیہ وہ ہے جو واقعہ سے تطابق رکھتا ہے۔ یعنی حقیقی صورت حال سے۔ پہلی تعریف میں لفظ 'مطابق' یا 'تطابق' نہیں آیا۔ یہ صحیح ہے مگر یہی لفظ غیر ضروری دقت پیدا کرتا ہے کیوں کہ کس طرح ایک قضیہ کسی واقعہ کے مطابق ہو سکتا ہے؟ 'مطابق ہونا' کا استعمال یہاں عام سیاق و سباق سے الگ ہٹ کر کیا جاتا ہے۔ کیا یہ تطابق اس طرح کا ہے جو رنگوں کے نمونوں اور دیوار پر جو رنگ ہے اس کے درمیان ہوتا ہے؟ قضیہ اور صورت حال میں اس طرح کی مشابہت نہیں ہوتی۔ کیا یہ تطابق اس طرح کا ہے جیسا لائبریری کے کارڈ پر لکھے ہوئے نام اور اس کتاب کے درمیان ہوتا ہے جس کا یہ نام ہے۔ یہ تطابق ایک ایک فرد کے درمیان ہوتا ہے۔ جیسے ہر ایک کتاب کے لیے ایک کارڈ اور ہر کارڈ کے مطابق ایک کتاب۔ ایسا تطابق ممکن ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ قضیہ اور واقعہ کے درمیان اس قسم کا تطابق ہوتا ہے تو کوئی حرج نہیں مگر اس سے کیا حاصل؟ یہ موقف اتنا ہی صریح ہے جتنا یہ کہنا کہ ایک صادق قضیہ وہ ہے جو حقیقی صورت حال کو بیاں کرتا ہے۔ یعنی پھر ہم اصل تعریف تک واپس پہنچ گئے جو ابہام سے عاری ہے جو لفظ تطابق میں ہے۔ اے۔ سی۔ یوؤنگ اپنی کتاب "فنڈامنیٹل کوئسچنس آف فلاسفی" (فلسفہ کے اساسی سوالات) صفحہ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶ میں کہتا ہے؛

" لفظ تطابق اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جب ہم ایک صادق تصدیق بیان کرتے ہیں تب ہمارے ذہن میں حقیقی شئے کی ایک قسم کی تصویر ہوتی ہے اور مجوزہ تصدیق صادق ہوتی اس لیے ہے کہ یہ تصویر اس حقیقت کی طرح ہوتی ہے جو یہ پیش کرتی ہے۔ مگر ہماری تصدیقات ان طبعی اشیاء کی طرح نہیں ہوتیں جن کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ تصدیقات کے سلسلہ میں جو شبیہیں ہم استعمال کرتے ہیں وہ اشیاء کی نقل ہو سکتی ہیں مگر تصدیقات کے لیے شبیہیں نہیں بلکہ الفاظ ضروری ہیں جو کسی بھی طرح ان اشیاء سے مشابہت نہیں رکھتے جن کی وہ نمائندگی کرتے ہیں۔ تطابق کو نقل یا شبیہ نہیں سمجھنا چاہیے۔"

صداقت بطور ربط: کبھی کبھی تطابق کو ترک کرکے صداقت کو ربط کے معنی میں سمجھا جاتا ہے، صداقت قضایا کے باہمی ربط کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ پس ربط یا پیوستگی قضایا کے درمیان ایک نسبت ہے نہ کہ قضیہ اور صورت حال یا واقعہ کے درمیان کوئی نسبت۔ مگر ربط قضایا کے درمیان کسی قسم کی نسبت ہے؟ کیا قضایا کا ایک مجموعہ دوسرے مجموعہ سے ربط رکھتا ہے اگر دونوں میں توافق ہو؟ مگر توافق کی نسبت بہت کمزور ہے۔ "۲ اور ۲ چار ہوتے ہیں" اور قیصر روم نے دریائے روبی کو پار کیا۔ دونوں باہم متوافق ہیں کیوں کہ دونوں میں کوئی تناقض نہیں۔ مگر قضایا اس وقت تک باہم مربوط یا پیوستہ نہیں ہوں گے جب تک ان میں سے ہر ایک دوسرے کو تقویت نہیں بخشتا۔ اگر پانچ گواہ جو باہم متعارف نہیں کسی شخص کے متعلق ایک سی شہادت دیتے ہیں تو اس معنی میں ان کی شہادتیں باہم مربوط ہیں۔ لیکن اس کے متعلق کچھ باتیں غور طلب ہیں!

(۱) ایک یا تمام لوگوں کی شہادتیں کسی قضیہ کو صادق نہیں بناتیں۔ صداقت کا انحصار اس بات پر ہے کہ قضیہ ایک حقیقی صورت حال کو بیان کرتا ہے۔ لوگوں کی گواہی بیان کی صداقت کے لیے شہادت ہوتی ہے، اسے صادق نہیں بناتی۔ اس طرح صداقت کی نشاندہی کرنے والی شئے خود صداقت کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ لہذا شہادتوں کے باوجود کسی بیان کا درحقیقت کاذب ہونا ممکن اور

متوافق ہو سکتا ہے کیوں کہ شاہد غلطی کا مرتکب بھی ہو سکتا ہے۔
(۲) اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ گواہوں کا بیان صداقت کا ضامن ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کے بیان کو کون سی شئے صادق بناتی ہیں اور اس کا واحد جواب ہو گا ان کا مشاہدہ لیکن اس کا معنی ہے تطابق کا دوسرے بیانات سے ربط اس کی صداقت کا ضامن نہیں بن سکتا۔ اگر قضیہ الف اس لیے صادق ہے کہ وہ ب، ج اور د سے مربوط ہے تو ب، ج اور د کیوں کر صادق ہوتے ہیں؟ ان کی صداقت بھی اگر کچھ دیگر قضایا کے ساتھ ربط پر منحصر ہے تو یہی سوال ان دیگر قضایا کے متعلق بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اس تسلسل میں کہیں نہ کہیں ہمیں ربط کو چھوڑ کر تطابق کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ یعنی قضایا سے باہر نکل کر ہمیں ایک قضیہ اور صورت حال کے درمیان مطابقت کی تلاش کرنا پڑے گی۔
۳۔ قضایا کا ایک مجموعہ باہم مربوط ہوتے ہوئے بھی کاذب ہو سکتا ہے۔ علم الہندسہ کے متفرق نظام ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک باہم مربوط قضایا پر مشتمل ہوتا ہے مگر ان میں سے تمام تر اس عالم طبیعی کے لیے صادق نہیں ہو سکتا۔ قضایا کے کسی مجموعہ کا آپس میں جو بھی ربط ہو گر صداقت کا سوال اس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک ہم اس پر غور نہ کریں کہ ان میں سے کون ایک یا تمام حقیقی صورت حال کو بیان کرتے ہیں یا نہیں۔ یعنی قضیہ امر واقعی کے مطابق ہے کہ نہیں۔

صداقت وہ جو کام کرے یا کام چلائے! صداقت کی ایک اور مجوزہ تعریف یہ ہے کہ صداقت وہ ہے جو کام کرے یا جس سے کام چلے۔ لہٰذا صادق قضیہ وہ ہے جو کام کر سکے۔ یہاں کام کرنا یا چلانے کا معنی توجہ طلب ہے کیوں کہ موجودہ بحث میں اس کا استعمال اس کے اصل معنی سے دور ہے۔ "ایک قضیہ یا عقیدہ کام کرتا یا چلاتا ہے"، کا کیا معنی ہے؟ ہم سب جانتے ہیں کہ جب یہ کہا جائے کہ "یہ گاڑی کام کرتی ہے" تو اس سے کیا مقصود ہے۔ پہلے اگر گاڑی نہیں چل رہی ہو اور آپ کوئی پرزہ اس میں لگا دیں اور یہ پھر سے دوڑنے لگے مگر یہاں بھی یہ یقین کہ اصل خرابی کسی دوسرے پرزے میں ہو اور اول الذکر کو ٹھیک کرنے سے دوسرے کی خرابی دور ہو گئی ہو جس سے گاڑی چلنے لگی ہو۔

بہذا یہ عقیدہ یا تعین کہ ایک مخصوص پرزہ خراب ہے صادق نہیں ہوا گو اس کو ٹھیک کرنے یا چھونے سے گاڑی درحقیقت چلنے لگی ہو۔ اس طرح یہ کہنا کہ صداقت وہ ہے جو کام کرے، کاذب ٹھہرا۔

حقیقت یہ ہے کہ کام کرنا، ایک محدود سیاق وسباق میں معنی رکھتا ہے۔ یعنی چیزوں کا ایک مخصوص طور پر کام کرنا جیسے حسبِ معمول یا تشفی بخش کہا جائے اور اس کا تعین ان اغراض ومقاصد کی روشنی میں کیا جا سکتا ہے جس کا بیان کام کرنے کا معنی واضح کرنا ہے۔ لیکن ایک عقیدہ کے کام کرنے کا کیا معنی ہو گا؟ فرض کیجیے کہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ مشتری میں نامیاتی عضویات موجود ہیں۔ کن معنوں میں یہ عقیدہ کام کرتا ہے یا نہیں کرتا؟ اگر ہم مشتری پر جائیں اور نامیاتی عضویات پائیں تو یہ عقیدہ صادق ثابت ہو گا مگر اس کی صداقت کا ضامن بیان اور صورتِ حال میں مطابقت ہے نہ کہ عقیدہ کا کام کرنا۔ اگر کام کرنا، کا معنی یہی ہے تو پھر ہم اصل تعریف کی سمت واپس لوٹ آتے ہیں۔ اگر کام کرنے کا کچھ اور معنی ہے تو یہ کیا ہو سکتا ہے اور صداقت کس طرح کام کرنے پر مبنی ہو سکتا ہے؟ اگر صادق عقائد کسی معنی میں کام کرتے ہیں تو کیا یہ اس لیے نہیں ہے کہ پہلے وہ صادق ہیں؟ یہ بیشک ممکن ہے کہ اس ضمن "کام کرنے" کو اتنے وسیع معنی میں سمجھا جائے کہ زیرِ بحث نظریہ قابلِ قبول معلوم ہو۔ لیکن اگر ایسا کیا بھی جائے تو لفظ "کام کرنے" کے معنی کی یہ توسیع زیادہ کارآمد معلوم نہیں ہوتی کیوں کہ دوسرے الفاظ یہ کام بہتر طریقے سے کر سکتے ہیں۔

صداقت اور عقیدہ: یہ بات بالکل صاف ہے کہ یہ دو قضایا مختلف معنوں کے حامل ہیں:

۱۔ (قضیہ) پ صادق ہے

۲۔ میرا یہ عقیدہ ہے یا خیال ہے کہ پ صادق ہے۔

ایک شخص کا یہ عقیدہ ہو سکتا ہے کہ کوئی قضیہ صادق ہے گو یہ صادق

نہ ہو اور ایک قضیہ صادق ہو سکتا ہے گو کوئی بھی اسے صادق تسلیم نہ کرتا ہو۔ "زمین چپٹی ہے" ایک وقت کلیہ طور پر صادق سمجھا جاتا تھا گو یہ کاذب ہے۔ قضایا کا صدق و کذب ہی ان کے متعلق ہمارے عقائد سے متاثر نہیں ہوتے صادق ہونے کے لیے ہمارے عقائد واقعی کے عین ہونا لازمی ہے۔ امور حقیقی خود کو ہمارے عقائد کے مطابق نہیں بناتے۔

یہ نکات گو واضح نظر آتے ہیں مگر اکثر لوگ ایسے بیانات صادر کرتے ہیں جو ان کے ذہنی ابہامات یا سہو کے آئینہ دار ہوتے ہیں۔

(1) "ایک قضیہ اس وقت تک کاذب ہوتا ہے جب تک یہ صادق ثابت نہ ہو" اور "ایک قضیہ صادق ہے جب تک اس کا کذب ثابت نہ ہو"۔

یہ دونوں صریحاً غلط فہمیوں کا انکشاف کرتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ کچھ لوگ کسی قضیہ کو اس وقت تک تسلیم نہیں کریں گے جب تک اس کی صداقت کا ثبوت نہ مل جائے یا شائد اس کے وجود بھی تسلیم نہ کریں اور کچھ لوگ قضیہ پر اس وقت تک شک نہیں کریں گے جب تک اسے کاذب ثابت نہ کیا جائے۔ مگر عقیدہ کی دسعت کا اس کی صداقت سے کوئی تعلق نہیں۔ جب کوئی یہ کہتا ہے کہ ا قضیہ اس وقت تک کاذب ہے جب تک یہ صادق ثابت نہ ہو، تو اس کا مطلب شائد یہ ہوگا کہ "میں اسے اس وقت تک کاذب تسلیم کروں گا جب تک یہ صادق ثابت نہ ہو"۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ اس کا یہی معنیٰ ہے تو ایسے عقیدہ کے متعلق ہم کیا کہہ سکتے ہیں؟ یہ عقیدہ کہ یہ کاذب ہے جب تک یہ صادق ثابت نہ ہو جائے اتنا ہی خلاف عقل ہے جتنا یہ تسلیم کرنا کہ یہ صادق ہے جب تک اس کا کذب ثابت نہ ہو جائے۔ اگر اسے کاذب دکھایا جائے اس کو نہ ماننا چاہیے اور اگر اسے صادق دکھایا جائے تو اس پر یقین کرنا چاہیے اور اگر اسے نہ صادق نہ کاذب دکھایا جا سکے تو کیا یہ یقین اور غیر یقین دونوں سے مستثنا ہوگا؟ ہمارا عقیدہ شہادت سے متوافق ہونا چاہیے۔ اگر اس کی صداقت بہت حد تک ممکن ہو مگر ثابت نہ ہو تو صحیح رویہ یہ ہوگا کہ: "میرا عقیدہ ہے کہ اس کی صداقت بہت حد تک اغلب ہے۔

اس کی صداقت کا یقین ہمیں کب ہو سکتا ہے اس سوال پر موجودہ بات کے باقی حصہ میں بحث کی جائے گی)۔

۲۔ کسی استدلال کے دوران کسی قضیہ سے مخالفت کے دوران ہم اکثر یہ سنتے ہیں کہ: "کم از کم جہاں تک میرا تعلق ہے یہ صادق ہے"۔ لیکن اس کا کیا معنی ہو سکتا ہے؟ جب آپ یہ کہتے ہیں تو اس سے مقصود یہ ہے کہ 'یہ صادق ہے'، یا یہ کہ آپ کا عقیدہ ہے کہ یہ صادق ہے؟ زیادہ اغلب یہ ہے کہ آخر الذکر مقصود ہو۔ مگر جب آپ یہ کہتے ہیں کہ میرا عقیدہ (یا خیال) ہے کہ یہ صادق ہے تو اتنا یاد رکھنا لازم ہے کہ صداقت پر عقیدہ اور اس کا کذب دونوں بیک وقت ممکن ہیں یعنی آپ کا عقیدہ کاذب ہو سکتا ہے۔ مگر یہ کہنا کہ "جہاں تک میرا تعلق ہے یہ صادق ہے"، گمراہ کن ہے۔ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ نہ صرف آپ کا یقین ہے کہ یہ صادق ہے بلکہ یہ صادق ہے تو پھر "جہاں تک میرا تعلق ہے" کا کیا معنی ہے۔ (شاید یہ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ اس کے کاذب ثابت ہونے کی صورت میں اسے ایک دفاعی عبارت کے طور پر استعمال کیا جا سکے یعنی آپ یہ کہہ سکیں کہ آپ نے اس کو صرف اپنے خیال میں صحیح کہا تھا۔ مگر اس کے معنی یہ ہوئے کہ آپ اسے صادق کہہ رہے تھے اور نہیں بھی۔

۳۔ سب سے زیادہ گمراہ کن صورت یہ ہوتی ہے: "میرے لیے تو یہ صادق ہے، آپ کے لیے نہ ہو"۔ مگر اس کا کیا معنی ہے؟ شائد یہ کہ میرے لیے خیال یا عقیدہ کے مطابق یہ صادق ہے۔ مگر جیسا ہم اوپر دیکھ چکے ہیں یہ موقف اور کسی بیان کا کاذب ہونا دونوں باہم متوافق ہو سکتے ہیں۔ پس گو "میرے لیے یہ صادق ہے" جیسا بیان غیر ضروری اور مبہم ہے تاہم اس کا جواز یہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کا طرز بیان بظاہر اسے صادق ٹھہراتا ہے اور آپ کا اس پر عقیدہ اس کا ضامن بنتا ہے۔

بحثیں اکثر اس بات پر ختم ہوتی ہیں کہ: "خیر میرے لیے یہ صادق ہے"، اور دوسرا جواباً یہ کہے کہ "لیکن میرے لیے یہ صادق نہیں ہے"، اگر اس کا معنی صرف اتنا ہے کہ پہلا شخص اس کو صادق تسلیم کرتا ہے اور دوسرا کاذب تو یہ

بیانات فریقین کے ان عقائد کا باز اعادہ ہے جو انہیں پہلے ہی سے معلوم ہے لیکن اس سے یہ سوال لاجواب ہی رہ جاتا ہے کہ 'کیا صادق ہے یا نہیں'؟ اسی طرح اس بیان کا کیا معنی ہے کہ 'آپ کے لیے خدا ہے اور میرے لیے نہیں'؟ آیا خدا ہے یا نہیں ہے اور دو فریقین میں سے ایک ضرور غلطی پر ہے۔ ایک ہی قضیہ بیک وقت صادق و غیر صادق نہیں ہو سکتا۔ آپ کے لیے ہے اور میرے لیے نہیں، جیسا بیان ایک گمراہ کن اور غیر دیانتدارانہ طریقہ ہے یہ کہنے کا کہ آپ کے عقیدہ کے مطابق خدا ہے اور میرے عقیدہ کے مطابق خدا نہیں ہے اور یہ سوال اب بھی جواب طلب رہ جاتا ہے کہ خدا ہے یا نہیں۔

صداقت کسی فرد کے ساتھ منسلک یا اضافی نہیں ہوتی گو افراد کے متعلق صداقتیں ہوتی ہیں۔ فرض کیجیے کہ اسمتھ کے دانت میں درد ہے مگر جونس کے دانت میں درد نہیں ہے۔ مگر کیا اس کا یہ معنی ہوا کہ یہ بیان کہ 'میرے دانت میں درد ہے' اسمتھ کے لیے صادق ہے اور جونس کے لیے صادق نہیں؟ ایسا نہیں ہے۔ اس کا معنی صرف یہ ہوا کہ قضیہ کہ 'اسمتھ کے دانت میں درد ہے' صادق ہے جب کہ 'جونس کے دانت میں درد ہے' ایک کاذب قضیہ ہے۔ یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ لفظ 'میں' یا میرا جب استعمال ہوتا ہے اس سے مراد وہ مخصوص شخص ہے جو راوی ہے۔ جب اسمتھ 'میں' کہتا ہے تو اس سے مراد اسمتھ ہے اور جب جونس میں کہتا ہے تو اس سے مراد جونس ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ 'میرے دانت میں درد ہے' جب اسمتھ کہتا ہے تو یہ ایک ایسا قضیہ ہے جو اس سے مختلف ہے جب یہی جملہ جونس ادا کرتا ہے۔ اور چونکہ یہ دو مختلف قضایا ہیں اس لیے ایک کا صادق اور دوسرے کا کاذب ہونا حیرت کی بات نہیں ہے۔

عقائد کا اعادہ صداقت کا اعادہ سے مختلف ہے۔ اگر وائٹ کہتا ہے 'پ صادق ہے' اور بلیک کہتا ہے 'پ صادق نہیں ہے' تب دونوں باہم ایک دوسرے کی تنقیض کرتے ہیں اور ایک کا غلط ہونا لازمی ہے۔ لیکن

اگر وہائٹ کہتا ہے: "میرا عقیدہ ہے کہ پ صادق ہے" اور بلیک کا قول ہے کہ "میرا عقیدہ ہے کہ پ صادق نہیں ہے" تو یہ دونوں قضایا ایک دوسرے کی تنقیض نہیں کرتے کیوں کہ دونوں صحیح ہو سکتے ہیں۔ پس کسی قضیہ کا صادق ہوتا اس کے صدق و کذب سے متعلق عقیدہ سے آزاد ہے۔

یہ کہنا کہ ایک قضیہ ایک مخصوص جگہ یا وقت پر صادق ہے اور دوسری جگہ یا وقت پر کاذب اتنا ہی گمراہ کن ہے جتنا یہ کہنا کہ قضیہ ایک شخص کے لیے صادق ہے اور دوسرے کے لئے کاذب۔ پھر بھی کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ شکاگو کی آبادی ۳۰ لاکھ سے زیادہ ہے، آج صادق ہے اور ۵۰ سال قبل کاذب تھا، لیکن صحت بیان کا تقاضہ اس کے مخالف ہے۔ یہ جملہ کہ "شکاگو میں ۳۰ لاکھ سے زیادہ لوگ رہتے ہیں" اگر ۱۸۷۵ میں ادا کیا جائے تو اس سے مقصود قضیہ اس سے مختلف ہوگا جو ۱۹۷۵ میں اس جملہ سے مقصود ہوگا۔ انہیں صراحت کے ساتھ ان دو مختلف جملوں میں بیان کیا جا سکتا ہے: "۱۸۷۵ میں شکاگو کی آبادی ۳۰ لاکھ سے زیادہ ہے" (کاذب) اور "بیسویں صدی کے آخری حصہ میں شکاگو کی آبادی ۳۵ لاکھ سے زیادہ ہے" (صادق)۔ جس طرح لفظ "میں" کو جب مختلف لوگ استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد مختلف لوگ ہوتے ہیں اسی طرح الفاظ 'یہ' اور 'ابھی' ان اوقات و مقامات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن میں انہیں استعمال کیا گیا ہے۔ لہذا وہی جملہ جو ۱۸۷۵ اور ۱۹۷۵ میں ادا کیا جائے دو مختلف حالات یا قضایا کا اظہار کرتا ہے۔

یہاں معنی کی غیر مکمل تخصیص ناکامی ترسیل کا سبب بنتی ہے۔ اگر مناسب اسماء و ضمائر کی مدد سے معنی کی تخصیص کر دی جائے تو ابہام کا امکان نہیں رہے گا اسی طرح ہم اگر زمان و مکان کی تخصیص کرتے ہوئے کسی جملہ کو ادا کریں تو ذومعنویت یا ابہام کی وجہ سے صادق و کاذب کا فیصلہ مشکل نہیں رہے گا۔

ایک بار اگر کسی جملہ کا معنی مکمل طور پر بیان کر دیا جائے تو یہ بات صریح ہو جائے گی کہ قضیہ کی صداقت زمان و مکاں سے منسوب نہیں ہے گو یہ کسی وقت اور مقام کے متعلق بیشک ہو گا۔ یہ جملہ کہ "قیصر کا قتل ۴۴ ق۔م میں ہوا تھا"۔

ماضی میں بھی صادق تھا، آج بھی صادق ہے اور ہمیشہ صادق رہے گا۔ یہ صرف ۴۴ ق۔م۔ میں صادق نہیں تھا۔ ایک صادق قضیہ تبدیلی وقت کے ساتھ کاذب نہیں بن جاتا، لیکن اس وقت کی تخصیص لازمی ہے جب یہ صورت حال واقع ہوئی ہو جس کا ذکر کسی جملہ میں کیا جارہا ہو تاکہ بیان مکمل ہو، اگر یہ کیا جائے تو صداقت زمان و مکاں کی تبدیلی سے آزاد ہوجاتی ہے۔ جواب صادق ہے وہ ہمیشہ صادق رہے گا۔ اگر سترہویں صدی میں لوگوں کو جادوگر سمجھ کر جلادیا جاتا تھا تو یہ ہمیشہ صادق ہوگا کہ سترہویں صدی میں لوگوں کو جادوگر سمجھ کر جلادیا جاتا تھا۔ مگر اس کا یہ معنی نہیں کہ اگر ایک مخصوص وقت یا مقام پر ایک صورت حال کا وجود تھا تو ہمیشہ یہ صورت حال موجود ہوگی۔

قیصر روم کا قتل ایک وقت اور ایک مقام پر ہوا تھا اور لوگوں کو جادوگر سمجھ کر بعض اوقات پر اور بعض مقامات پر جلایا گیا مگر یہ واقعات ہر وقت میں اور ہر مقام پر واقع نہیں ہوئے۔ واقعات آتے اور جاتے ہیں مگر صداقتیں ابدی ہوتی ہیں۔

فصل ۷

علم کے ماخذ / منبع جات

اب ہم علم کے کچھ پہلوؤں پر غور کرنے کے قابل ہیں۔ ایک قضیہ صادق ہو سکتا ہے گو کسی شخص کو اس کی صداقت کا علم نہ ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ علم کے حصول کا کیا ذریعہ ہے۔ وہ کیا وسائل ہیں جن کے ذریعہ ہمیں قضایا کی صداقت کا علم حاصل ہوتا ہے؟ آیئے اب ہم علم کے چند مبینہ راستوں پر غور کریں:

۱۔ حسی تجربہ: علم کے تمام مبینہ ذرائع میں حسی تجربہ مرجح ترین ہے۔ اگر آپ سے پوچھا جائے کہ آپ کو "اس" بات کا کیوں کر علم ہے کہ آپ کے سامنے میز پر کتاب رکھی ہے تو آپ یہی کہیں گے کہ کیوں کہ میں اسے دیکھ اور چھو سکتا (یا سکتی) ہوں۔ یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ طبیعی اشیاء کا وجود اور ان کی خصوصیات کا علم ہمیں دیکھنے، سننے، چھونے، سونگھنے یا چکھنے سے ہوتا ہے اور بالخصوص دیکھنے اور چھونے سے بیشتر چیزوں کے وجود اور ان کے اوصاف کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن مجموعی طور پر تو اس حمسہ عالم طبیعی کو ہم پر آشکار کرتے ہیں۔

لیکن بات اتنی سادہ نہیں ہے۔ کبھی کبھی ہمیں حسی تجربہ ہوتا ہے گو ہمارے سامنے کوئی بھی ادراک طلب شئے نہ ہو۔ یعنی وہم ادراک بھی ہو سکتا ہے جیسے ہم جب پیاسے ہوتے ہیں تو ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم ریگستان میں پانی اور درخت دیکھ رہے ہیں جب کہ وہاں کچھ بھی نہیں ہے۔ یا کبھی کبھی جو ہم دیکھ رہے ہیں وہ موجود تو ہوتا ہے مگر ہم اس میں کچھ اور ہی خصوصیات دیکھتے ہیں جب کہ دراصل اس میں دیگر خصوصیات ہوتی ہیں۔ اگر ہم رنگ کوری کے شکار ہوں تو سبز چیز کو بھوری دیکھتے ہیں۔ یا پھر ہم کسی شئے کو اس سے مختلف دیکھتے ہیں جو وہ دراصل ہے مثلاً تاریکی یا کہر کے زیر اثر کتے کو بھیڑیا یا گدھے کو گھوڑا سمجھتے ہیں۔

یہ سب ادراک کی غلطیاں ہیں جن کا ذکر ہم تفصیل سے آٹھویں باب میں کریں گے۔ یہ عام خیال ہے کہ ادراک کی غلطیاں ہمارے حواس کی خطاواری کی غماز ہیں لیکن یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ہماری تصدیقات مائل خطا ہیں۔ ہمارے حواس نے فی الواقع ہمیں دھوکا نہیں دیا بلکہ ہم حسی ادراک کی بنا پر ان تصدیقات کی طرف مبذول ہو گئے جو بعد میں کاذب صادق ثابت ہوئے۔ اگر ہم نے اپنی تصدیقات روک لیے ہوتے یعنی اگر ہم نے گدھے کو گھوڑا نہ سمجھا ہوتا تو غلطی کا ارتکاب نہ ہوتا۔ غلطی ہمیشہ تصدیق کی ہوتی ہے نہ کہ احساس کی۔ حواس صرف ہمیں تجربات سے دوچار کرتے ہیں جس کی ہم صف بندی کرتے ہیں گو کبھی کبھی غلط طریقہ سے۔

یہ بات قابل توجہ ہے کہ جب ہم حسی تجربات کی بنا پر ادراک کی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں تب ہمیشہ مزید حسی تجربات ہی غلطی کی تلاش کا ضامن بنتے ہیں۔ اگر آپ کو شک ہو کہ یہ سیب اصلی ہے کہ نقلی تو آپ اسے کاٹ کر دیکھیں گے کہ یہ موم کا ہے یا مٹی کا' یا پھر سونگھ کر دیکھیں گے۔ اسی طرح سے اگر دور سے آتا ہوا آدمی کو دیکھ کر یہ کہنا مشکل ہو کہ یہ آدمی ہے یا کوئی اور شئے تو آپ اس کے قریب آنے کا انتظار کریں گے یا دوربین کا استعمال۔ حسی تجربات پر مبنی غلط تصدیقات کا اس کے سوا کوئی اور علاج نہیں کہ حسی تجربات پر مبنی

مزید تصدیقات اول الذکر کو کاذب ثابت کر دیں گے۔ لہذا حسی تجربات پر مبنی تعلیلات یہ ثابت نہیں کرتیں کہ ہم حسی تجربات سے آگے کسی اور شئے کی طرف مائل ہوں۔ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہمیں مزید حسی تجربات کی ضرورت ہے اس سے قبل کہ حسی تجربات علم کا حصہ بن سکیں انہیں تصدیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو حسی تجربات آپ کو اس وقت حاصل ہیں وہ اس وقت تک علم نہیں ہو سکتے تاوقتیکہ آپ یہ فیصلہ نہ کر سکیں کہ آپ کے سامنے کرسی ہے یا کتاب۔ اور آپ جس بات کو صادق یا کاذب ٹھہراتے ہیں وہ ہمیشہ کوئی قضیہ ہوتا ہے۔ حسی تجربہ بذات خود نہ تو کوئی صادق ہے اور نہ کاذب۔ یہ محض واقع ہوتے ہیں۔ یہ ادراکی تصدیق کی بنیاد بنتے ہیں مگر تنہا یہ کسی تصدیق کی تشکیل کے لیے کافی نہیں، ادراک میں تصدیق کا رول آسانی سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے کیوں کہ بیشتر صورتوں میں ہم "کرسی" یا "درخت" جیسے تصورات کا استعمال کرتے ہیں جن سے ہم اس قدر مانوس ہیں کہ ایسا لگتا ہے کہ ہم محض حسی تجربات کی ہی بات کر رہے ہیں اور ان میں کوئی تصور شامل نہیں۔ لیکن اس خیال کا بطلان کسی پیچیدہ مثال سے ظاہر ہوتا ہے۔ جب ایک شخص کسی پہاڑی پر چڑھتی ہوئی گاڑی کی آواز سن کر یہ کہتا ہے کہ "ایک جیپ اوپر کی طرف آ رہی ہے" تو دوسرا شخص جس کے سمعی تجربات پہلے شخص سے ملتے جلتے ہیں اس بات سے انکار کر سکتا ہے کیوں کہ وہ آتی ہوئی آواز کو جیپ کی آواز سے تعبیر نہیں کر سکتا۔ پس ادراکی تصدیقات کے ادراک کا محض اہل ہونا کافی نہیں بلکہ الفاظ سے شناسائی اور الفاظ کا مدرکات پر اطلاق کی اہلیت بھی لازمی ہے۔

یہاں تک ہم صرف نام نہاد خارجی حواس، کی بات کرتے رہے ہیں جن کے ذریعہ ہم عالم خارجی سے متعلق اطلاعات فراہم کرتے ہیں۔ لیکن کچھ 'باطنی حواس' بھی ہوتے ہیں جو ہمیں داخلی احوال مثلاً جذبات' لذت یا کرب وغیرہ سے روشناس کراتے ہیں نیز ہمارے ذہنی اعمال جیسے تفکر، تحیر یا تشکیک سے۔ ان صورتوں میں کوئی عضو حس نہیں ہوتا۔ تاہم کچھ

تجربات کی بناپر ہم کچھ قضیات کے بیان کا مجاز رکھتے ہیں۔ لیکن جن قضیات کے اعادہ کا مجاز ہمیں حاصل ہیں وہ داخلی حالات سے متعلق ہوتے ہیں۔ مثلاً میرے دانت میں درد ہے، مجھے غنودگی محسوس ہورہی ہے، آج صبح سے میری طبیعت ناساز لگ رہی ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام حالات میں صرف یہ امر کہ مجھے یہ تجربہ حاصل ہے متعلقہ قضیہ کے صدق کا ضامن ہوتا ہے۔ یہ قضیہ کہ "میرے سر میں درد ہورہا ہے" اس صورت میں صادق ہوگا کہ میرے سر میں درد ہو رہا ہے ایسے قضیات میرے موجودہ تجربات کے ماسوا اور کسی چیز کے بارے میں نہیں ہوتے اس لیے ایسے تجربات کا ہونا انہیں صادق ٹھہرانے کے لیے کافی ہیں۔ اس قسم کے علم کے ضمن میں احتیاط اہم ہے۔ اس کو ہم بہ آسانی غیر مناسب دعوں کے لیے استعمال کرسکتے ہیں۔ خصوصاً دو نکات ذہن میں رکھنا چاہئے:

(۱) ان تجربات کا حصول ہمیں جس چیز کا مجاز عطا کرتا ہے وہ صرف ان قضایا کا بیان ہے جو ان تجربات کے متعلق ہوں۔ اگر آپ کے سر میں درد ہو رہا ہو تو آپ کو یہ کہنے کا مجاز ہے کہ "میرے سر میں درد ہے"۔ اگر آپ سے یہ پوچھا جائے کہ آپ کو یہ کیسے معلوم ہے تو آپ صرف اتنا کہیں گے کہ "کیوں کہ میں یہ محسوس کرتا ہوں اور اتنا کافی ہے"۔ لیکن آپ اس آسان فارمولا "کیوں کہ میں یہ محسوس کرتا ہوں" کو دوسری باتوں پر لاگو نہیں کرسکتے اگلے موسم سرما میں سخت سردی پڑے گی۔" "کیوں؟" "مجھے ایسا محسوس ہو رہا ہے"۔ یہ جواب برمحل یا مناسب نہیں ہے۔ اگلی سردی کا سخت ہونا آپ اس طرح محسوس نہیں کرسکتے جس طرح آپ خوشی، غم یا درد محسوس کرتے ہیں۔

آخر الذکر صورت میں آپ درد وغیرہ محسوس کرتے ہیں جب کہ اول الذکر صورت میں آپ یہ محسوس کرنے کا دعویٰ کرلیتے ہیں کہ ایسا ہوگا۔ کسی چیز کو محسوس کرنا اور کسی چیز کے بارے میں محسوس کرنے میں بڑا فرق ہے۔ اور دوسری صورت کا احساس اس بات کا ثبوت نہیں کہ اس پر مبنی قضیہ صادق ہوگا۔ ان دو صورتوں میں لفظ "محسوس" الگ معنوں میں استعمال کیا جارہا ہے۔ جب آپ سر درد محسوس کرتے ہیں تو آپ کچھ احساس کی صورتوں سے

بلاواسطہ شناسائی رکھتے ہیں۔ مگر جب آپ یہ "محسوس" کرتے ہیں کہ اگلی سردی سخت ہو گی آپ کے داخلی احساسات خواہ وہ کچھ بھی ہوں زیر بحث قضیہ کی صداقت کا ضامن نہیں بن سکتے کیوں کہ آپ اس صورت میں جو کچھ جاننے کا دعوی کرتے ہیں وہ محض یہ نہیں ہے کہ آپ کسی احساس کے حامل ہیں بلکہ یہ کہ دنیا میں ایک مخصوص صورت حال واقع ہو گی۔ اگلی سردی سخت ہو گی یا نہیں یہ جاننے کے لیے اگلی سردی کا انتظار کرنا ہوگا اور یہ دیکھنا ہوگا کہ واقعی سردی سخت ہے کہ نہیں۔ آپ کی موجودہ حالتِ احساس آئندہ سرما کے موسم کی نشاندہی معتبر طریقہ سے کر سکتی ہے اور نہیں بھی لیکن بہر حال آپ کا موجودہ احساس ایک چیز ہے اور آئندہ سرما کا موسم دوسری اور اول الذکر سے متعلق آپ کے بیان کو آخر الذکر کے بیان سے واضح طور پر ممیز کرنا واجب ہے۔ صریحاً دونوں ایک ہی بیان نہیں۔

لفظ "محسوس" یقیناً گمراہ کن حد تک مبہم ہے۔ (۱) "میرے سر میں درد ہے" یعنی "میں اسے محسوس کرتا ہوں"۔ گو یہاں صراحت کا تقاضہ ہے کہ میں صرف یہ کہوں کہ میرے سر میں درد ہے اور احساس کی بات نہ کروں۔ (۲) "میں اس چاقو کی تیزی محسوس کرتا ہوں"۔ یہاں لفظ "محسوس" لمسی تجربہ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور لمس خارجی حس ہے۔ اس ابہام کے ماسوا ایک اور ابہام بھی ہے۔ (۳) "میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ..." (اس کے بعد کوئی قضیہ آتا ہے) مثلاً "میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ یہ صادق ہے"۔ اس کا معنی یہ ہوا کہ "میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ صادق ہے۔ لیکن یہ احساس (خیال) ہونا کہ کوئی قضیہ صادق ہے مجھے یہ کہنے کا مجاز مہیا نہیں کرتا کہ میں جانتا ہوں کہ یہ صادق ہے۔ خیال کرنا یا عقیدہ رکھنا جاننے یا علم ہونے کے مترادف نہیں۔ کسی کا عقیدہ پختہ ہو یا کمزور، لوگ بہت سی ایسی باتوں میں عقیدہ رکھتے ہیں جو کاذب ہوتی ہیں۔ آپ کو اس بات کا کتنا ہی شدید احساس (عقیدہ) کیوں نہ ہو کہ آئندہ سال صدر کا قتل ہو جائے گا آپ کا احساس (عقیدہ) اس کی بات کی ضمانت نہیں کہ ایسا ہی ہوگا۔ آئندہ باب میں جیسا کہ

ہم تفصیل سے بحث کریں گے عقیدہ علم کا ضامن نہیں بن سکتا۔ اسی طرح احساس علم کا ضامن نہیں بن سکتا۔ معنیاتی صراحت کے پیش نظر اس معنی میں احساس کے استعمال سے احتراز بہتر ہے۔ یہ کہنے کے بدلے کہ "میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ لوگ مجھے اذیت پہنچا رہے ہیں" یہ کہئے کہ "میرا یہ خیال (عقیدہ) ہے کہ لوگ مجھے اذیت پہنچا رہے ہیں" اور پھر شہادت کی بنا پر جہاں تک ممکن ہو فیصلہ کیجیے کہ کیا یہ صادق ہے۔ تمام صورتوں میں جن میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم کچھ محسوس کرتے ہیں۔ بلاواسطہ تجربات نہیں ہوتے۔ جس طرح ابھی ہم نے "میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ۔۔۔" کے خطرات کی طرف توجہ دلائی اسی طرح "میں کچھ محسوس کرتا ہوں" سے یہ اخذ کرنا کہ "میں اس مخصوص حالت میں ہوں" ابہام کے خطرہ سے خالی نہیں۔ اس کی صراحت کے لیے وقوعی حالات اور میلانی (طبع) حالات کے درمیان امتیاز کرنا اہم ہے۔

درد کا چوکا، کھجلی، تاسف کی کسک، غنودگی کا احساس تمام ایک شخص کے شعور میں وقوعی حالات ہیں۔ جب کافی کے ایک پیالہ میں شکر کا ٹکڑا گھل جاتا ہے تو شکر کے حلول ہونے کی حالت وقوعی حالت ہے کیوں کہ یہ اس لمحہ واقع ہو رہا ہے اور ایک مخصوص وقت تک ایسا ہوتا رہے گا۔ لیکن جب تک شکر دانی میں شکر ہے یہ تحلیل نہیں ہو رہی ہے مگر تحلیل پذیر ہے۔ یہ کہنا کہ شکر تحلیل پذیر ہے یا گھلنے والی چیز ہے یہ کہنے کے مترادف ہے کہ اسے اگر کسی رقیق مادہ میں ڈالا جائے تو یہ گھل جائے گی۔ تحلیل پذیر ہونے کی یہ حالت میلانی حالت ہے۔ یعنی یہ مائل تحلیل ہے یا یہ کہ مناسب حالات میں تحلیل ہونے کا میلان رکھتی ہے مگر چونکہ اب تک یہ گھلا نہیں ہے اس کے گھلنے کی حالت ہنوز وقوعی نہیں ہے۔ لیکن پیالہ میں رکھی ہوئی شکر کی حالت بہرحال وقوعی ہے۔ جو کچھ بھی واقع ہو رہا ہو اسے وقوعی کہیں گے جیسے بجلی کا چمکنا، بیٹھنا، کھانا وغیرہ۔ لیکن بیشتر خصوصیات جنہیں ہم اشیاء سے منسوب کرتے ہیں میلانی ہوتی ہیں۔ ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ کچھ خاص حالتوں میں جو اس وقت موجود نہیں ایک شئے کا کیا عمل ہوگا یا کس طرح پیش آئے گی "دودھ مقوی ہے" سے مقصود یہ ہے کہ اگر کوئی اسے پیتا ہے تو اسے قوت ملے گی

"سونا متورق یا تشکیل پذیر ہے" کے معنی یہ ہیں کہ اگر آپ سے خاص طرح سے موڑیں تو اس کی شکل تبدیل ہو جائے گی۔

اگر آپ کے دانت میں درد ہو یا آپ غنودگی محسوس کر رہے ہوں، یا یہ سوچ رہے ہوں کہ آپ کیا کرنا ہے تو یہ تمام ترصورتیں آپ کے شعور کی کیفیات (حالات) ہیں اور یہ وقوعی ہیں (اگر آپ نے انہیں کل کیا ہو تو اس وقت وقوعی تھے)۔ خوشی کی دھڑکنیں، تاسف کی کسک، کھجلیاں، سوچنا، تحیرات وغیرہ تمام تر وقوعی ہیں۔ اور جب کوئی شعوری حالت وقوعی ہو تو اس کے واقع ہونے سے آپ کو یہ مجاز حاصل ہوتا ہے کہ آپ اس کے متعلق مناسب بیان صادر کر سکیں جیسا 'میرے دانت میں درد ہے'۔ درد کے وجود کے لیے اتنا ہی ضروری ہے کہ آپ درد محسوس کر رہے ہوں کیوں کہ درد کا موجود ہونا اس کا محسوس کیا جانا ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وجود نہیں۔ یہ کہنا کہ "مجھے سخت درد ہے مگر میں اسے محسوس نہیں کر سکتا" لفظی تناقض ہوگا کیوں کہ درد کا ہونا اور اسے محسوس نہ کرنا ممکن نہیں۔ عام طور پر احساسات وقوعی حالات ہیں اور ان کے واقع ہونے سے آپ کو یہ کہنے کا حق ملتا ہے کہ آپ ان کے حامل ہیں۔

لیکن اور بھی دیگر الفاظ ہیں جنہیں ہم داخلی کوائف (حالات) کے بیان میں استعمال کرتے ہیں اور جو "میلانی" الفاظ ہیں۔ ذہنی کیفیات وجذبات سے متعلق الفاظ میلانی ہیں۔ "میں تنک مزاجی کی کیفیت میں ہوں" کے معنی یہ ہیں کہ اگر مجھے کوئی چھیڑے یا پریشان کرے تو میں آسانی سے برہم ہو جاؤں گا۔ "مجھے مرغ کی کلیجی پسند نہیں" کے یہ معنی نہیں کہ مستقل اس ناپسندیدگی کی کیفیت مجھ پر طاری رہتی ہے بلکہ یہ کہ مجھے اگر یہ کھانے کو دیا جائے تو مجھے اس کیفیت کا تجربہ ہوگا۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ "میں اس سے محبت کرتا ہوں" آپ صرف یہ بیان نہیں کرتے کہ اس لمحہ آپ ایک شعوری کیفیت (ناقابل تعریف) کے حامل ہیں۔ محبت میں کئی میلانات طبع شامل ہیں۔ اگر آپ کسی کو چاہتے ہیں تو اس کے لیے بہت سے کام کرنے

کے لیے تیار رہتے ہیں، اس کی خوشی میں خوش ہوتے ہیں وغیرہ۔ اگر آپ کسی کو چاہنے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے محبوب کے لیئے کچھ کرنے میں حظ محسوس نہیں کرتے تو کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ آپ اس لڑکی کو دراصل نہیں چاہتے۔ اگر آپ یہ جواباً کہیں کہ آپ اسے چاہتے ہیں (اور آپ جھوٹ نہ بھی کہہ رہے ہوں) تاہم یہ سچ نہیں ہوگا کہ آپ اسے چاہتے ہیں۔ آپ احساسات کے ہر یلغار سے دوچار ہوسکتے ہیں لیکن اگر آپ مخصوص طرز عمل کی طرف مائل نہ ہوں تو آپ محبت نہیں کرتے۔ محبت میں صرف چند وقوعی حالات (احساسات) ہی شامل نہیں بلکہ بہترے میلاناتی احوال جو زیادہ اہم ہیں شامل ہوتے ہیں (جو محبوب کی طرف آپ کے اعمال پر مشتمل ہیں)۔ اگر آپ مناسب مواقع پر موزوں اعمال کا اظہار نہیں کرتے تو آپ کی محبت مشکوک ہو گی خواہ آپ کے وقوعی احساسات کچھ بھی ہوں۔ اس لیے یہ کہنا کافی نہیں کہ "میں جانتا ہوں کہ میں محبت کرتا ہوں کیوں کہ میں یہ محسوس کرتا ہوں"۔ اگر ایک نوبالغ لڑکی یہ کہے تو اس کی ماں یہ جواب دے سکتی ہے: "جو تم محسوس کرتی ہو وہ محبت نہیں محض فریفتگی ہے۔ اگر تم واقعی محبت کرتیں تو تمہارا عمل اس سے مختلف ہوتا۔" ماں اپنی لڑکی کے کردار کا مشاہدہ کرسکتی ہے اور اس سے زیادہ احتیاط سے جتنی خود لڑکی اپنے کردار پر نظر رکھ سکتی ہے۔ اور چوں کہ میلانات و رجحانات محبت کے معنی کا حصہ ہیں اس لیئے وہ خود اپنی لڑکی سے زیادہ یہ سمجھنے پر قادر ہے کہ آیا لڑکی واقعی محبت کرتی ہے یا نہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ماں وہ سب کچھ محسوس کرسکتی ہے جو لڑکی کرتی ہے مگر وہ اس کے کردار کا مشاہدہ کرکے اپنے نتائج اخذ کرسکتی ہے۔ جذبات و احساسات کی چبھن جس طرح بھی محسوس کی جائے مگر ایک شخص اسی وقت محبت کرتا ہے جب وہ محبوب کی جانب، کچھ مناسب اعمال کا مرتکب ہوتا ہے۔ اور اگر آپ اس مخصوص انداز میں عمل پیرا نہیں ہوتے تو کوئی شخص آپ سے یہ کہہ سکتا ہے؟ "تمہارے احساسات یا داخلی کوائف خواہ کچھ بھی ہوں مگر آپ محبت نہیں

کرتے کیوں کہ اس کے لیے عمل کے کچھ رجحانات ضروری ہیں اور میں نے یہ مشاہدہ کیا ہے کہ آپ ان سے عاری ہیں۔"

دوسری مثال: یہ کہنا کہ ایک شخص ذلیل یا کمینہ ہے اس سے کچھ ایسے رجحانات اور میلان طبع منسوب کرنا ہے جن کے تحت وہ اپنے فوائد کو دوسروں کے فوائد پر ترجیح دیتا ہے، دوسروں کی طرف بے اعتنائی کا رویہ اختیار کرتا ہے اور اس طرح عمل کرتا ہے گویا وہ تنہا اسی کا وجود ہو۔ مگر کمینہ آدمی خود کو کمینہ محسوس نہیں کرتا۔ لہذا کسی کو کمینہ کہنا کچھ اس سے میلانات منسوب کرنا ہے نہ کہ وقوعی حالات۔ وہ شخص خود اس کا اہل نہیں کہ وہ یہ طے کر سکے کہ آیا وہ کمینہ ہے کہ نہیں۔ کوئی شخص کمینہ ہے یا محبت میں مبتلا، باضمیر یا حاسد یہ صرف دروں بینی سے معلوم نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کے کردار کے بے لاگ معائنہ سے۔ اور خود آپ سے زیادہ اس امر کے لیے دوسرا شخص یہ طے کرنے کا اہل ہے کیوں کہ وہ زیادہ بے لاگ اور غیر جانبدار رائے رکھ سکتا ہے۔

لہذا وقوعی حالات کی بنا پر اس فیصلہ کرنے کے سلسلہ میں کہ ہمیں کسی چیز کا علم ہے مندرجہ بالا احتیاط کی ضرورت ہے۔ اس کے متعلق کافی موجودہ غلط فہمی پائی جاتی ہے لوگ اکثر محسوسات یا داخلی تجربات کی بنا پر کچھ دعوے کرتے ہیں جبکہ قضیہ اس تجربہ سے آگے نکل جاتا ہے جس کی صداقت کے لیے محض اس تجربہ سے بہت زیادہ کی ضرورت ہوتی۔

اب تک ہم نے اس موقف کو مشکوک نہیں گردانا ہے کہ ہم تجربات کے حصول اور الفاظ و جملات کے معنوں کے علم کی بنیاد پر ان تجربات کے اعادہ کا جواز رکھتے ہیں۔ مگر کبھی کبھی اسے تسلیم نہیں بھی کیا گیا ہے۔ اگر میں یہ کہوں کہ "آئندہ سرما میں سردی سخت ہوگی"، تو میں غلطی پر ہو سکتا ہوں۔ مگر اس کو جاننے کے لیے انتظار کرنا ہوگا۔ بہر حال میرا موجودہ احساس اس کی ضمانت نہیں بن سکتا خواہ یہ آئندہ سچ ہی کیوں نہ نکلے۔ لیکن "میں غنودگی محسوس کر رہا ہوں" موجودہ تجربہ شدہ حال کا بیان ہے۔ اس میں غلطی کیسے ممکن ہو سکتی ہے؟ مجھے تجربہ ہو رہا ہے اور جو جملہ میں ادا کر رہا ہوں اس کے معنی سے باخبر ہوں۔ اس سے زیادہ اس کے صادق تسلیم کرنے کے لیے اور کیا

چاہیے۔ یہ بیان اس بات کی پیشنگوئی نہیں ہے کہ میں بعد کس طرح محسوس کروں گا نہ ہی یہ حال یا مستقبل کے رجحانات عمل کے متعلق میلانی بیان ہے۔

قبل اس کے کہ ہم باب ۸ میں کچھ اہم امتیازات کی طرف اشارہ کریں اس نکتہ پر مزید بحث ممکن نہیں۔ اس دوران یہ نہایت اہم ہے کہ ان بیانات جن میں ہم ایک مخصوص تجربہ کے ہونے کے دعویٰ کے ماسوا کچھ اور نہیں کہتے اور جن میں ان کے ماسوا بھی کچھ کہا جاتا ہے احتیاط سے تمیز کریں۔ اکثر وہ بیانات جو ظاہراً اول الذکر قسم کے ہوتے ہیں در اصل آخر الذکر قسم کے ہوتے ہیں۔ کچھ مبہم ہوتے ہیں اور دونوں میں سے کسی بھی زمرہ میں شامل کیے جا سکتے ہیں۔ "میرے دانت میں درد ہے" ایک ایسا بیان لگتا ہے جو میرے موجودہ احساس سے متعلق ہے۔ لیکن اگر کسی طرح اس بیان میں میرے دانت کی حالت کی طرف اشارہ ہے (مثلاً دانت میں سوراخ ہے) تو یہ محض میرے موجودہ احساس کا بیان نہیں ہے بلکہ میرے ذہن کی حالت کا بیان ہے جس کا صحیح اندازہ مجھ سے بہتر ایک دانتوں کا ڈاکٹر لگا سکتا ہے۔ بہت سے بیانات بظاہر محض تجربہ کے متعلق معلوم ہوتے ہیں گو ان میں مزید دعویٰ مضمر ہوتا ہے۔ جو تجرباتی بیان کی آڑ میں نظر نہیں آتا۔ اگر ہم اس دھوکہ میں آجائیں تو ہم یہ خطرہ مول لیتے ہیں کہ ہم انہیں محض تجربہ کا بیان سمجھتے ہوئے تسلیم کر لیں گو ان میں اس سے بہت کچھ زیادہ شامل ہے۔

۲۔ عقل۔ مگر حسی تجربہ علم کا واحد ذریعہ نہیں ہے۔ اگر آپ سے کوئی پوچھے کہ "تم کیسے جانتے ہو کہ ۴۷ اور ۸۹ کا حاصل جمع ۱۲۳ ہے؟" تو آپ یہ جواب نہیں دیں گے کہ "میں نے نظر ڈالی اور دیکھا" بلکہ یہ کہ "میں نے حساب لگایا"۔ آپ گنتے ہیں نہ کہ دیکھتے یا سنتے ہیں۔ آپ اس جواب تک استدلال سے پہنچے۔ استدلال علم کا ذریعہ ایک ہے گو ہم یہ دیکھیں گے کہ استدلال علم کا واحد معنی نہیں۔

لوگ استدلال کے عمل میں مصروف ہوتے ہیں جب وہ کچھ بیانات کی بنیاد پر کوئی ایک یا کئی بیانات صادر کرتے ہیں۔ جو بیانات بنیاد بنتے ہیں وہ مقدمات اور منتج ہوتے ہیں اسے دلیل کا نتیجہ کہتے ہیں۔ پس ہم اس بیان کو کہ "میری جیب میں ایک ۵۰ پیسے کا اور ایک پچیس پیسے کا سکہ ہے" اس نتیجہ کے استنباط کی بنیاد بناتے ہیں کہ "میری جیب میں ایک روپیہ سے کم پیسے ہیں"۔

(۹) استخراجی استدلال : سب سے جانا پہچانا طریق استدلال جو اکثر تمام استدلال کے لیے مثالی سمجھا جاتا ہے استخراجی استدلال ہے۔ کسی استخراجی دلیل میں نتیجہ منطقی طور پر مقدمات سے نکلتا ہے۔ بالفاظ دیگر اگر دلیل کے مقدمات صادق ہیں تو نتیجہ کا صادق ہونا لازمی ہے۔ مثلاً

(۱) اگر بارش ہو رہی ہے تو سڑکیں گیلی ہوں گی
بارش ہو رہی ہے
لہٰذا سڑکیں گیلی ہوں گی

یہ ایک صحیح استخراجی دلیل ہے۔ اگر آپ دونوں مقدمات کو تسلیم کرتے ہیں تو آپ کے لیے نتیجہ تسلیم کرنا لازم ہے یعنی نتیجہ مقدمات سے نکلتا (مستنبط ہوتا) ہے۔ یا پھر

(۲) تمام کتے دودھ پلانے والے جانور ہیں
تمام دودھ پلانے والے جانور حیوانات ہیں
لہٰذا تمام کتے حیوانات ہیں۔

یہ بھی مندرجہ بالا وجہ کی بنا پر ایک صحیح استخراجی دلیل ہے۔ مندرجہ ذیل دلیل صحیح نہیں ہے گو اس کا بیان کرنے والا اس کے استخراجی دلیل ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے:

(۳) تمام کتے دودھ پلانے والے جانور ہیں
تمام بلیاں دودھ پلانے والے جانور ہیں
لہٰذا تمام کتے بلیاں ہیں۔

بدقسمتی سے یہ ممکن نہیں کہ ہم یہاں رک کر بہت سی اقسام کی استخراجی دلائل کی جانچ کر کے یہ دیکھیں کہ کیوں ان میں سے چند صحیح ہیں اور چند صحیح نہیں ہیں۔ اوپر کی مثالیں اتنی سادہ ہیں کہ آپ آسانی سے یہ اقرار کر سکتے ہیں کہ پہلی دو صحیح ہیں اور تیسری باطل۔ اس مسئلہ کا مطالعہ فلسفہ کی اس شاخ کے لئے محفوظ ہے جسے ہم منطق کہتے ہیں منطق صحیح استدلال کا علم ہے جو یہ واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کیوں بعض اقسام دلائل صحیح ہیں اور بعض نہیں۔

یہاں صحت، صداقت میں تمیز کرنا اہم ہے۔ کسی صحیح دلیل میں مقدمات کا صادق ہونا ضروری نہیں۔ صرف اتنا درکار ہے کہ نتیجہ منطقی طور سے مقدمات سے اخذ کیا جا سکے یعنی اگر مقدمات صادق ہوں تو نتیجہ کا صادق ہونا لازمی ہے۔ اوپر کی نمبر ۲ مثال میں مقدمات صادق ہیں مگر ذیل کی دلیل میں کاذب؛

(۴) تمام گائیں سبز ہیں
میں ایک گائے ہوں
لہذا میں سبز ہوں۔

تاہم دلیل صحیح ہے۔ گو مقدمات صادق نہیں پھر بھی نتیجہ ان سے منطقی طور پر نکلتا ہے۔ اگر مقدمات صادق ہوں گے تو نتیجہ کو لازماً صادق ہونا ہوگا صحت کا بس اتنا ہی تقاضہ ہے۔ اس کے برعکس مندرجہ ذیل بیانات سب صادق ہیں؛

(۵) قیصر نے دریائے روبی پار کیا۔
۲ اور ۲ چار ہوتے ہیں
لہذا میں اس وقت ایک کتاب پڑھ رہا ہوں۔

پھر بھی دلیل صحیح نہیں۔ نتیجہ مقدمات سے نہیں نکلتا گو دونوں صادق ہیں۔

صحت کو صداقت سے نہ ملانا اہم ہے۔ جو صادق یا کاذب ہوتے ہیں وہ قضایا ہیں جب کہ استدلال یا دلیل صحیح یا باطل ہوتی ہے۔ ایک صحیح دلیل کے قضایا کاذب اور باطل دلیل کے قضایا صادق ہو سکتے ہیں۔ استخراجی منطق صحت کا مطالعہ ہے نہ کہ صداقت کا۔

یہ جاننے کے لیئے کہ کیا نتیجہ صادق ہے (۱) ہمیں یہ جاننا ہوتا ہے کہ مقدمات صادق ہیں اور (ب) یہ کہ دلیل کا صحیح ہونا لازمی ہے یعنی نتیجہ مقدمات سے منطقی طور پر نکلتا ہے۔ دلیل ۵ میں مقدمات صادق تھے گو دلیل صحیح نہیں تھی اور دلیل نمبر ۴ میں مقدمات کاذب تھے گو دلیل صحیح تھی۔ منطق کا کوئی ایک نصاب آپ کو یہ بتا دے گا کہ کون سی دلائل صحیح ہیں۔ مگر یہ جاننے کے لیئے کہ ایک دلیل کا نتیجہ صرف صحیح طور پر حاصل نہیں کیا گیا بلکہ صادق بھی ہے آپ کو یہ جاننا لازم ہے کہ مقدمات صادق ہیں۔ اور یہ محض منطق سے نہیں جانا جا سکتا بلکہ حسی تجربہ (شائد دیگر چیزوں کے ساتھ ساتھ) سے۔ ابھی تک ہم نے دیگر ممکنات پر غور نہیں کیا ہے۔

دیگر سیاق و سباق سے ہم ان دو ضرورتوں سے آشنا ہیں۔ یہ جاننے کے لیئے کہ آپ کے دوکاندار نے آپ کا ماہانہ بل درست دیا ہے کہ نہیں یہ ضروری ہے کہ آپ تمام چیزوں کی قیمتوں کو جوڑ کر دیکھیں۔ مگر اتنا ہی کافی نہیں۔ ممکن ہے اس نے ان چیزوں کی قیمتوں کو شامل کر لیا ہو جو آپ نے نہیں خریدا لہذا اس کی جانچ بھی لازم ہے کہ انہی چیزوں کی قیمتیں لگائی گئی ہیں جو آپ نے خریدیں۔ جب تک دونوں شرائط پوری نہ ہوں آپ کو یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ بل بالکل ٹھیک ہے۔

لیکن اب یہ خیال گذر سکتا ہے کہ ہم استخراجی استدلال سے ہم کبھی کوئی نئی بات نہیں سیکھ سکتے کیونکہ جو کچھ نتیجہ میں شامل ہے وہ پہلے سے ہی مقدمات میں موجود ہے مثلاً۔

۶۔ تمام انسانوں کے سر ہوتے ہیں
جان اسٹیوارٹ ایک انسان ہے
لہذا جان اسٹیوارٹ کا سر ہے۔

کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ نتیجہ پہلے سے ہی دلیل کے مقدمات میں شامل ہے اور اس لیئے نتیجہ کوئی نئی بات نہیں کہتا۔ مقدمہ اکبر (کہ تمام انسانوں کے سر ہوتے ہیں) کو جاننے کے لیئے یہ جاننا ضروری ہے کہ جان اسٹیوارٹ کا ایک سر ہے۔ پس استخراجی دلیل اور استخراجی استنباط کے قواعد سے کیا حاصل؟

جب یہ کہا جاتا ہے کہ نتیجہ مقدمات میں شامل تھے۔ یہاں لفظ "شامل" مبہم ہے۔ نتیجہ بالکل لغوی معنی میں مقدمات میں شامل نہیں نہ ہی اس معنی میں شامل ہے کہ نتیجہ مقدمات میں رونما ہے کیوں کہ "جان اسٹیوارٹ کا سر ہے" مقدمات میں نہیں آتا۔ نتیجہ بہر حال مقدمات میں اس طرح شامل ہے کہ یہ مقدمات سے قابل استخراج ہے۔ مگر یہ کہنا محض اس بات کو دہرانا نہیں جو ہم نے شروع میں کہی تھی۔ لہذا جو سوال جو ہنوز ہمارے سامنے ہے اسے ہم اب لفظ "شامل" استعمال کئے بغیر لکھیں گے / وہ یہ ہے: جب نتیجہ مقدمات سے قابل استخراج ہو تب کیا ہم نتیجہ سے کوئی ایسی بات جانتے ہیں جسے ہم مقدمات کو بیان کرتے ہوئے نہیں جانتے تھے؟

اس کا جواب ہم بڑے سادہ طریقہ سے دے سکتے ہیں: کبھی کبھی ہم جانتے ہیں اور کبھی نہیں۔ یہ سب دلیل کی پیچیدگی اور فرد کی ذہانت پر منحصر ہے۔ یہ سوال کہ "کیا ہم استخراجی استدلال کے ذریعہ وہ جانتے ہیں جو پہلے نہیں جانتے تھے؟" ایک نفسیاتی سوال ہے جس کا جواب فرد فرد کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ مندرجہ بالا قیاس کی صورت میں نتیجہ غالباً ہمیں کوئی نئی اطلاع نہیں ملتی۔ نتیجہ تک پہنچنے سے قبل ہی ہم یہ جان لیتے ہیں کہ یہ کیا ہوگا۔ کبھی کبھی بہر حال سادہ دلائل میں ہم فوراً ہی مطلوبہ نتیجہ نہیں نکال سکتے:

جہاز پر کا ہر آدمی لاپتہ ہوگیا۔ مابل جہاز پر تھی۔

اور اگر یہ دونوں بیانات صادق ہوں تو ہمیں یہ صدمہ خیز بات کا علم ہوتا ہے کہ مابل لاپتہ ہوگئی۔ یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمیں کسی بات کا پتہ چلا ہے۔ سوائے اس کے کہ مابل جہاز پر تھی ہمیں کچھ اور نہیں بتایا گیا۔ ہمیں یہ بھی بتایا گیا کہ جہاز کا ہر آدمی لاپتہ ہوگیا۔ اس طرح ہم اس صحیح استخراج کے اہل بنتے ہیں کہ مابل لاپتہ ہوگئی گو مابل کے بارے میں یہ بات ہمیں نہیں بتائی گئی ہے۔ کیا یہ بات معلوم کرنا نئے علم کا اکتساب نہیں؟

یہ بات دلیل کی پیچیدگی بڑھنے کے ساتھ واضح تر ہوتی ہے۔ مندرجہ ذیل دلیل کا نتیجہ بیشتر لوگوں کے لیے شائد نئے علم کا سبب بنے:

ب۔ اگر اس وقت پہرہ دار متوجہ نہیں تھا، گاڑی کس وقت اندر آئی دیکھی نہیں گئی

اگر گواہ کا بیان صادق ہے پہرہ دار اس وقت توجہ نہیں دے رہا تھا
ابا گاڑی نظر نہیں آئی یا جونس کچھ چھپا رہا ہے
جونس کچھ نہیں چھپا رہا ہے
لہذا گواہ کا بیان صحیح نہیں ہے۔

ایک کامل استدلالی قوی والے شخص کے لیے جو فوری طور پر اپنے مبینہ بیانات کی دلالتوں کو دیکھ سکتا ہے کوئی بھی نتیجہ نیا نہیں ہوگا۔ لیکن چوں کہ ہر انسان اتنا فطین نہیں ہوتا صحیح استخراجی دلائل کے بہت سے نتائج نئی اطلاع معلوم ہوتے ہیں باوجودیکہ "نتیجہ مقدمات میں شامل یا اس سے مستخرج ہو سکتا ہے"۔

(ب) استقرائی استدلال: مگر تمام استدلال استخراجی نہیں ہوتا۔ ہم استقرائی طور پر بھی استدلال کرتے ہیں۔ ہم مقدمات کی صداقت سے باخبر تو ہیں تاہم یہ نہیں جانتے کہ آیا نتیجہ بھی صادق ہے۔ مقدمات نتیجہ کے لئے شہادت پیش تو کرتے ہیں لیکن مکمل شہادت نہیں۔ یا دوسرے الفاظ میں یہ کہ اگر مقدمات صادق بھی ہیں پھر بھی وہ نتیجہ کو یقینی نہیں بناتے بلکہ کسی نہ کسی حد تک اغلب۔ ہم یہ استدلال کر سکتے ہیں!

(۸) کوا نمبر ۱ کالا ہے، کوا نمبر ۲ کالا ہے، کوا نمبر ۳ کالا ہے
(اور اسی طرح دس ہزار کووں تک)
لہذا، تمام کوے کالے ہیں۔

یہاں اگر ہمارے تمام دس ہزار مقدمات بھی صادق ہوں نتیجہ اس کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ ان کثیر تعداد مقدمات سے یہ نتیجہ نہیں لازماً نہیں نکلتا۔ لیکن یہ نتیجہ کو اغلب ضرور بناتے ہیں گو یہ متنازع فیہ ہے کہ کس حد تک۔ لیکن کم از کم دس ہزار کووں کو کالا دیکھ کر آپ کو یہ کہنے کا جواز بہتر طور پر حاصل ہو جاتا ہے کہ تمام کوے کالے ہیں بنسبت اس کے کہ آپ نے

محض ایک کوّے کا مشاہدہ کیا ہو۔ ہم سب اس وقت استقرائی استدلال سے کام لیتے ہیں جب کسی چیز کے کچھ نمونے دیکھ کر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ان چیزوں کے مجموعے (جن سے نمونے لیے گئے ہیں) بھی ان سے مشابہہ ہوں گے۔ اس قسم کا استقرار " استقرا بربنائے سادہ شمار" کہلاتا ہے۔

فرض کیجیے کہ ہمارا نتیجہ " تمام کوے کالے ہیں" نہ ہوکر " اگلا کوا جو ہم دیکھیں گے کالا ہوگا" ہوتا۔ مگر اتنا محدود نتیجہ بھی دلیل کے مقدمات سے قائم نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ان دو نتائج کے درمیان ایک دلچسپ فرق ہے اور وہ یہ کہ اگر اگلا کوّا کالا نہ ہوا تو تمام کوّوں کے کالے ہونے کا امکان (اغلبیت) صفر کے برابر رہ جاتا ہے (کیوں کہ ایک کوے کے کالا نہ ہونے کی صورت میں اس امر کا کذب ثابت ہوجاتا ہے) لیکن یہ بات بڑی حد تک اغلب رہتی ہے کہ اس کے بعد والا کوّا کالا ہوگا۔ بدقسمتی سے اغلبیت کا تصور نہایت پیچیدہ ہے جس کی تلاش یا محض بیان کے لیے کافی ریاضیتی مہارت کی ضرورت ہے اور اس لیے اس پر بحث سے ہم یہاں احتراز کریں گے۔

لیکن تمام تر استقرا اس قسم کا نہیں ہوتا۔ استقرائی استدلال ہمیشہ 'ایک، دو، تین۔۔۔، سے 'تمام' تک نہیں لے جاتا۔ کبھی کبھی نتیجہ ایک قسم کی تمام چیزوں کے متعلق نہیں بلکہ کسی ایک چیز کے متعلق بھی ہوتا ہے۔ ہم اس طرح بھی استدلال کرتے ہیں:

(۹) اسمتھ کا خون جونس کے لباس پر پایا گیا۔ اسمتھ کی موت کے چند منٹ قبل جونس اسمتھ کے گھر جاتے ہوئے دیکھا گیا۔ اسمتھ کے دل میں چھرے کا زخم پایا گیا۔

جونس کا چھرا بعد میں جب ملا تو اس پر اسمتھ کے خون کے دھبے تھے

ایک گھنٹہ بعد جونس پولیس سے بچنے کی کوشش کر رہا تھا وغیرہ

لہذا جونس نے اسمتھ کا قتل کیا۔

مقدمات سے جو شہادت ملتی ہے اس کی بنا پر نتیجہ کسی قدر اغلب معلوم پڑتا ہے۔ لیکن بیشک یہ صادق نہیں بھی ہوسکتا ہے۔ شہادت بہر حال قرائن پر

مبنی ہے اور یہ تمام نشانات کسی اور کے گھڑے ہوئے ہو سکتے ہیں۔ اگر جونس اقبال جرم کرتا بھی ہے تو ہم یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ وہ مجرم ہے کیوں کہ اس کا اقرار کاذب ہو سکتا ہے۔ منصف اپنے فیصلے پر اغلبیت کی بنا پر پہنچتا ہے۔ وہ اتنا چاہتا ہے کہ اغلبیت جتنی زیادہ ممکن ہے ثابت ہو سکے۔ (فوجداری معاملات میں "معقول شک سے پرے")۔ لیکن اغلب ہونا یقینی ہونا نہیں اور ان معاملات میں یقین کا حصول بڑا مشکل ہے۔ اسی مسئلہ کو دوسری طرح سے پیش کرتے ہوئے کوئی یہ کہہ سکتا ہے یہاں یقین تو ہے لیکن جو یقینی ہے وہ یہ قضیہ نہیں کہ "جونس نے اسمتھ کا قتل کیا ہے" بلکہ یہ قضیہ کہ "مبینہ شہادتوں کی بنا پر یہ اغلب ہے کہ جونس نے اسمتھ کا قتل کیا"۔ بیشک اغلبیت کسی بھی شہادت کے فقدان پر قابل ترجیح ہے اور عام زندگی میں یہی ہمیں دستیاب ہے۔

وہ کیا شے ہے جو مقدمات کو نتیجہ کے اغلب بنانے کا جواز عطا کرتی ہے؟ اگر ایک مقدمہ یہ ہوتا کہ جونس کالا سوٹ پہنے ہوئے تھا تو یہ کسی طرح بھی شہادت نہیں سمجھا جائے گا تاوقتیکہ وہ شخص جو قتل کے بعد اسمتھ کے گھر سے نکلا تھا کالے سوٹ میں دیکھا گیا ہو۔ استقرائی استدلال میں ہم کچھ قوانین فطرت پر اعتبار کرتے ہیں۔ ہم باب چہارم میں قوانین فطرت پر تفصیل سے بحث کریں گے۔ اس وقت اتنا کہنا کافی ہے کہ قوانین فطرت ہمارے تجربات کے دوران کچھ باز وقوعی یکسانیت وضع کرتے ہیں مثلاً ہوا سے بھاری اجسام نیچے گرتے ہیں، رگڑ سے آگ پیدا ہوتی ہے وغیرہ۔ ایسی لاتعداد یکسانیت سے ہم اپنے تجربات میں آشنا ہیں اور ان کی بنیاد پر ہم استقرائی دلائل وضع کرتے ہیں۔ جن لوگوں کو چھرا مارا جاتا ہے ان کے جسم سے خون بہتا ہے اور یہ خون ان لوگوں کے کپڑوں پر لگ سکتا ہے جو اس سے ملوث ہوں۔ یہ یکسانیات (جو بیشتر قوانین فطرت سے نتیج ہوتی ہیں) مندرجہ بالا استقرائی دلیل میں شامل ہیں۔ اگر اس طرح کی یکسانیات نہ ہوں تو ہم مقدمات سے نتیجہ تک پہنچنے پر قادر نہیں ہوتے۔

پس فرض کیجئے کہ ایک بیسؔ سالہ شخص یہ استدلال کرتا ہے کہ ۲۰ سال تک ہر صبح وہ زندہ ہوکر اٹھا لہذا یہ نہایت اغلب ہے کہ آئندہ صبح بھی وہ زندہ اٹھے گا۔ اب یہ فرض کیجئے کہ وہی شخص ۹۰ سال کی عمر میں یہ دلائل پیش کرتا ہے کہ اب اس کے پاس اس نتیجہ کے لیۓ اس سے کہیں زیادہ استقرائی شہادت موجود ہے جتنی ۲۰ سال کی عمر میں تھی کیوں کہ اب اسے ۲۰×۳۶۵ دنوں کے بعد سے ۹۰×۳۶۵ دنوں کا تجربہ حاصل ہے۔ تاہم اس کی اس استقرائی دلیل سے ہم متفق نہیں ہوں گے۔

ہم یہ کہیں گے کہ ۹۰ سال کی عمر میں اس کے دوسرے دن تک جینے کا امکان اس سے بہت کم ہے جتنا ۲۰ سال کی عمر میں تھا۔ ایسا کیوں؟ یہ اس لیۓ کہ ہم جاندار عضویات کے متعلق کچھ اور باتیں جانتے ہیں: (۱) ہم جانتے ہیں کہ ۲۰ سال کے بعد بہت سے لوگ زندہ رہتے ہیں نسبت ۹۰ سال کے۔ (۲) عضویات کے متعلق چند حیاتیاتی قوانین کا بھی ہمیں علم ہوتا ہے جیسے! وہ ایک محدود عرصہ تک زندہ رہتے ہیں اور یہ کہ رفتہ رفتہ ان کے قلب اور نسیج و خلیات کہنہ اور مریضانہ ہونے لگتے ہیں اور نیز یہ کہ انسانوں کے لیۓ ۹۰ سال کی عمر اوسط سے کہیں زیادہ عمر ہے۔

عقل: اب تک ہم نے مختلف اقسام کے استدلال پر بحث کیا ہے مگر یہاں یہ اعتراض ممکن ہے کہ عقل کے معنی اس سے زیادہ ہیں اور ہمیں عقل پر علم کے منبہ کی حیثیت سے غور کرنا ہے۔ اب ہم اس کے وسیع معنی پر غور کریں۔ استدلال ایک عمل ہے جو آپ کرتے ہیں مگر عقل ایک صلاحیت ہے۔ اجمالاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ عقل فکر کی صلاحیت کا نام ہے اور عقلی قوی کے مدارج سے مراد فکر میں بروۓ عمل ہونے کی صلاحیت کا درجہ ہے۔ اس معنی میں انسانوں کو حیوان ناطق (عقلی) کہا جاتا ہے۔ اگر ہم فکر کے اہل نہیں تب ہم کسی بھی علم کا اکتساب نہیں کر سکتے۔ یہ صلاحیت کسی قسم کے علم کے حصول کے لیۓ ناگزیر ہے خواہ یہ علم حسی تجربہ سے حاصل ہوتا ہو۔ اس قضیہ کو وضع کرنے اور سمجھنے کے لیۓ کہ میرے سامنے جو چیز ہے وہ کتاب ہے۔

الفاظ کی تفہیم اور تصورات کی تشکیل کی صلاحیت ضروری ہے۔ یہ سچ ہے کہ میں حسی تجربہ کی غیر موجودگی اس کے اعادہ کا کوئی جواز حاصل نہیں ہوتا مگر عقل کی قوت کے بغیر بھی اس کا اعادہ ممکن نہیں۔

• مگر کسی چیز کو کتاب سمجھنے کے لیئے اس قضیہ کا بیان لازمی نہیں کہ یہ کتاب ہے"۔ یہ سچ ہے مگر کم از کم آپ کے لیئے یہ ضروری ہے کہ آپ اپنے تجربہ میں کسی شئے کو اس کی چند خصوصیات کی بنا پر کتاب کی حیثیت سے شناخت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ اور اس کے لیئے فی الفور کافی قوت تجرید کی ضرورت ہے۔ ان مختلف خصوصیات کی شناخت لازم ہے جو آپ کے تجربہ میں رونما ہوتی ہیں اور پھر آپ ان خصوصیات کے مجموعہ کو پیش کرنے والی شئے کو کتاب جان سکیں۔ اپنے تجربات کے جمگھٹے میں سے اس ایک چیز کو بلاحدہ کر کے اسے کتاب کی صنف میں شامل کرنے کے لیئے تجربات کے کچھ پہلوؤں کی شناخت اور انہیں تمام دیگر پہلوؤں سے الگ کرنا ضروری ہے۔ اور اس کے لیئے آپ کے حواس کے استعمال سے بہت کچھ زیادہ درکار ہے۔ اس کے لیئے ذہن، خرد اور عقل کا استعمال ضروری ہے۔ حسی تجربہ اس تصدیق کے لیئے خام مواد دیتا ہے کہ یہ ایک کتاب ہے مگر عقل کے بغیر اس تصدیق کو وضع کرنا ممکن نہیں خواہ غیر لفظی ہی کیوں نہ ہو۔ کچھ نچلے طبقہ کے جانوروں میں یہ صلاحیت متفرق درجات میں ملتی ہے۔ ایک کتا اپنے ماحول کی دیگر اشیاء سے بلی کو الگ کر کے اس کی شناخت کر سکتا ہے۔ لیکن انسانوں کی نسبت جانوروں کی تجریدی صلاحیت بہت کم ہوتی ہے۔ اس معنی میں عقل تمام علم کے لیئے ایک لازمی شرط ہے۔

کچھ قضایا بہر حال ایسے ہیں جنہیں کبھی کبھی عقل کی (عقلی) صداقتیں کہا جاتا ہے جن کا ہمیں علم ہوتا ہے۔ انہیں نہ تو ہم حسی تجربہ کی بنا پر اور نہ استدلال کی بنا پر جانتے ہیں۔ مثلاً کتاب کتاب ہے۔

ایک شئے بیک وقت دو جگہوں پر نہیں ہو سکتی

کوئی شئے تمام تر سیاہ اور تمام تر سفید ایک ہی وقت میں نہیں

ہو سکتی کوئی شے کتاب اور غیر کتاب میں ہو سکتی۔

کوئی شخص ذائقہ کو سونگھ نہیں سکتا اور نہ ہی خوشبو کو چکھ سکتا ہے۔ اس قسم کے بہت سے بیانات ہیں جو ہم استدلال کے ذریعہ نہیں جانتے اور نہ ہی حسی تجربہ کے ذریعہ۔ آپ حسی تجربہ کے ذریعہ یہ تو جان سکتے ہیں کہ کتاب سبز ہے نیلی لیکن حسی تجربہ آپ کو یہ کیوں کر بتائے گا کہ ایک کتاب کتاب ہے؟ آپ یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کتاب اس جگہ رکھی ہے یا اس جگہ مگر یہ کیسے "دیکھیں گے" کہ ایک کتاب ایک ہی وقت میں ان دونوں جگہوں پر نہیں ہو سکتی۔ فلسفہ کے مطالعہ کے دوران اس قسم کے بیانات سے ہم مستقل دو چار ہوتے رہیں گے مگر باب سوم میں ہم خصوصاً اس قسم کے بیانات پر بحث کریں گے۔ اس وقت تک ہم اس موضوع پر بحث ملتوی کر رہے ہیں۔

کیا علم کے دیگر ماخذات بھی ہیں؟ کچھ متنازع فیہ امیدوار حسب ذیل ہیں:

۴۔ سند۔ " میں جانتا ہوں کہ یہ صادق ہے کیوں کہ مسٹر ایکس ایسا کہتے ہیں اور وہ اس موضوع کے ماہر ہیں۔" اس طرح کے بیانات کے ذریعہ ہم اکثر اس وقت کسی کی مہارت یا اس کے علم کو بطور سند پیش کرتے ہیں جب ہم سے یہ پوچھا جاتا ہے کہ ہمیں یہ کیسے معلوم کہ کوئی بیان صادق ہے اور ایسے مواقع پر اہم اس کی صداقت کا اعادہ خود اس کی جانچ کئے بغیر ہی کر دیتے ہیں۔

جو بیانات ہم سنتے یا پڑھتے ہیں تقریباً لاتعداد ہیں اور ان میں سے بہت سے ایسے ہیں جن کی صداقت کے تعین کے لیے برسوں کی تفتیش ضروری ہوتی ہے۔ اس کے برعکس زندگی چھوٹی ہے اور ہر اس بیان کی صداقت کی جانچ ناممکن ہے جن سے ہم دوچار ہوتے ہیں۔ انجام کار یا تو ہم ان میں سے ایک بڑی اکثریت کو کسی نہ کسی سند کی بنیاد پر صادق تسلیم کر لیتے ہیں یا پھر ان کے متعلق اپنے فیصلے روک دیتے

ہیں۔ اگر ہم بذات خود یہ پتہ لگانے کی کوشش کریں کہ علم کیمیا کی کسی ابتدائی کتاب میں درج ہر ایک بیان صادق ہے یا نہیں تو اس کے لیے پوری زندگی سے طویل تر وقت کی ضرورت ہوگی۔ ہم شائد خود یہ جاننا پسند کریں مگر یہ ممکن نہیں۔ لہٰذا عملی مصلحت کے طور پر ہم عموماً مصنف کی بات پر یقین کرتے ہیں۔ اس یقین کے ساتھ کہ اگر وہ کوئی کاذب اعادہ کرتا ہے تو اس کے ساتھی یا قارئین اس کی غلطی کی تصحیح کے لیے لکھیں گے۔
بہر حال چند احتیاطی باتوں کو ملحوظ رکھنا لازمی ہے:

۱۔ جس شخص کی بات کو ہم بطور سند تسلیم کرتے ہیں وہ اپنے میدان علم میں درحقیقت ماہر ہو۔ ہم ہر کس و ناکس کی بات پر یقین نہیں کر سکتے۔ نہ یہ کہ اگر اس کا ایک میدان میں ماہر ہونا اسے دوسرے میں بھی ماہر بنا دے گا۔ ایک شخص نیکولیائی طبیعات میں ماہر ہوسکتا ہے مگر یہ امر ہمیں اس بات کا جواز عطا نہیں کرتا کہ ہم بین الاقوامی تعلقات کے موضوع پر اس کے بیانات کو سند سمجھ لیں۔

۲۔ کچھ باتوں میں خود ڈاکٹروں کے درمیان اختلافات پایا جاتا ہے جب ماہرین خود باہم متفق نہ ہوں تو ہم اس صورت میں اپنے فیصلوں کو ملتوی کر سکتے ہیں۔ ماہرین امراض نفسی کسی مریض کی تشخیص کے متعلق اکثر اختلاف رائے رکھتے ہیں لیکن ماہرین کیمیا سیسہ کے پگھلنے کے درجہ حرارت کے متعلق اختلاف رائے نہیں رکھتے۔

۳۔ جب بھی کوئی شخص کسی دوسرے کا بیان سند کے طور پر تسلیم کرتا ہے وہ خود ہی اگر وقت لگائے اور زحمت اٹھائے تو یہ معلوم کر سکتا ہے کہ آیا یہ بیان صادق ہے یا نہیں۔ ہم خود سیسہ کا درجہ رقت معلوم کر سکتے ہیں گو عموماً ہم اس کی پرواہ نہیں کرتے۔ ہم آئنسٹائن کے نظریہ اضافت کی بھی جانچ کر سکتے ہیں گو اس کے لیے برسوں کی مخصوص تربیت اور تکنیکی اختبار کی ضرورت پڑے گی۔ لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ "اللہ کے علاوہ کوئی خدا نہیں ہے" اور ہم سے یہ توقع کرے کہ ہم اسے اس لیے تسلیم کر لیں

کہ وہ اسلام کا ایک مستند استاد ہے۔ ممکن ہے وہ اسلام کی تاریخ اور رواجوں کے علم کا ماہر ہو اور ہم اس کے بیانات اور اس کی تاریخی علمیت کی صحت کی چھان بین سکیں لیکن یہ بیان کہ اللہ کے علاوہ کوئی اور خدا نہیں ایک ایسا بیان ہے جس کی جانچ کوئی نہیں کر سکتا۔ اگر ہم یہ نہیں جانتے کہ وہ اس کی توثیق کس طرح کر سکتا ہے تو ہم خود اپنے واسطے اس کی توثیق کیوں کر کر سکتے ہیں۔ اور اگر ہم اس کی سند پر اس بیان کو تسلیم کر لیں تو پھر اسی بنیاد پر ہم یہودی مذہب کے کسی ماہر کے اس بیان کو تسلیم کرنے سے کیسے احتراز کر سکتے ہیں کہ "یہوواہ کے علاوہ اور کوئی خدا نہیں ہے" گو یہ دونوں بیانات آپس میں باہم اضداد ہیں اور دونوں بیک وقت صادق نہیں ہو سکتے (بشرطیکہ اللہ اور یہوواہ کسی ایک حقیقی یا مبینہ ذات کے دو نام ہوں!)

سند کے متعلق ایک نکتہ ہے جو بہر حال بنیادی ہے: کوئی بھی سند کتنی ہی معتبر کیوں نہ ہو اور ماہر کے بیانات خواہ ہمیشہ ہی کیوں نہ صادق ثابت ہوئے ہوں، سند علم کا اساسی منبع نہیں بن سکتی۔ اگر آپ کسی شخص کی سند پر ایک بیان پر یقین کرتے ہوں، ا بذات خود اسے سند کے ذریعہ نہیں بلکہ اس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے جان سکتا ہے کہ اس کا اعادہ صادق ہے۔ اگر آپ اسے ا کی سند پر تسلیم کرتے ہیں اور ا (جو خود سند کا حامل نہیں ہے) ب کی سند پر تو پھر ب کو اس کا علم سند کے علاوہ خود حقائق کی چھان بین سے حاصل ہوا ہو گا جو جس کا حصول آیا حسی ادراک سے یا استدلال سے یا دونوں کے امتزاج سے ہوا ہو۔ اور اگر ہم ا یا ب کے قول کو تسلیم کرتے ہیں تو ہم جو اس معاملہ میں ماہر یا مستند نہیں ہیں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ا یا ب کا قول قابل اعتبار ہے۔ ہمارے پاس اس یقین کا جواز ہے اگرچہ ہم نے ان کے کچھ اقوال کی جانچ کی ہے اور انہیں صادق پایا ہے نیز یہ کہ موجودہ بیان ایسا ہے جس کی جانچ کی جا سکتی ہے اور ہم پچھلے تجربوں سے یہ جانتے ہیں کہ ا قابل اعتبار اور مستند شخص ہے جو کاذب بیانات کا عادی نہیں اور اس کا موجودہ دعویٰ کسی ایسی بات کی تردید نہیں کر سکتا جس کے بارے میں ہمیں یقین ہے کہ یہ صادق ہے۔ اگر یہ تمام شرائط پوری ہوتی ہیں پھر بھی اس بات کی ضمانت نہیں کہ الف اس موقع پر جو کہہ دیا ہے وہ صادق ہے اگر ہم اس پر یقین کرتے ہیں تو ہم خود اس کے ذمہ دار ہیں۔

۴۔ وجدان۔ "میں وجدان کے ذریعہ جانتا ہوں" "ایک وجدانی کیفیت میں مجھے اس کا مربجی علم ہوگیا" وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کے بیانات سے ہم بخوبی واقف ہیں۔ اکثر و بیشتر وجدانی علم کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔

وجدان کیا ہے؟ یہ ضروری نہیں کہ ہم اس لفظ کی بڑی صفائی سے تعریف کریں۔ ہم یہ بھی تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ لفظی طور پر ناقابل تعریف ہے۔ بہر حال لفظ "وجدان" ایک ایسے تجربہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کا بیان آسان نہیں۔ اچانک ہمیں ایک یقین کا اذعان حاصل ہوتا ہے گویا ہمارے اندر ایک روشنی کی لہر پیدا ہوتی ہے اور ہمیں یہ یقین ہوتا ہے کہ علم کی جو بجلی کوندتی ہے وہ صادق ہے جن تجربات کو ہم وجدان کہتے ہیں وہ اچانک ہمارے سامنے کلیتہً نمودار ہوتا ہے گویا کہ کوئی سچا چوندکر نے والی لپک ہو۔ اگر یہ اذعانی کیفیت ہم پر ہفتوں یا برسوں میں طاری ہوتی ہو تو اسے وجدان نہیں کہیں گے۔ وجدان کا ایک تجربہ کی حیثیت سے وجود دینے انکار ممکن نہیں۔ بیشک ہم اس قسم کے تجربات سے دوچار ہوتے ہوں گے جنہیں وجدان کہا جا سکتا ہے۔

جس سوال سے ہم بہر حال سروکار رکھتے ہیں وہ ہے کسی علم کے دعویٰ کے ضمن میں وجدان کا قابل قبول ہونا۔ اگر کسی موسیقار کو اس کی اگلی دھن کے لئے اچانک وجدان حاصل ہوتا ہے تو تاوقتیکہ وہ اس کسی علم کے حصول کا دعویٰ نہیں کرتا اس کے متعلق شبہات رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسے اچانک ایک تخلیقی تحریک حاصل ہوئی۔ لیکن اگر کوئی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ وجدان کے ذریعہ یہ جانتا ہے کہ ایک قضیہ صادق ہے تو ہم اس سے کچھ سوالات کرنا مناسب سمجھیں گے۔ علم کے متعلق بحث میں ہم اس سے اسی وقت سروکار رکھتے ہیں جب کہ وجدان قضیاتی شکل میں نمودار ہو۔

پہلے اس بات کی جانب اشارہ کر دیا جائے کہ وجدان پر مبنی بہتیرے دعوی فی الحقیقت ایسے نہیں ہوتے۔ کوئی شخص ایک کمرہ میں داخل ہوتا ہے جہاں ایک گروپ کے لوگ اس سے ایک چھپائی ہوئی چیز کو کسی کھیل کے

دوران) تلاش کرنے کے لیے کہتے ہیں۔ وہ شخص اس بات کو تاڑ تا ہے کہ کمرہ ایک مخصوص حصہ ایسا ہے جس کی طرف ان میں سے کوئی نہیں دیکھتا ہے اور حقیقت کو سمجھتے ہوئے وہ اسی حصہ سے وہ چیز برآمد کرلیتا ہے۔ جب اسے پوچھا جاتا ہے کہ "تم نے کیسے سمجھ لیا" وہ کہتا ہے "میرا وجدان" یہ قول سامعین کو مرعوب کر دیتا ہے جب کہ وہ سیدھا اور معمولی بیان کہ وہ کیسے یہ سمجھ سکا ایسا نہیں کرتا بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جو دوسروں کے اعمال وحرکات میں مضمر قلیل ترین اشاروں کو سمجھ لیتے ہیں اور کسی مجمع یا گروہ کی کیفیت کو فوراً بھانپ لیتے ہیں۔ وہ ان باتوں کو اپنے تیز اور صحیح مشاہدوں سے سمجھتے ہیں نہ کہ کسی وجدان کے ذریعہ سے جس کا اکثر وہ دعویٰ کرتے ہیں۔ لہذا ہمیں اس بات کے متعلق محتاط رہنا چاہیے کہ ہم دیگر ذرائع سے حاصل علم کو وجدان سمجھنے کی غلطی نہ کریں۔

ا۔ یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ مختلف لوگوں کے وجدان باہم متضاد ہوتے ہیں اگر میں ایک قضیہ کا اعادہ یہ کہتے ہوئے کرتا ہوں کہ مجھے وجدان کے ذریعہ اس کا علم ہے تو آپ اس کے مخالف قضیہ کا اعادہ یہ کہتے ہوئے کر سکتے ہیں کہ آپ کو وجدان کے ذریعہ اس کا علم ہے۔ مگر اس کے بعد؟ ایسا نظر آئے گا کہ یہاں استدلال ختم اور لڑائی شروع ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کبھی کبھی انہیں طے کیا جا سکتا ہے۔ اگر آپ کو اس بات کا وجدان ہوتا ہے کہ کل بارش ہوگی اور مجھے اس کا کہ نہیں ہوگی تو ہم کل تک انتظار کر کے یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کس کا دعویٰ درست ہے۔ لیکن جب کل ہم اسکا پتہ چلا لیں گے تو حسی تجربہ سے (یعنی بارش ہوتے ہوئے دیکھ کر) نہ کہ وجدان سے۔ دو متصادم وجدان کے درمیان تصفیہ وجدان ہی کے ذریعہ نہیں ہوسکتا۔

آپ اگر یہ مان لیں کہ دو متضاد وجدانوں میں سے کون سا صحیح ہے یہ آپ وجدان کے ذریعہ جانتے ہیں تو آپ کو ایک ایسا فوقی وجدان حاصل ہے جو دو وجدانوں کے مابین اختلاف کا تصفیہ کرتا ہے۔ لیکن آپ یہ کیسے جانتے ہیں کہ آپ کا فوقی وجدان درست تھا؟ آپ ایک ایسے دوسرے شخص کو کیا کہیں گے جس کا یہ دعویٰ ہے کہ اس کا فوقی وجدان جو آپ کے فوقی وجدان کا

مخالف ہے صحیح ہے؟ وجدان کے دائرہ کے اندر اس کا کوئی جواب ممکن نہیں۔
اس کو طے کرنے کے لیے آپ کو وجدان کے احاطہ سے باہر نکلنا پڑے گا۔ مختصر
یہ کہ تمام تر وجدانات صادق نہیں ہو سکتے کیوں کہ کبھی کبھی وہ باہم متناقض ہوتے ہیں
اور وجدان کے اندر کوئی ایسا معیار نہیں جس کی مدد سے ہم صادق اور کاذب دعووں میں
امتیاز کر سکیں۔

۲۔ لیکن اگر وجدانوں میں کبھی تصادم نہ بھی ہوتا ہم وجدان کے ذریعہ کسی بات کے
علم کا دعویٰ جائز نہیں ہوگا۔ تمام لوگ اس بات سے متفق ہو سکتے ہیں کوئی ایک قضیہ
صادق ہے اور اسے وجدان کے ذریعہ جاننے کا دعویٰ کر سکتے ہیں تاہم یہ بات اس کا
ثبوت نہیں کہ وہ قضیہ صادق ہے۔

اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ "میں وجدان کے ذریعہ جانتا ہوں" یہ درحقیقت
اس کی وضاحت نہیں ہے کہ آپ کو اس کا علم کیسے ہوا۔ آپ ایک صحیح نتیجہ پر بغیر یہ
سمجھے پہنچ سکتے ہیں کہ آپ یہاں تک کیسے پہنچے۔ لیکن یہ کہنے سے کہ "مجھے وجدان
کے ذریعہ اس کا علم ہوا" کیا مدد ملتی ہے۔ اگر آپ کو اس کا علم ہے تو کیا یہ
بات اس کی وضاحت کرتی ہے کہ آپ کو کیوں کر اس کا علم ہوا؟ کسی بات
کے علم کے دعویٰ کے متعلق وجدان کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ ہمیں اس سے اس
بات کی کوئی آگہی نہیں ہوتی کہ کوئی شخص کس طرح اس بات تک پہنچتا ہے۔
وجدان کے حوالہ سے صرف اتنا سمجھ میں آتا ہے کہ وہ شخص یہ نہیں جانتا کہ وہ کیسے
یہ جان سکا ہے۔ وضاحت کی حیثیت سے یہ کسی اہمیت سے مبرا ہے۔ میں یہ تو سمجھ
سکتا ہوں کہ مجھے وجدان حاصل ہوا ہے لیکن اس سے میں یہ نہیں جان سکتا کہ اس پر مبنی میرا دعوا ہے۔

لیکن اگر کوئی آدمی وجدانی علم کا دعویٰ کرتے ہوئے سال بھر ہر روز
کے لیے کوئی پیشینگوئی کرتا ہے اور اس کی تمام پیشین گوئیاں صحیح ثابت
ہوتی ہیں تو کیا اس کا دعویٰ صحیح ثابت نہیں ہوگا؟ اگر ایسا ہوتا بھی ہے تو
ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ صحیح پیشین گوئی کیسے کی گئی۔ یہ کہنا کہ "وجدان کے
ذریعہ سے" ہمیں اس کو صحیح بنانے کے طریقہ کار کے متعلق کچھ نہیں بتاتا۔
لفظ "وجدان" محض ہماری لاعلمی کی پردہ پوشی کرتا ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے

کہ ہم یہ نہیں جانتے ہیں کہ اسے اس کا علم کیسے ہوا۔ اس کی کامیاب پیشین گوئیاں کے بارے میں اگر ہم سے پوچھا جائے تو ہم مخمصہ میں پڑ جائیں گے۔ ویسے تو واقعتاً ایسا نہیں ہوتا اور لوگوں کے وجدان غلط ہونے کے لئے بدنام ہیں اور صرف جب وہ صحیح نکل آتے ہیں تو لوگ فخر سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ انہیں وجدان کے ذریعہ ان کا علم ہوا۔

لیکن اگر وجدان ہمیشہ صحیح ثابت ہوں تو ہم کیا کہیں گے؟ کیا ہم یہ کہیں گے کہ اسے اس کا علم نہیں تھا یا یہ کہ اسے اس کا علم تو تھا مگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کیسے؟ یہ ایک مشکل سوال ہے اور اس کا جواب اس بات پر منحصر ہے کہ ہم علم کی تعریف کیوں کر کرتے ہیں جس کی کوشش ہم اگلی فصل میں کریں گے۔ لیکن یہاں اتنا کہہ سکتے ہیں کہ وہ وجدان کے ذریعہ ہرگز نہیں جانتا کیوں کہ "وجدان" کا فارمولا یہ نہیں بتا سکتا کہ اگر وہ جانتا بھی ہے تو کیسے جانتا ہے۔

اب تک ہم نے صرف ان وجدانوں کی بات کی ہے جن کی تصدیق حسی تجربہ کے ذریعہ ممکن ہے۔ مگر ان وجدانوں کے متعلق کیا کہا جا سکتا ہے جن کے لئے یہ روک حاصل نہیں۔ "حقیقت واحد ہے" "آسمان پر خدا ہے" "گزشتہ شب میں نے ابدیت کو دیکھا"۔ اور اس طرح کے متعدد بیانات کے متعلق وجدان کی بنا پر ان کے صادق ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ ہم نے پہلے یہ دیکھا ہے کہ وجدان خود متضاد دعووں کے درمیان تصفیہ کرنے پر قادر نہیں ہے لہٰذا ہمیں وجدان سے باہر نکل کر یہ تلاش کرنا پڑے گا کہ وجدان کی صحت کو کس طرح معلوم کیا جا سکے۔ اگر حسی تجربہ اس کے لیے کافی نہیں تو ہم کس طرف رجوع کریں؟ ایسا لگتا ہے کہ ہم ہمیشہ ان کی صداقت کے علم سے محروم رہیں گے۔ ممکن ہے ان میں سے کچھ بے معنی ہوں کچھ بامعنی گو ناقابل توثیق اور کچھ گو ابتدا میں ناقابل توثیق دکھائی دیں لیکن ان کے معنوں کی وضاحت کیے جانے کے بعد یہ قابل توثیق ثابت ہوں۔ یہ بات صاف ہے کہ ایک بے معنی اظہار وجدان کا لبادہ اوڑھ کر بامعنی نہیں بن جاتا۔ نیز اس کی معنویت

کے سوال کو وجدان کے حوالہ سے طے نہیں کیا جا سکتا۔ اس دوران ہم ایک اور مبینہ علم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

۵۔ الہام: کبھی کبھی کوئی شخص الہام کے ذریعہ علم کے حصول کا دعویٰ کرتا ہے لیکن اس دعویٰ کی اہمیت اس بات پر منحصر ہے کہ الہام کس طرح حاصل ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ خواب یا روبٹ کے ذریعہ اس کا انکشاف ہوا تو ہم پھر انہی دقتوں سے دوچار ہوں گے جن کا سامنا وجدان کے ضمن میں ہوا۔ اگر ایک شخص کو یہ کشف ہوتا ہے کہ وہ ایک کام کرے اور دوسرے کو اس کے برعکس تو کیا ہو؟ اگر کسی کو خواب یا بصیرت کے ذریعہ ایک علم حاصل ہوتا ہے تو اس کی صداقت یا اعتبار کی کیا ضمانت ہے؟ اگر جو کچھ کہا گیا ہے وہ صادق ہے تو اس کی تصدیق دیگر ذرائع سے ہی ہو سکتی ہے۔

"مسٹر جونس نے اس کا انکشاف کیا کہ..." اس کا معنی عام طور پر یہ سمجھا جائے گا کہ جونس نے آپ سے کچھ کہا اور آپ نے ان کی سند پر اس کو تسلیم کیا۔ مگر یہ بات ہمیں پھر سند بحیثیت مبینہ مشتبہ علم کی طرف لے جاتی ہے۔

"خدا نے مجھ پر اس کا انکشاف کیا کہ..." لیکن انکشاف کے اس ذریعہ کی شناخت کیسے کی گئی؟ یہ پیغام کیسے ملا۔ بصیرت سے، آوازوں سے یا بادل کی گڑگڑاہٹ سے؟ اور اس کا کیا ثبوت ہے کہ یہ تجربات خدا کے مظاہر ہیں؟ اور اس وقت کیا ہو اگر دو آدمیوں کے الہامات باہم متناقض ہوں؟ ہر ایک دوسرے کے الہام کو کاذب ٹھہرائے گا لیکن اس سے ہمیں مدد نہیں ملتی۔ ہمیں تو ایک ایسا معیار چاہئے جس کی مدد سے صادق و کاذب میں امتیاز کیا جا سکے۔ علاوہ ازیں اگر یہ مان لیا جائے کہ ایک شخص کو کچھ ایسے تجربات حاصل ہوتے ہیں جنھیں وہ خدا کی جانب سے انکشافات کہتا ہے دوسروں کے پاس انہیں قبول کرنے کا کیا جواز ہے؟ آپ تک جو الہام کی صورت میں پہنچتا ہے وہ مجھ تک آپ کے توسط سے

سنی سنائی بات کی طرح پہنچتا ہے۔

"مجھ پر اس کا انکشاف مقدس کتاب کے ذریعہ ہوا"۔ یہاں بھی مبینہ انکشاف خدا کی جانب سے ہوا مگر خدا کا مظہر کوئی جلوہ یا آواز نہیں بلکہ کتاب ہے۔ مگر پھر وہی سوال کہ یہ کیسے جانا گیا کہ یہ کتاب مقدس کتاب ہے؟ اس کے مصنف کا دعویٰ کہ یہ صادق ہے اس کی صداقت کا ضامن نہیں بن سکتا۔ میں بھی یہ دعویٰ کر سکتا ہوں کہ میں جو کچھ بھی کہتا ہوں وہ صادق ہے لیکن یہ اس کو صادق نہیں بنا سکتا۔ اس کے علاوہ صادق الہام کے لئے کئی ہم مقابلہ امیدوار ہیں! بائبل، قرآن اور دیگر کتب میں سے ہر ایک اس کا دعوئی دار ہے۔ ہم کیسے یہ جانیں کہ کس کا دعویٰ تسلیم کیا جائے۔ اگر ان کے دعوے ایسے ہیں کہ ان کی تصدیق حسی تجربہ یا عقل کے ذریعہ کی جا سکتی ہے تو اس کو تسلیم کرنے کی وجہ یہ ہے نہ کہ یہ کہ اس کتاب میں ایسا کہا گیا ہے۔ لیکن جیسا کہ اکثر ہوتا ہے یہ دعوے ناقابل توثیق ہیں تو ہمارے پاس کسی ایک کو صادق الہامی کتاب تسلیم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

۴۔ اعتقاد: علم کے متعلق ایک دیگر دعویٰ جو اکثر الہام کا ہم علاقہ ہے وہ ہے اعتقاد۔ یہ کہا جاتا ہے۔ "میں اعتقاد (یا ایمان) کے ذریعہ یہ جانتا ہوں" "میرا اس پر اعتقاد ہے اس لئے اسے صادق ہونا چاہیے"۔ "میں اعتقاد کی وجہ سے اس پر یقین رکھتا ہوں، اور یہ اعتقاد مجھے یہ علم دیتا ہے"۔ وجدان اور الہام میں جو دقتیں تھیں وہ اسے بھی متاثر کرتی ہیں۔ لوگ مختلف باتوں یا اشیاء پر اعتقاد رکھتے ہیں اور جو کچھ لوگ اعتقاد کے ذریعہ جاننے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ اکثر متضاد چیزیں ہوتی ہیں۔ ایک شخص اعتقاد کی بنا پر یہ جاننے کا دعویٰ کرتا ہے کہ یسوع خدا کے بیٹے تھے اور دوسرا اعتقاد کی بنا پر ہی یہ کہتا ہے کہ یسوع خدا کا بیٹا نہیں تھا اور یہ کہ سچا مسیح ہنوز آنے والا ہے۔ اگر ان دعووں کی بنیاد اعتقاد ہے تو جو بات پہلے دعوے کو صحیح بتاتی ہے وہی دوسرے کو بھی۔ تاہم دونوں متضاد دعوے صادق نہیں ہو سکتے۔ اس سے یہ

منتج نہیں ہوتا کہ دونوں میں سے کوئی بھی صادق نہیں بلکہ یہ کہ دونوں میں سے کوئی محض اعتقاد کے ذریعہ سے نہیں جانا جاسکتا کیوں کہ اگر ایک جانا جا سکتا ہے تو دوسرا بھی جو پہلے کا متضاد ہے۔

روزمرہ کی بول چال میں اکثر ہم یہ کہہ دیتے ہیں کہ "اس پر میرا اعتقاد ہے" جس سے مراد یہ ہے کہ "اس پر اعتبار ہے"۔ میں اسے باوثوق یا بھروسے کا سمجھتا ہوں۔ ہمارے پاس بیشک اس کا جواز ہو سکتا ہے مگر سوال یہ ہے کہ وہ کون سی چیز ہے جو اس اعتبار کا جواز بنتی ہے۔ اگر کسی کا اعتبار صرف خلا میں ہے یعنی وہ اس شخص کے بارے میں کچھ نہیں جانتا جس پر اس کا اعتبار ہے تو اس کے پاس اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔ مگر کسی کی بات پر اعتقاد یا اس پر بھروسہ کا جواز اس کی گذشتہ کارگذاری ہو سکتی ہے اور اس کی معتبری اور ایمان داری کے لیئے ہمارے پاس مناسب ثبوت ہو سکتے ہیں۔ مگر اس قسم کا ثبوت اعتقاد کے ہونے سے نہیں بلکہ اس کے کردار کے مشاہدہ سے اور مختلف حالات۔ خصوصاً مشکل حالات۔ میں وہ کس طرح پیش آتا ہے اس کو دیکھنے سے دستیاب ہوتا ہے۔ یہ سب ہم ایک عرصہ وقت کے دوران حسی تجربہ سے معلوم کرتے ہیں اور اس کی بنا پر استقرائی استنباط کی مدد سے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ایک شخص آئندہ صورت حال میں بھی معتبر ہوگا۔ پس معتبری کا ضامن تجربہ اور استدلال ہے نہ کہ اعتقاد۔

بیشک یہ کچھ ظاہر ہے کہ جب لوگ صرف اعتقاد کو ہی کسی بات کے معلوم ہونے کا ذریعہ بنا کر پیش کرتے ہیں تو یہ اس لیئے کہ جو کچھ وہ کہتے ہیں اس کی صداقت کے حق میں کوئی ثبوت نہیں ہوتا اور پھر بھی وہ یہ چاہتے ہیں کہ دوسرے اس پر یقین کریں۔ انہیں اکثر اس بات کا احساس نہیں ہوتا کہ اپنے دعوے کے حق میں وہ جس چیز کی مدد لیتے ہیں یعنی اعتقاد وہی اس کے مخالفین کے متضاد دعوے کی تثبیت کا سبب بن سکتا ہے۔ اعتقاد کی دہائی ایک دو دھاری تلوار ہے اسی لیئے عموماً یہ آخری حربہ کے طور پر استعمال کی جاتی ہے۔ اعتقاد کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ "یہ ایک ایسی بات پر راسخ عقیدہ ہے

کہ جس کے لیے کوئی ثبوت نہ ہو۔ ہم ۲ اور ۲ برابر ہیں ۴ کہ یا زمین گول ہے پر اعتقاد کی بات نہیں کرتے۔ ہم اعتقاد کی بات اسی وقت کرتے ہیں جب جذبات کو ثبوت کا متبادل بنانا چاہتے ہیں"۔[1]
لیکن اگر اعتقاد ایک رویہ ہے۔ ثبوت کی غیر موجودگی میں عقیدہ کا رویہ۔ تو اعتقاد علم کا منبع نہیں ہو سکتا۔ کسی عقیدہ کی جانب آپ کا کیا رویہ یا جذبہ ہے اور آیا وہ عقیدہ صادق ہے۔ دونوں بہت مختلف چیزیں ہیں اور ایک کو دوسرے کے مترادف سمجھنا حماقت ہے۔

فصل ۸۔ علم کیا ہے؟

علم کے مختلف منبع جات پر غور کرنے کے بعد آیئے اب ہم اس سوال کی جانب رجوع کریں کہ "علم کیا ہے؟" یا یوں کہیے کہ کسی چیز کو جاننا کیا ہے؟
لفظ جاننا (معلوم کرنا) ہمیشہ ایک معنی میں استعمال نہیں ہوتا اس کے کچھ اہم استعمال یہ ہیں:
۱۔ کبھی کبھی جب ہم یہ جاننے کی بات کرتے ہیں تو اس کسی قسم کی واقفیت یا شناسائی مقصود ہوتی ہے۔ مثلاً "کیا آپ رچرڈ اسمتھ کو جانتے ہیں؟"۔ ہے سے مطلوب یہ ہے کہ کیا آپ رچرڈ اسمتھ سے آشنا ہیں یا کیا آپ اس سے ملے ہیں؟ آپ شناسا ہونے کے باوجود اس کے بارے میں بہت کم جانتے ہوں اور اس کے برعکس کسی کے بارے میں آپ بہت کچھ جانتے ہوں پھر بھی اس سے آپ کی شناسائی نہ ہو یا آپ اس سے کبھی نہ ملے ہوں۔

---

[1] برٹرانڈ رسل۔ "اخلاقیات و سیاسیات میں انسانی سماج"۔ صفحہ ۲۱۵

یا اگر کوئی یہ کہے کہ "کیا آپ شہر سے تین میل مغرب کی جانب سات میل دور اس پرانی اور سنسان گلی سے واقف ہیں؟" تو شناسائی کے معنی میں تو نہیں تاہم آشنا ہونے یا جاننے کے ایک معنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں یعنی کیا آپ نے اسے دیکھا ہے یا وہاں گئے ہیں۔ آپ یہ جان سکتے ہیں کہ اس کا وجود ہے تاہم آپ اسے نہ جانتے ہوں یا اس سے ناآشنا ہوں۔ آپ کسی معروف جھرنا کو جان سکتے ہیں اگر آپ نے اسے دیکھا گو آپ اسی معنی میں اسے نہ جانتے ہوئے (نہ دیکھے ہوئے) بھی اس کے متعلق کسی انسائکلوپیڈیا میں پڑھ کر بہت کچھ جان سکتے ہیں۔

۲۔ کبھی کبھی ہم جاننے کو "یہ جاننا کہ کیسے۔۔۔" کے مفہوم میں استعمال کر لیتے ہیں۔ کیا آپ یہ جانتے ہیں کہ گھوڑ سواری کیسے کرتے ہیں۔ ہم اس کو عملی یا تکنیکی واقفیت بھی کہتے ہیں یہ ایک صلاحیت ہے۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ گھوڑے پر کیسے سوار ہوتے ہیں اگر ہم گھوڑے پر سوار ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور آیا ہم اس کی صلاحیت رکھتے ہیں یا نہیں اس کا فیصلہ یہ دیکھ کر ہوتا ہے کہ ہم اس مخصوص صورت حال میں کس طرح عمل پیرا ہوتے ہیں۔ اگر آپ مجھے گھوڑے پر بٹھا دیں تو آپ فوراً اس دعوے کی صحت کو جان لیں گے کہ میں یہ جانتا ہوں کہ گھوڑے پر کیسے سوار ہوتے ہیں۔

۳۔ مگر جاننے کا معقول ترین استعمال (جس سے ہمارا مخصوص سروکار ہے) قضیاتی مفہوم میں ہوتا ہے۔ "میں جانتا ہوں کہ۔۔۔" جہاں لفظ "کہ" کے بعد ایک قضیہ آتا ہے! "میں جانتا ہوں کہ میں اس وقت ایک کتاب پڑھ رہا ہوں"، "میں جانتا ہوں کہ میں ایک امریکی شہری ہوں" وغیرہ وغیرہ۔ "جاننے" کے اس مفہوم اور سابقہ مفہومات میں کچھ نسبت ہے۔ جس طرح کسی شخص کے متعلق کچھ قضایا کی صداقت کو جانے بغیر اس سے واقفیت ممکن نہیں اسی طرح جب تک ہم تیرنے کے متعلق

اب اس تیسرے اور اہم مفہوم میں ہمارے لیے کیا جاننا لازم ہے؟ کسی قضیہ کو جاننے کے متعلق صادق اعتقاد کے لیے کیا شرائط پوری ہونی چاہئیں۔ اس قسم کے صحیح دعویٰ کو غلط دعویٰ سے کیسے ممیز کیا جائے؟

(۱) قضیہ ق کا صادق ہونا لازم ہے۔ جیسے ہی آپ کے پاس ایک قضیہ کے صادق نہ ہونے کا سبب ہوگا آپ کسی بھی شخص کے اس دعویٰ کو غلط قرار دیں گے کہ وہ اسے جانتا ہے اگر ق صادق نہیں ہے تو آپ ق کو نہیں جان سکتے۔ یہ ایک تناقض بالذات قول ہے کہ "میں جانتا ہوں ق کو لیکن ق صادق نہیں ہے کیونکہ ق کو جاننے کے معنی میں جو کچھ شامل ہے اس کا ایک حصہ یہ ہے کہ ق صادق ہے۔ یہ ممکن ہے کہ میں نے یہ سوچا کہ میں ق کو جانتا تھا لیکن اگر ق کاذب ہے تو دراصل میں نے اسے نہیں جانا۔ اگر میں نے یہ دعویٰ کیا کہ میں ق کو جانتا ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی تسلیم کیا کہ ق کاذب ہے تو میرے سامعین یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ میں لفظ "جانتا" کے استعمال سے ناواقف ہوں۔ ہماری پچھلی بحث میں یہ بات مضمر تھی کہ اگر آپ ق کو جانتے ہیں تو آپ یہ جانتے ہیں کہ ق صادق ہے۔ کسی قضیہ کو جاننا اسے صادق جاننے کے مترادف ہے۔

اس ضمن میں "جاننا" دیگر فعل مثلاً "عقیدہ رکھنا" "حیرت کرنا" "امید کرنا" سے مختلف ہے مجھے اس بات پر حیرت ہو سکتی ہے کہ کیا ق صادق ہے اور یہ کاذب ہو سکتا ہے۔ میرا یہ عقیدہ ہو سکتا ہے کہ ق صادق ہے جبکہ یہ کاذب ہے۔ میری یہ تمنا ہو سکتی ہے کہ ق صادق ہو گو ق کاذب ہے۔ یقین یا عقیدہ رکھنا، حیرت کرنا وغیرہ : تمام نفسیاتی حالات (وقوعی یا میلانِ طبع) ہیں اگر آپ کہیں کہ آپ کسی بات پر یقین رکھتے ہیں تو میں یہ جانتا ہوں کہ عقیدہ یا یقین کے نفسیاتی عالم میں ہیں گو اس سے میں یہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکتا کہ آپ جس بات پر یقین رکھتے ہیں وہ صادق ہے یا کاذب۔ لیکن مجھے یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ آپ ق کو جانتے ہیں جب تک ق صادق نہ ہو، جاننا محض ایک نفسیاتی حال نہیں۔ اس کے لیے یہ لازم ہے کہ آپ جس قضیہ کو جاننے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ صادق ہو۔ جب آپ کسی ناول میں یہ پڑھتے ہیں کہ "وہ اس بات کی قائل تھی کہ وہ ایک لاعلاج مرض میں گرفتار ہے" تو آپ یہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے کہ وہ واقعی ایک لاعلاج مرض کا شکار تھی۔ لیکن آپ یہ پڑھتے ہیں کہ "وہ جانتی تھی کہ اسے لاعلاج مرض ہے تو یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں۔

لیکن صداقت کی شرط لازمی ہے مگر کافی نہیں۔ ایسے لاتعداد صادق قضایا ہیں (مثلاً جوہری (نیوکلیائی) طبیعات میں) جنہیں آپ صادق نہیں جان سکتے ہیں تاوقتیکہ ہم اس علم

کے ماہر نہ ہوں لیکن یہ امر کہ وہ صادق ہیں لازم نہیں کرتا کہ ہم انھیں صادق جانیں۔ سمندر کی تہہ کے نباتات کے متعلق ایسے بے شمار صادق قضایا ہیں جن کا اعادہ ہم اس وقت کر سکتے ہیں اگر ہم سمندر کے نیچے جائیں اور ان کا مشاہدہ کریں لیکن اس وقت ہم اس حالت میں نہیں ہیں کہ ہم یہ جان سکیں کہ وہ صادق ہیں تب اس کے علاوہ کس بات کی ضرورت ہے

(ب) صرف یہ نہیں کہ ق لازمی طور پر صادق ہو بلکہ یہ بھی کہ ہمارا یہ یقین ہو کہ ق صادق ہے۔ اسے ہم "موضوعی حاجت" کہہ سکتے ہیں۔ ق کی جانب ہمارا ایک مخصوص رویہ ہونا چاہیے جو اس کے متعلق استعجاب یا شک نہیں بلکہ یقین کا ہو کہ ق صادق ہے۔ یہ جملہ کہ میں جانتا ہوں کہ ق صادق ہے مگر مجھے یقین نہیں کہ یہ صادق ہے؟ صرف ایک عجیب سی بات نہیں ہے بلکہ اس سے سامعین یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ ہم نے لفظ جاننا کا صحیح استعمال نہیں سیکھا۔ ایسے لاتعداد بیانات ہیں جن کے بارے میں ہمارا یہ عقیدہ ہوسکتا ہے کہ یہ صادق ہیں گو ہم یہ نہ جانتے ہوں کہ یہ صادق ہیں لیکن کوئی بیان ایسا ممکن نہیں جسے ہم صادق جانتے ہیں اور یہ نہ مانتے ہیں کیونکہ کسی بات پر یقین کرنا جاننے کے معنی میں شامل ہوتا ہے۔

"میں ق کو جانتا ہوں" اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ "میں ق پر یقین رکھتا ہوں کیونکہ یقین کرنا جاننے کی تعریفی (لازمی) خصوصیت ہے مگر ق پر یقین رکھنا ق کی صداقت کی تعریفی خصوصیت نہیں۔ ق صادق ہو سکتا ہے گو نہ تو میں اور نہ آپ اس کی صداقت پر یقین رکھتے ہوں۔ زمین اس وقت بھی گول تھی جبکہ کسی کو اس پر یقین نہیں تھا۔ یہ کہنے میں کوئی تناقض نہیں ہے کہ وہ ق کی صداقت پر یقین رکھتا تھا گو ق صادق نہیں ہے۔ ایسی بات ہم اکثر کہتے ہیں مثلاً اس کو یہ یقین تھا کہ لوگ اس پر ظلم کر رہے ہیں گو ایسا نہیں ہے۔ یہ ایک بہت احتیاط طلب نکتہ ہے کیونکہ گو یہ کہنے میں کوئی تناقض نہیں ہے کہ اسے اس کا یقین تھا مگر صادق نہیں" یا یہ کہ یہ صادق ہے مگر اسے اس پر یقین نہیں" اس بات میں اگر تناقض نہیں تو بھونڈا پن ضرور ہے کہ "یہ صادق ہے مگر مجھے اس پر یقین نہیں"۔ مذاق یا دروغ گوئی کے طور پر تو میں یہ کہہ سکتا ہوں مگر کیا ایمانداری سے یہ کہا جا سکتا ہے؟ یہ ایک تناقض بالذات کی مثال ہوگی۔ کیونکہ میرا بیان اس کے ہم معنی ہوگا کہ میں یہ کہتا ہوں اور اس پر یقین کرتا ہوں مگر مجھے اس کا یقین نہیں اس جملہ کا آخری حصہ تناقض پیدا کرتا ہے۔

۱۔ یہ صادق ہے مگر مجھے اس پر یقین نہیں۔

۲۔ میں یہ کہتا ہوں کہ یہ صادق ہے مگر مجھے اس پر یقین نہیں۔

۳۔ میں ایمانداری سے یہ کہتا ہوں کہ یہ صادق ہے مگر مجھے اس پر یقین نہیں۔

۴۔ میں یہ کہتا ہوں اور اس پر یقین رکھتا ہوں مگر مجھے اس کا یقین نہیں۔

پہلے کے متعلق کوئی دقت نہیں کیونکہ ایسے بہت سے صادق قضایا ہیں جن پر ہمیں یقین نہیں۔ اس کی محض یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ ہم نے ان کے متعلق کبھی سنا ہی نہ ہو۔ دوسرے کے متعلق بھی دقت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مذاق میں یا جھوٹ بولنے کی صورت میں ممکن ہے۔ مشکل تیسرے سے شروع ہوتی ہے۔ کیونکہ ایمانداری سے کہنے کا مطلب ہے کہ میں اس پر یقین رکھتا ہوں۔ یہ مشکل چوتھے میں بالکل صاف ہے کیونکہ ایمانداری سے کہنے سے جو مراد ہے وہ اس میں نمایاں کیا گیا ہے اور یہاں بیک وقت یقین کرنے اور نہ کرنے کا تناقض سامنے آجاتا ہے۔

دوسری شرط کے بارے میں بہر حال، ہمیں شک ہو سکتا ہے۔ یقین میں درجات ہو سکتے ہیں۔ ہم مختلف درجات اذعان کے ذریعے کسی بات پر یقین کر سکتے ہیں جو ایک طرف شک اور غیر یقین کے دائرے میں ہمیں لے جاتا ہے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ میں اس پر یقین تو کرتا ہوں مگر پورے وثوق سے نہیں۔ اس شرط کو پوری کرنے کے لیئے ہمیں کتنے وثوق سے یقین کرنا چاہیے؟ کیا یہ ضروری ہے کہ ہم اس پر یقین کریں۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ جب تک قضیہ صادق ہے کیا ہم بغیر یقین کے اسے نہیں جان سکتے؟ اکثر ہم یہ کہتے ہیں کہ "میں جانتا ہوں کہ زمین گول ہے لیکن یقین نہیں آتا" یا یقین کرنا مشکل ہے" یہاں یقین کا معنی بدل کر جذباتی مطابقت یا مناسب رد عمل ہو گیا ہے۔ "مجھے امتحان میں سارے سوالات کے جوابات آتے ہیں مگر یقین نہیں کہ ایسا ہے" اس جملہ میں اشارہ اعتماد یا عدم اعتماد کی طرف ہے یا یوں کہئے کہ میں یہ نہیں جانتا کہ میں تمام صحیح جوابات دے سکتا ہوں۔ یہاں یہ فرق یاد رکھنا چاہیے جوابات کا جاننا جوابات کا دینا ہے جبکہ یہ یقین ہے کہ مجھے جوابات آتے ہیں اس یقین کی دلالت کرتا ہے کہ میں جواب دے سکتا ہوں۔ جوابات کا جاننا یا ان پر یقین اس علم یا یقین سے مختلف ہے کہ میں جواب دے سکتا ہوں۔

یقین کے مختلف مدارج کے باوجود سوائے خطیبانہ طرز تکلم کے یہ بہت عجیب سی بات معلوم ہوگی اگر یہ کہا جائے کہ "میں جانتا ہوں کہ ق صادق ہے مگر مجھے اس کا یقین نہیں" یہ اتنا عجیب ہے کہ جب کوئی یہ کہے کہ "میں جانتا ہوں کہ کتے کے چار پیر ہوتے ہیں مگر مجھے یقین نہیں" یا، میں یہ جانتا ہوں کہ "دو اور دو چار ہوتے ہیں مگر مجھے اس کا یقین نہیں" تو لوگ یہ الزام لگائیں گے کہ اس نے یہ نہیں سیکھا ہے کہ ہماری زبان میں "جانتا" کے کیا معنی ہیں گویا وہ یہ

کہتا ہو کہ وہ ان قضایا کو صادق جانتا ہے جنھیں اسس نے کاذب تسلیم کیا ہے۔ پس ان پابندیوں کے ساتھ دوسری شرط قایم رہتی ہے۔

اب تک جاننے کی جن شرائط سے ہم نے بحث کی ہے: ایک معروضی (ایک قضیہ ق کا صادق ہونا لازم ہے) اور دوسری موضوعی (ق پر یقین کرنا ضروری ہے) کیا یہ کافی ہیں؟ کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ کو کسی چیز کا علم ہے (جانتے ہیں) اگر آپ کو اسس کا یقین ہے اور یہ یقین صادق ہے اگر ایسا ہے تو ہم محض "علم" کی تعریف صادق یقین کرکے بحث کو یہیں پر ختم کرسکتے ہیں۔

لیکن بدقسمتی سے بات اتنی آسان نہیں۔ صادق یقین ہنوز علم نہیں ایک قضیہ صادق ہوسکتا ہے اور آپ کو اسس کی صداقت کا یقین بھی ہوسکتا ہے تاہم آپ کو یہ علم نہ ہو کہ یہ صادق ہے۔ فرض کیجیے کہ مشتری پر ذی حس مخلوق موجود ہیں اور مستقبل میں خلا میں پرواز کرنے والے لوگ وہاں پہنچ کر اس کی توثیق کردیتے ہیں جب آپ نے پہلے یہ بیان صادر کیا تھا اس وقت بھی یہ صادق تھا اور آپ کو اس کی صداقت پر یقین بھی تھا مگر اس وقت کیا آپ جانتے تھے کہ یہ صادق ہے؟ یقینی طور پر نہیں کیونکہ اس وقت آپ یہ جاننے کی حالت میں نہیں تھے۔ یہ محض ایک خوش آئند اندازہ تھا۔ اگر آپ کو اس کے متعلق کوئی شہادت حاصل بھی تھی تاہم آپ یہ نہیں جانتے تھے کہ یہ صادق ہے لہٰذا ایک کامیاب اندازہ۔ کو علم سے ممیز کرنے کے لیے کچھ اور شرائط کی حاجت ہے۔

بہر حال ہمیں یہ شک ضرور ہوگا کہ علم کو صادق عقیدہ (یقین) کہنا کافی نہیں۔ کسی ایسی بات پر غور کیجیے جس کے متعلق اب تک کوئی کچھ نہیں جانتا۔ مثلاً اگلے سو بار اگر کسی سکہ کو اچھالا جائے گا تو چت گرے گا یا پٹ۔ ہوسکتا ہے آپ یہ اندازہ لگائیں کہ ہر بار چت گرے گا اور مان لیں کہ آپ کا اندازہ ۵۰ فی صد مواقع پر صحیح نکلتا ہے۔ آپ کا یہ یقین ہوسکتا ہے کہ ان تمام مواقع پر آپ کا اندازہ صحیح ہوگا تاہم جن ۵۰ صورتوں میں یہ صحیح نکلا آپ کو یقیناً اسس کا علم نہیں تھا کہ چت گرے گا کیا پٹ چاہے آپ کا یقین کتنا ہی مستحکم نہ رہا ہو۔ اپنے عقائد پر پورا اعتماد ہونے کی وجہ سے کسی شخص کا علم زیادہ باوثوق نہیں ہوجاتا اسس کا انحصار اس پر نہیں کہ آپ کتنے استحکام سے یقین کرتے ہیں بلکہ اس پر کہ اس کی وجہ یا بنیاد کیا ہے؟ اسس طرح ہم اپنی تیسری شرط کی طرف آتے ہیں۔

(ج) آپ کے پاس تصدیق کے لیے شہادت (جواز) ہونا چاہیے جب آپ نے یہ اندازہ لگایا کہ کب سکہ اچھالنے سے چت گرے گا تب آپ کے پاس اس یقین کی کوئی وجہ نہیں تھی کہ آپ کا اندازہ صحیح ہوگا اسس لیے آپ یہ جانتے نہیں تھے۔ مگر ہر بار جب آپ نے غور.

سے دیکھا اور اس کے اچھلنے کے جھکاؤ کا مشاہدہ کیا تب آپ نے یہ جانا ۔ یعنی آپ کو اپنے حواس کی شہادت اور ان دوسرے لوگوں کی جو وہاں موجود تھے حاصل ہوئی کہ اس بار سکہ چت گرا اور اس بار پٹ ۔ اسی طرح اگر آج لیے سرخ غروب آفتاب دیکھ کر آپ یہ پیشن گوئی کرتے ہیں کہ کل مطلع صاف رہے گا ۔ آپ اب تک یہ نہیں جانتے کہ آپ کی پیشن گوئی واقعات سے صادق ثابت ہوگی ۔ آپ کو شاید کوئی وجہ معلوم ہو مگر آپ کو یقینی علم نہیں ہو سکتا ۔ لیکن جب کل صبح آپ باہر نکل کر موسم کا مشاہدہ کرتے ہیں تب آپ کو علم ہوتا ہے جو علم آپ کو اس سے پہلی شام کو حاصل نہیں تھا ۔ اس سے پہلے یہ علم نہیں بلکہ باخبر اندازہ ہو سکتا ہے ۔

لہذا ہماری تیسری شرط ہے شہادت ۔ مگر اسی جگہ مشکلات کی ابتدا ہوتی ہے ۔ کتنی شہادت ہونی چاہیے ؟ کچھ یا کوئی شہادت کتنا کافی نہیں ۔ اس بات کی کچھ شہادت ہو سکتی ہے کہ کل دھوپ نکلے گی لیکن آپ ابھی اسے جانتے نہ ہوں اگر یہ کہا جائے کہ "تمام دستیاب شہادتیں" تو ؟ لیکن اس سے بھی کام نہیں چلے گا کیونکہ جتنی شہادتیں اس وقت حاصل ہیں وہ کافی نہ ہوں ۔ جتنی شہادت اس وقت حاصل ہے وہ ہمیں یہ بتانے کے لیے کافی نہیں کہ دوسرے سیاروں میں ذی شعور ہستیاں ہیں یا نہیں ۔ فی الوقت جو شہادتیں مہیا ہیں ان کی جانچ سے ہم اس کے متعلق کچھ بھی نہیں جانتے ۔

اگر یہ کہا جائے کہ " اتنی شہادت جو ہمیں یقین کے حق میں مناسب جواز دینے کے لیے کافی ہو" لیکن یہ شہادت کتنی ہوگی ؟ میں ایک شخص کو چار سال سے جانتا ہوں اور اب تک اسے یکسر دیانت دار پایا ہے ۔ کسی بھی معیار سے یہ شہادت کافی ہے کہ آئندہ وہ دیانت دار ثابت ہوگا لیکن ہو سکتا ہے ایسا نہ ہو اور اگلی بار وہ کسی کا بٹوا چوری کر لیتا ہے ۔ میرے پاس اس یقین کے لیے مناسب جواز تھا کہ وہ دیانت دار ہے تاہم میں یہ نہیں جانتا تھا کہ وہ ایماندار نہیں رہے گا ۔ کیونکہ یہ صادق نہیں تھا ۔ ہم ان حالات سے بخوبی واقف ہیں کہ جن میں ہمارے پاس کئی ایسے قضیہ پر یقین کرنے کا پورا جواز حاصل تھا جو آخر کار کاذب ثابت ہوا ۔

پھر کافی کیا ہے ؟ ہم یہ کہنے پر مائل ہوں گے کہ مکمل شہادت ۔ ہر وہ شہادت جو کسی بھی حال میں ممکن ہو سکتی ہے ۔" لیکن اگر ہم یہ کہیں تو بہت کم قضایا ایسے ہوں گے جنہیں ہم جاننے کا دعویٰ کر سکتے ہیں گو ہم انھیں روزمرہ کی زندگی میں جاننے کا دعویٰ بلا جھجک کر سکتے ہیں ۔ مثلاً ہم یہ کہتے ہیں : "اگر میں اس چیز کو ہاتھ سے چھوڑ دوں تو یہ گر جائے گی اور اس کے متعلق ہمیں ذرا بھی پس و پیش نہیں ہوتی ۔ لیکن گو ہمارے پاس اس کی بہترین شہادت ہوتا ہم مکمل شہادت حاصل

نہیں جو اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب ایک بار بھی اس چیز کو ہاتھ سے چھوڑنے پر گرتی ہوئی دیکھوں یا پھر اگر میں یہ کہوں کہ "میں جانتا ہوں کہ میرے سامنے ایک کتاب رکھی ہے" لیکن ہنوز میں نے ہر وہ ممکن مشاہدہ نہیں کیا ہے جو اس کی صداقت کے تعین کے لیے برمحل ہے۔ میں نے اسے ہر ممکن زاویۂ نگاہ سے نہیں دیکھا اگرچہ میں نے اسے انہماک سے آدھ گھنٹہ تک دیکھا ہے اسے سینکڑوں یا لاکھوں گھنٹوں تک نہیں دیکھا اور یہ بات بظاہر صحیح نظر آتی ہے کہ اگر ایک مشاہدہ کوئی شہادت مہیا کرتا ہے تو ہزاروں مشاہدے زیادہ شہادت بہم پہنچائیں گے۔ لیکن شہادتوں کا جمع کرنا کس نقطہ پر ختم ہوگا۔ ہمارے پاس جتنی بھی شہادت موجود ہو ہم ہمیشہ اس سے موزوں تر شہادت حاصل کر سکتے ہیں گو عام زندگی میں ہمارا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ اس سے زیادہ ہمیں ضرورت نہیں۔ ایک حد سے آگے ہمیں اس کی احتیاج نہیں ہوتی۔

ہم پھر بھی اپنی تعریف کو برقرار رکھتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ دراصل ہم ان بیشتر قضایا کو نہیں جانتے جنھیں روزمرہ کی زندگی میں ہم جاننے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ شاید ہم واقعی یہ نہیں جانتے کہ یہ کتاب میرے سامنے ہے، میں اس وقت اردو میں لکھے ہوئے جملے پڑھ رہا ہوں یا یہ کہ دنیا میں اور لوگ بھی ہیں۔ لیکن یہ چونکا دینے والا دعویٰ ہے اور اس کا جواز لازمی ہے۔ ہم سبھوں کو یہ تسلیم ہوگا کہ ہم ان چیزوں کو جانتے ہیں اور روزانہ ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ اگر فلسفہ کی کلاس سے باہر یہ پوچھا جائے کہ کیا ہم انھیں جانتے ہیں تو بغیر جھجک ہم 'ہاں' کہیں گے۔ بے شک ہم "جاننے" کی ایسی تعریف قبول نہیں کر سکتے جو علم کی تعریف کے ذریعہ خارج از وجود کر دے۔ لیکن اور دوسری صورت ہمارے پاس کیا ہے؟

تمام یا مکمل شہادت کے بدلے ہم کافی یا مناسب شہادت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن کافی شہادت کیا ہے؟ کیا ان تمام شہادتوں سے جو ممکنہ ہیں کم شہادت کافی ہو سکتی ہے اگر ۹۹ء۹ فی صد شہادت حاصل ہو اور ۱ء حاصل نہ ہو تو کیا یہ کافی ہوگی؟ ممکن ہے یہ ۱ء فیصد شہادت ایسی ہو جو تمام دیگر شہادتوں کو منسوخ کر دے اور ہم یہ کہنے پر مجبور ہو جائیں کہ یہ بات صادق نہیں تھی اور ہمیں اس کا علم نہیں تھا۔ اکثر ایسا ہوا ہے کہ ایک ایسا بیان جس کے بارے میں ہم یہ سمجھتے تھے کہ ہمیں اس کا علم ہے اور شاید جس پر ہم جان کی بازی بھی لگا دیتے وہ آخرش کاذب یا مشکوک نکلا۔ اس صورت میں شاید ہم اسے نہیں جانتے تھے۔ شہادت مناسب تھی اور کافی حد تک زوردار بھی تھی لیکن دراصل کافی یا مناسب نہیں تھی جو قضیہ کی صداقت کا ضامن بن سکتی تو کیا ہم تمام تر ممکنہ شہادت سے کم تر شہادت کی بنا پر کسی قضیہ کو جان

سکتے ہیں؟

"جاننے کے قوی اور ضعیف مفہومات:

روزمرہ کی زندگی میں ہم کہتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں (محض عقیدہ یا اندازہ نہیں کرتے) کہ بہت زیادہ بھاری اشیاء نیچے گرتی ہیں کہ برف کے گالے سفید ہوتے ہیں یا یہ کہ ہم پڑھ اور لکھ سکتے ہیں۔ اگر کوئی اس سے انکار کرتا ہے اور ایک حریف کے پیش کیے ہوئے حقائق دوسرے کو قائل نہیں کرتے تو ہمیں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ اختلاف محض لسانی ہے۔ اس حالت میں طرفین "جاننے" کے دو مختلف معنوں سے کام لے رہے ہیں کیونکہ وہ شہادت کی شرط کو متفرق طور پر تسلیم کرتے ہیں۔

فرض کیجیے کہ میں یہ کہتا ہوں: "میرے دفتر میں کتابوں کی الماری ہے" اور ایک شخص اس اعادہ کو غلط قرار دیتا ہے۔ میں یہ جواب دیتا ہوں: "میں جانتا ہوں کہ میرے دفتر میں یہ ہے۔ میں نے خود اسے رکھا ہے اور کئی برسوں سے اسے وہاں دیکھتا آ رہا ہوں۔ ابھی دو منٹ پہلے جب میں دفتر سے کلاس روم گیا تب بھی وہاں تھی۔" اب اگر ہم دونوں میرے دفتر جا کر یہ دیکھتے ہیں کہ کتابوں کی الماری جوں کی توں وہاں پڑی ہے۔ میں کہتا ہوں: "دیکھو۔ میں جانتا تھا کہ یہ یہاں ہے۔" اس پر دوسرا جواب دیتا ہے: "ارے نہیں! مناسب جواز کی بنا پر آپ کا یہ عقیدہ تھا کہ اب بھی الماری وہاں ہے کیونکہ پہلے آپ نے اکثر اسے وہاں دیکھا تھا اور آپ نے کسی کو اسے ہٹاتے ہوئے دیکھا یا سنا نہیں تھا لیکن جب آپ نے کہا تب آپ یہ جانتے نہیں تھے کہ الماری وہاں ہے کیونکہ اس وقت آپ کلاس میں تھے نہ کہ دفتر میں۔"

اس بات پر میں یہ کہہ سکتا ہوں: "جب میں نے کہا تھا تب بھی میں یہ جانتا تھا کیونکہ (۱) میں یہ مانتا تھا (۲) میرے پاس اس عقیدہ کے لیے مناسب بنیادیں تھیں اور (۳) میرا یقین صادق تھا اور میں اسے علم کہوں گا۔ اگر یہ تینوں شرائط پوری ہوتی ہیں۔ لفظ 'جاننے' کو ہم عام زندگی میں اس طرح استعمال کرتے ہیں جب ہم صادق قضایا کو مناسب جواز کے ساتھ تسلیم کرتے ہیں تو یہ جاننا ہوتا ہے۔"

لیکن اب میرا مخالف جواباً یہ کہہ سکتا ہے: "لیکن پھر بھی آپ یہ جانتے نہیں تھے۔ آپ کے پاس اس کا مناسب جواز تھا کیونکہ آپ نے اسے ہٹاتے ہوئے دیکھا یا سنا نہیں تھا۔ آپ کا جواز مناسب ضرور تھا،

مگر کافی نہیں۔ جو شہادت آپ نے دی وہ آپ کے بیان کے کاذب ہونے کے

ساتھ متوافق تھی اور اگر یہ کاذب تھا تو بے شک آپ یہ نہیں جانتے تھے کہ یہ صادق ہے۔ اگر آپ نے یہ جاننے کا دعویٰ کیا ہوتا اور دونوں آپ کے دفتر جاکر حیرزدہ ہو کر دیکھیے کہ کتابوں کی الماری وہاں نہیں ہے تو کیا اس صورت میں بھی آپ یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ الماری اب بھی وہاں ہے؟

"بے شک یہ نہیں ہو سکتا۔ کسی بیان کا کذب ہمیشہ اس کی صداقت کے دعویٰ کو مسترد کر دیتا ہے اگر الماری وہاں نہیں تھی تو مجھے یہ کہنے کا حق نہیں تھا کہ میں یہ جانتا تھا کہ یہ وہاں ہے۔ ایسا دعویٰ غلط ہوتا ہے۔

"ہاں! یہ غلط ہوتا۔ لیکن اس امر پر غور کیجیے کہ ان دونوں صورتوں میں فرق صرف یہ ہے کہ پہلی صورت میں کتابوں کی الماری وہاں تھی اور دوسری میں نہیں۔ دونوں صورتوں میں شہادت بالکل یکساں تھی یعنی جب الماری وہاں تھی اور جب نہیں تھی دونوں حالتوں میں آپ کے پاس یہ کہنے کا کہ الماری وہاں ہے ایک ہی جواز تھا اور جیسا کہ آپ نے خود تسلیم کیا ہے دوسری صورت میں آپ اس کا ہونا نہیں جان سکتے تھے لہٰذا پہلی صورت میں بھی آپ یہ نہیں جان سکتے تھے۔ مناسب جواز کے ساتھ آپ کا یہ عقیدہ تھا لیکن آپ یہ جانتے نہیں تھے۔"

یہاں بظاہر میرا مخالف ایک اہم نکتہ پر سبقت حاصل کرتا نظر آتا ہے اور شاید مجھے اس بات کا قائل کر سکتا ہے کہ چونکہ دوسری صورت میں میں جاننے کا اہل نہیں تھا لہٰذا پہلی صورت میں بھی میں نہیں جان سکتا تھا۔ لیکن میں اپنی باری میں ایک اہم نکتہ کی طرف اشارہ کر سکتا ہوں: "دونوں صورتوں میں میرا عقیدہ (یقین) اور شہادت ایک سی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی صورت میں الماری وہاں تھی اور دوسری صورت میں نہیں۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ پہلی صورت میں میں نہیں جانتا تھا۔ یہ صرف اتنا دکھاتا ہے کہ گو میں غلطی کا مرتکب ہو سکتا تھا۔ پھر بھی میں نے غلطی نہیں کی اگر کتابوں کی الماری وہاں نہیں ہوتی میں یہ جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا کہ یہ موجود ہے۔ مگر چونکہ الماری درحقیقت وہاں تھی میں جانتا تھا گو مجھ سے غلطی کا ارتکاب ممکن تھا۔

اس پر آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس صورتِ حال کا صادق آنا اتفاق تھا اور میری خوش قسمتی! لیکن صحیح اندازہ علم نہیں ہو سکتا اور میرا جواب یہ ہو گا کہ یہ کوئی خوش آئند اندازہ نہیں تھا۔ میرے پاس اس یقین کے حق میں بہت اچھا جواز تھا کہ الماری وہاں تھی۔ لہٰذا شہادت کی شرط پوری ہوتی ہے۔

حذب مخالف جواباً یہ کہہ سکتا ہے کہ آپ کی وجوہات یا جواز مناسب ضروری ہیں مگر دونوں صورتوں میں اس یقین کے لیے کہ الماری وہاں ہے کافی نہیں۔ دوسری صورت میں جبکہ الماری

وہاں نہیں تھی کیونکہ آپ نہیں جانتے تھے لہذا پہلی صورت میں جب آپ کی شہادت بالکل ایسی تھی۔ آپ یقین کے ساتھ نہیں جانتے تھے گو آپ مناسب جواز کے ساتھ اس کا یقین رکھتے تھے۔

اب دو مخالفین کے درمیان جاننے کے معیار کے متعلق فرق سامنے آتا ہے۔ میرے مطابق میں پہلی صورت میں ایک بات جانتا تھا کیونکہ میرا یقین بہت اچھی شہادت پر مبنی تھا اور یہ صادق بھی تھا۔ میرے مخالف کی نظر میں میں اس بات کو نہیں جانتا تھا کیونکہ میری شہادت مکمل نہیں تھی۔ یعنی جب میں نے وہ بیان صادر کیا۔ میں کمرے میں اسے دیکھنے یا چھونے کیلئے موجود نہیں تھا۔ اس طرح یہ نظر آتا ہے کہ "جاننے" کا میرا مفہوم اتنا سخت نہیں جتنا اس کا۔ میں "جاننے" کو ضعیف معنی میں استعمال کر رہا ہوں جس کے مطابق میں کسی بات کو جانتا ہوں جب میرا اس پر یقین ہو۔ یہ یقین مناسب شہادت پر مبنی ہو نیز یہ صادق ہو۔ مگر میرا مخالف "جاننے" کے قوی مفہوم پر مصر ہے جس کے مطابق ہم کسی بات کو اس وقت جانتے ہیں اگر یہ صادق ہو میرا اس پر یقین ہو اور اس کی تائید میں میرے پاس قطعی و حتمی شہادت ہو۔

روزمرہ کی زندگی میں ہم "جاننے" کو ضعیف معنی میں استعمال کرتے ہیں مثلاً جب میں یہ کہتا ہوں کہ میں یہ جانتا ہوں کہ میرا دل ہے گو ڈاکٹر یا ایکسرے رپورٹ اس کے برخلاف ہی کیوں نہ ہو) نیز یہ کہ اگر میں ہاتھ سے قلم کو چھوڑ دوں تو یہ گر جائے گا یا یہ کہ کل صبح سورج طلوع ہوگا وغیرہ۔ ان سب باتوں کے کہنے میں میرے پاس مناسب جواز ہے یا یوں کہئے کہ اتنی قوی شہادت ہے کہ یہ یقین کے مترادف ہے تاہم کچھ ایسے وقوعات ہیں جن کے متعلق ہم سوچ سکتے ہیں اور اگر وہ سامنے آئیں تو ان میں سے بہت سی باتیں مشکوک معلوم ہوں گی۔

مگر ایک فلسفی "جاننے" کے قوی مفہوم کی طرف مائل ہوتا ہے وہ اس بات کا متلاشی ہے کہ کیا کچھ ایسے قضایا بھی ہیں جنہیں ہم شک کے ادنیٰ سے شائبہ کے بغیر جان سکتے ہوں اور جو کبھی بھی کاذب ثابت نہ کئے جاسکیں۔ اس کا استدلال یوں ہوگا: یہ کہنا زبان کا مناسب استعمال ہے کہ آپ جانتے ہیں کہ آپ کا دل ہے یا یہ کہ سورج زمین سے نو کروڑ میل کے فاصلے پر ہے۔ لیکن آپ اس وقت تک یہ نہیں جانتے (یقین کے معنی میں) جب تک کامل یا حتمی شہادت حاصل نہ ہو۔ اور آپ یہ بھی تسلیم کریں گے کہ جو شہادت آپ کو حاصل ہے وہ کامل نہیں۔ لہذا میں "جاننے" کے قوی مفہوم کی رو سے یہ کہوں گا کہ آپ ان قضایا کو نہیں جانتے۔ میں اب یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ قوی معنوں میں کون سے قضایا جانے جا سکتے ہیں۔ اس طرح کہ وہ شک کے دائرہ سے قطعی باہر ہوں؟

اس نکتہ پر بیشتر فلسفی تشکیک کے شکار نظر آتے ہیں۔ انھوں نے شاید ہی کسی ایک قضیہ کی صداقت کو قوی معنوں میں لائقِ تفہیم تسلیم کیا ہے۔ یہ فلسفی ان بیشتر قضایا کو مشکوک سمجھتے ہیں جن کی صداقت اور ان کے ضمن میں بار بار شہادت ہمیں مہیا معلوم ہوتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ کسی عام واقعاتی قضیہ کے حق میں اتنی اقسام کی شہادتیں ممکن ہیں کہ ان کا جاننا یا ان کا تجربہ ممکن نہیں۔ ہر ایک مزید مشاہدہ قضیہ کے حق میں ایک نئی شہادت مہیا کرتا ہے مگر اسے قطعی طور پر صادق بنانے میں قادر نہیں۔ ایسے شخص کو ہم تشکیک پسند کہتے ہیں اس کا یہ قول ہے کہ دنیا کے متعلق بہت سی باتوں کو جاننے کا دعویٰ کرتے ہیں مگر ان میں سے کسی کا بھی علم یقینی نہیں ہوتا۔ ایسے تشکیک پسند کے موقف کے بارے میں ہم کیا کہیں گے؟

سب سے پہلے یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ یقین سے جانتا یا یقینی علم جیسی عبارتوں میں "یقین" یا "یقینی" غیر ضروری الفاظ ہیں کیونکہ یقین کے بغیر جانتا یا کسی چیز کا علم ہونا ممکن نہیں۔ ہم بہر حال "یقین" کو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں:

(۱) کبھی کبھی ہم یہ کہتے ہیں کہ "مجھے یقین ہے" جبکہ ہمیں کسی بات کے صادق ہونے کا محض احساس ہوتا ہے مثلاً مجھے یقینی طور پر یہ احساس ہے کہ میں نے اپنے مکان کا دروازہ مقفل کیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یقین کا احساس اس کی صداقت کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ لوگوں کو بہت سی ایسی باتوں کے یقین ہونے کا احساس ہوتا ہے جنھیں وہ تسلیم کرنا چاہتے ہیں یا جنھیں تسلیم کرنے سے انھیں اطمینان ہوتا ہے۔ لہذا یہ ایک نفسیاتی حالت ہے جو صداقت کی بنیاد نہیں بن سکتی (۱) لیکن کبھی کبھی جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "مجھے یقین ہے" تو اس سے مراد یہ ہے کہ یہ بات یقینی طور پر صادق ہے یعنی ہم جانتے ہیں کہ یہ قضیہ صادق ہے۔ "یقین کا یہ مفہوم فلسفیوں کے لیے باعثِ دلچسپی ہے۔ اس طرح ہمارا سوال یہ شکل اختیار کرتا ہے کہ کیا کوئی چیز یا کوئی قضیہ یقینی ہے؟"

یہاں ایک شخص یہ استدلال کر سکتا ہے: "میں یہ اچھی طرح سمجھتا ہوں کہ آپ کچھ یا بیشتر بیانات پر شک کا اظہار کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ کھیل اگر آپ اس وقت تک جاری رکھنا چاہیں جب تک سارے بیانات اس کی زد میں نہ آجائیں تو یہ آپ کی غلطی ہوگی اور میں یہ دکھا سکتا ہوں کہ کیوں۔ اگر آپ کسی کو کہرے یا مدھم روشنی میں دیکھیں تو آپ کو یہ علم (یقین) نہ ہوگا کہ اس کا سیدھا ہاتھ ہے یا نہیں لیکن کیا آپ یہ نہیں جانتے کہ آپ کا سیدھا ہاتھ ہے؟ مان لیجیے کہ میں ابھی اپنا ہاتھ اٹھاتا ہوں اور کہتا ہوں کہ 'یہ ایک ہاتھ ہے'۔ آپ مجھے یہ کہتے ہیں:

مجھے شک ہے کہ یہ ہاتھ ہے۔" لیکن آپ کو کون سی شہادت چاہیے؟ آپ کا شک کس بات پر مبنی ہے؟ آپ کو شاید اپنی آنکھوں پر بھروسہ نہیں تو آپ آیے اور چھو کر دیکھیے۔ اگر اب بھی آپ کی تشفی نہیں ہوتی تو آپ اسے غور سے دیکھیے اور چھوتے رہیے، اس کی تصویر اتار لیجیے اور اگر جی چاہے تو دوسروں کو بلا کر ان کی شہادت حاصل کر لیجیے۔ اگر اس کے بعد بھی آپ کو یقین نہیں آتا تو پھر اور کیا چاہتے ہیں آپ؟ کن حالات میں آپ کو اس کا یقین ہو گا کہ آپ کا شک اس صورت میں سمجھ میں آتا ہے اگر کوئی شرط پوری نہ ہوئی ہو یا کوئی جانچ نامکمل رہ گئی ہو اگر آپ نے چھو کر یا دوسرے لوگوں کو بلا کر تمام شکوک رفع کر لیے تو اب شک کی گنجائش کہاں رہ جاتی ہے؟ اگر آپ کسی مزید جانچ کی طرف اشارہ نہیں کر سکتے جس کو کرنے سے شک کو رفع کرنا ممکن ہو تو ایسا شک بے معنی ہو گا کیونکہ کوئی ایسی جانچ باقی نہیں رہ گئی ہے جس کے منفی نتیجے سے آپ کو شک کا ڈر ہو۔ جانچ و مشاہدہ سے پہلے شک ہی معلوم ہوتا ہے مگر ان کے بعد شک کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ آپ یہ تسلیم کریں گے کہ ایک شے پنسیر ہے اگر یہ خصوصیات مثلاً (ا، ب، ج، د) کا حامل ہے۔ میں آپ کو یہ دکھاتا ہوں کہ یہ شے ا، ب، ج، د کی حامل ہے مگر پھر بھی آپ اسے مشکوک سمجھتے ہیں۔ پس اس کے علاوہ اور کیا کہہ سکتا ہوں۔ اگر آپ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اگر ا، ب، ج اور د موجود ہوں تو کوئی شے پنسیر ہو گی اور یہ بھی کہ ا، ب، ج اور د کا حامل ہے تو منطقی طور پر اس نتیجے سے مفر نہیں کہ یہ شے پنسیر ہے۔ اس پر تشکیک پسند کا یہ جواب ممکن ہے،" آپ نے مجھے غلط سمجھا ہے۔ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ اگر ایک شے ا، ب، ج، د خصوصیات کا حامل تو یہ پنسیر ہے۔ بشرطیکہ پنسیر کی تعریف ان خصوصیات کی روشنی میں کی جائے۔ مگر یہ محض تعریف کے طور پر صادق ہے مگر میں یہ تسلیم نہیں کرتا کہ جو چیز میں دیکھ رہا ہوں وہ اس تعریف کے مطابق ہے۔ اس کا پنسیر ہونا مشکوک ہے کیونکہ اس کا ا یا ب وغیرہ کا حامل ہونا مشکوک ہے۔ یہ ظاہر ہو سکتا ہے کہ یہ خصوصیات اس میں ہیں لیکن ہم یہ تصور کرتے ہیں غلطی کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔"

"لیکن آپ کا نام نہاد شک اس وقت بے معنی معلوم ہوتا ہے جب شک کے لیے کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ جبکہ تمام جانچ پوری ہو چکی ہو اور نتائج خاطر خواہ ہوں۔ مثال کے طور پر اگر ایک ڈاکٹر کسی مریض کو جانچنے کے بعد یہ کہتا ہے کہ غالباً اس کے معائی زائدہ (Appendix) میں ورم ہے۔ لیکن اگر ڈاکٹر آپریشن کر کے اس ورم زدہ زائد حصہ کو نکال دیتا ہے تو پھر وہ غالباً نہیں بلکہ یقیناً یہ کہنے کا حقدار ہے کہ معائی زائدہ میں ورم تھا کیونکہ اگر اب بھی وہ غالباً کہتا ہے تو پھر کس صورت میں یقینی طور پر اس کی تصدیق کر پائے گا۔ اگر آپ یقینی ہونے کی صورت کو بیان نہیں کر سکتے تو

آپ کے استعمال کے مطابق یقینی ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا آپ اسے اتنے مخصوص معنی میں استعمال کرنا چاہتے ہیں کہ اس کا کوئی اطلاق ممکن نہیں اور کوئی وجہ نہیں کہ دوسرے لوگ آپ کا استعمال قبول کریں روزمرہ کی زندگی میں "اغلب" اور "یقینی" کے درمیان آسان اور کارآمد فرق تسلیم کیا جاتا ہے۔ آپریشن سے پہلے معائی زائدہ کا ہونا اغلب کہلایا جا سکتا ہے مگر آپریشن کے بعد جب ڈاکٹر اسے اپنی آنکھوں سے دیکھ کر نکالتا ہے اس کا ہونا یقینی کہلائے گا یہ اس قسم کی صورتِ حال ہے جس اغلب کے برعکس اس کا یقینی ہونا مسلم ہے۔ مگر آپ کو لفظ اغلب یا غالباً اس قدر مرغوب ہے کہ دونوں صورتوں میں آپ اسے استعمال کرتے ہیں اور انجام کار لفظ "یقینی" کا اطلاق کسی بھی صورت میں ممکن نہیں رہتا۔ یہ محض لفظی ہیر پھیر ہے۔ آپ ان دو مختلف صورتوں کے لیے ایک ہی لفظ استعمال کرکے اور دونوں کے درمیان بدیہی فرق کو مٹا کر کوئی آسانی پیدا نہیں کرتے۔ لہٰذا اس لفظی ہیر پھیر سے کیا فائدہ؟

تشکیک پسند کا جواب یہ ہوگا: "یہ محض لفظی ہیرا پھیری نہیں ہے۔ ہم دونوں کے درمیان جو مسئلہ ہے وہ الفاظ کا نہیں بلکہ واقعاتی ہے۔ میں کسی قضیہ کو اس وقت تک یقینی یا صادق نہیں سمجھتا تاوقتیکہ اس کے حق میں تمام شہادتیں حاصل نہ ہو جائیں۔ میں اس امر کو کہ کوئی شے بنیر ہے یا نہیں یا مریض کے پیٹ میں معائی زائدہ ہے یا نہیں۔ اس لیے یقینی نہیں سمجھتا کہ اس کے حق میں جو تمام شہادتیں ہو سکتی ہیں ان میں سے کچھ اس وقت مہیا نہیں ہیں اور یہ عین ممکن ہے کہ باقی ماندہ شہادتیں منفی ثابت ہوں۔ آپ نے جو مثالیں دیں ان میں ان مخصوص قضایا کے علاوہ جن کا یقینی ہونا زیرِ بحث ہے اور بہت سے قضایا بھی ایسے ہیں جنھیں آپ نے بلا ثبوت صادق مان لیا ہے گو ان میں سے ہر ایک کے لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب تک ان کی تصدیق کے لیے تمام ممکن شہادتیں حاصل نہ ہو جائیں انھیں صادق تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ مندرجہ بالا مثال میں جب آپ یہ کہتے ہیں کہ میں یہ دیکھ رہا ہوں کہ ایک ہاتھ ہے تو میں یہ کیسے تسلیم کر لوں کہ میں واقعی دیکھ یا چھو رہا ہوں تو میں یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوں کہ ہاتھ کا وجود ہے مگر میں اس ابتدائی بات کو بھی تسلیم نہیں کرتا۔

ایسا لگتا ہے کہ مخالفین ایک نکتہ پر رک گئے ہیں۔ اس فرضی مکالمہ میں جو بنیادی مسائل ہیں وہ بہت پیچیدہ ہیں۔ میں یہ کیسے سمجھوں کہ میرا حسی ادراک قابلِ اعتبار ہے یا یہ کہ میں واہمہ یا خواب کے زیرِ اثر ہوں؟ کیا دنیا کے متعلق ہر بیان ان لاتعداد جانچوں کا پابند ہے جو کبھی نہ لیے جا سکتے ہوں اور اگر ایسا ہے تو اس سے کیا نتیجہ۔ ہوتا ہے کہ ہم کسی بھی ایسے بیان کی صداقت

کبھی نہیں جان سکتے؟ اختلاف کو اس نکتہ تک لاکر بدقسمتی سے ہمیں ان اہم مسائل پر مزید بحث کو باب ۸ تک ملتوی کرنا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان مسائل پر بحث زیادہ علمی ہو جائیگی جس کے لیے کچھ دیگر مسائل پر بحث پہلے ضروری ہے۔ آٹھویں باب میں ایسے اور کچھ دیگر نکات پر بحث ہوگی جو ادراکی علم سے متعلق ہیں۔ یہاں ہماری دلچسپی علم کی تعریف میں ہے اور ادراکی علم کو محض مثال کے طور پر درمیان میں لایا گیا تھا۔ اس وقت تک ہم اس ادعا پر شک نہیں کریں گے کہ عالم طبیعی کا وجود ہے نیز یہ کہ ان کا علم ہم حواس کے ذریعہ حاصل کر سکتے ہیں اور کم از کم کبھی کبھی ایسی تصدیقات صادق ہوتی ہیں چونکہ ان باتوں پر ہم زندگی بھر یقین کرتے آئے ہیں۔ اس لئے ان پر مزید کچھ دیر بلا تنقید یقین کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

اس دوران اس بات کی طرف اشارہ کرنا بہتر ہے کہ قضایا کی دو اصناف ایسی ہیں جو تشکیک پسند کے حملہ سے محفوظ ہیں:

(۱) میں اپنے وجود اور اپنے شعور کے حالات کے متعلق قضایا بیان کر سکتا ہوں جیسا ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ ہوتے ہیں۔ اگر میں درد یا غنودگی محسوس کرتا ہوں تو یہ امر مجھے اس بات کا دینے کے لیے کافی ہے کہ میں یہ کہہ سکوں کہ "میں درد محسوس کرتا ہوں" یا "میں غنودگی محسوس کرتا ہوں"۔ ان معاملات میں شہادت کی بات کرنا عجیب معلوم ہوتا ہے۔ مجھے یہ کہنے کے لئے کہ میں غنودگی محسوس کرتا ہوں کسی شہادت کی ضرورت نہیں جیسا کہ یہ کہنے کے لئے ضروری ہے کہ سورج ۹ کروڑ میل دور ہے۔ اس طرح اس بیان کو کہ "میں درد محسوس کرتا ہوں" صادق بنانے کے لئے اتنا کافی ہے کہ میں درد محسوس کرتا ہوں۔ جاننے کی یہ مثالیں علم کی اس تعریف کے باہر ہیں جس کے مطابق جاننے کے لئے شہادت لازمی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مجھے درد ہے، کے حق میں کوئی شہادت ممکن نہیں بلکہ یہ کہ میرا یہ محسوس کرنا ہی اس کی صداقت کے حق میں واحد شہادت ہے۔ یا یوں کہئے کہ خود میرا یہ تجربہ ہی وہ واحد شہادت ہے جو درکار ہے۔ (یہ بات صرف حسی تجربات کے وقوعہ سے متعلق قضایا کے لئے صادق آتی ہے؟ روزمرہ کی زندگی میں جو بیانات ہم پیش کرتے ہیں جن میں وہ تقریباً تمام بیانات شامل ہیں۔ جنھیں ہم نے اوپر مثال کے طور پر تحریر کیا ہے اس سے آگے نکل جاتے ہیں)۔

(۲) ایسے بیانات بھی ہیں جو نہ تو خود ہمارے متعلق اور نہ دنیا کے متعلق کچھ کہتے ہیں۔ جیسے "بلیاں بلیاں ہیں"، یا سرخ گلاب سرخ ہوتے ہیں" ان بیانات کو "تجزیاتی" کہا جاتا

ہے اور اگلا باب ہم انہی کے متعلق بحث سے شروع کریں گے۔ ان بیانات کا تجزیہ ان تمام بیانات کو سمجھنے کے لیے ایک لازمی شرط ہے جو "تصدیقات بربنائے عقل" کہلاتے ہیں۔ ان کے لیے آیا کوئی شہادت ضروری نہیں یا اگر ہے بھی تو اس قسم کی نہیں جس سے ہم اس باب میں بحث کرتے رہے ہیں۔ یہ صداقتیں "حیطۂ لازمیت" کے ضمن میں آتی ہیں۔

باب ۔ ۳ فصل ۹

لازمی صِدق

تجزیاتی صِدق اور منطقی اِمکان

تجزیاتی قضایا ۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "کالی بلیاں خونخوار ہوتی ہیں" یا "کالی بلیاں کوئی مصیبت لاتی ہیں تو کوئی بھی اس پر شک کر سکتا ہے مگر یہ صادق ہو یا کاذب اس میں شک نہیں کہ یہ حقیقی طور پر قضایا ہیں لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ " کالی بلیاں کالی ہیں" تو ہم یہ کہنے پر مائل ہوں گے کہ وہ کچھ بھی نہیں کہہ رہا ہے یا یہ کہ گو صادق ہے مگر یہ بات اتنی معمولی ہے کہ کہنے کے قابل نہیں ۔

"کالی بلیاں کالی ہوتی ہیں" تجزیاتی قضیہ کی مثال ہے ۔ ویسے تو تجزیاتی کے اور بھی معنی ممکن ہیں تاہم فلسفیوں کے یہاں عام طور پر مستعمل ہوگیا ہے اور ان کی تحریروں میں مستقل طور پر پایا جاتا ہے ۔ اس لفظ کا استعمال اس امر سے شروع ہوا کہ اس کی صداقت جاننے کے لیے اس کا تجزیہ کرنا ہوتا ہے ۔ مثال کے طور پر آپ "تمام کالی بلیاں کالی ہیں" کا تجزیہ اس عمومی ہیئت میں کر سکتے ہیں کہ تمام ا ب ا ہے ۔ اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ حد "کالی"، جو منطقی مسند ہے یا محمول وہی بات دہراتی ہے جو حد موضوع (فاعل یا مبتدا) میں کہی گئی ہے ۔ آپ کو اس حد کا معنی جاننے کی بھی ضرورت نہیں ۔ صرف اتنا جاننا کافی ہے کہ بحیثیت موضوع و محمول (فاعل و مسند) دونوں جگہ ایک ہی معنی میں مستعمل ہے "کالا کالا ہے" بھی تجزیاتی ہے گو اس کی ہیئت الگ ہے: "ا، ا ہے" نہ کہ "جو ا ب ہے وہ ا ہے"

تجزیاتی قضایا فلسفیوں کے لیے کافی دلچسپی کے حامل رہے ہیں کیونکہ ایک بار اگر یہ معلوم ہو جائے کہ کوئی قضیہ تجزیاتی ہے "، اس کے صدق کو بلا چھان بین جانا جا سکتا ہے خصوصاً بلا کسی مشاہدہ کے جو کے متعلق بیشتر قضایا کی صداقت کے تعین کے لیے ضروری ہے جن

پر ہم یقین رکھتے ہیں ایسا نظر آسکتا ہے کہ آیا ایک قضیہ تجزیاتی (تحلیلی) ہے یا نہیں اتنا ظاہر ہے کہ اس کے متعلق کبھی کوئی دقت نہیں ہوگی۔ یہ بے شک ایسے جملوں کے لیے صحیح ہے جیسے" کالا، کالا ہے" جس کے ادا کرنے کا خیال ہمیں کبھی نہیں آئے گا لیکن کچھ قضایا کا تجزیاتی وصف اتنا نمایاں نہیں ہوتا تمام بھائی بھائی ہیں" ظاہراً تجزیاتی ہے کیونکہ تکرار لفظ سامنے نظر آرہا ہے۔ مگر" تمام بھائی مرد ہوتے ہیں" ایسا نہیں ہے کیونکہ اسے تجزیاتی بنانے کے لیے بھائی کی اس طرح تعریف ضروری ہے۔ کہ اس میں لفظ مرد لازماً شامل ہو۔ لفظ 'بھائی' کسی بھی شے کے لیے استعمال ہو سکتا ہے اور صرف اسی صورت میں یہ تجزیاتی ہوگا جب اسے اس کے لیے استعمال کریں جسے ہم عام استعمال کے مطابق "ہم ولدی مرد کہتے ہیں۔ اس طرح یہ قضیہ حاصل ہوگا۔" تمام ہم ولدی مرد، مرد ہیں" جو نمایاں طور پر تجزیاتی ہے۔ اس طرح "ایک گز تین فٹ ہوتا ہے" تجزیاتی بن جاتا ہے اگر ہم گز کے بدلے اس کی تعریف لکھیں جو "تین فٹ" ہے اور اس طرح یہ قضیہ یوں مل جائے گا کہ تین فٹ، تین فٹ ہے۔ دونوں صورتوں میں قضیہ تجزیاتی ہوگا۔

اگر یہ مثالیں بھی قطعی نمایاں نظر آتی ہیں تو یہ اس لیے کہ ان الفاظ کی تعریفیں سادہ اور صریح معلوم ہوتی ہیں۔ اس طرح کنوارے غیر شادی شدہ ہیں" بھی سادہ اور صریح ہے کیونکہ غیر شادی شدہ ہونا کنوارے کی تعریف ہے۔" تمام مادہ جگہ (مکان) گھیرتا ہے" ایک ایسا قضیہ ہے جو زیادہ دیر تک ہمیں پریشان نہیں کرتا ہے کیونکہ ہم جلد ہی یہ غور کر لیتے ہیں کہ ہم کسی ایسی شے کو مادہ نہیں کہتے جو مکان جگہ، نہ گھیرتی ہو۔ یعنی مکانیت مادہ کی تعریفی خصوصیت ہے۔ لیکن دیگر صورتوں میں یہ اتنا آسان نہیں ... مثلاً "سب سے اچھے کھلاڑی وہ ہیں جو بیشتر کھیلوں میں جیتتے ہیں" زیادہ مشکل نظر آتا ہے۔ یہ بیان تجزیاتی ہے یا" تیز اس کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ سب سے اچھے کھلاڑی کی تعریفی خصوصیات کیا ہیں اگر ہم "سب سے اچھے کھلاڑی" کی تعریف میں سب سے زیادہ جیتنے کا ریکارڈ شامل کرتے ہیں تو زیر بحث قضیہ تجزیاتی ہوگا۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہے مثلاً ہم سب سے اچھے کھلاڑی کے لیے زیادہ جیتنے کو نہیں بلکہ اس کے کھیل کا انداز اور مہارت کو تعریف میں شامل کرتے ہیں تو یہ قضیہ تجزیاتی نہیں ہوگا۔ آیا ایک قضیہ تجزیاتی ہے۔ یا نہیں ان حدود کی تعریف پر منحصر ہوتا ہے جو اس میں ہوتے ہیں اور اگر ہمارا ذہن ان کی تعریف کے بارے میں صاف نہیں ہے تو اس بات پر بھی ہمارا ذہن ان کی تعریف کے بارے میں صاف نہیں ہے تو اس بات پر بھی ہمارا ذہن صاف نہیں ہو سکتا کہ کوئی قضیہ تجزیاتی ہے کہ نہیں۔

نہ ہی ہم ہمیشہ جملوں کی ظاہری ہیئت سے اس کا تعین کر سکتے ہیں۔ "نیل کنٹھ" (پرندہ) نیلا ہوتا ہے۔ تجزیاتی نظر آتا ہے لیکن ایسا نہیں ہے۔ نیلا ہونا اس پرندے کی تعریفی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ کہیں کہیں یہ سرخ بھی ہوتے ہیں چونکہ عموماً اس صف کے پرندوں کی گردن اور پر کا رنگ نیلا ہوتا ہے اس لئے یہ نام پڑا ہے مگر اسے ہم ان کی تعریفی خصوصیت نہیں بنا سکتے۔ اسی طرح "تجارت تجارت ہے"، بظاہر ایسا لگتا ہے گویا "الف الف ہے" جیسا تجزیاتی بیان ہو لیکن بیشتر مواقع پر اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ تجارت بہت مشکل ہے یا تجارت میں ہر چیز روا ہے اور لہٰذا یہ قضیہ تجزیاتی نہیں ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ "اگر اس باب کو آپ بار بار پڑھیں تو سمجھ میں آجائے گا"، تو یہ کیسا قضیہ ہے؟ یہ تجزیاتی نہیں لگتا لیکن اس پر پھر نظر ڈالیے کتنی بار پڑھنا کافی ہوگا؟ فرض کیجیے کہ آپ نے ۵۰ بار پڑھا اور پھر بھی سمجھ میں نہیں آیا۔ دوسرا شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ شاید آپ نے کافی بار نہیں پڑھا۔ اس طرح بار بار پڑھنے سے مراد اتنی بار پڑھنا ہے جتنی بار میں سمجھ میں آجائے اور یوں مندرجہ بالا قضیہ تجزیاتی بن جائے گا "اگر اس باب کو آپ اتنی بار پڑھیں جتنی بار سمجھ میں آجائے تو سمجھ میں آجائے گا۔ (لیکن اگر آپ کے ۵۰ بار پڑھنے کے بعد کوئی یہ کہے کہ" — آپ نے کافی بار پڑھ لیا پھر بھی آپ کی سمجھ میں نہیں آیا" تو اس معنی میں مندرجہ بالا قضیہ تجزیاتی نہیں ہے۔)

کسی قضیہ کو کیا وصف تجزیاتی بناتا ہے اس کے متعلق متعدد تعریفیں پیش کی گئی ہیں جن میں سے دو اہم تعریفوں کا ذکر ہم یہاں کریں گے۔ ان دو تعریفوں میں تجزیاتی کے معنی جداگانہ ہیں گو ان کا مصداق تقریباً یکساں ہے یعنی سوائے استثنا کے جو قضیہ ایک تعریف کی رو سے بھی تجزیاتی ہے وہ دوسری کی رو سے بھی ایسا ہی ہے۔

۱۔ تجزیاتی قضیہ ایسا قضیہ ہے جس کی نفی خود متناقض ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "سیاہ سیاہ نہیں ہے"، تو وہ خود اپنی تنقیض کرے گا۔ ایک صادق تجزیاتی قضیہ کا انکار ہمیشہ خود متناقض قضیہ پیدا کرتا ہے۔ اس طرح "ایک گز تین فٹ نہیں ہے"، کو متبادل طریقہ سے یوں لکھ سکتے ہیں "تین فٹ تین فٹ نہیں ہے جو خود متناقض ہے لیکن" برف سفید ہے"، کی نفی ہے۔" برف سفید نہیں ہے"، جو کاذب تو ہے مگر خود متناقض نہیں ہے۔ ترکیبی قضیہ وہ ہے جو تجزیاتی نہیں۔ اس طرح ہمیں مندرجہ ذیل قضایا ملتے ہیں۔

تجزیاتی قضایا	ترکیبی قضایا
(برف برف ہے)	(برف سفید ہے)

منفی	منفی
خود تناقضی قضایا	کاذب ترکیبی قضایا
(برف برف نہیں ہے)	(برف سفید نہیں ہے)

۲۔ تجزیاتی قضیہ ایک ایسا قضیہ ہے جس کی صداقت کا تعین صرف ان الفاظ کے معنی کے تجزیہ سے ہوتا ہے جو اس کے اظہار کیلئے جملہ میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ یہ جاننے کے لیے کہ آیا قضیہ صادق ہے یا نہیں زبان کے علاوہ کسی اور شے کی چھان بین ضروری نہیں۔ اگر آپ "والد" کے معنی کا تجزیہ کریں تو آپ یہ جان لیں گے کہ "والد مرد ہوتے ہیں"، صادق ہے۔ یہ بات جملہ کے تجزیہ سے نہ کہ دنیا کے متعلق علم سے جانی جاتی ہے۔

پہلی تعریف قضایا کا وصف بیان کرتی ہے اور دوسری تعریف یہ بتاتی ہے کہ ان کی صداقت کا علم کیسے ہوتا ہے لیکن بیشتر مقاصد کے لیے ہم کس تعریف کا انتخاب کرتے ہیں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

کسی قضیہ کو تجزیاتی سمجھنے کے لیے چند احتیاطیں ضروری ہیں:

(۱) اگر کوئی جملہ ذو معنی ہے تو ایک معنی میں یہ تجزیاتی ہو سکتا ہے مگر دوسرے میں نہیں۔ یہاں تمام ہوٹلوں میں شراب ملتی ہے"، تجزیاتی ہوگا۔ اگر کسی جگہ ہوٹل چلانے کی یہ قانونی شرط ہو کہ وہاں شراب پلائی جائے لیکن اگر ایسا نہیں ہے تو یہ قضیہ تجزیاتی نہیں ہے۔

(۲) کبھی کبھی الفاظ کا استعمال اشخاص کے ساتھ بدلتا ہے اور اس طرح جب ایک شخص اسے استعمال کرتا ہے تو اس کا جملہ ایک تجزیاتی قضیہ کا اظہار کر سکتا ہے جبکہ دوسرا شخص اسے اس معنی میں استعمال نہ کرتا ہو۔ اگر میز کی تعریف میں کوئی شخص نیچے سے سہارا ہونے (یعنی اس کے پیر ہونے) کو شامل کرتا ہو تو یہ کہنا کہ "میزوں میں نیچے سے سہارا ہوتا ہے"، ایک تجزیاتی قضیہ ہے لیکن ایک دوسرا شخص اگر میز کی تعریف دوسری طرح سے کرتا ہو تو اس کے لیے یہ قضیہ تجزیاتی نہیں ہے۔ اگر ایسے مواقع پر ہمیں یہ شک ہو کہ آیا کوئی شخص ایک قضیہ کو تجزیاتی یا غیر تجزیاتی معنی میں استعمال کر رہا ہے تو آپ اس سے جملے میں مستعمل حدود کی تعریف طلب کر سکتے ہیں۔

(۳) ایک قضیہ ایک وقت میں تجزیاتی ہو سکتا ہے مگر دوسرے وقت میں نہیں۔ یا یوں کہیے کہ ایک جملہ ایک وقت میں تجزیاتی قضیہ کا اظہار کر سکتا ہے مگر دوسرے وقت میں نہیں۔ "وہیل (ایک مچھلی نما دریائی جانور) دودھ پلانے والا جانور ہے" ایک ایسا قضیہ ہے جو پہلے تجزیاتی

نہیں سمجھا جاتا تھا مگر اب چونکہ دودھ پلانا اس کی تعریفی خصوصیات میں شامل ہے اس لیے
اب یہ قضیہ تجزیاتی ہوگا۔

امانوئل کانٹ (۱۸۰۴-۱۷۲۴) نے پہلی بار ہمیں لفظ "تجزیاتی" سے متعارف کرایا گو اس نے اس کی تعریف اس سے محدود طریقے سے کی ہے جیسا ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ کانٹ کے مطابق تجزیاتی قضیہ وہ ہے جس میں حد محمول حد موضوع (فاعل) میں کلی یا جزوی طور پر شامل ہوتی ہے۔ (الف الف ہے یا الف۔ب۔ الف ہے)۔ اب تک تجزیاتی قضایا کی جتنی مثالوں پر ہم نے غور کیا ہے وہ تمام ان میں سے ایک قسم کے ہیں مگر مابعد فلسفیوں نے جلد ہی اس بات کی جانب اشارہ کیا کہ اگر کانٹ کی تعریف کو مان لیا جائے تو بہت سے قضایا جو ہماری تعریف کی رو سے تجزیاتی ہیں وہ تجزیاتی تسلیم نہیں کیے جائیں گے۔ کیونکہ روایتی موضوع د محمول ہیئت کے نہیں ہیں پس الف اور غیر الف دونوں بیک وقت ممکن نہیں" (کرسی اور غیر کرسی دونوں بیک وقت ممکن نہیں) ایک تجزیاتی قضیہ ہے کیونکہ اس کی نفی سے یہ ملزوم ہوگا کہ کوئی شے بیک وقت کرسی ہے اور نہیں بھی جو خود تنقیضی ہے۔ پھر" اگر الف تب الف تجزیاتی ہے کیونکہ اس کی نفی ہے" ایسا نہیں کہ اگر یہ الف ہے تو یہ الف ہے" (یہ صادق نہیں کہ اگر ایک شے گھوڑا ہے تو یہ گھوڑا ہے) جو خود نقیضی ہے۔ ایسے قضایا دوسری تعریف پر بھی پورے اترتے ہیں۔ کوئی شخص بھی دنیا کے متعلق بغیر کچھ جانے ہوتے بھی یہ جان سکتا ہے کہ کوئی شے بھی بیک وقت کرسی اور غیر کرسی نہیں ہو سکتی نیز یہ کہ اگر یہ کرسی ہے تو یہ کرسی ہے۔ یہ ایک عجیب بات ہوگی اگر یہ کہا جائے کہ "تمام بلیاں بلیاں ہیں" ایک تجزیاتی قضیہ ہے مگر اگر یہ بلی ہے تو یہ بلی ہے" تجزیاتی نہیں ہے۔ کیونکہ اول الذکر موضوع (فاعل) محمول ہیئت میں ہے جبکہ آخر الذکر نہیں ہے۔ اگر "تجزیاتی کی تعریف اس طرح کی جائے جیسا کہ ہم نے پہلے کی ہے تو کانٹ کی تعریف جو ان قضایا کو فاعل محمول ہیئت والے جملوں تک محدود کر لی ہے بہت تنگ سمجھی جانی چاہیے۔

تکرار ہائے معنی (Tantologoes) تمام جملے موضوع (فاعل) محمول ہیئت میں نہیں ہوتے۔ مندرجہ ذیل جملے اس ہیئت میں ہیں:

فہرست ۱۔ تمام شیر > خونخوار ہوتے ہیں
کچھ لوگ > بزدل ہیں
لوگ > بڑے دلچسپ ہیں

بلیاں ے۔ بلیاں ہیں،
بیشتر بلیاں د۔ بہری ہیں

بے شک یہ جملے دوسری باتوں میں باہم مختلف ہیں مثلاً کچھ تجزیاتی ہیں اور کچھ نہیں۔ کچھ صادق ہیں تو کچھ کاذب۔ کچھ کسی صنف کے تمام اراکین کے متعلق ہیں اور کچھ چند کے۔ مگر ان تمام جملوں میں جو بات مشترک ہے کہ جب انھیں موضوع (فاعل) و محمول میں توڑا جاتا ہے تو (اوپر ان میں فرق کرنے کے لیے 'د' نشان کا استعمال کیا گیا ہے) تشکیل کنندہ اجزاء حدود ہوتے ہیں نہ کہ جملے۔ اب انھیں مندرجہ ذیل جملوں کے برخلاف دیکھیں۔

فہرست ۲۔ اگر تم ایک شخص ہو تب تم ایک شخص ہو؛

اگر وہ زیادہ استعمال کرتا ہے تو بھوکا رہے گا۔
آیا یہ مخلوق نر ہے یا یہ نر نہیں ہے۔
آیا یہ مخلوق نر ہے یا یہ مادہ ہے۔
پانی گرم اور غیر گرم دونوں نہیں ہے۔
یہ شے میز اور کرسی دونوں نہیں ہیں۔
آیا آپ اس کمرے میں ہیں یا آپ اس کمرے میں نہیں ہیں۔ یہ شے میز اور فرنیچر دونوں نہیں ہے۔
آیا آپ اس کمرے میں ہیں یا آپ اس کمرے میں نہیں ہیں۔
اگر یہ کتا ہے تب یہ گوشت خور ہے؛
اگر کوئی کتا بلی نہیں ہوتا اور یہ کتا ہے تب یہ بلی نہیں ہے۔
اگر بلیاں دودھ پلانے والی مخلوق ہیں اور تمام دودھ پلانے والی مخلوق جانور ہیں تب تمام بلیاں جانور ہیں۔

یہ بلی ہے اور یہ دودھ پلانے والی مخلوق ہے۔
یہ بلی ہے اور یہ بلی نہیں ہے۔

فہرست ۲۔ کے ارکان بھی باہم متفرق ہیں۔ کچھ صادق ہیں اور کچھ نہیں۔ کچھ کی نفی خود نقیضی ہے۔ اور دوسروں کی نہیں۔ کچھ فرضیہ ہیں (اگر... تب...) اور کچھ متبادلات (آیا... یہ...) کچھ منفصلہ ہیں (دونوں نہیں) اور کچھ متصلہ (... اور...) لیکن ان میں سے ہر ایک کو توڑا جا سکتا ہے اور یہ اجزاء جملے ہوتے ہیں۔ آیا پانی گرم ہے یا ٹھنڈا ہے۔ دو مکمل جملوں پر مشتمل ہے۔ "پانی گرم ہے" اور "یہ ٹھنڈا ہے"۔ "اگر یہ بلی ہے تو یہ دودھ پلانے والی جانور ہے" اسی طرح دو جملوں پر مشتمل ہے یہ بلی ہے اور یہ دودھ پلانے والی جانور ہے۔ ہر صورت میں اجزا اکے مابین جو نسبت ہے وہ مختلف ہے۔ آیا۔ یا میں بتایا جاتا ہے کہ

دونوں اجزاء میں سے ایک کا صادق ہونا ضروری ہے اور دونوں کاذب نہیں ہو سکتے۔ متصلہ قضیہ (... اور ...) میں دونوں اجزاء صادق ہوتے ہیں اور " اگر ... تب ..." میں اگر پہلو صادق ہے تو دوسرے کا صادق ہونا ضروری ہے۔ (اگر دوسرا کاذب ہے تو پہلا صادق نہیں ہو سکتا۔) " وہ جائے گا اور وہ جائے گی"، کا معنی " وہ جائے گا یا وہ جائے گی" اور اگر وہ جائے گا تب وہ جائے گی"، کے معنی سے مختلف ہے۔ مگر ان میں سے ہر ایک جملہ مرکب ہے جو دو یا ان سے زیادہ حصوں میں منقسم ہو سکتا ہے اور ہر حصہ خود ایک جملہ ہے جو ایک قضیہ کا اظہار کرتا ہے۔

اب ہم انگریزی حرف p کا استعمال کسی قضیہ کے لیے کریں گے۔ q کا استعمال دوسرے قضیہ کے لیے اور r کسی بھی تیسرے قضیہ کے لیے۔ فہرست ۱ میں p کو پورے جملہ " تمام شیر خونخوار ہوتے ہیں" کے بدلے استعمال کر سکتے ہیں اور q کو دوسرے جملہ، " کچھ لوگ بزدل ہیں" کے لیے۔ ان جملوں کو ہم اس طرح توڑ نہیں سکتے کہ ان کے اجزاء جملے ہوں۔ مگر فہرست ۲ مرکب جملوں پر مشتمل ہے اس لیے پہلا جملہ " اگر تم ایک شخص ہو تو تم ایک شخص ہو"، کو علامتاً " اگر p تب p لکھ سکتے ہیں۔ اسی کا دوسرا جملہ ہو تو اسے پہلے سے ممیز کرنے کے لیے" اگر q تب q لکھ سکتے ہیں۔ فہرست ۲ کا دوسرا جملہ " اگر p تب q" کی ہیئت کا ہے۔ کیونکہ اس کے ترکیبی اجزاء دو مختلف جملے ہیں۔

فہرست ۲ کے تمام جملے قضایا کا اظہار کرتے ہیں لیکن اگر ہم قضایا کے بدلے محض p، q یا r جیسی علامتوں کا استعمال کریں تو ان جملوں کے مابین جو نسبتیں ہیں فہرست ۳ اگر p تب (یعنی p دلالت کرتا ہے p کی۔)

اگر p تب q

اگر p تب غیر p

اگر p اور p دلالت کرتا ہے q کی تب q

آیا p یا غیر p

آیا p یا r

p اور غیر p دونوں (ایک وقت) نہیں۔

p اور q دونوں نہیں۔

p اور r

p اور غیر p

ہم ان مرکب قضایا کو صادق یا کاذب نہیں کہہ سکتے کیونکہ ہمیں اس کا علم نہیں کہ p اور q سے قضایا مراد ہیں۔ مثلاً کیا p دلالت کرتا ہے q کی "صادق ہے؟ اس کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ p اور q کن قضایا کے لیے استعمال کیا جا رہا ہے۔ اگر p سے مراد "یہ مربع ہے اور q سے "یہ مستطیل ہے" تب p بے شک دلالت کرتا ہے q کی (یعنی اگر p تب q) صادق ہے۔ لیکن اگر p سے مراد ہے "ایتھنس یونان میں ہے" تب p، q کی دلالت نہیں کرتا۔ ہم ایک قضیاتی ہیئت کو اسی وقت قضیہ میں تبدیل کر سکتے ہیں اگر ہر حرف کی جگہ اصل جملے استعمال کریں جس طرح ہم اس سوال کا جواب دیں کہ "کیا x ۱۰ سے بڑا ہے؟" اسی وقت دے سکتے ہیں اگر ہمیں یہ معلوم ہو کہ x سے کیا مراد ہے؟

تکرار معنی Tautology ایک ایسا قضیاتی ہیئت ہے جس میں علامات کی جگہ جو جملے بھی رکھے جائیں ان سے حاصل شدہ بیانات صادق ہوتے ہیں خواہ کوئی بھی قضایا ان سے ملے "آیا p یا غیر p" تکرار معنی ہے کیونکہ p کی جگہ کوئی بھی قضیہ رکھا جائے ہر صورت میں یہ مرکب قضیہ صادق ہوگا۔ "آیا گھاس سرخ ہے یا یہ سرخ نہیں ہے" یا اسی طرح کوئی بھی قضیہ ہو بہر حال صادق ہوگا۔ اسی لیے اسے ہم تکرار معنی کہتے ہیں کیونکہ یہ قضیاتی ہیئت اس بات پر منحصر نہیں ہوتا کہ ہم اس ہیئت کو بھرنے کے لیے کسی قضیہ کا استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح p اور غیر (دونوں ایک وقت) نہیں، تکرار معنی ہے جو ہر معنی میں ہمیشہ صادق ہے مثلاً پانی رقیق ہے اور رقیق نہیں ہے۔ دونوں صادق نہیں"۔ اس کے برعکس "آیا p۔ اور تکرار معنی ہیں۔ اگر p سے مراد ہے "آپ اس کمرہ میں ہیں اور q سے مراد آپ اس کمرہ میں ہیں" تو ان سے حاصل قضیہ ہوگا "آیا آپ اس کمرہ میں ہیں یا آپ اس (دوسرے) کمرہ میں ہیں" لازمی طور پر صادق نہیں ہوگا۔ ہو سکتا ہے آپ کسی تیسرے کمرہ میں ہوں یا باہر ٹہل رہے ہوں۔ کبھی کبھی p، q ہمیشہ صادق ہوتا ہے اگر اس کے معنی ہوں "آپ زندہ ہیں یا مردہ"، مگر کبھی کبھی نہیں بھی مگر اس کا دار و مدار ان قضایا پر ہے جو p اور q کی جگہ پر رکھا جائے۔ لہذا "آیا p یا q" تکرار معنی نہیں کیونکہ اس کے لیے ہر صورت میں صادق ہونا ضروری ہے قضایا خواہ کوئی بھی ہوں۔ مگر "آیا p یا غیر p" تکرار معنی ہے کیونکہ کوئی بھی قضیہ رکھا جائے بہر صورت اس سے حاصل مرکب قضیہ صادق ہوگا۔

کچھ مرکب جملے بہت پیچیدہ ہوتے ہیں کیونکہ اس کے اجزائے ترکیبی بہت سے جملے ہوتے ہیں۔ ایسی حالت میں اس سوال کے جواب کے لیے کہ کیا یہ تکرار معنی ہے؟ منطق کا ایک

سبق ضروری ہے جو ہمیں یہ بتائے کہ کون سے مرکب تکرار ہائے معنی کا اظہار کرتے ہیں اور کیوں۔ مگر مندرجہ بالا مثالوں میں جو تکرار معنی ہمارے سامنے آئے وہ پیچیدہ نہیں تھے اور تھوڑے غور و خوض کے بعد اس کا تعین کیا جا سکتا ہے کہ یہ تکرار معنی ہے یا نہیں۔ کسی قضیاتی ہیئت کا تکرار معنی ہونا یا نہ ہونا منطق میں صداقت، خاکہ (Truth Table) طریقہ کے اطلاق سے تعین کیا جاتا ہے۔

منطق میں کانٹ کے معنی میں تجزیاتی قضایا اور تکرار ہائے معنی کے درمیان جو فرق ہے وہ بہت اہم ہے۔ مرکب جملوں والے دلائل کی صحت کی جانچ کا طریقہ ان دلائل کی صحت کی جانچ سے مختلف ہوتا ہے جن میں روایتی موضوع (فاعل) محمول ہیئت کے جملے شامل ہوتے ہیں۔ لیکن منطق کے علاوہ دیگر مقاصد کے لیے یہ فرق بہت کم اہمیت رکھتا ہے۔ پس عام فلسفیانہ استعمال کے مطابق ان تمام قضایا کو جن کی نفی تناقض بالذات ہے (پہلی تعریف) اور جن کی صداقت کا تعین جملوں میں استعمال ہوتے الفاظ کے معنی کے تجزیہ کی مدد سے ہوتا ہے (دوسری تعریف) تجزیاتی کہیں گے آیا یہ قضایا موضوع۔ محمول ہیئت کے ہوں یا تکرار ہائے معنی۔ اگر سیاق و سباق کی رو سے دو قسم کے تجزیاتی قضایا میں تفریق ضروری ہو گی تو ہم اس فرق کو ہمیشہ سامنے لا سکتے ہیں۔

تجزیاتی ترکیبی فرق کے خلاف اعتراضات:

گو تجزیاتی اور ترکیبی کے درمیان صریحی فرق ہے مگر اکثر اس پر اعتراض کیا گیا ہے۔ دو طرح کی تنقید کا ذکر ضروری ہے:

۱۔ "تجزیاتی۔ ترکیبی فرق اصل فرق نہیں کیونکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو تمام قضایا تجزیاتی ثابت ہوں گے۔"

اس طرح کے عجیب نظریہ رکھنے کی کیا ممکن وجہ ہو سکتی ہے؟ اس کے حق میں کچھ اس طرح استدلال کیا جاتا ہے: ایک چیز x کے بارے میں جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ x کے تصور میں شامل ہوتا ہے جتنا زیادہ اس کے متعلق جانیں گے x کا تصور اتنا ہی وسیع تر ہوتا جائے گا۔ اور x کا تصور اس وقت مکمل ہو گا جب ہم اس کے متعلق وہ سب جان لیں گے جو جانا جا سکتا ہے۔ گوٹفرائڈ ون لائبنز (۱۶۴۶ تا ۱۷۱۶) کی مثال استعمال کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آدم کے متعلق ہمارا تصور محدود ہے کیونکہ ہم اس کے بارے میں بہت کم باتیں جانتے ہیں کہ وہ پہلا آدمی تھا اور یہ کہ اس نے خدا کا دیا ہوا سیب (گندمی) کھایا وغیرہ۔ آدم

کھایا وغیرہ[1]۔ آدم کے متعلق ہم جتنا زیادہ جانیں گے آدم کے متعلق ہمارا تصور زیادہ بھرپور ہوتا جائے گا۔ لائبنز کے مطابق "آدم پہلا انسان تھا"، تجزیاتی قضیہ ہے لیکن ممکنہ آدم کے متعلق بہت سے قضایا ایسے ہیں جن سے ہم آشنا نہیں جب ہم انھیں جان لیں گے وہ بھی تجزیاتی ہوجائینگے کیونکہ یہ تمام قضایا آدم کا تصور تشکیل کرتے ہیں۔ یا اگر ہم ایک دوسری روزمرہ کی مثال لیں۔ ہم ہائیڈروجن کے بارے میں بہت سی باتیں جانتے ہیں۔ کہ یہ تمام عناصر میں سب سے ہلکا ہے۔ مائل آتش زدگی ہے نیز یہ کہ آکسیجن سے مل کر یہ پانی بنتا ہے وغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک بات ہائیڈروجن کے تصور کا ایک حصہ ہے اور ہم اس وقت تک ہائیڈروجن کا مکمل تصور نہیں رکھتے جب تک ہم اس کے متعلق وہ سب باتیں نہیں جان لیتے جو جانی جا سکتی ہیں اور یہ تمام حقائق مل کر اس کے تصور کو بناتے ہیں جس کی وضاحت کے لیے ہمیں تمام حقائق بیان کرنا ہوتا ہے اور چونکہ یہ تمام باتیں ہائیڈروجن کے تصور میں شامل ہیں اس لیے ان میں سے ہر ایک قضیہ تجزیاتی ہوگا۔

ہم اس عبارت "x کے تصور" کو اس طرح استعمال کر سکتے ہیں کہ x کے متعلق تمام حقائق x کے تصور کا حصہ بن جائیں۔ مگر روزمرہ کی زندگی یا سائنس میں یہ عبارت اس طرح استعمال نہیں کی جاتی ہے۔ ہم ان چیزوں کو جو x کا تصور بناتی ہیں ان حقائق سے ممیز کرتے ہیں جو اس کے تصور کے تشکیلی اجزاء نہیں ہیں۔ بالفاظ دیگر ہم کسی شے کی لازمی (تعریفی) خصوصیات کو ان خصوصیات سے ممیز کرتے ہیں جو اس شے کے ہمراہ پائی جاتی ہوں مگر اس کے لیے لازمی نہ ہوں بے شک x کے تصور کے حامل ہونے کی یہ لازمی شرط نہیں کہ ہم x کے متعلق ہر بات جانتے ہوں۔ اگر ہم x کے متعلق ہر بات کو اس کے تصور میں شامل کرتے ہوئے یہ کہیں کہ جوں جوں ہماری معلومات بڑھتی جاتی ہے x کا تصور وسیع تر ہوتا جاتا ہے پھر بھی ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ یہ خصوصیات جن کی مدد سے ہم x کی شناخت کر سکتے ہیں ان تمام دیگر خصوصیات سے مختلف ہیں جو x کے متعلق ہیں گو x کی شناخت کے لیے ضروری نہیں۔

———

پس کسی شے کے متعلق تمام باتیں اس کے تصور میں شامل نہیں ہوتیں۔ بھائی کے معنی میں

[1] مکرار قضائی بہت (اگر یا آیا، یا غیر) اور ایسے قضایا[1] یا دونوں کے لئے عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے،، اور ہم بھی یہاں اس دوسرے استعمال کو برقرار رکھینگے۔

ایک ہی والدین سے پیدا مردانہ اور اسی طرح ہم بھائی کو دیگر لوگوں سے ممیز کرتے ہیں۔ یہ کہنا کہ آپ کا بھائی آپ کے والدین کا پیدا مردانہ شخص ہے ایک تجزیاتی قضیہ ہے کیونکہ یہ بھائی ہونے کی شرائط کی وضاحت کرتا ہے۔ مگر یہ کہ آپ کا بھائی لمبا ہے یا اس کے بال بھورے ہیں آپ کے بھائی کے متعلق کچھ حقائق ہیں جو "بھائی" کے معنی میں شامل نہیں۔ اگر وہ ان خصوصیات کا حامل نہ ہو تب بھی وہ آپ کا بھائی ہوگا۔ "میرا بھائی مرد ہے" تجزیاتی ہے کہ جبکہ "میرا بھائی لمبا ہے" ترکیبی ہے۔ اگر آپ کا بھائی لمبا ہے تو یہ کہنا کہ وہ لمبا نہیں ہے۔ کاذب ہوگا نہ کہ تناقض بالذات۔ مگر یہ کہنا کہ وہ میرا بھائی ہے مگر مرد نہیں تناقض بالذات ہوگا۔

۲۔ "چونکہ تجزیاتی و ترکیبی کا فرق واضح نہیں ہے لہٰذا یہ فرق بے کار ہے۔"

مگر جیسا کہ ہم نے دکھانے کی کوشش کی ہے۔ تجزیاتی بیانات کی واضح مثالیں موجود ہیں مثلاً "تمام کنوارے غیر شادی شدہ ہیں" اور اسی طرح ترکیبی بیانات کی واضح مثالیں ہیں جیسے "اس میز پر دو کتابیں ہیں۔" اتنا ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ کچھ ایسی صورتیں ہیں جو واضح نہیں ہیں۔ عام طور سے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو جملے ہم ادا کرتے ہیں ان میں شامل اہم الفاظ کے مخصوص معنی کا تعین ہم نہیں کرتے اور جب تک ان کے معنی کا تعین نہیں ہوتا ہم یہ کہنے پر قادر نہیں کہ ایک جملہ ایا تجزیاتی یا ترکیبی قضیہ کا اظہار کرتا ہے۔ جس طرح دھند میں کسی شے کی ساخت یا رنگ کا تعین کرنا مشکل ہوتا ہے۔ اسی طرح اس جملہ کے متعلق یہ کہنا دقت طلب امر ہے کہ یہ جملہ "ایک ذہین آدمی ایسی غلطی نہیں کرے گا" تجزیاتی ہے یا ترکیبی کیونکہ اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ "ذہین" کی تعریف کیا ہے۔ ایسے جملے قضایا نہیں بلکہ قضیاتی ہیئت کا اظہار کرتے ہیں۔

(۳) کبھی کبھی یہ ہوتا ہے کہ ایک قضیہ کسی نظام قضایا یا قضایا کے ایک کثیر مجموعہ کا حصہ ہوتا ہے اور آیا ایک منفرد قضیہ تجزیاتی ہے یا ترکیبی اس کا دارومدار اس بات پر ہوتا ہے کہ مکمل نظام قضایا میں اس کا مقام کیا ہے۔ قوانین فطرت کے ضمن میں اکثر ایسا ہوتا ہے (جس پر ہم باب ۴ میں بحث کریں گے) خصوصاً ترقی یافتہ سائنس جیسے طبیعات میں جس میں تمام تر نظام ہائے قوانین ہیں۔ گو بغیر اس سائنس پر عاصل بحث کے کوئی مثال دینا مشکل ہے تاہم مندرجہ ذیل مثال کافی ہوگی۔ نیوٹن کے تین قوانین حرکت اہم انکشافات تھے تاہم اگر ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ دیکھا جائے تو انھیں تعریف کی حیثیت سے تجزیاتی بھی کہا جا سکتا ہے لیکن اگر یہ تجزیاتی ہیں تو کائنات کے متعلق انکشافات کیسے ہو سکتے ہیں؟ آیا ایک بیان ایک منظم نظام بیانات یا سائنس) کے ضمن میں تعریفی (یعنی تجزیاتی) یا غیر تعریفی (یعنی ترکیبی یا تجربی) ہے اس کا دارومدار اس کے سیاق و سباق پر ہے۔ نیز اس بات

پورا کیا اس نظام کی تشکیل اس طرح کی گئی ہے کہ اس کا اطلاق عالم اشیاء پر ممکن ہو۔

امکان :

اب تک ہم قضایا کی اقسام پر غور کرتے رہے ہیں۔ اب ہم حالات یا احوال پر غور کریں گے۔ لیکن ان دونوں کے درمیان ایک قریبی تعلق ہے۔ کسی بھی صورت حال کو منطقی طور پر امکانی کہا جا سکتا ہے۔ اگر یہ قضیہ کہ اس صورتِ حال کا وجود ہے۔ نقیض بالذات نہ ہو اور اسے منطقی طور پر ناممکن کہا جائے گا اگر مذکورہ قضیہ نقیض بالذات ہے

یہ منطقی طور پر ناممکن ہے کہ ایک دائرہ مربعی ہو۔ اگر ہم "مربع" اور "دائرہ" کے عام معنی لیں تو دونوں کی تعریفیں ایک دوسرے کی متناقض ہیں۔ ایک دائرہ کچھ خصوصیات کے علاوہ ایک خصوصیت کا بروئے تعریف حامل ہے کہ دائرہ چہار اضلاعی نہیں ہوتا جب کہ مربع چہار اضلاعی ہے۔ پس یہ کہنا کہ دائرہ مربع ہے یہ کہنے کے مترادف ہے کہ دائرہ جو چہار اضلاعی نہیں ہے۔ چہار اضلاعی ہے جو نقیض بالذات ہے۔ کسی دائرہ کا مربع ہونا منطقی طور پر غیر ممکن ہے۔ اگر یہ دائرہ ہے تو مربع نہیں ہو سکتا اور اگر مربع ہے تو دائرہ نہیں۔ "نہیں ہو سکتا"، یہاں منطقی طور پر نہیں ہو سکتا" کے معنی میں ہے یعنی یہ منطقی طور پر ناممکن ہے۔

اس کے برعکس بغیر کسی مدد کے آپ کے لیے دس ہزار فٹ ہوا میں کودنا منطقی طور پر ممکن ہے اگر آپ یہ کہیں کہ آپ نے ایسا کیا ہے تو یہ ایک کاذب ترکیبی قضیہ ہوگا نہ کہ خود نقیضی "میں دس ہزار فٹ نیچے کودا" ایک ایسا قضیہ ہے جو خود نقیضی نہیں ہے جو صورت حال یہ بیان کرتا ہے وہ منطقی طور پر ممکن ہے۔

اگر یہ بات عجیب لگتی ہے تو صرف اس لیے کہ ہم "امکان" کے اس معنی کو شاذونادر ہی استعمال کرتے ہیں اور "امکان" کے تجربی معنی کو زیادہ استعمال کرتے ہیں۔ ایک صورتِ حال اس وقت تجربی طور پر ممکن ہے جب یہ قوانینِ فطرت کا متضاد نہیں ہے۔ پس یہ منطقی طور پر نہیں بلکہ تجربی طور پر ناممکن ہے کہ آپ ہوا میں دس ہزار فٹ اوپر اچھلیں یا یہ کہ آپ ایک دس منزلہ مکان کی کھڑکی سے کود دیں اور نیچے نہ جائیں۔

جہاں تک ہمیں پتہ ہے وہ صورت حال جن کا اظہار قوانین طبیعی کرتے ہیں تبدیل نہیں ہوتے لہذا ایک وقت میں تجربی طور پر ممکن ہے وہ دوسرے وقت میں بھی اسی معنی میں ممکن ہے۔ اگر یہ کہا جاتا ہے کہ جو سو سال پہلے تجربی طور پر ناممکن سمجھا جاتا تھا وہ آج ممکن ہو گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قوانینِ طبیعی کے متعلق پہلے ہم غلطی پر تھے۔ فطرت کس طرح کام کرتی ہے اس کے متعلق ہم بہت کم جانتے ہیں جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ جتنا ہم جانتے ہیں اس سے بہت زیادہ

چیزیں تجربی طور پر ممکن ہے۔
ایک دور سے دوسرے دور تک جو تبدیلی ہوتی ہے وہ ہے عملی (تکنیکی) امکان۔ امکان کے اس معنی میں محض قوانینِ طبیعی شامل نہیں بلکہ ان قوانین کو استعمال کرنے کی ہماری اہلیت بھی شامل ہے جس کی مدد سے ہم ان حالات کو بروئے کار لا سکتے ہیں جو پہلے ہم نہیں کر سکتے تھے۔ فطرت یا عالم طبیعی کے قوانین نہیں بدلتے بلکہ ان کے متعلق ہماری معلومات بدلتی ہیں جن کی مدد سے وہ بہت سی چیزیں جو کچھ برسوں پہلے عملاً ممکن نہیں تھیں یا جن کا تصور بھی مشکل تھا اب ممکن ہو گئی ہیں۔

مختلف اقسام کے امکان کے درمیان نسبت

اگر کوئی صورتِ حال منطقی طور پر ناممکن ہے تو یہ دوسرے معنوں میں بھی ناممکن ہے مثلاً یہ منطقی طور پر ناممکن ہے کہ کوئی اوپر کو گرے کیونکہ "گرنا" کے معنی نیچے کی طرف جانا ہے لہٰذا "اوپر کی طرف گرنے کے معنی ہوں گے اوپر کی طرف نیچے جانا جو متناقض بالذات ہے لہٰذا منطقی طور پر ناممکن ہونے کے ساتھ ساتھ یہ تجربی اور عملی طور پر بھی ناممکن ہے
لیکن اس کا برعکس صادق نہیں جو عملی طور پر ناممکن ہو وہ تجربی طور پر یکسر ناممکن نہیں اور جو تجربی طور پر ناممکن ہو اس کا منطقی طور پر ناممکن ہونا لازمی نہیں۔ نیویارک سے کیلیفورنیا کا سفر فی الحال تین منٹ میں ممکن نہیں مگر اسے تجربی طور پر کون ناممکن کہہ سکتا ہے۔ کسی جسم کا قوت کشش سے آزاد ہونا (جہاں تک ہمیں معلوم ہے) تجربی طور پر ناممکن ہے مگر منطقی لحاظ سے نہیں کیونکہ اس میں کوئی تناقض نہیں۔ پس ممکن وغیرہ ممکن کے مندرجہ ذیل اقسام ہیں۔

منطقی طور پر ممکن —— ناممکن

تجربی طور پر ممکن —— ناممکن

عملی طور پر ممکن —— ناممکن

یہ بات ہمیں تجربی علوم مثلاً طبیعات بتاتے ہیں کہ کیا تجربی طور پر ممکن ہے عملی یا اطلاقی علوم مثلاً انجینئرنگ یہ بتاتے ہیں کہ کیا عملاً ممکن ہے۔ ہمارا مقصد یہاں منطقی امکان ہے۔ ممکن کے دوسرے معنوں کا ذکر صرف انھیں منطقی امکان سے ممیز کرنے کے لیے کیا گیا ہے۔ آگے چل کر جو سوال ہمارے سامنے آتے گا وہ یہ ہے کہ "کیا یہ منطقی طور پر ممکن ہے یا نہیں؟" اس کا جواب نفی میں دینے سے پہلے اس بات پر دھیان دینا ضروری ہے ہم کہیں منطقی امکان کو دوسرے معنوں سے ملا تو نہیں رہے مثلاً یہ منطقی طور پر ممکن ہے کہ کسی چیز کا آہستہ یا تیزی سے گرنا اس کے رنگ پر منحصر ہو یا پھر یہ کہ کتے بلیاں پیدا کریں اور بلیاں کتوں کے پلے۔

جہاں تک ہمیں پتہ ہے ان میں سے کوئی چیز بھی تجربی طور پر ممکن نہیں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ سب منطقی طور پر ممکن ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم ان وقوعات کی توقع رکھتے ہیں یا ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا ذرہ برابر بھی تجربی امکان ہے بلکہ ان سے محض یہ مقصود ہے کہ ان باتوں میں تناقض بالذات نہیں گو یہ بیانات کاذب ہیں۔

اسی تصور کو دوسری طرح سے یوں کہا جا سکتا ہے کہ جو منطقی طور پر ناممکن ہے وہ کسی بھی عالم میں واقع نہیں ہو سکتا جبکہ تجربی طور پر ہونا ممکن ہے ہماری دنیا میں ممکن نہیں گو کسی دوسرے عالم میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے مثلاً یہ تجربی طور پر ناممکن ہے کہ آکسیجن، نائٹروجن یا کاربن وغیرہ کے بغیر زندہ اشیاء کا وجود ہو گو منطقی طور پر یہ عین ممکن ہے ان کے بغیر زندگی کسی بھی شکل میں پائی جاتے یا یہ کہ نیوٹن کا اصول کشش ایسی جگہ اطلاق نہ ہو۔ یہ باتیں ہماری دنیا کے لئے صحیح نہ ہوں مگر منطقی طور پر ایسا عالم خارج از امکان نہیں۔ اس کے برعکس ایک مربع نما دائرہ، ایک مرد کھوکھلے یا اوپر کی سمت گرنا کسی بھی عالم میں واقع نہیں ہو سکتا۔ مذکورہ صورت حال منطقی طور پر ناممکن ہیں کیونکہ ان میں تناقض پایا جاتا ہے۔

قابلِ فہم : اگر کوئی صورتِ حال منطقی طور پر ممکن ہو تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ یہ قابلِ فہم ہے؟ ایسا آسانی سے لگ سکتا ہے۔ اگر اوپر سے کود کر نیچے نہ جانا منطقی طور پر ممکن ہے تو یہ قابلِ فہم بھی ہے۔ فلسفہ میں عموماً "منطقی طور پر ممکن کو" قابلِ فہم، کے معنی میں سمجھا جاتا ہے۔

مگر قابلِ فہم ذو معنی ہے۔ اس سے مراد "قابلِ تصور" بھی ہو سکتا ہے اور اس معنی میں یہ منطقی طور پر ممکن" کے مترادف نہیں۔ ہزار اضلاع والی ایک ہندسی شکل (کثیر الاضلاع) منطقی طور پر ممکن ہے مگر میں اس کا تصور نہیں کر سکتا۔ میں اس میں اور ۹۹۹ اضلاع والی شکل میں امتیاز نہیں کر سکتا مگر میں اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ کوئی شخص ہزار اضلاع والی شکل کا تصور کر سکتا ہے۔ یعنی اس کی شبیہ ذہنی طور پر بنا سکتا ہے۔ لوگوں کے تصور کی قوی متفرق ہوتی ہیں اور اس کا انحصار اس پر ہے کہ کون آدمی تصور کر رہا ہے۔ آپ ان چیزوں کا تصور کر سکتے ہیں جو میں نہیں کر سکتا مگر جو منطقی طور پر ممکن ہو وہ اس قدر متغیرہ نہیں ہوتا۔ کوئی چیز منطقی طور پر ممکن ہو سکتی ہے گو آپ یا ہم اس کا تصور نہیں کر سکتے کیونکہ تصور کرنے کی ہماری قوت محدود ہوتی ہے۔

اس کے برعکس اگر کوئی صورتِ حال در اصل منطقی طور پر ممکن ہے تو کوئی بھی شخص اس کا تصور نہیں کر سکتا۔ کوئی شخص ایک ایسے مینار کا تصور نہیں کر سکتا جو بیک وقت ۱۰۰ اور ۱۵۰ فٹ

اونچا ہو یا ایک دائرہ جو مربع ہو۔" قابلِ فہم " کے دیگر معنی بھی ہیں لہٰذا کوئی صورتِ حال قابلِ فہم ہے یا نہیں اس پر مبنی ہے کہ ہم قابلِ فہم، کو کسی معنی میں استعمال کر رہے ہیں۔ اس لیے جب تک اس کے معنی کا تعین نہ کر لیں ہم اسے لازمی طور پر "منطقی طور پر ممکن" کے مترادف نہیں سمجھ سکتے۔

عام طور پر منطقی امکان وغیرہ امکان اور تجربی غیر امکان و منطقی غیر امکان میں تفریق بہت مشکل ہوتی ہے تاہم اس کی بیشتر مثالیں دی جا سکتی ہیں۔

ہم یہ جانتے ہیں کہ لوہے کا ایک ٹکڑا پانی کے اوپر نہیں تیر سکتا اور اس کے ثبوت کے لیے طبیعات کے قوانین پیش کیے جا سکتے ہیں تاہم یہ منطقی طور پر غیر ممکن نہیں کہ لوہے کا ٹکڑا پانی کے اوپر تیرے (آپ اس کا بخوبی تصور کر سکتے ہیں اور اگر یہ ممکن ہے تو اس کا معنی یہ ہوا کہ یہ منطقی طور پر غیر ممکن نہیں)، یہ بات خواہ واقعتاً ظہور پذیر نہ ہو سکتی ہو مگر اس کا منطقی طور پر غیر ممکن ہونا قطعی ضروری نہیں۔

اسی طرح ایک بلی کا کتے کے پلوں کو جنم دینا بظاہر خواہ کتنا ہی بعید از قیاس معلوم ہو اور یقیناً غیر فطری بھی ہے۔ تاہم یہ منطقی طور پر ممکنات میں سے ہے۔

مگر اس پر غور کیجیے: کیا کانپور سے دہلی بغیر درمیانی فاصلہ طے کر کے جانا منطقی طور پر ناممکن ہے؟ اگر درمیانی فاصلہ سے مراد کوئی بھی فاصلہ ہے جو آپ طے کریں گے تو بے شک یہ منطقی طور پر ناممکن ہے۔ لیکن اگر درمیانی فاصلہ سے مراد سب سے چھوٹا فاصلہ ہے تو پھر یہ منطقی طور پر ممکن ہے کیونکہ آپ کانپور سے کلکتہ جا کر پھر وہاں سے مدراس جائیں اور پھر وہاں سے دہلی۔ اس صورت میں آپ درمیانی فاصلہ (اوّل الذکر معنی میں) طے کیے بغیر ہی دہلی پہنچ سکتے ہیں۔ یہاں لفظ درمیان کے مبہم ہونے پر غور کرنا چاہیے۔ عام معنی میں دہلی اور کانپور کے درمیان علیگڑھ اور تونڈلہ ہے۔ نہ کہ کلکتہ اور مدراس۔ لیکن اگر درمیانی فاصلہ سے مراد کوئی بھی وہ فاصلہ سمجھا جائے جو ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچنے کے لیے طے کرنا پڑے تو کلکتہ اور مدراس بھی درمیانی فاصلہ میں شامل ہو جائیں گے اور اصل ادعا کا منطقی امکان یا غیر امکان اس عبارت کے معنی پر مبنی ہو گا۔

فصل ــ ۱۰

حضوری یا قبل تجربی ــ

ہم نے قضایا کو دو قسموں میں امتیاز کیا ہے: تجزیاتی اور ترکیبی۔ ہم اب قضایا کی ایک اہم صنف بندی کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ابتداء میں تجزیاتی۔ ترکیبی فرق کی تکرار معلوم ہو مگر ایسا نہیں ہے۔ ہم تجزیاتی۔ ترکیبی فرق کو بھول کر نئے سرے سے ایک دوسری طرز صنف بندی پر غور کریں جو بعد میں اہم نظر آ سکتی ہے کچھ قضایا ایسے ہیں جو یا لازمی طور پر صادق ہیں یا لازمی طور پر کاذب۔ مثلاً کوئی شخص دو مختلف جگہوں پر ایک ساتھ نہیں ہو سکتا۔ جس چیز کی بھی وضع ہو یا ہیئت ہوتی ہے اس کی قامت (ناپ) ہوتی ہے"۔ اگر ایک وقوعہ دوسرے سے مقدم ہے اور دوسرا تیسرے سے تو پہلا تیسرے سے مقدم ہوگا۔ ان کے متعلق ہمیں یہ کہنا پڑتا ہے کہ ان کا صادق ہونا لازمی ہے اور ان کے لیے ہمیں یہ دیکھنے کی ضرورت نہیں کہ یہ کیا ہیں۔ انھیں ہم لازمی صداقتیں کہتے ہیں اور ان کی نفی لازمی کذب۔ ان کے برعکس ایسے دیگر قضایا ہیں جو صادق تو ہیں مگر ان کی صداقت ایک اتفاقی امر ہے "کچھ کتے سفید ہیں" یا "آدمی بھی لمبے کانوں اور ٹانگوں والے خرگوش سے زیادہ تیز نہیں دوڑ سکتا"، غیر لازمی یا حادثی طور پر صادق ہیں۔ ان کی صداقت کائنات میں دائم قوانین و اصول پر مبنی ہیں اور ان کی نفی اسی طرح حادثی یا اتفاقی کذب ہوگی۔ انھیں ہم غیر لازم قضایا کہتے ہیں۔

وہ کیا ہے جو لازمی قضایا کو لازم بناتی ہے؟ کیا یہ کہ ان کا علم حضوری (قبل تجربی) ہوتا ہے؟ بے شک 'لازمی صداقت'، اور صداقت جو حضوری طور پر جانا جا سکتا ہے' مترادفات عبارات ہیں۔ یہ حضوری طور پر جانے جا سکتے ہیں کیونکہ ہر صورت میں یہ لازمی طور پر صادق ہیں: آج کل یا آج سے لاکھوں برس بعد بھی اگر ہم یہ جانتے ہیں کہ کوئی چیز سرخ ہے تو ہمیں اس بات کی کھوج نہیں کرنی ہوگی کہ کیا رنگین بھی ہے کوئی ایسا بیان جس کے متعلق یہ جاننے کے لیے کہ کیا یہ مستقبل میں صادق ہوں گے یا نہیں؟ تفتیش ضروری ہے حصولی (مابعد تجربی کہلاتا ہے) اور غیر لازم بیان ہے جو چیز ایک بیان کو حضوری اور لہٰذا لازمی بناتی ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں اس کا علم کیسے ہوتا ہے نہ کہ بیان کی ساخت جو تجزیاتی

بیانات کے لیے ضروری ہے ایک حضوری بیان کو مزید تجربہ کی مدد سے توثیق نہیں چاہیے۔ ہم پہچان سکتے ہیں کہ یہ صادق ہے ۔ ہر جگہ اور ہمیشہ ۔ بغیر ان حالات کی تفتیش کے جن پر ان کا اطلاق ہوتا ہے ۔

ان بیانات کے متعلق کیا کہا جاسکتا ہے مثلاً پانی ۲۱۲ فارن ہائیٹ پر ابلتا ہے پانی ڈھال کی طرف بہتا ہے "۔ ہر وہ ٹھوس چیز جس کی ضخامت کی ہر اکائی کا وزن کسی رقیق شے کی اکائی کے وزن سے زیادہ ہوگا اس سے رقیق شے میں ڈوب جاتے گا وغیرہ ۔ یہ بیانات فطرت کی یکسانیات کے مظہر ہیں جن پر ہم باب چہارم میں قریب سے نظر ڈالیں گے ۔ یہاں ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا یہ لازمی صداقتیں ہیں ۔ ابتداء میں ہم انھیں لازمی سمجھنے کی طرف مائل ہو سکتے ہیں کیونکہ ان یکسانیات سے ہم اس قدر مانوس ہو چکے ہیں کہ ہم انھیں پہلے سے ہی تسلیم کر لیتے ہیں لیکن ان پر غور کیجیے : یہ تمام بیانات فطرت کی یکسانیت سے متعلق ہیں مگر اس کا کیا یقین ہے کہ جو یکسانیت گزشتہ کل اور آج رائج ہے وہ آئندہ کل اور ہمیشہ کے لیے صادق ہوگی ؟ کیا کل ہمیں فطرت کا مشاہدہ کر کے پھر دیکھنا نہیں ہوگا کہ جو آج ہے وہ کل بھی ہوگا کہ نہیں ؟ ایسے بہت سے بیانات ہوتے ہیں جو فطرت کی یکسانیات کے مظہر تصور کیے گئے مگر بعد میں تفتیش کے ذریعہ ایسے ثابت نہیں ہوتے ۔ آیا یہ یکسانیت کی حامل تھی یا کچھ شرائط کے ساتھ صادق ۔ مزید تجربہ کی کسوٹی پر یہ معلوم ہوا کہ یہ بیانات اس طرح صادق نہیں تھے جیسے سمجھے گئے تھے کیا یہی بات ان بیانات کے متعلق صادق نہیں ہو سکتی جن کے متعلق اب ہمارا یہ یقین ہے کہ یہ بھی یکسانیت کے مدعی ہیں ؟ اگر ہمیں ان کی صداقت کو جاننے کے لیے فطرت کا مشاہدہ کرنا پڑتا ہے تو یہ لازمی نہیں بلکہ صادق یا غیر لازمی ہیں ۔

حضوری بیانات کے متعلق کچھ عام غلط فہمیاں ہیں جن سے ہمیں خبردار رہنا چاہیے :

۱۔ اگر کوئی شخص اپنے مکان کی بنیاد کھود ڈالتا ہے تو کیا وہ حضوری (قبل تجربی) طور پر یہ نہیں جانے گا کہ اس کا مکان منہدم ہو جائے گا ؟ نہیں ۔ حضوری علم کی فلسفیانہ اصطلاح میں نہیں ۔ زیادہ سے زیادہ اسے نسبتاً حضوری علم کہا جاسکتا ہے ۔ ایک شخص یہ بات کشش ثقل اور تعمیری اصولوں کی اضافت سے ہی جان سکے گا ۔ یہ تسلیم کرتے ہوتے کہ یہ اصول ہر حال میں صادق ہیں مگر جن اصولوں پر اس کا یہ علم مبنی ہے وہ خود حضوری طور پر معلوم نہیں ۔ ہمارے ارد گرد دنیا کے مشاہدوں سے ہی یہ جانا جاسکتا ہے کہ مکانات کے قایم رہنے کے لیے وہ بنیاد ضروری ہے جس پر وہ کھڑے ہیں ۔ مگر یہاں ہمارا سروکار اضافی نہیں بلکہ قطعی حضوری علم سے ہے جو کسی بھی بعد تجربی یا غیر ملازم علم پر مبنی نہ ہو اور جو دنیا کے ہر تجربہ سے مقدم ہو ۔

۴۔ آخری عبارت ہمیں ایک دوسرے امتیاز کی طرف لے جاتی ہے۔ یہ واضح ہے کہ زمانی اعتبار سے کوئی بھی شخص تجربات سے پہلے کچھ بھی نہیں جانتا۔ آپ کے تجربات آپ کی پیدائش سے پہلے ہی شروع ہو جاتے ہیں جب کوئی بھی کچھ جاننے پر قادر نہیں ہوتا۔ یقیناً تمام علم تجربات کے بعد ہی حاصل ہوتے ہیں۔ اس معنی میں کہ اگر آپ کے پاس کوئی تجربہ نہیں تو آپ کچھ بھی نہیں جان سکتے تو کوئی کس طرح سنجیدگی سے یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی بھی چیز کا علم قطعی طور پر حضوری ہو سکتا ہے؟

مگر اسے حضوری کہنے سے یہ مراد نہیں کہ اس کا علم کسی شخص کے تمام تجربات سے قبل ہوتا ہے اسے حضوری کہنے سے ہمارا اشارہ اس کے رونما ہونے کے وقت کی طرف نہیں۔ ہمارا اشارہ طریق توثیق کی طرف ہے مثلاً حضوری طور پر آپ یہ جان سکتے ہیں کہ بادل کی گرج بادل کی گرج ہے لیکن یہ نہیں کہ یہ گرج بجلی کی کوک کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ "گرج گرج ہے کے ذیل میں بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ اس کا علم تجربات سے قبل ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ گرج کیا ہے اور کون سا لفظ اس کے لیے استعمال ہوتا ہے اس معنی میں یہ حضوری نہیں بلکہ اس معنی میں کہ اس کی صداقت کو سمجھنے کے لیے تجربہ کے فیصلہ کا منتظر نہیں ہونا پڑتا ہے۔ اس کے برعکس یہ جاننے کے لیے کہ آیا بجلی کی چمک کے بعد ہی گرج پیدا ہوتی ہے ہمیں ان دونوں کے درمیان نسبت کی مثالوں کو دیکھنا پڑتا ہے۔ دونوں کے درمیان فرق اس میں نہیں کہ اس بات کو کہنے سے قبل کتنا تجربہ ضروری ہے بلکہ اس میں کہ اس کی صداقت کے تعین میں کتنا تجربہ چاہیے جب کسی بیان کا علم حضوری ہوتا ہے تو یہ جاننے کے لیے کہ یہ ہمیشہ صادق ہے تو اس کی مزید مثالوں کا علم ضروری نہیں۔

کیا ترکیبی لازمی بیانات ہوتے ہیں؟: اس جگہ یہ کہا جا سکتا ہے

بے شک لازمی بیانات ہوتے ہیں جن کا علم حضوری ہوتا ہے۔ مگر یہ تمام تر تجزیاتی بیانات یا تکرار معنی ہیں ان میں سے ہر کسی کی نفی تناقض بالذات ہو گا یا الفاظِ دیگر یہ ترکیبی نہیں ہوتے ہیں اور ان کی توثیق کے لیے دنیا کا مشاہدہ ضروری نہیں۔ اور اسی وجہ سے یہ امور واقعی سے خالی ہوتے ہیں یا تجزیاتی ہیں مگر بعض صورتوں میں یہ بات اتنی واضح نہیں ہے۔ مثلاً "ہر وہ شے جس کی وضع یا ہیئت ہوتی ہے اس کی قامت (ناپ) ہوتی ہے" یہ بیان لازمی طور پر صادق ہے اور ہمیں اسے جاننے کے لیے مختلف چیزوں کا مشاہدہ نہیں کرنا ہوتا ہے۔

کہ ہر شے جو وضع رکھتی ہے قامت (ناپ) کی حامل بھی ہے مگر اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیان تجزیاتی ہے۔ آپ وضع (ہیئت) اور قامت (ناپ) کے تصورات کا تجزیہ کریں تو دونوں لازم و ملزوم نظر آئیں گے۔ کوئی شے خواہ ذوالابعادی ہو یا سہ ابعادی، اس کا کل مکانی پھیلاؤ کی حد اس کی وضع یا ہیئت ہے اور اس کی قامت (ناپ) اس کے مکانی پھیلاؤ کی مقدار ہے۔ مقدار کے تعین کے لیے یہ لازمی ہے کہ کوئی حد کسی نہ کسی جگہ معین کی جاسکے اور یہی حد اس کی وضع کا تعین کرتی ہے۔ پس دونوں تصورات منطقی طور پر باہم منسلک ہیں۔ لہٰذا یہ بیان لازماً صادق ہے مگر صرف اس لیے کہ تجزیاتی ہے۔"

یہاں تک یقیناً یہ بات صادق معلوم ہوتی ہے کہ تمام لازمی بیانات (حضوری) تجزیاتی ہیں مگر کیا یہ تمام تر تجزیاتی ہوتے ہیں؟ کیا کوئی حضوری (قبل تجربی) بیان ایسا ہے جو ترکیبی ہو۔ لازمی طور پر صادق۔ مگر تجزیاتی نہ ہو؟

جدید فلسفہ کی تاریخ میں یہ سب سے اختلافی مسئلہ ہے۔ ایک لمحہ کے لیے ہم رک کر اس کی مکمل نوعیت کو سمجھیں۔ اس باب کے اوائلی حصہ میں ہم نے تجزیاتی و ترکیبی میں فرق کیا۔ اور پھر حضوری و حصولی میں۔ ان دونوں میں کیا نسبت ہے؟

حضوری، لازمی — حضوری (حادثی یا غیر لازم)

تجزیاتی — ترکیبی

بیشتر ترکیبی بیانات غیر لازمی یا اتفاقی ہوتے ہیں اور روزمرہ کی زندگی میں ان کی کثیر مثالیں ملتی ہیں۔ اس کے برعکس ایسے بیانات ہیں جن کا ہم شاذ و نادر ہی اظہار کرتے ہیں مگر وہ لازماً صادق ہیں مثلاً "اگر آپ یہاں ہیں تو آپ یہاں ہیں" "چوپائے چار پاؤں والے ہوتے ہیں۔" "گھاس سبز ہے یا یہ سبز نہیں ہے" وغیرہ اور یہ تمام تجزیاتی ہیں۔ اصل سوال یہ ہے: کیا ہم ان جوڑوں کو توڑ سکتے ہیں؟ کیا کچھ بیانات ایسے ہیں جو تجزیاتی نہیں ہیں۔ جو حقیقت کے متعلق ہمیں باخبر کرتے ہیں اور پھر بھی ان کا علم حضوری (قبل تجربی) ہوتا ہے تاکہ ہم یہ جان سکیں کہ ان کا اطلاق دنیا میں تمام صورتوں میں ہوتا ہے اور اس کے لیے ہمیں تجربہ کا فیصلہ نہیں چاہیے۔

بہت سے حضرات کو یہ بات یوں لگے گی گویا یہ ایک ناممکن عمل کو عمل میں لانے کا معترف ہے۔ اگر ایک بیان دنیا کے متعلق خبردار کرتا ہے تو مشاہدہ کے بغیر اسے کیسے جانا جا سکتا ہے؟ اور اگر حضوری طور پر اس کا علم ممکن ہے تو یہ تجزیاتی [illegible]

اور کیا ہو سکتا ہے؟ کوئی شخص شکار اور شکاری دونوں کا بیک وقت ساتھ کیسے دے سکتا ہے؟

جو لوگ ترکیبی حضوری صداقت کے منکر ہیں وہ تجربیت پسند (EMPIRICIST) کہلاتے ہیں۔ ہر جیتنہ ترکیبی حضوری صادق بیان کو آیا وہ محض ترکیبی مگر غیر حضوری یا حضوری مگر غیر ترکیبی مانتے ہیں۔ ان کی نظر میں ترکیبی حضوری ممکن نہیں اس کے برعکس جو لوگ ترکیبی حضوری کو تسلیم کرتے ہیں، عقلیت پسند کہلاتے ہیں گو ان میں آپس میں اس بات پر اتفاق نہ ہو کہ کونسی صداقت ترکیبی و حضوری ہے اگر کوئی ایک بھی ترکیبی و حضوری بیان کو تسلیم کرتا ہے تو وہ عقلیت پسند ہے کیونکہ تجربیت پسند کی نظر میں ایک بھی ایسا صادق بیان ممکن نہیں۔

مندرجہ ذیل کچھ قضایا ہیں۔ جنھیں عقلیت پسند ترکیبی و حضوری مانتے ہیں:

۲ اور ۲ چار ہوتے ہیں۔

ہر وقوعہ کا ایک سبب ہوتا ہے۔

ہر شے جو ضخامت رکھتی ہے وضع (ہیئت) رکھتی ہے۔

جو شے رنگ دار ہے وہ وسعت (پھیلاؤ) رکھتی ہے۔

متوازی خطوط کبھی نہیں ملتے۔

خط مستقیم دو نکات کے درمیان سب سے چھوٹا فاصلہ ہے۔

اگر ا، ب سے مقدم ہے، اور ب، س سے تو ا، س سے مقدم ہے۔

ایک شے ایک ہی وقت میں دو مختلف مقامات پر نہیں ہو سکتی۔

وقت ہمیشہ آگے کی طرف بڑھتا ہے، پیچھے نہیں۔

مکان (space) سہ ابعادی ہے۔

تجربیت پسند کا قول ہے کہ ان میں سے کوئی بھی ترکیبی حضوری نہیں۔ اگر یہ حضوری ہیں تو یہ تجزیاتی ثابت ہوں گے اور اگر ترکیبی ہیں تو غیر حضوری۔ مگر عقلیت پسند کا کہنا ہے کہ کم از کم کچھ قضایا ترکیبی ہیں اور حضوری بھی۔

ترکیبی حضوری علم کیسے ممکن ہے؟:

اس کے متعلق عام عقلیتی موقف بالکل صاف ہے: اسے 'عقلی درک' کا نظریہ کہا گیا ہے۔ عقلیت پسند کی رائے میں ہم بعض تصورات کو تجربہ سے اخذ کرتے ہیں مگر انھیں اخذ کرنے کے بعد (مثلاً رنگ اور وسعت کے تصورات) ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دونوں لازمی طور پر باہم منسلک ہیں۔ جب ہم تجربہ کی مدد سے یہ سمجھ لیتے ہیں۔

کہ رنگ دار ہونا اور وسعت رکھتا کیا ہوتا ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں (عقلی بصیرت یا درک سے) کہ جو پہلے وصف کا حامل ہے وہ دوسرے کا بھی حامل ہوتا ہے۔ ذہن کے پاس حقیقت کے لازمی اوصاف کو سمجھنے کی قوت ہے جس طرح حسی تجربہ ہمیں اس بات سے باخبر کرتا ہے کہ گھاس سبز ہے۔

اس معاملہ کی زیادہ گہری وضاحت کانٹ نے کی ہے۔ اس نے ترکیبی حضوری صداقتوں کے امکان کی وضاحت انسانی ذہن کی ماہیت کی مدد سے کی۔ انسانی ذہن کی ساخت ایسی ہے جو ترکیبی وحضوری کی بنیاد بنتی ہے۔ اس کی ایک سادہ مثال یہ ہے کہ اگر آپ سرخ عینک لگا کر دنیا کو دیکھیں تو آپ کو ہر شے سرخ رنگ کی ۔۔ ہلکی یا تیز نظر آتے گی۔ آپ شاید یہ سوچیں کہ ہر چیز لال ہے مگر فی الحقیقت یہ بیان ہوگا ایک ایسی دنیا کے متعلق جو سرخ . . . . عینک کے ذریعہ دیکھا جا رہا ہے مگر آپ جب تک یہ عینک چڑھاتے ہوتے ہیں آپ دنیا کو سرخ ہی دیکھیں گے تو آپ اسے اتار سکتے ہیں اور دنیا کو بغیر سرخ رنگ کے دیکھ سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر ہر چیز ہمیشہ سرخ دکھائی دے تو دیگر رنگوں کے لیئے ہمارے پاس الفاظ نہ ہوں گے۔ بلکہ صرف سرخ کے مختلف مدارج کے لیئے ہوں گے۔ مگر ذہن آنکھوں کی طرح ہے نہ کہ عینک کی طرح جسے ہٹا کر ہم سوچنے یا دیکھنے کے لیئے دوسرا حاصل نہیں کر سکتے۔

کانٹ کے مطابق ترکیبی حضوری علم کا منبع بھی ایسی ہی صورتِ حال میں ہے۔ ایک "حقیقی دنیا" ہے جسے کانٹ نے عالم بالذات کہا جس کی بہتیری خصوصیات ہیں جن کا ہم تصور بھی نہیں کر سکتے۔ ہمارے ذہن کی ساخت کی وجہ سے وہ ہم سے اس طرح گریزاں رہتی ہیں جیسے ایک بڑے بڑے سوراخوں والے جال سے چھوٹی مچھلیاں نکل جاتی ہیں۔ ہمارے ذہن کی بناوٹ اس طرح کی ہے کہ محض کچھ خاص قسم کے مواد ان کے سامنے آسکتے ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر چیزیں چھوٹی مچھلیوں کی طرح ان کی گرفت سے نکل جاتی ہیں۔ عالم بالذات کے متعلق ہمیں یہ نہیں معلوم کہ ذہن سے الگ ان کا وجود کیسا ہے۔ ہم تو صرف وہی جان سکتے ہیں جو جال کے اندر آسکتا ہے نہ کہ وہ جو اس سے بچ نکلتا ہے۔ ذہن سے جو کچھ پرے اس کا ہم تصور بھی نہیں کر سکتے اور نہ اس کے متعلق کوئی بیان ممکن ہے۔ لیکن جو علم ہمیں ذہن کی ساخت کے مطابق دستیاب ہوتا ہے وہ ترکیبی وحضوری ہے۔ اسی طرح ذہن کی ساخت ایسی ہے کہ ہر وہ معطیہ جو ذہن ہمارے سامنے پیش کرتا ہے اسے ہمیشہ وجدان کی ہیئتوں" (مکان و زمان) اور مدفہم (درک) کی ہیئتوں" (جوہر Substances اور علیت) کی مدد سے دیکھا جاتا ہے۔ چونکہ ہر غیر مکانی اور غیر زمانی شے اس جال کی گرفت سے نکل جاتی ہے۔ زمان و مکان کے

بارے میں کچھ بنیادی حقائق حضوری طور پر جانے جا سکتے ہیں مثلاً یہ کہ وقت (زمان) صرف ایک سمت رواں ہے، اگر ا، ب سے بڑا ہے اور ب، ج سے تب ا، ج سے بڑا ہے یا اگر ا، ب کے شمال میں ہے اور ب ج کے تب ا ج کے شمال میں ہے وغیرہ۔ یہ تمام باتیں اس دنیا میں صادق ہیں۔ جو ذہن کی معرفت جانی جاتی ہے یعنی عالم مظاہر نہ کہ عالم بالذات یا وہ دنیا جو اپنے تئیں ہے۔ مگر عالم مظاہر میں مکان وزمان کے متعلق تمام تر بیانات ترکیبی وحضوری ہیں۔ اسی طرح ہم حضوری طور پر یہ نہیں جان سکتے کہ کس چیز کا سبب کیا ہے مگر یہ ہم حضوری طور پر جان سکتے ہیں کہ جو کچھ بھی واقع ہوتا ہے اس کا ایک سبب ہے کیونکہ وقوعات ہمیشہ علیت کے جال میں ہی ہمارے سامنے آتے ہیں۔

صفحات کی تنگی ہمیں اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ کانٹ کے اس نظریہ کے متعلق مکمل تنقید کی جائے۔ مگر یہ نظریہ جتنے مسائل حل کرتا ہے ان سے زیادہ پیدا کرتا ہے مثلاً —

۱۔ عالم حقیقی (بالذات) کے متعلق یہ نظریہ ہمیں مکمل تشکیکیت کے عالم میں چھوڑ دیتا ہے۔ اگر وقت حقیقی نہیں بلکہ محض "وجدان کی ہیئت ہے"؛ تو بظاہر ہم یہ کہنے کے مرتکب ہوتے ہیں کہ اصل میں تقدیم وتاخیر جیسی کوئی بات ممکن نہیں، نیز یہ کہ عالم حقیقی میں وقوعات واعمال نہیں ہیں کیونکہ یہ وقت کے اندر ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں اور یہی مشکلات مکان کے تصور کے متعلق صادق ہیں کیونکہ اس صورت میں عالم حقیقی میں مکان معقولات نہیں ہوں گے لہذا کوئی چیز بھی کسی کے بائیں یا داہنی طرف نہیں ہو سکتی۔ چونکہ ہماری گفتگو، فکر اور تجربہ زمانی ومکانی حدود میں ہوتے ہیں۔ ہم عالم حقیقی کے بارے میں کچھ بھی کہنے پر قادر نہیں۔

۲۔ ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ عالم حقیقی ہے گو پلا معلوم ہے؟

۳۔ اگر عالم مظاہر انسان ذہن کی ساخت کی دین ہے ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ ذہن کی ساخت نہیں بدلے گی؟ کیا ہم یہ حضوری طور پر جان سکتے ہیں؟ اگر نہیں تو عالم مظاہر کے متعلق بھی ہمیں ترکیبی و حضوری علم میسر نہیں۔

اب ہم عقلیت پسندوں کا دعویٰ کانٹ کے سیاق وسباق سے الگ ہو کر دیکھیں گے۔ یہاں عقلیت پسندی کے نظریہ سے ہم یہ سمجھیں گے کہ حقیقت کا علم انسانی ذہن سے آزاد ہوتا ہے۔ کانٹ کے علاوہ خود عقلیت پسندوں نے اسے یوں ہی سمجھا ہے۔ ترکیبی وحضوری حقائق پر یقین رکھتے ہوئے ان کا یہ یقین ہے کہ یہ صادق بیان حقیقت سے متعلق ہیں یا دنیا کے متعلق ہیں جو انسانی ذہن سے آزاد موجود ہے اور اس وقت بھی موجود ہوتی اگر انسانی ذہن کا وجود نہیں ہوتا۔

حضوری مفروضات :

یہاں ہمارا سروکار حضوری علم سے ہے۔ یعنی ایسے قضایا جن کی صداقت ہم تجربہ کی مدد کے بغیر جان سکتے ہیں۔ انہیں صریحی طور پر حضوری مفروضات سے ممیز کرنا ہے۔ آخرالذکر وہ قضایا ہیں جنھیں ایک شخص اتنی شدت سے تسلیم کرتا ہے کہ وہ انھیں تردید یا تشکیک پذیر نہیں مانتا خواہ اس کی تردید یا تشکیک کی بنیاد کیوں نہ سامنے ہو۔ ایک مریض اپنے طبیب سے کہتا ہے " میں مرچکا ہوں " ڈاکٹر نے اس کو یقین دلانے کی ناکام کوشش کی کہ ایسا نہیں ہے اور آخر میں کہا: " مردہ آدمی کے جسم سے خون تو نہیں نکلتا ہے نا؟ مریض نے کہا " نہیں "۔ ڈاکٹر نے کہا " اب میں تمہیں ایک سوئی چبھوتا ہوں " اور یہ کہہ کر اس نے سوئی چبھائی اور مریض کے جسم سے خون نکلا۔ مگر مریض نے کہا: " ڈاکٹر! میں غلطی پر تھا۔ مردہ آدمی کے جسم سے خون نکلتا ہے " مریض کو اپنے مردہ ہونے کا اتنا یقین تھا کہ کوئی بھی مخالف شہادت اسے قبول نہیں تھی۔ اس صورت میں اس کا مردہ ہونا اس کے لیے ایک حضوری مفروضہ تھا۔ اس طرح کے مفروضات کی فہرست اتنی ہی طویل ہو سکتی ہے جتنی طویل کسی کے تعصبات کی۔

ایک حضوری مفروضہ صادق ہو سکتا ہے مگر یہ علم نہیں ہے کیونکہ اسے مناسب شہادت کی بنا پر تسلیم نہیں کیا جاتا۔ جن لوگوں نے گیلیلیو کے خوردبین کے ذریعہ مشتری کے قمر کو دیکھنے سے انکار کر دیا۔ ان لوگوں نے یہ حضوری مفروضہ مان لیا تھا کہ ایسی کسی چیز کا وجود نہیں تھا اور نہ وہ اس کے مخالف کسی شہادت کو ماننے کے لیے تیار تھے۔ ان کا یہ مفروضہ کاذب نہیں تھا۔ جس طرح قدیم زمانے کے بہت سے لوگوں کا۔ مفروضہ کہ زمین چپٹی ہے لیکن اگر آج کوئی شخص یہ مفروضہ تسلیم کرتا ہے کہ زمین گول ہے اور اس کے خلاف اگر کوئی شہادت دی بھی جاتی ہے تو اس کو ماننے سے انکار کرتا ہے تو اس کا یہ مفروضہ کہ " زمین گول ہے " حضوری ہوگا گو اس صورت میں وہ صادق ہوگا۔

علم الحساب ۔

اگر ہمیں ایسی صداقتوں کی تلاش ہے جو لازمی ہوں مگر حضوری نہیں تو اس کی سب سے واضح مثال ریاضیات میں ملے گی۔ کیا ریاضیاتی تصدیقات ذاتی اور غیر متلون نہیں نیز کیا یہ لازمی طور پر صادق نہیں؟ اور کیا یہ حقیقت کے متعلق ہمیں واقعتاً باخبر نہیں کرتیں؟ علم الحساب

کی ایک سادہ مثال لیجیے مثلاً ۲+۲ = ۴ ۔ کیا ہمیں یہ یقین نہیں کہ یہ ہمیشہ صادق ہے اور اس کا صادق ہونا لازمی ہے؟ مشتری یا کسی اور سیارہ پر بھی یہ کیسے کاذب ہو سکتا ہے؟ ان دور دراز جگہوں پر کیا حالات ہیں اس کا ہمیں مطلق کوئی علم نہ ہو مگر اس کا ہمیں یقین ہے کہ وہاں بھی دو اور دو اشیاء کو یکجا کریں تو یہ چار ہوں گی۔ کیا ہمیں یہ یقین نہیں کہ یہ بات لاکھوں سال قبل اور لاکھوں سال بعد بھی اتنی ہی صادق ہو گی جتنی آج؟ یہ قضیہ اس قضیہ کے مانند نہیں کہ "تمام کوے کالے ہیں"، جس کی صداقت کا یقین اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک ہم تمام کووں کو دیکھ نہ لیں۔ کیا یہ ایک لازمی صداقت نہیں جو حضوری ہونے کے ساتھ ساتھ ہم کو دنیا کے متعلق واقعی باخبر کرتی ہے؟

کبھی کبھی اس بات کا اعادہ کیا جاتا ہے کہ ۲ + ۲ = ۴ جیسے بیانات غیر تجزیاتی یعنی ترکیبی اور غیر لازم یعنی حادث ہوتے ہیں اور "تمام کوے کالے ہیں" سے مختلف نہیں، آخر الذکر بیان میں کوئی استثنا نہیں۔ جس طرح ریاضیاتی بیان میں کوئی استثنا نہیں۔ ریاضیاتی بیانات علم طبیعات یا علم کیمیا سے زیادہ عمومی ہوتے ہیں کیونکہ ان کا اطلاق دنیا کی تمام اشیاء پر ہوتا ہے۔ صرف طبیعی اشیاء پر ہی نہیں بلکہ خیالات و احساسات اور ان تمام چیزوں پر جن کا تصور ممکن ہے ان صداقتوں کا علم دیگر تمام علوم سے مقدم بھی ہے اور اب تک بے شمار مواقع پر یہ صادق پائے گئے ہیں اور ان کی کوئی منفی مثال نہیں ملی ہے۔ تاہم اس نظریہ کے متعلق طبیعی علوم (سائنس) اور علم الحساب کے قوانین بنیادی طور پر ایک سے ہیں۔ دونوں ترکیبی و غیر لازم (حادث) ہیں۔ دونوں کا صدق و کذب دنیا کے مشاہدہ سے ہی جانا جا سکتا ہے۔ جس طرح محض منطقی طور پر یہ ممکن ہے کہ قائم شدہ طبیعی، سائنسی قوانین میں استثنا پائے جائیں۔ اسی طرح علم الحساب میں بھی استثنا کا منطقی امکان ہو سکتا ہے۔ ہم علم الحساب کے قوانین کے متعلق زیادہ یقین صرف اس لئے رکھتے کہ ہزاروں سال سے اس کی تصدیق ہر روز متعدد بار ہوتی ہے۔ جبکہ دیگر اشیاء کی تصدیق اتنی عام نہیں۔

آج یقیناً علم الحساب کے بیانات کی یہ تعبیر کوئی قبول نہیں کرتا۔ ان بیانات کے متعلق خواہ کتنا ہی اختلاف رائے ہو مگر سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ لازمی طور پر صادق ہیں اور ان کا علم حضوری ہے جبکہ طبیعی علوم میں ایسا نہیں ہے۔ مشتری یا کرۂ زمین پر بھی کوے سفید ہو سکتے ہیں مگر ہمیشہ اور ہر مقام پر ۲ اور ۲ چار ہی ہوں گے۔ اس کی صداقت کسی آئندہ مشاہدہ کی محتاج نہیں اور نہ ہی اس بات کا خطرہ ہے کہ آئندہ کبھی بھی جب دو اور دو چیزیں ساتھ

ہوں تو وہ چار کے علاوہ کچھ اور ہوں۔ جیسا ہم ذیل میں دیکھیں گے۔ علم الحساب کے قضایا کی تردید کسی طرح ممکن نہیں۔

یہ قضایا لازمی ہوں یا نہیں مگر ہم یہ دیکھیں کہ یہ تجزیاتی ہیں یا ترکیبی۔ پہلی نظر میں یہ ترکیبی معلوم پڑتے ہیں "۲ اور ۲ چار ہوتے ہیں۔ کالی بلیاں کالی ہیں" یا "آیا برف سفید ہے یا سفید نہیں ہے" جیسے بیانات سے مختلف نظر آتا ہے۔ علم الحساب کے بیانات اشیاء کے متعلق علم دیتے ہیں جبکہ مندرجہ بالا دیگر بیانات کوئی علم عطا نہیں کرتے۔ علم الحساب میں ہم ضرب و تقسیم کے ذریعہ کچھ ایسے نتائج حاصل کرتے ہیں جو ہمیں پہلے سے معلوم نہیں ہوتے۔

ان تمام باتوں کے باوجود اب یہ امر مسلم ہے کہ علم الحساب کے قضایا تجزیاتی ہیں۔ "۴" سے کیا مراد ہے؟ ۲ اور ۲ ملتا ہے؟ ۱ + ۱ - ۱ - جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ۴ = ۲ + ۲ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ " ۱ + ۱ + ۱ + ۱ " برابر ہے ۱ + ۱ + ۱ + ۱ کے اور یہ اتنا ہی تجزیاتی ہے جتنا "کالا کالا ہے"۔ یہ یقینی ہے کہ ایسے قضایا لازمی طور پر صادق ہیں۔ اس پر مبنی ہے کہ یہ تجزیاتی ہیں۔

لیکن اس کا تجزیاتی ہونا اس صورت میں کیونکر ممکن ہے جبکہ ہم ان قضایا سے نئی اطلاع حاصل کرتے ہیں۔ پہلے ہم ان کے تجزیاتی ہونے کے خلاف کچھ اعتراضات پر نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ ان کا جواب وہ لوگ کیسے دیتے ہیں جو انھیں تجزیاتی سمجھتے ہیں۔ ۱۔ "۲ اور ۲ کا خیال ۴ کے خیال کے بغیر ممکن ہے" لیکن یہ اس وقت ممکن ہے جب تک ہمیں اس کا علم نہیں ہوتا کہ ۴ = ۲ + ۲ لیکن یہ قضیہ جو ۲ اور ۲ اور ۴ کے درمیان مساوات یا ۷ اور ۵ اور ۱۲ کے مابین یکسانیت ظاہر کرتا ہے کوئی نفسیاتی تصدیق نہیں جو ہمارے سوچنے یا نہ سوچنے سے متعلق ہو۔ ایک عدد اور دوسرے عدد کا مساوات یہاں اہم ہے نہ کہ ہم دونوں کے متعلق کیا سوچتے ہیں۔

۲۔ اگر ۴ = ۲ + ۲ تجزیاتی ہو۔ بھی تو دو بڑے اعداد کا جوڑ کس طرح تجزیاتی ہو سکتا ہے جس میں حساب کرنے کا پیچیدہ عمل شامل ہو مثلاً ۶۸۲۸۷ = ۲۷۵۹۳ × ۴۹۶ - ۴ ---

یہاں غلطی کا امکان بھی ہوتا ہے۔ مگر جواباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ بنیادی طور پر یہ عمل ہی۔

۴ = ۲ + ۲ کے حساب (جوڑ) کے مترادف ہے۔ دونوں کو ۱۰۰۰ + ۱ + ۱ = ۱۰۰۰ کی صورت میں لکھ سکتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ دو بڑے اعداد کا جمع اتنا واضح اور آسانی سے سمجھ میں آنے والا نہیں ہوتا مگر اس سے اس کی اصل ماہیت میں فرق نہیں پڑتا۔ علم الحساب کے قضایا تجزیاتی ہیں کیونکہ ان کی نفی خود متناقض ہوتی۔ خواہ یہ بات فوری طور پر نظر نہ آئے۔ عظیم ریاضیاتی صلاحیت کے حامل کے لیے بڑے اعداد کا جوڑ بھی اتنا ہی صریح ہوگا جتنا ہمارے لیے ۴ = ۲ + ۲ ہوتا ہے

۳۔ دونوں کے معنی ایک ہیں ۴۹۹۴-۳۴ اور ۲۷۵۹۳ دونوں، ۶۸۲۸۷ --- کے معنی کا حصہ نہیں ہیں۔ اگر آپ مجھ سے یہ پوچھیں کہ آخرالذکر سے کیا مراد ہے تو میں اول الذکر اعداد کا ذکر نہیں کروں گا۔ پھر بھلا یہ بیان تجزیاتی کیونکر ہوگا جبکہ اول الذکر، آخرالذکر کے معنی میں کلی یا جزوی طور پر شامل نہیں مگر تجزیاتی ہونے کے لیے ایک عدد کا دوسری عدد کے معنی کا حصہ ہونا لازمی نہیں۔ دونوں اعداد بہر حال ایک ہی ہیں کیونکہ بڑا عدد دوسرے دو چھوٹے اعداد کا جوڑ ہے۔ اس لیے یہ اب بھی ایک لازمی صداقت ہے اور اس کی تردید تناقض بالذات۔

۴۔ لیکن کیا ۴ = ۲ + ۲ ہمارے تجربات سے تعمیم کا نتیجہ نہیں؟ کیا ہم اس کی صداقت تجربے سے نہیں سیکھتے؟ اور جو صداقت تجربی ہو وہ تجزیاتی کیسے ہو سکتی ہے؟

تو ہم بچپن میں ایسے تجربہ یا مشاہدہ کی مدد سے سیکھتے ہیں مثلاً ۲ اور ۲ ! مکان یا سیب اگر ساتھ ہوں تو وہ چار ہوں گے مگر اس عمل میں اشیا محض مثال بنی ہیں اور ہم جو کچھ سمجھتے ہیں وہ علامت '۴' اور '۲ اور ۲' کا ہم معنی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ایک کو دوسرے کا معنوی طور پر متبادل تسلیم کر سکتے ہیں۔

ہم بے شک الفاظ کے معنی تجربہ کی مدد سے سمجھتے ہیں مگر اس سے اس کے تجزیاتی ہونے یا نہ ہونے کا کوئی سروکار نہیں۔ جو نکتہ اسے تجزیاتی بناتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا اس کی نفی تناقض بالذات ہے یا نہیں؟ یہ کہنا کہ ۲ اور ۲ چار نہیں ہوتے یہ کہنے کے مترادف ہے کہ ۱+۱+۱+۱ برابر نہیں ہے '۱ اور ۱ اور ۱ اور ۱' کے جو خود تنقیضی ہے۔

تو ہم ۴ = ۲ + ۲ کا استعمال تجربہ کی روشنی میں سیکھتے ہیں جو زبان کے سیکھنے کا بھی تجربہ ہے مگر اس سے جو کچھ کہنا مقصود ہے وہ ایک لازمی صداقت ہے اور تجزیاتی ہے لیکن ہم اس سے یہ پیشن گوئی کرنا بھی سیکھتے ہیں کہ اگر کسی جگہ ہم دو سکے رکھیں اور پھر دو اور سکے رکھیں تو ہمیں وہاں چار سکے ملیں گے۔ یہ بے شک دنیا کے بارے میں ایک صداقت ہے نہ کہ علم الحساب کے بارے میں۔ لیکن اگر یہ بات کسی طرح کاذب ثابت ہو تو پھر بھی ہم اس بات سے متفق ہوں گے کہ ۲ اور ۲ برابر ہے چار کے۔ یہ ایک تجزیاتی صداقت ہے جو '۲'، '۴' اور 'برابر' کے معنوں سے منتج ہوتا ہے۔ یہ نکتہ ہمیں ایک دوسرے اہم اعتراض کی طرف لے جاتا ہے۔

۵۔ علم الحساب کے قضایا تجزیاتی تو کیا ہر صورت میں صادق بھی نہیں ہوتے۔ اگر آپ

دو شیر اور دو بھیڑوں کو یکجا رکھیں اور تھوڑی دیر کے بعد دیکھیں تو آپ کو چار کے بدلے صرف دو نظر آئیں گے۔ صرف دو شیر۔ دو امیبا (ایک خلوی کیڑا) جب خود کو تقسیم کر لیتے ہیں تو چار بن جاتے ہیں یعنی جو دو تھا وہ چار ہو گیا۔ لہٰذا علم الحساب کے قضایا لازمی کیسے ہو سکتے ہیں۔ (تجزیاتی ہونا دور کی بات ہے) جبکہ یہ تمام صورتوں میں صادق بھی نہیں۔ حقیقت اکثر انھیں کاذب ثابت کرتی ہے۔"

مگر یہ اعتراض غلطی پر مبنی ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ۲ اور ۲ چار ہوتے ہیں تو ہم اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ جو دو تھا وہ چار ہو سکتا ہے یا یہ کہ ایک وقت میں جہاں چار چیزیں ہو سکتی ہیں وہاں دوسرے وقت میں دو چیزیں ہو سکتی ہیں۔ علم الحساب صرف اتنا کہتا ہے کہ جس وقت ۲ اور ۲ ہو اس وقت ۴ ہوتا ہے۔ یہ فطرت کے عمل کے بارے میں کچھ نہیں کہتا کہ چار چیزیں گھٹ کر دو کیسے رہ جاتی ہیں یا ۲ چیزیں چار کیسے بن جاتی ہیں اور نہ ہی یہ بتاتا ہے کہ دنیا میں یکجا چار چیزیں ہوتی بھی ہیں یا نہیں۔ یہ صرف اتنا کہتا ہے کہ اگر دو ہیں اور مزید دو ہوں تو چار ہوں گے یہ کہنا کہ ۲ اور ۲ ہیں اور یہ کہنا کہ ۴ ہیں۔ دونوں ہم معنی ہیں۔ اگر ۲ چیزوں سے لاکھوں چیزیں پیدا ہوں تو اس سے علم الحساب کا کوئی قضیہ رد نہیں ہوتا۔ ایک چیز کیا بن جاتی ہے یا کس سے کیا نکلتا ہے۔ یہ باتیں طبعی علوم کی تفتیش کی ہیں اور ایسے تمام قضایا ترکیبی و غیر لازم ہیں۔ علم الحساب دنیا کے حقائق اور اس کی اشیاء کے بارے میں کچھ نہیں کہتا اور نہ یہ کہ فطرت میں کیا تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں۔ اگر دنیا اس سے مختلف ہو جو اب ہے پھر بھی علم الحساب کے قضایا میں کوئی تبدیلی نہیں ہو گی۔ یہ تو یہ بھی نہیں کہتا کہ آیا دنیا میں چار چیزیں ہیں یا نہیں۔ صرف اتنا کہتا ہے کہ اگر ۴ ہے تو ۲ + ۲ ہے کیونکہ دونوں علامات کے معنی ایک ہی ہیں۔

اعداد کو جوڑنے کا عمل اشیاء کو ملانے یا یکجا کرنے کے عمل سے مختلف ہیں گو اکثر ہم ان کے لیے ایک ہی لفظ استعمال کرتے ہیں۔ آخر الذکر عمل کا کیا نتیجہ ہوتا ہے یہ قوانینِ فطرت اشیاء کی ماہیت یا کیمیاوی قوانین و اصول پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر خالص سوڈیم میں پانی ملائیں تو نہ پانی ملے گا اور نہ سوڈیم۔ محض ایک دھماکہ ہو گا جس میں دونوں غائب ہو جائیں گے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ علم الحساب غلط ثابت ہو گیا کیونکہ اس کا اطلاق ان پر نہیں ہوتا۔ طبعی سائنس کا کام ہے کہ ان اثرات کو معلوم کرے۔

علم الحساب کا سروکار عمومی طور پر کمیت (مقدار) سے ہے۔ خواہ وہ کسی شے کی بھی ہو یہ کسی خاص چیز سے متعلق نہیں بلکہ ہر چیز سے ہے۔ فرض کیجیے کہ آپ درختوں کو گن رہے ہیں۔ دو

درخت آپ کے بائیں جانب ہیں اور دو دائیں جانب لیکن ہر بار جب بھی آپ انھیں گنتے ہیں آپ انھیں پانچ پاتے ہیں۔ آپ اس صورت میں کیا کہیں گے ؟ کیا یہ علم الحساب کے قانون کے نفی کے مترادف ہے یا یہ کہ ۲ اور ۲ کبھی کبھی ۵ بھی ہوتے ہیں ؟ نہیں ایسا نہیں ہے۔ گنتی کے دوران خواہ کچھ بھی ہو ۲ اور ۲ چار ہی ہوتے ہیں۔ آپ یہ سوچیں گے کہ آپ مستقل غلط گن رہے ہیں یا یہ کہ گنتی کے دوران کہیں سے اچانک کوئی نیا درخت وجود میں آجاتا ہے لیکن آپ یہ ہرگز نہیں کہیں گے کہ ۲ اور ۲ کبھی کبھی پانچ بھی ہوتے ہیں بلکہ یہ کہ ۲ درخت اور ۲ درخت اور ۱ درخت (جو نہ جانے کہاں سے وجود میں آجاتا ہے) ملکر پانچ ہوتے ہیں۔ علم الحساب کا اصول اپنی جگہ قایم رہتا ہے۔

یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ یہ لازمی طور پر صادق نہیں کیونکہ ۴ = ۲ + ۲ ایک ایسا تعیینی قضیہ ہے جو کسی چیز کے ۲ اور ۲ ہونے سے حاصل ہوتا ہے اور یہ حقیقت کے [illegible] اصول ہے نہ کہ علامات کے تفاعل کا۔ یہ سیبوں یا درختوں کے متعلق اتنا ہی صادق ہے جتنا تمام حقیقت کے متعلق۔

مگر ایسا لگتا ہے کہ ہم یہاں دو مختلف چیزوں میں امتیاز نہیں کر رہے ہیں " ۲ اور ۲ سیب چار سیب ہوتے ہیں " کیا خالص علم الحساب کے متعلق ایک بیان ہے یا طبیعی اشیاء (سیبوں) کے متعلق۔ کہنے والا اس سے کیا سمجھتا ہے یہ جاننے کے لیے ہمیں یہ پوچھنا ہوگا کہ کیا یہ اہم ہے کہ سیبوں کے متعلق بات کی جا رہی ہے یا یہ کہ اس کے بدلے کسی بھی شے کی بات ہو سکتی ہے۔ (۱) اگر یہ خالص علم الحساب کا ایک بیان ہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ سیب، ہاتھی یا ریت کے ذروں کی بات کی جا رہی ہے۔ یہ بیان عددی کمیت کے بارے میں ہے اور چیزوں کا ذکر محض وضاحت کے خاطر کیا جاتا ہے۔ ایسے تمام بیانات حضوری اور تجزیاتی ہوتے ہیں (۲) لیکن اگر یہ بات اہم ہے کہ سیب کے متعلق یہ بات کہی جا رہی ہے تو یہ بیان علم الحساب کے متعلق نہیں ہے اور یہ ضروری نہیں کہ یہ صادق ہو۔ اس کے متعلق ہمیں آسانی سے یہ غلط فہمی ہو جاتی ہے کیونکہ پانی اور سوڈیم کے برعکس سیب ایک دوسرے کے ساتھ خاموشی سے پڑے رہتے ہیں اور ایک دوسرے پر کوئی عمل نہیں کرتے۔ اگر ہمارا مطلب یہ ہے کہ سیبوں کو یکجا کرنے پر ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تو یہ صادق ہے مگر یہ ترکیبی صداقت عالم طبیعی کے متعلق ہے نہ کہ ریاضیات کے متعلق۔ یہ منطقی طور پر ممکن ہے کہ چار سیب آپس میں مل کر ایک بہت بڑا سیب بن جائیں یا چھوٹے چھوٹے ہزار سیبوں کی شکل اختیار کریں یا پھر ایک دھماکہ کے ساتھ اڑ کر غائب ہو جائیں۔ سیبوں کے متعلق کوئی بھی ایسا بیان ترکیبی یا حادثی (غیر لازم) ہے کیونکہ اس کا صدق یا کذب فطرت کے مشاہدہ پر مبنی ہوتا ہے۔ لہذا ایسا بیان تجزیاتی یا ترکیبی یا لازمی یا غیر لازمی ہے۔

اس کا انحصار اس پر ہے کہ آپ کیا سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ "دو اور دو سیب چار سیب ہوتے ہیں اور مندرجہ بالا امتیاز کو نظر انداز کرتے ہیں تو آپ اسے ترکیبی یا حضوری بیان سمجھیں گے لیکن در اصل اس ایک بیان میں دونوں مختلف قضایا مضمر ہیں۔ ایک لازمی و تجزیاتی اور دوسرا ترکیبی و غیر لازم۔

علم الہندسہ

لیکن اب ہم علم الہندسہ کے بارے میں کیا کہیں؟ جب ہم اس کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں لاتعداد قضایا ملتے ہیں جو لازمی طور پر صادق نیز ترکیبی نظر آتے ہیں "ایک مثلث کے تین زاویے 180° کے برابر ہوتے ہیں "، "کسی ایک نقطہ سے دو متوازی خطوط کھینچے نہیں جا سکتے "، "ایک خطِ مستقیم دو نقطوں کے درمیان مختصر ترین فاصلہ ہے"، وغیرہ۔

ان تمام قضایا کی حیثیت ایک سی نہیں۔ ہم یہاں ان میں سے چند کا اجمالی ذکر کریں گے۔ ایک مثلث کے زاویوں کو حاصل جمع کریجیے۔ کوئی شخص کہہ سکتا ہے "کیا آپ نہیں جانتے کہ یہ بیان صادق ہے؟" یہ بالکل ظاہر تو نہیں مگر کوئی ہائی اسکول کا طالبعلم جس نے علم الہندسہ پڑھا ہو آپ کو اسے ثابت کر کے دکھا سکتا ہے اور اگر ایک بار آپ کو اس کا ثبوت حاصل ہو جاتے تو آپ اسس سے انکار نہیں کر سکتے کہ یہ ہر صورت اور ہر مثلث کے لیے صادق ہو گا۔ دوسرے الفاظ میں آپ اسے حضوری (قبل تجربی) تسلیم کریں گے اور ہر مثلث کے زاویوں کی پیمائش ضروری نہیں سمجھیں گے۔ جبکہ آپ ہر کوے کا مشاہدہ یہ جاننے کے لیے ضروری سمجھیں گے کہ یہ کالا ہے کہ نہیں۔ لیکن یہ بیان ترکیبی بھی ہے کیونکہ مثلث کی تعریف میں اس کے زاویوں کا 180° کا ہونا شامل نہیں تو پس یہاں ایک ایسا بیان ہے جو بیک وقت لازمی (حضوری) اور ترکیبی ہے اور اس طرح عقلیت پسند کا یہ دعویٰ صحیح لگتا ہے کہ کم از کم ایک قضیہ ایسا ہے جو ترکیبی و لازمی ہے۔

مگر اس دعویٰ کے سلسلہ میں چند چیزوں میں فرق کرنا ہوگا زاویوں کے جمع کے متعلق بیان علم الہندسہ میں ایک کلیہ اصول ہے۔ اپنے اسکول کے دنوں سے آپ کو یاد ہوگا کہ آپ کچھ مسلمات یا غیر ثابت شدہ بیانات سے شروع کرتے ہیں جن کے ساتھ کچھ اہم حدود کی تعریف ہوتی ہے اور ان کی مدد سے آپ کلیات کو ثابت کرنا شروع کرتے ہیں جو ان مسلمات یا تعریفوں سے مستخرج ہوتے ہیں۔ ایک بار آپ نے ایک کلیہ کو ثابت کر دیا تو دوسرا کلیہ آپ کو پہلے کلیہ نیز مسلمات اور تعریفوں کی مدد سے حاصل ہوگا گو ہر صورت میں ان سب کا استعمال ضروری نہیں۔

مگر آپ کو علم الہندسہ کا مطالعہ کرتے وقت اس کا علم نہیں ہوا ہوگا مگر ایک چیز اور ضروری ہے کہ قواعدِ استنباط — مسلمات اور سابق اصول کلیہ سے کسی دیگر اصول کلیہ تک پہنچنے کے لیے کسی طریقہ کی حاجت ہوتی ہے تاکہ آپ کا استخراج صحیح ہو۔ یہ ہیں منطقی استنباط کے قواعد جن کی عام مثالیں ہیں۔ اگر p صادق ہے اور اگر p سے q مدلول ہے تب q بھی صادق ہے؛ یا اگر p دلالت کرتا ہے q کی اور q دلالت کرتا ہے r کی۔ تب p دلالت کرتا ہے r کی وغیرہ؛ ان قواعد کا استعمال د تجزیہ منطق میں کیا جاتا ہے الدان کے متعلق ہم اس باب کے اگلے حصے میں کچھ کہیں گے۔ ان قواعد کے بغیر ہم مسلمات سے پہلے اصول کلیہ تک بھی نہیں پہنچ سکتے۔

علم الہندسہ کے نظام میں اصول ہائے کلیہ ساتھ قضایا سے منطقی طور پر منتج —ہوتے ہیں۔ اصل استخراج اکثر پیچیدہ ہوتے ہیں مگر اصولی طور پر یہ ان عام اور سادہ استخراج سے مختلف نہیں ہوتے۔ جو ہم روزمرہ کی زندگی میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسے "جہاز کے عملہ کے سارے لوگ ڈوب گئے۔ اسمتھ جہاز کے عملہ کا ایک رکن تھا وہ بھی ڈوب گیا"۔ دونوں میں اگر مقدمات اگر صادق ہیں تو نتیجہ لازمی طور پر صادق ہوتا ہے۔ پس اگر وہ مقدمات صادق ہیں جن سے اصول کلیہ متخرج ہوتا ہے تب اصول کلیہ صادق ہے۔

لیکن کیا مقدمات صادق ہیں؟ یہاں علم الحساب کی طرح ایک اہم فرق کرنا ضروری ہے۔ جو خالص اور اطلاقی علم الہندسہ کے درمیان ہے۔ یوقلیدس نے اس فرق کو واضح نہیں کیا۔ اس کا مضمر مفروضہ یہ ہے کہ مقدمات صادق ہیں اور اگر استخراج صحیح ہے تو یوقلیدی نظام کے اصول ہائے کلیہ بھی صادق ہیں۔ مگر اس کا علم کیسے ہو کہ مسلمات صادق ہیں؟ خالص علم الہندسہ کا ماہر اس سے بے نیاز رہتا ہے۔ اس کا سروکار صرف اس بات سے ہے کہ پیچیدہ استخراج درست ہیں اور استدلال صحیح۔ منطق داں کی طرح ماہر علم الہندسہ بھی صحیح استدلال سے سروکار رکھتا ہے نہ کہ قضایا کی صداقت سے۔ اس کو اس بات میں بھی کوئی دلچسپی نہیں کہ مسلمات کو مکان سے متعلق بیانات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ محض تعبیر شدہ علم الہندسہ میں دلچسپی رکھتا ہے نہ کہ تعبیر شدہ یا اطلاقی علم الہندسہ میں۔

کئی سو سال تک یوقلیدسی نظام علم الہندسہ ہی رائج رہا۔ مگر انیسویں صدی میں دوسرے نظام ظہور پذیر ہوئے جن میں لوباچوسکی اور ریمن کے نظام قابلِ ذکر ہیں۔ یوقلیدسی نظام کا ایک مسلمہ یہ ہے کہ اگر ایک خطِ مستقیم اور اس سے باہر کوئی ایک نقطہ دیئے گئے ہوں تو اس نقطہ سے صرف ایک خط ایسا کھینچا جا سکتا ہے جو دیئے ہوئے خط کو منقطع نہ کرتا ہو۔ یہ خط دوسرے خط کے متوازی ہوگا اور

اس مسلمہ کو "متوازیوں کا مسلمہ" کہتے ہیں۔ ایک بار ہم اس مسلمہ کو کھولیں تو اس کی صداقت اظہر ہے مگر اس مسلمہ کو دوسرے مسلمات کی مدد سے ثابت کرنے کی ہر کوشش ناکام رہی ہے۔ لوباچوسکی کے نظام میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ایک دیئے ہوتے نقطہ سے ایک سے زیادہ خطِ مستقیم کھینچے جا سکتے ہیں جو ایک دوسرے کو منقطع نہ کریں۔ مگر ریمن کے نظام میں ایسا کوئی خط ممکن نہیں۔ ان میں سے ہر نظام متوافق ہے۔ استخراجی نظام کی حیثیت سے کوئی بھی دوسرے پر فوقیت نہیں رکھتا ہے۔ ان میں فرق یہ ہے کہ ہر ایک مختلف مسلمات سے شروع ہوتا ہے اور اس لیے مختلف نتائج پیش کرتا ہے۔

"لیکن یہ سب کے سب صادق نہیں ہو سکتے"۔ یہ اعتراض ہمیں غیر تعبیر شدہ علم الہندسہ سے تعبیر شدہ یا اطلاقی علم الہندسہ کی جانب لے جاتا ہے۔ ہم بے شک کاذب قضایا کی مدد سے ایک استخراجی نظام مرتب کر سکتے ہیں جو صحیح استدلال سے کاذب نتائج دے گا۔ لیکن کیا ہم اس بات میں دلچسپی نہیں رکھتے کہ ابتدائی مقدمات صادق ہوں؟ بے شک وہ شخص جو علم الہندسہ کا اطلاق دنیا پر کرنا چاہتا ہے وہ صداقت سے سروکار رکھے گا خواہ وہ موجودہ صدی کے امریکہ کا ناظر ہو یا بیسویں صدی قبل مسیح کے مصر کا۔

مثال کے طور پر اس امر کے ماسوا بھی کہ یہ قضیہ یوقلیدسی نظام کے دیگر قضایا سے نتیجہ ہوتا ہے کیا یہ صادق نہیں کہ مثلث کے زاویہ ۱۸۰° کے برابر ہوتے ہیں؟ لہذا ... استخراجی نظام میں اس قضیہ کی کیا جگہ ہے؟ اس کے قطع نظر دنیا کے متعلق بھی صادق نہیں؟ لیکن میری رائے میں یہ ایک لازمی ترکیبی بیان ہے جو دنیا کے متعلق ہے۔ ہر وہ شے جو مثلث ہے اس وصف کی حامل ہے۔ استخراجی نظام کا ایک حصہ ہونے کی حیثیت سے یہ حضوری ہے مگر صرف اس لیے کہ یہ تجزیاتی ہے۔ مگر دنیا کے متعلق بیان کی حیثیت سے یہ ترکیبی ہے لیکن حضوری نہیں"۔ "کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ ہم حضوری طور پر یہ نہیں جانتے کہ مثلث زاویہ ۱۸۰° کے برابر ہوتے ہیں؟ کیا ہر بار ہمیں اسے ناپنا ہو گا؟"

یہ ضرور ہے کہ ہم اسے جس طرح جانتے ہیں وہ اس سے مختلف ہے جس طرح ہم تمام کوّے کو کالا سمجھتے ہیں جس کی تردید ہر اگلے مشاہدہ میں ممکن نظر آتی ہے۔ لیکن اس وقت آپ کیا کہیں گے؟ جب کسی میدان کی پیمائش کے دوران ہمیں اس کے تینوں زاویہ ۱۸۱° کے برابر ملتے ہیں جیسے یہ کہوں گا کہ آیا اس میں کسی مشاہدہ کی غلطی ہوئی ہے یا میدان مثلث نہیں ہے"۔
اگر ہر بار ایسا ہی ہوتا ہے کہ زاویہ ۱۸۱° ہوتے ہیں تو مشاہدہ کی غلطی خارج از امکان

نظر آتے ہی اور یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ میدان مثلث نہیں ۔ اگر اس کے زاویے ۱۸۰° نہیں ہوتے تو اس بات کا منطقی امکان بھی نہیں ہو سکتا کہ یہ مثلث ہے ۔ اس لیے آخر کار یہ تجزیاتی ہے ۔ مثلث کی یوقلیدسی تعریف کی روشنی میں گو ۱۸۰° کا ہونا اس کی تعریف نہیں مگر اسکی تعریف اور دیگر قضایا سے منطقی طور پر نتیجہ ہوتا ہے لہذا یہ کہنا جائز نظر آتا ہے کہ یوقلیدسی نظام میں یہ کہنا کہ اگر ۱۸۰° نہیں تو مثلث نہیں "ایک تجزیاتی صداقت ہے ۔ لیکن اگر در حقیقت ہمیں ایسا تجربہ نہیں ہوتا تو یہ کہنا ہوگا کہ اصل مکان یوقلیدسی نہیں ۔ استخراجی نظام ایک چیز ہے اور اصل طبیعی مکان دوسری ۔ صرف مشاہدہ ہی یہ بتا سکتا ہے کہ طبیعی مکان یوقلیدسی نظام کا اتباع کرتا ہے کہ نہیں ۔ لیکن اگر مقدمات صادق ہیں اور استخراج صحیح تو نتیجہ کا صادق ہونا لازمی ہے مگر جو استخراج صحیح ہو اور نتیجہ کاذب ہو ؟

تب طبیعی مکان کے بیان کی حیثیت سے ایک یا اس سے زیادہ یوقلیدسی مقولات کاذب ہونگے۔

آئیے ہم اس نظام کے مقدمات پر نظر ڈالیں ۔ کیا تمام مقدمات صادق ہیں ۔ اس کا جواب آسان نہیں کیونکہ تمام تر ایک جیسے نہیں ۔ کچھ تو تعریفیں ہیں مثلاً " دائرہ ایک مسطح بند شکل ہے جس کے محیط کے تمام نقطے اس کے مرکز سے ہم فاصلہ ہیں " یہ دنیا کے متعلق ایک صادق قضیہ نہیں بلکہ دائرہ کی تعریف ہے ۔ لیکن دیگر قضایا دنیا کے متعلق بیان نظر آتے ہیں جیسے " ایک خطِ مستقیم دو نقطوں کے درمیان سب سے چھوٹا فاصلہ ہے " وجدانی طور پر یہ بالکل واضح ہے کہ ایک خطِ مستقیم دو نقطوں کے درمیان کم ترین فاصلہ ہے ۔ اس کا حضوری طور پر علم ہوتا ہے مگر اس لیے کہ یہ بھی تجزیاتی ہے کیونکہ دو نقطوں کے درمیان قلیل ترین فاصلہ ہونا خطِ مستقیم کی تعریف ہے ۔

لیکن یہ جواب اس مسئلہ کا ضرورت سے زیادہ آسان حل ہے ۔ بقول کانٹ استقامت ایک کیفیتی تصور ہے اور کسر یا اقل ایک کمی تصور ہے ۔ خطِ مستقیم کا تصور ایک چیز ہے اور قلیل ترین فاصلہ کا تصور دوسری چیز ہے اور ایک تصور دوسرے کے بغیر ممکن ہے " مستقیم " کی تعریف میں دو نقطوں کے درمیان اس کا قلیل ترین فاصلہ ہونا شامل نہیں ۔ پس ایسا لگتا ہے کہ استقامت کو ہم پہچان تو سکتے ہیں مگر اس کی تعریف ممکن نہیں ۔ جب اس کی تعریف روشنی کی شعاع کے راستہ کی مدد سے کی جاتی ہے ۔ (روشنی ہمیشہ خطِ مستقیم پر چلتی ہے) تب بھی یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مستقیم روشنی کی شعاع کی تعریف میں شامل ہے ؟ روشنی کی شعاع سیدھی سمت میں چلتی ہے ۔ یہ ایک ایسا امر ہے جو مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور منطقی طور پر یہ ممکن ہے کہ خطِ مستقیم کے بدلے روشنی کی شعاع خطِ منحنی پہ چلے ۔ لہذا یہ ایک ترکیبی قضیہ ہے کہ روشنی خطِ مستقیم پر چلتی ہے خطِ مستقیم دو نقطوں کے بیچ قلیل ترین فاصلہ ہے ۔ اصل مکان کے ضمن میں یہ ممکن ہے کہ دو نقطوں کے درمیان

قلیل ترین فاصلہ خط مستقیم نہ ہو کیونکہ اگر ایک سیارہ گول یا قمیدہ ہے تو قلیل ترین فاصلہ قوس کی شکل کا ہو سکتا ہے۔

استخراجی نظام کے ابتدائی نکتہ کے لحاظ سے یوقلیدسی مسلہ غیر مستثنیٰ ہے مگر کائنات کے صادق بیان کی حیثیت سے یہ ان تمام پابندیوں اور غیر یقینی باتوں کے زیر اثر ہے جو کائنات کے کسی حقیقی بیان کے متعلق ممکن ہے۔ یہ کائنات کی ماہیت کے متعلق کسی نئی کھوج سے غلط ثابت ہو سکتی ہے۔ اب تک یہ نظر آتا ہے کہ علم الہندسہ میں ترکیبی حضوری قضایا کو شامل کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ ایک استخراجی نظام کے تحت ایک دیا ہوا قضیہ اپنے مقدمات کی نسبت سے تجزیاتی ہے مگر حقیقت کے متعلق ایک بیان ہونے کی حیثیت سے ترکیبی ہیں اور اب تک حضوری ثابت نہیں کیے جا سکتے ہیں۔ اطلاقی اقلیدسی علم الہندسہ کے بیانات تجربی نکلتے ہیں مگر شروع میں حضوری نظر آتے ہیں۔

لیکن معاملہ یہاں ختم نہیں ہوتا۔ عقلیت پسند مکان سے وابستہ کچھ قضایا کے متعلق یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ وہ ترکیبی ہونے کے ساتھ ساتھ حضوری ہیں۔ کیونکہ وہ لازمی طور پر صادق ہیں۔ اب ہم ان پر ایک نظر ڈالیں

دیگر حضوری قضایا:

ترکیبی و حضوری قضیہ کو ریاضیات سے حاصل کرنے کی ہر کوشش ناکام نظر آتی ہے کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ترکیبی و حضوری کی تلاش بے نیل و مرام ہے کیونکہ ایسی کوئی شے ہے ہی نہیں اور اس کا خیال اگر متناقض بالذات نہیں تو ناقابل قبول ضرور ہے۔ یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ ایسا کیونکر ممکن ہے کہ ایک قضیہ لازمی طور پر صادق ہو نیز اس کا اطلاق حقائق پر ہو اور پھر بھی دیگر ترکیبی قضایا کی طرح تجربات کی مدد سے اس کی جانچ ممکن نہ ہو۔ لہٰذا اس کی تلاش کہاں کی جاتے؟ ریاضیات کے علاوہ تجربات کی کچھ ایسی مبہم خصوصیات ہیں جو عقلیت پسندوں کی نظر میں ترکیبی و حضوری قضایا پر یقین کی بنیاد بنتی ہیں۔ آئیے ایسی چند مثالوں پر نظر ڈالیں:

(۱) "تمام سرخ چیزیں رنگ دار (رنگین) ہیں۔ پہلی نظر میں یقیناً یہ تجزیاتی لگ سکتا ہے" جیسے تمام مربع مستطیل۔۔۔ ہیں کہ یہ کہا جاتا ہے کہ مربع کی تعریف یہ ہے کہ یہ ایک ایسا مستطیل ہے جس کے تمام اضلاع مساوی ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا کہ تمام مربع مستطیل ہیں یہ کہنے کے مترادف ہے کہ ایک قسم کے مستطیل، مستطیل ہیں۔ اور یہ صریحاً تجزیاتی ہے۔ لہٰذا یہی صورت حال سرخ کے لیے بھی صادق کیوں نہ ہو؟ سرخ کی تعریف ایک قسم کے رنگ سے کی جاتی ہے لیکن یہاں یکلوقت

یہ ہے کہ سرخ کی تعریف بذریعہ مثال ہی ممکن ہے اور اگر سرخ کی الفاظ کی مدد سے تعریف ممکن نہیں تو ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ سرخ کے متعلق کسی بیان کی نفی تناقض بالذات ہوگی؟

ایک راستہ یہاں یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ "رنگین" کا مفہوم کسی شے کا سرخ، نیلا یا پیلا وغیرہ ہونا ہے اس لیے اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ سرخ چیزیں رنگین ہیں تو وہ یہ کہتا ہے کہ سرخ ایک ان صنف میں ہے جس میں سرخ شامل ہے اور یہ تجزیاتی ہے۔ لیکن اس سے کام نہیں چلے گا کیونکہ "رنگین" کا مطلب یہ نہیں۔ یہ سچ ہے کہ سرخ نیلا وغیرہ تمام رنگ ہیں۔ لیکن "رنگ" کسی مخصوص صنفِ رنگ کا نام نہیں۔ لفظ "رنگین" کا معنی کسی ایسی مخصوص شے کی طرف اشارہ نہیں کرتا جو رنگین ہونے کی خصوصیت کی حامل ہو۔ دراصل "رنگین" اتنا ہی ناقابلِ تعریف ہے جتنا "سرخ"۔ اگر بیان نہ ہو تو رنگین ہونے کا تصور اتنا ہی غیر ممکن ہے۔ جتنا کسی مخصوص رنگ کا۔

"لیکن ہم کسی شے کو سرخ نہیں کہہ سکتے، تاوقتیکہ یہ رنگین نہ ہو۔ لہٰذا یہ کہنا کہ یہ سرخ ہے مگر رنگین نہیں تناقض بالذات ہے۔"

مگر جواباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جو دکھایا گیا ہے وہ اتنا ہے کہ اگر کوئی شے سرخ ہے تو اس کا رنگین ہونا لازم ہے مگر یہ نہیں کہ اس کی نفی تناقض بالذات ہے کیونکہ اگر "سرخ" اور "رنگین" دونوں ناقابلِ تعریف ہیں اس لیے تناقض کا استخراج تعریفوں سے ممکن نہیں۔

تو آخر یہ بیان کہ "تمام سرخ چیزیں رنگین ہیں" کیسا بیان ہے؟ کیا یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ ہر صورت میں یہ بیان صادق ہے یہ حضوری ہے۔ مگر تجزیاتی نہیں۔ لہٰذا یہ حضوری و ترکیبی ہے لیکن یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسے ہم لسانی قواعد کے ذریعہ تجزیاتی تسلیم کر سکتے ہیں۔ "تجزیاتی" کا ایک دوسرا معنی ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ (باب ۳ فصل ۹) جس کے مطابق ایک جملہ تجزیاتی ہوتا ہے اگر اس کی صداقت محض الفاظ کے معنی کے ذریعہ معلوم کی جا سکے نہ کہ واقعات کے مشاہدہ کے ذریعہ۔ اگر آپ یہ کہیں کہ کوئی شے سرخ ہے تو بغیر شک یہ استنباط ممکن ہے کہ رنگین ہے۔ اس لیے نہیں کہ میرا یہ ذاتی مشاہدہ ہے بلکہ اس لیے کہ لسانی قواعد اس کے ضامن ہیں۔ الفاظ کے معنی سے اس کا علم ہوتا ہے۔ (تعریف سے نہیں) زبان کا قاعدہ "سرخ" اور "رنگین" کے درمیان ایک نسبت کی وضاحت کرتا ہے اور اس کے لیے الفاظ کی تعریف کی ضرورت نہیں۔ لہٰذا یہ بیان اس معنی میں تجزیاتی ہے گو اس پہلے معنی میں نہیں جہاں "تجزیاتی" سے مقصود ایک ایسا بیان ہے جس کی نفی معنی تناقض بالذات ہوتی ہے۔ اسی طرح ہم اشیاء کی خصوصیات اور ان کے درمیان توافق

یا عدم توافق سے ہٹ کر الفاظ کے معنی یا لسانی رواجوں کی مدد سے اس قسم کے قضایا کے تجزیاتی ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کرنے کی بات کر سکتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض بے شک ممکن ہے کہ اگر خصوصیات میں کوئی لازمی نسبت نہ ہوتی تو یہ الفاظ کے معنی میں کیونکر منعکس ہو سکتی؟ ہمارے لسانی رواج حقیقت کی عکاسی کرتے ہیں۔

"تجزیاتی" کے مندرجہ بالا دو معنوں کی روشنی میں عقلیت و تجربیت میں اس طرح امتیاز ممکن ہے:

(ا) پہلے معنی کے مطابق عقلیت پسند ترکیبی و حضوری بیانات کو تسلیم کرتا ہے۔ مگر تجربیت پسند کا نظریہ ہے کہ تمام حضوری بیانات تجزیاتی ہیں۔ تجزیاتی سے مراد یہاں ایک ایسا بیان ہے جس کی نفی خود نقیضی ہے:

(ب) دوسرے معنی کی رو سے تجربیت پسند تجزیاتی بیان کو زبان کے قواعد یا رواجوں کی وجہ سے تجزیاتی تسلیم کرتا ہے مگر عقلیت پسند کا موقف یہ ہے کہ حقیقت میں ایسی لازمی نسبتیں ہیں جو ان لسانی قواعد سے مقدم ہیں۔ عقلیت و تجربیت کے درمیان اختلافات اس معنی میں زیادہ نمایاں ہو گیا ہے۔

(۲) "اگر ا مقدم ہے ب سے اور ب مقدم ہے ج سے تب ا مقدم ہے ج سے" اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اس سے زیادہ اور کیا صادق ہو سکتا ہے؟ ایسا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ ا مقدم ہو ب سے اور ب ج سے مگر ا ج سے مقدم نہ ہو؟ یقیناً یہ بیان لازمی طور پر صادق ہے۔

فرض کیجیے کہ یہ لازمی طور پر صادق نہیں بلکہ عادتی ہے جیسے "تمام کوے کالے ہیں" اس صورت میں یہ محض تجربات سے ماخذ تعمیم ہو گا جس کی جانچ لاکھوں برس سے ہو رہی ہو تاہم یہ ممکن ہو کہ اگلی بار یہ صادق نہ ہو۔ ماضی میں خواہ بغیر استثنا یہ ظہور پذیر ہوا ہو پھر بھی مستقبل میں اس سے مختلف وقوعہ ممکن ہے۔ لہٰذا یہ قضیہ غیر معمولی طور پر بابنیاد ہوتے ہوئے بھی لازمی صداقت نہیں ہو سکتا۔

مگر یہ نظریہ ناقابلِ یقین ہے کیونکہ مستقبل کے واقعات کے متعلق ہم خواہ یکسر لاعلم ہوں لیکن کیا ہم حضوری طور پر یہ علم نہیں رکھتے کہ اگر ا مقدم ہے ب سے اور ب مقدم ہے ج سے تو ا مقدم ہو گا ج سے۔ اس سے زیادہ بے معنی بات کیا ہو گی کہ ۹ بجے کا وقت ۱۰ سے پہلے آتا ہے اور دس گیارہ بجے مگر ۹ بجے کا وقت گیارہ بجے سے پہلے نہیں آتا۔ پس یہ بیان لازمی طور پر صادق ہے۔ لیکن یہ تجزیاتی ہے یا ترکیبی؟

اس سوال کے جواب میں تجربیت پسند اس فکر کا جواب ہوگا: تجزیاتی کیونکہ زیر بحث بیان کے متعلق یہ کہنا کہ ا، ج سے مقدم نہیں ہے۔ تناقض کا مرتکب ہونا ہے مگر عقلیت پسند یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسا نہیں ہے ایسا کہنا صادق نہیں ہوگا مگر یہ تناقض نہیں۔ ا کا ب سے ایک تعلق ہے اور ب کا ج سے مگر جب ا اور ج کے درمیان اس تعلق کی نفی کی جاتی ہے تو اس میں تناقض کیا ہے؟ مثلاً اگر ا ب سے کھیل میں جیت جاتا ہے اور ب ج سے تو یہ لازمی تو نہیں کہ ا ج سے جیتے گا۔ وہ ہار بھی سکتا ہے۔ اسی طرح دیگر صورتوں میں بھی ممکن ہے۔ ا اگر ب سے ایک نسبت رکھتا ہے اور ب وہی نسبت ج سے رکھتا ہے تو یہ عام طور پر صادق نہیں کہ ا ج سے بھی وہی نسبت رکھے گا۔ اگر یہ صادق ہے تو اس نسبت کو ہم انتقالی کہیں گے لیکن تمام نسبتیں انتقالی نہیں ہوتیں۔ اس کے جواب میں تجربیت پسند یہ کہہ سکتا ہے:

"لیکن زمانی تقدیم کے سیاق وسباق میں یہ لازمی طور پر صادق ہے۔"

"ہاں یہ لازمی ہے اور اس کا علم حضوری طور پر ممکن ہے۔ میں اسے تسلیم کرتا ہوں مگر اس بات سے انکار کہ یہ تجزیاتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ ترکیبی حضوری صداقت ہے۔"

"میں اسے حضوری مانتا ہوں مگر ترکیبی نہیں۔ زمانی نسبت ہار جیت سے مختلف ہے اور یہ ہمیشہ انتقالی ہے جو ہماری زبان میں داخل ہے۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ ا مقدم ہے ب سے اور ب ج سے تو اس میں یہ مطلب مضمر ہے کہ ا مقدم ہے ج سے۔ اگر آپ اس کی وضاحت کر دیں تو کوئی نئی اطلاع آپ نہیں دیں گے۔

لیکن یہ کہنا کہ 'ا مقدم ہے ج سے'، یہ کہنے کے مترادف نہیں کہ 'ا مقدم ہے ب سے اور ب ج سے'، یہ دونوں بیانات ایک ہی بات کا ادعا نہیں کرتے۔ نیز یہ بیان کہ ا مقدم ہے ج سے، ایک نئی اطلاع کا موجب ہوگا۔"

مگر زمانی نسبت انتقالی ہے اور انتقالی ہونے کی صفت زمانی الفاظ کے معنی کا حصہ ہے۔ لہذا کوئی اگر یہ کہتا ہے کہ ا مقدم ہے ب سے اور ب ج سے مگر ا ج سے مقدم نہیں ہے تو ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ وہ زمانی لفظ مقدم (پہلے) کے معنی سے بے خبر ہے۔ اس کے متعلق لسانی رواجوں سے ناواقف ہے۔"

"آپ کا یہ مطلب ہے کہ وہ حقیقت کے متعلق اس لازمی امر سے ناواقف ہے کہ زمانی نسبت انتقالی ہے۔ جب وہ جان لیتا ہے کہ زمانی نسبت انتقالی ہے تو وہ اس استنباط میں حق بجانب ہوتا ہے۔ لیکن بنیادی امر یہاں یہ ہے کہ زمانی نسبت انتقالی ہے۔ یہ ایک ثانوی حقیقت ہے کہ ہم لسانی رواجوں کو اس طرح قائم کرتے ہیں کہ ان کی رو سے انتقالیت نفس معنی کا حصہ بن جاتی ہے۔

لسانی رواج محض حقیقت کی عکاسی کرتے ہیں اور حقیقت پر مبنی ہیں اگر مقدم و موخر جیسے الفاظ انتقالی نسبت سے معریٰ کر دیے جائیں تو کسی چیز پر ان کا اطلاق نہ ہو سکے گا۔

(۳) "دو چیزیں ایک ہی وقت میں ایک مقام پر نہیں ہو سکتیں۔" آپ نے سڑک پر اکثر دو کاروں کو پلک جھپکتے ہی ایک ہی مقام پر سے ہو کر گذرتے دیکھا ہو گا یا ساتھ ساتھ کھڑے یا دوڑتے دیکھا ہو گا مگر بیک وقت ایک ہی جگہ پر کھڑے نہیں دیکھا ہو گا۔ اگر یہ کوشش کی جاتے تو ان کا ٹکرانا لازمی ہے۔

یہ سچ ہے مگر یہ کس کا بیان ہے؟ کیا یہ حضوری ہے یا اس کی صداقت کو جاننے کے لیے ہر ایک وقوعہ کا مشاہدہ ضروری ہے؟ کیا یہ علم حضوری نہیں کہ اگر دو چیزیں ہوں تو دونوں ایک وقت میں ایک ہی مقام پر نہیں ہو سکتیں؟

لیکن جواباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ صورتِ حال پر مبنی ہے۔ کاریں ناقابلِ دبیل ہیں۔ لیکن اگر بے تحاشہ دباؤ یا حرارت کے زیرِ اثر یہ پگھل کر ایک ہو جائیں۔ جیسے مکھن کے دو پگھلے ٹکڑے؟

لیکن اس صورت میں یہ دو چیزیں نہیں رہیں گی بلکہ ایک ہو جائیں گی۔ مزید براں وہ دونوں چیزیں ایک ہی جگہ میں نہیں ہوں گی اور ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ دو جگہوں پر ہوں گی تو اس صورت میں ان کو الگ کرنا ممکن نہ ہو گا اور اس لیے بظاہر ایک ہی چیز نظر آئے گی۔ لیکن اگر دونوں ایک دوسرے میں اس طرح شامل ہو جائیں کہ بالکل ایک ہی چیز بن جائیں تو دو ہونے کا سوال ہی نہیں ہو گا۔ کسی دو چیزوں کے جواہر (ایٹم یا مولیکیول) ایک ہی مقام پر نہیں ہو سکتے۔ گو وہ دو چیزیں ایک دوسرے میں مدغم کیوں نہ ہو جائیں۔ لہذا یہ ایک لازمی صداقت ہے۔ جسے ہم حضوری طور پر جانتے ہیں۔

لیکن کیا یہ تجرباتی ہے؟ پہلے معنی میں یہ تجرباتی نہیں ہے کیونکہ اس کی نفی تناقض بالذات نہیں ہے۔ لیکن دوسرے معنی میں یہ تجرباتی ہے۔ کیونکہ اس کی صداقت الفاظ کے معنی سے اخذ کی جا سکتی ہے۔ ہم کبھی دو چیزوں کا ایک جگہ پر ہونے کی مثال نہیں دے سکتے کیونکہ دو چیزوں کا تسلیم کرنا یہ ماننے کے مترادف ہیں کہ وہ دو جگہوں پر ہیں۔ پس پھر دو نظریے سامنے آتے ہیں۔ آیا یہ بیان حقیقت کے متعلق ایک لازمی صداقت ہے یا الفاظ کے معنی سے لازمی طور پر منتج ہوتا ہے بقصورات بے شک تجربے کی مدد سے حاصل ہوتے ہیں مگر ان کا استعمال قضایا کے ادعا کے لیے ہوتا ہے۔ لهذا ان کا لازمی ہونا معنی پر منحصر ہے۔

فصل ۱۱

منطق کے اُصول

اب ہم ایک اہم تر موضوع کی طرف آتے ہیں جو تمام تر انسانی فکر و نطق کے اصول ہیں۔ ہم نے علم الحساب و علم الہندسہ کے قضایا پر غور کیا جو لازمی ہیں۔ اب ہم منطق کے اصولوں پر نظر ڈالیں جو لازمی طور پر صادق ہیں۔ ہم ارسطو (۳۸۴ تا ۳۲۲ ق.م) کے معروف تین قوانین فکر سے اس بحث کی ابتداء کرتے ہیں۔

(۱) اصولِ عینیت۔ الف، الف ہے۔
(۲) اصولِ غیر تناقض۔ کوئی چیز بھی بیک وقت الف اور غیر۔الف نہیں ہو سکتی
(۳) اصولِ امتناع اوسط۔ ہر شے آیا الف ہے یا غیر الف۔

یہ بنیادی کیوں ہیں؟ اس لیے کہ اگر یہ صادق نہ ہوں تو کوئی بھی دیگر یا صادق قضیہ یا بیان ممکن نہ ہو۔ نیز اس کا تصور بھی نہ کیا جا سکے۔ آپ جو کچھ بھی کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ مستلزم ہوتا ہے کہ الف، الف ہے۔ اگر آپ میز کی بات کر رہے ہوں تو یہ مضمر ہے کہ میز، میز ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو آپ کیا کہہ سکتے ہیں؟ یا پھر ہم نے تجزیاتی قضیہ کی تعریف ایک معنی میں اصول غیر تناقض کی مدد سے کی ہے۔ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ ایک مربع دائرہ ہے تو دوسرے الفاظ میں آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ ایک یہ شکل چار اضلاع کی حامل ہے اور نہیں ہے اور یہ کہنا خود اپنی تردید کرنا ہے۔ آپ اس طرح اصول غیر تناقض کی خلاف ورزی کرتے ہیں جو یہ کہتا ہے کہ کوئی شے بھی الف اور غیر الف نہیں ہو سکتی۔

لیکن اگر کسی شخص کو کسی مخصوص اطلاع کی جستجو ہو تو ان تین اصولوں سے ناامیدی ہو سکتی ہے "الف الف ہے" ہمیں الف کی خصوصیات سے باخبر نہیں کرتا نہ یہ کہ الف مربع ہے یا مدور سخت ہے یا نرم۔ صرف اتنا کہ ایک شے خود سے مماثل ہے۔ اس سے ہمیں یہ اطلاع نہیں ملتی کہ کوئی شے ایک لمبے عرصہ تک قایم رہتی ہے یا پلک جھپکتے ہی ختم ہو جاتی ہے لیکن اگر کائنات

ی ہر شے بجلی کی چمک کی سرعت کے ساتھ فنا ہونے والی ہو پھر بھی الف، الف ہے ۔ صادق ہوگا ۔ یہ دنیا کی کسی مخصوص کیفیت کے متعلق ، ہمیں کچھ نہیں بتاتا بلکہ (منطقی طور پر) ہر ممکن دنیا کے ضمن میں اس کی صداقت مسلم ہے ۔ اسی طرح اصول غیر تناقض دنیا کی کسی کیفیت کی تخصیص نہیں کرتا بلکہ اس سے صرف یہ مراد ہے کہ اگر کوئی شے میز ہو تو یہ اسی کے ساتھ ساتھ غیر میز نہیں ہو سکتی یا اگر برف سفید ہے تو یہ غیر سفید نہیں ہے ۔ اصول غیر تناقض یہ کہتا ہے کہ یہ دونوں نہیں ہو سکتا ۔ لیکن ہم اس سے یہ اخذ نہیں کر سکتے کہ ایک شے دونوں ہی نہیں ۔ اس سے ہمیں بچانے کے لیے اصولِ امتناع اوسط ہماری مدد کو آتا ہے جو الف اور الف کے درمیان کسی بھی دیگر امکان کو خارج کرتا ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ الف اور غیر الف میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے ۔ کوئی شے آیا میز ہے یا میز نہیں ہے ۔ برف سفید ہے یا سفید نہیں ہے ۔ یہ ممکن نہیں کہ کوئی شے نہ میز ہے نہ غیر میز ۔

ان اصولوں کو دراصل قوانینِ فکر کہا گیا ہے ۔ گو یہ انسانی نفسیات کے قوانین ہوں اور یہ بیان کرتے ہوں کہ انسان فکر کیسے کرتا ہے لیکن اگر ایسا ہے تو یہ کاذب ہیں کیونکہ لوگ ہمیشہ اس طرح فکر نہیں کرتے اور اکثر خود اپنی باتوں کی تردید کرتے ہیں یعنی اصول (قانون) غیر تناقض کی خلاف ورزی کرتے ہیں ۔ یہ دراصل مربوط فکر کے بنیادی مفروضے ہیں ۔

علاوہ ازیں یہ عمومی ترین بیانات ہیں ۔ علم الحساب کے اصول (قوانین) بھی اس وقت سامنے آتے ہیں جب ہم عددی کمیت کی بات کرتے ہیں ۔ لیکن اصول ہائے فکر ہر صورت میں بر محل ہوتے ہیں ۔ خواہ ہم کسی بھی شے کے متعلق گفتگو کریں ۔ ہر شے وہی ہوگی جس کے متعلق ہم بات کر رہے ہیں (الف، الف ہے) یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شے وہ ہے جو وہ خود ہے اور نہیں بھی ہے اور نہ ہی یہ کسی خصوصیت کی حامل ہے اور نہیں بھی ۔ (الف اور غیر الف دونوں ممکن نہیں) نیز یہ کہ آیا ایک شے ایک خصوصیت کی حامل ہے یا نہیں ۔ (آیا الف یا غیر الف ان اصولوں کے بغیر نہ تو ہم کوئی بات کر سکتے ہیں اور نہ فکر ۔

جس طرح انہیں اوپر بیان کیا گیا ہے یہ اصول (قوانین) اشیاء، نسبتوں یا خواص سے تعلق رکھتے ہیں ۔ مگر کبھی کبھی انہیں قضایا کی صداقتوں کی طرح پیش کیا جاتا ہے اور اس صورت میں یہ تکرار معنی نظر آتے ہیں :

اصول عینیت ۔ اگر پ تب پ ——————

اصولِ غیر تناقض پ اور غیر پ دونوں ممکن نہیں ——————

اصول امتناع اوسط ۔ آیا پ یا غیر پ ——————

ان کی اس شکل سے یہ فائدہ ہے کہ انھیں قضایا کے منطقی استخراج میں استنباط کے قواعد کی طرح استعمال کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ دراصل ہماری پہلی تشکیل کی مخصوص مثال ہے۔ جب تک یہ صادق نہیں کہ الف۔ الف ہے۔ ہمارے پاس یہ کہنے کی بنیاد نہیں کہ ب۔ ب ہے۔

فرض کیجیے کہ اگر کوئی اصول عینیت سے انکار کرتا ہے تو اس کا کیا نتیجہ ہو؟ جو شخص الف، الف ہے سے انکار کرتا ہے مگر اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اسکا انکار انکار ہے وہ درپردہ اصول عینیت کو تسلیم کرتا ہے اسے اور دیگر اصول ہائے فکر کو بنیاد بنائے بغیر کسی طرح کا فکر ممکن نہیں کیسی بھی قضیہ یا بیان کا ادعا اس اصول کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا اس۔ اصول کی تردید کے لیے بھی اس اصول کو تسلیم کرنا ضروری ہے کسی بھی شے کے متعلق کچھ سوچنے یا بات کرنے کے ساتھ ساتھ یہ لازم ہے کہ ہم اس شے کو وہی سمجھیں جو وہ ہے۔ اگر کوئی شخص اصول عدم تناقض کے خلاف یہ کہتا ہے کہ ایک شے میز ہے اور میز نہیں ہے تو ہم اس کی اس بات سے کیا سمجھیں گے؟ ایسے شخص سے کوئی گفتگو ممکن ہی نہیں ہو سکتی۔ اسی جملے کے پہلے حصہ میں وہ اس کا میز ہونا تسلیم کرتا ہے اور دوسرے میں اس سے انکار کرتا ہے یعنی وہ خود اپنی بات کی تردید کرتا ہے۔ اسے ہم تناقض بالذات بھی کہتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی دیدہ و دانستہ اپنی ہی بات کی تردید کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں خود اپنی بات کی تردید کر رہا ہوں مگر اس سے کیا ہوتا ہے تو ہم اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ " آپ کی بات ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ شاید خود بھی یہ نہیں سمجھ پائے گا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے "۔ میں آپ کے گھر آج رات کو کھانے پر آؤں گا اور نہیں آؤں گا" یہ سن کر ہم لامحالہ یہ پوچھیں گے "آپ کا کیا مطلب ہے: آئیں گے یا نہیں آئیں گے؟" دونوں" یہ سن کر لامحالہ ہم لاجواب ہو جائیں گے۔ اس لیے نہیں کہ اس کا جواب ہم سوچ نہیں سکتے بلکہ اس لیے کہ یہ صورت حال ممکنات میں سے نہیں ہے۔ آیا وہ آئے گا یا نہیں آئے گا۔ اگر آئے گا تو یہ ممکن نہیں کہ وہ نہیں آئے گا اور اگر نہیں آئے گا تو یہ ممکن نہیں کہ وہ آئے گا۔ یہ منطقی طور پر ناممکن ہے کہ وہ آئے گا اور نہیں بھی آئے گا۔ (الف اور غیر۔ الف دونوں ایک ساتھ ممکن نہیں۔ آیا الف اور غیر الف) ایسی بات کا کہنے والا خود ہی نہیں سمجھ سکتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔

ان اصولوں کا جواز: —

ان اصولوں کو کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے؟ اس کے لیے پہلے ثبوت کے تصور پر نظر ڈالیں گے۔ کسی بات کو ثابت کرنے سے یہ مراد ہے کہ اسے تسلیم کرنے یا کرانے میں شک کی گنجائش بالکل نہ ہو۔ لیکن اس کے کئی طریقے ہیں (۱) علم الہندسہ میں ایک کلیہ اصول کو دیگر و سابقہ کلیہ اصولوں سے مستخرج کر کے ثابت کرتے ہیں۔ ایک نتیجہ کا دیگر

تسلیم شدہ مقدمات سے صحیح طور پر استخراج کر لے اسے ہم صادق ثابت کرتے ہیں۔ لیکن ہم، ہم اس کے لیے ایسی شہادت بھی پیش کر سکتے ہیں جس میں استدلال کی گنجائش نہ ہو۔ اگر کوئی یہ کہے کہ "آپ یہ ثابت کریں کہ آپ ابھی کتاب پڑھ رہے ہیں"؟ ایسے دیگر قضایا نہیں ہیں جن سے آپ اس کو نتیجے کے طور پر مستخرج دکھا سکتے ہیں۔ آپ صرف اسے دکھا کر یا سوال کنندہ کو دیکھ کر یا چھو کر یہ معلوم کرا سکتے ہیں۔ اگر کوئی جج یہ کہتا ہے کہ تم یہ ثابت کرو کہ قتل کی رات تم مقام واردات کے بدلے وہاں سے بہت دور دوسرے شہر میں تھے تو وہ ملزم سے اس بات کا دوسرے قضایا سے استخراج طلب نہیں کرتا بلکہ دیگر لوگوں کی شہادت یا کسی کیمرہ وغیرہ کی غیر مشکوک گواہی چاہتا ہے۔

بیشتر حالات میں آخر الذکر قسم کا ثبوت ضروری ہوتا ہے مگر منطق کے ان اصولوں میں ایسا نہیں ہوتا۔ آپ "الف، الف ہے" کے ثبوت میں یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ نظر ڈالو اور دیکھ لو۔ یہاں ثبوت طلب کرنے سے مقصود یہ ہے کہ ایک قضیہ کو دیگر قضایا سے مستخرج کر کے دکھایا جائے۔ لیکن زیر بحث صورت حال میں اور کون سے قضایا ہیں جن سے اس کا استنباط ممکن ہے؟ آپ "الف، الف ہے" کو کس طرح دوسرے قضایا سے مستخرج دکھا سکتے ہیں جبکہ تمام دیگر قضایا اسی پر مبنی ہیں۔ ثبوت کا سلسلہ کہیں سے تو شروع ہو گا اور یہی اس کا نقطۂ آغاز ہے۔ آپ کسی بھی قضیہ کو کچھ دیگر قضایا کی مدد کے بغیر ثابت نہیں کر سکتے۔ لیکن زیر نظر صورت حال میں استخراج ممکن نہیں کیونکہ استخراج کی ہر کوشش اس قضیہ کی صداقت کو ملزوم کرے گی جس کو ثابت کیا جاتا ہے۔ منطق کے قوانین (اصول) کو ثابت نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ہر وہ دیگر قضیہ جس کی مدد سے اسے ثابت کیا جا سکے منطقی اصول کو پہلے سے ہی تسلیم کر لیتا ہے اور نہ ہی آپ انھیں انہی کی مدد سے ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ یہ دوری استدلال ہو جائے گا۔ لیکن منطق کے اصولوں کو بغیر منطقی اصولوں کے کیسے ثابت کیا جائے؟

اگر ہم منطق کے اصولوں کو دیگر بیانات کے ذریعہ ثابت کریں تو یہ دیگر بیانات مزید دیگر بیانات کی مدد سے ثابت ہوں گے اور اس طرح ایک لامتناہی سلسلہ چلتا رہے گا تاوقتیکہ ہم پھر حتمی منطقی اصولوں کی مدد نہ لیں۔ مگر بات پھر وہیں آ گئی جہاں سے شروع ہوئی تھی۔ پس ان منطقی اصولوں کو نہ تو ہم دیگر قضایا کی مدد سے ثابت کر سکتے ہیں اور نہ انہی کی مدد سے۔ یہ نتیجہ پریشان کن نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ثبوت کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا اور اسے کہیں نہ کہیں رکنا پڑے گا۔ ہر بات کو ثابت کرنے کا مطالبہ اتنا شدید ہوتا ہے کہ ہم یہ سوچنے لگتے ہیں کہ جو ثبوت کی بنیاد ہے اسے بھی ہم ثابت کر سکتے ہیں۔ مگر ثبوت کا امکان اسی وقت ہے جب

تک ثبوت کے اصول مہیا ہوں جو خود محتاجِ ثبوت نہیں ہوتے ہم حروف انکو تسلیم نہ کرنے کے نتائج کی صراحت کر سکتے ہیں۔ اس طرح ان اصولوں کا ایک حد تک جواز تو پیش کیا جا سکتا ہے ہے مگر انھیں اس معنی میں ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ انھیں منطقی اصولوں کی روشنی میں دیگر قضایا سے مستخرج کیا جا سکے۔

منطق کے اصولوں کے خلاف اعتراضات: مندرجہ بالا تین منطقی اصولوں کے خلاف بھی اعتراضات کیے گئے ہیں۔ جن میں کچھ تو غلط فہمیوں پر مبنی ہیں مگر تمام تر ایسے نہیں ہیں۔

(۱) الف، الف ہے" ہمیشہ صادق نہیں کیونکہ جو الف تھا وہ ب ہو جاتا ہے۔ بیج پودا اور پودا درخت بن جاتا ہے۔ لیکن اس کا جواب آسان ہے۔ جب الف کو الف کہا جاتا ہے یا تسلیم کیا جاتا ہے تو یہ اس وقت صادق ہے جب یہ کہا جا رہا ہے بعد میں یہ کیا بن جاتا ہے اس سے کوئی سروکار نہیں۔ بعد میں اگر الف ب بن جاتا ہے تو اس صورت میں یہ صادق نہیں کہ "الف، ب ہے" بلکہ "ب، ب ہے کبھی یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کوئی شے ایک معنی میں الف ہے مگر دوسرے معنی میں نہیں۔ لیکن اس سے اصولِ عینیت میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ جس معنی میں بھی کوئی شے الف ہے اس معنی میں وہ الف کے سوا اور کچھ نہیں۔ وہی شے اگر دوسرے معنی میں پہلے سے قدرے مختلف ہے تو اس دوسرے معنی میں وہ خود سے عینیت رکھے گی۔

۲۔ اصول امتناع اوسط ہمیشہ صادق نہیں ہوتا۔ اگر یہ کہا جاتے کہ " یہ ارنا گھوڑا (ایک فرضی جانور) یا سفید ہے یا غیر سفید" مگر ان متبادلات میں سے کوئی بھی صادق نہیں کیونکہ ارنا گھوڑا کا وجود ہی نہیں۔ لیکن اس عبارت میں " یہ ارنا گھوڑا" اس امر کو پہلے سے ہی تسلیم کرتا ہوا نظر آتا ہے کہ ارنا گھوڑا یہاں موجود ہے۔ جب کوئی یہ کہتا ہے کہ " یہ ارنا گھوڑا سفید ہے" تو یہ قضیہ دراصل دو قضایا کا مرکب ہے: (۱) یہاں ایک ارنا گھوڑا ہے اور (۲) یہ سفید ہے۔ دوسرا قضیہ پہلے کو صادق ملزوم کرتا ہے جو کہ نہیں ہے لہذا ہم اسے یوں بیان کریں: آیا یہاں ایک سفید ارنا گھوڑا ہے یا نہیں ہے اور اس شکل میں یہ بیان صادق ہے: یہاں سفید ارنا گھوڑا نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی صادق ہے کہ آیا یہاں کالا ارنا گھوڑا ہے یا نہیں ہے پس مندرجہ بالا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

(۳) . . کسی شے کے لیے گرم یا سرد، سست رفتار یا تیز ہونا ضروری نہیں۔ پانی گنگنا سا ہو سکتا ہے اور گاڑی اوسط رفتار سے چل سکتی ہے۔"

مگر یہ اعتراض نفی اور ضد میں امتیاز نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ اصول امتناع اوسط یہ نہیں کہتا کہ اضداد (سرد اور گرم، سست گام اور تیز گام وغیرہ) کے درمیان کوئی اور نقطہ اوسط نہیں ہے اصول یہ کہتا ہے کہ کسی حد اور اس کی نفی کے درمیان کوئی اوسط نہیں (مثلاً گرم اور غیر گرم)۔ گرم اور غیر گرم کے درمیان آپ جہاں بھی حد کا تعین کریں ان کے درمیان کوئی اوسط نہیں۔ کوئی بھی درجہ حرارت جو گرم نہیں ہے غیر گرم ہے۔ غیر گرم میں بے شک سرد اور گنگنا دونوں شامل ہیں۔

(۴) کیا یہ اصولِ مغالطہ صنف کا مرتکب نہیں؟ کیا اس سے یہ مطلب ہے کہ کسی کی ذہنی حالت آیا گرم ہے یا غیر گرم)، یا خوشبو آیا سفید ہے یا غیر سفید؟ لیکن یہ تو سراسر مہمل ہے۔

مگر زیرِ بحث اصول بھی یہ سب نہیں کہتا۔ یہ مقصود ہرگز نہیں کہ ہر ایک محمول ہر موضوع کے لیے صادق ہے اور اس کے لیے استعمال ہو سکتا ہے۔ یہ صرف اتنا کہتا ہے کہ آیا کوئی محمول چسپاں ہو سکتا ہے یا نہیں۔ مثال کے طور پر محمول غیر سفید۔ سفید کے علاوہ کسی بھی دیگر محمول کی طرف اشارہ کر سکتا ہے۔ ہم نے سفید اور غیر سفید جیسے دو دائرے بنا لیے تو غیر سفید کے حلقے میں سفید کے علاوہ ہر ممکن محمول شامل ہو جائے گا اور اس مغالطہٗ صنف کا امکان پیدا نہیں ہوتا۔

(۵) کیا یہ ممکن نہیں کہ اصول امتناع اوسط کا اطلاق اس صورت میں نہیں ہو گا۔ مثلاً یہ قضیہ کہ "جونس آیا گھر پر ہے یا نہیں" اس صورت میں صادق نہیں اگر وہ مر چکا ہے کیونکہ اس صورت میں نہ تو وہ گھر پر ہے اور نہ گھر پر نہیں ہے۔

لیکن یہ کہنا غلط ہے کیونکہ دراصل یہاں مندرجہ بالا قضیہ کے دو پہلو ہیں۔ "جونس آیا گھر پر ہے یا نہیں ہے" اس بات کو فرض کر رہا ہے کہ جونس زندہ ہے۔ لہٰذا اس مفروضہ کو واضح کرتے ہوئے ہم اس قضیہ کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

جونس آیا زندہ ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو آیا وہ گھر پر ہے یا نہیں۔ پس دونوں صورتوں میں زیرِ بحث اصول کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں اس صورتِ حال میں اس مضمر پہلو پر دھیان دینا ضروری ہے کہ جونس کے زندہ یا مردہ ہونے کے امکان کے پیشِ نظر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیا جونس گھر پر ہے (زندہ ہے) یا گھر پر نہیں ہے (زندہ ہوتے ہوتے بھی یا مردہ ہونے کی صورت میں) مگر عام طور سے یہ کہنا کہ "جونس گھر پر نہیں ہے" اس

بات کی دلالت کرتا ہے کہ وہ زندہ ہے مگر گھر پر نہیں ہے۔

(۶) کبھی کبھی مبہم الفاظ کے ضمن میں اس اصول کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مثلاً "یہ گاڑی یا تیز چل رہی ہے یا تیز نہیں ہے۔"

اگر کوئی آدمی شہر کے باہر شاہراہ پر گاڑی ۶۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے گاڑی چلا رہا ہو تو یہ واضح نہیں ہے کہ اسے ہم تیز کہیں یا نہیں۔ بہت سے دیگر الفاظ کی طرح "تیز" مبہم ہے تاہم اس کا فیصلہ اس صورت میں آسانی سے کیا جا سکتا ہے جہاں ہم تیز ہونے یا نہ ہونے کے درمیان خط امتیاز کھینچ سکتے ہیں۔ اگر ہم یہ طے کرلیں کہ ہم ۶۰ میل یا اس سے زیادہ کی رفتار کو تیز کہیں گے تو اس میں کوئی ابہام نہیں کہ آیا ایک گاڑی ۶۰ میل کی رفتار سے جا رہی ہے یا نہیں۔ اگر ہاں تو یہ تیز ہے اور اگر رفتار اس سے کم ہے تو یہ تیز نہیں ہے۔ دقت اس وقت تک ہوتی ہے جب تک ہم یہ طے نہیں کر پاتے کہ تیزی کی حد کہاں سے شروع ہوتی ہے۔

(۷) "اصول غیر تناقض کو اتنی شرائط کے ساتھ پیش کیا گیا ہے کہ ہر صورت حال پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔" یہ اعتراض اس اصول پر کیا جاتا ہے اور اس کی تائید میں اس قسم کے جملے پیش کیے جاتے ہیں۔ مثلاً "ایک شخص اپنی بیوی سے محبت کر سکتا ہے اور نفرت بھی لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کچھ باتوں کی وجہ سے پیار کرتا ہے اور کچھ باتوں کی وجہ سے نفرت۔ وہ اس کی ایک خصوصیت سے پیار اور دوسری سے نفرت کر سکتا ہے۔ شرط صرف اتنی ہے کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی معنی میں کسی ایک خصوصیت سے محبت و نفرت ساتھ ساتھ نہیں کر سکتا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی قابل ذکر ہے کہ محبت اور نفرت صحیح معنوں میں اضداد نہیں ہے اکثر پیچیدہ نفسیاتی حالات میں یہ دیکھا گیا ہے کہ محبت نفرت میں اور نفرت محبت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اگر ایک معنی میں یہ متضاد نہیں ہیں تو دونوں کا ظاہر ہونا اصول غیر تناقض کی خلاف ورزی نہیں ہے۔

کیا یہ لفظی قواعد ہیں یا حقیقت سے متعلق اور واقعی ہیں؟

آخر میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان اصولوں کی کیا حیثیت ہے؟ یہ تجزیاتی ہیں یا ترکیبی؟ حضوری ہیں یا تجربی؟ یہ ایک متنازعہ فیہ سوال ہے۔

عقلیت پسندوں کی رائے ہے یہ حضوری ہیں۔ ان کو جاننے کے لیے واقعات کو سمجھنا ضروری نہیں اگر یہ صادق ہیں تو لازمی طور پر صادق ہیں، حادثی طور پر نہیں۔ ہر ممکن

دنیا میں یہ صادق ہوتے ہیں۔

تجربیت پسند اس کو تسلیم کرتے ہیں مگر ان کے مطابق سوال یہ ہے کہ کیا یہ تجزیاتی ہیں؟ اور ان کا جواب ہے کہ یقیناً یہ اصول تجزیاتی بیانات کی اعلیٰ ترین مثال ہے جیسے "الف، الف ہے" اور اس کی تردید "الف، الف نہیں ہے" صریحاً تناقض بالذات ہے۔ ان بیانات کا لازمی ہونا ان کے تجزیاتی ہونے سے نتیجہ ہے۔

لیکن عقلیت کے نقطہ نظر سے اس سے کام نہیں چلے گا۔ اصولِ غیر تناقض کی نفی بے شک خود تناقض بالذات ہے۔ جب بھی ہم کسی تجزیاتی بیان سے انکار کرتے ہیں اصولِ غیر تناقض کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ لیکن "تجزیاتی" کی تعریف اصولِ غیر تناقض کی مدد سے ہی کی جاتی ہے اور یہ دوسرے بیانات کے تناقض بالذات ہونے کا معیار مہیا کرتا ہے۔ لہٰذا اسے تجزیاتی قضایا کے نظام سے الگ سمجھنا ضروری ہے کیونکہ یہ خود تجزیاتی ہونے یا نہ ہونے کی کسوٹی ہے۔

مگر تجربیت کے لیے تمام تجزیاتی بیانات اور اسی طرح تمام منطقی اصول لفظی روایات ہیں۔ کیونکہ یہ الفاظ کے معنی سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ قضیہ تجزیاتی ہیں یا نہیں۔ منطقی اصول ان لسانی روایات کو وضاحت سے پیش کرتا ہے جن کی مدد سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ایک شے خود سے عینیت رکھتی ہے۔ الف ہوتے ہوتے غیر الف نہیں ہو سکتی۔

لیکن عقلیت کے پیرو انھیں محض لسانی روایات ماننے کے بدلے ارسطو کے قول کے مطابق حقیقت کے متعلق اصول یا بیانات سمجھتے ہیں۔ اصول ہائے فکر اصول ہائے حقیقت ہیں کیونکہ یہ ہمیں حقیقت کے بارے میں یہ بتاتے ہیں کہ اشیاء کی ماہیت کیا ہے۔ لسانی روایات ہماری اختراع شدہ ہیں جبکہ حقائق ایسے نہیں ہیں۔

تجربیت کے لیے بہرحال اصول ہائے فکر حقیقت کے متعلق کچھ نہیں کہتے۔ یہ مواد سے خالی ہوتے ہیں۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ یہ وقوعات یا حقائق کے بارے میں کچھ کہتے ہیں کیونکہ انھیں بیان کرتے وقت ہم میز یا بادل جیسے الفاظ کا استعمال کرتے ہیں۔ مگر ان کا اصل معنی "الف، الف ہے" یا الف غیر الف نہیں ہے۔ تک ہی محدود ہے جو کسی خاص چیز یا وقوعہ کے بارے میں کوئی مخصوص بات نہیں کہتا۔ جس بات کو عقلیت پسند نظر انداز کرتے ہیں وہ ان کا لسانی روایات ہونا ہے۔ جو بات "الف غیر الف نہیں ہے" کو لازمی طور پر صادق بناتی ہے۔ وہ اس جملہ میں "غیر" یا "نہیں" کا معنی ہے۔ ہماری زبان میں ہم ہر اس شے کے لیے غیر الف کا استعمال کریں گے جو الف سے مختلف ہے جو الف نہیں ہے وہ غیر الف ہے اور جو غیر الف نہیں

ہے وہ الف ہے تاوقتیکہ لسانی روایات ان معنوں کو معین نہیں کرتیں۔ ہم اس سے وہ سب کچھ نہیں سمجھ سکتے ہیں جو ہم سمجھتے ہیں اور یہ تمام باتیں خصوصاً "نہیں" کے معنی پر منحصر ہیں۔

اس کے جواب میں عقلیت پسند اہل فکر یہ کہتے ہیں کہ اصول ہائے فکر اشیاء کی انفرادی خصوصیات کے بارے میں کچھ نہیں کہتے تاہم جو کچھ بھی وہ کہتے ہیں وہ حقیقت کے متعلق ہے اور اس طرح یہ واقعاتی بیانات ہیں۔ یہ عمومی صداقتیں ہیں جنھیں تہی از مواد کہنا بے جا ہے۔ ایک تعمیم شدہ حقیقت صرف اس لیے خالی نہیں کہ اس میں مخصوص خصوصیات کی طرف اشارہ نہیں کیا جا رہا ہے۔ "الف، الف ہے۔" کا اطلاق کائنات کی ہر شے پر کیا جا سکتا ہے اس لیے انھیں معنوی طور پر خالی یا غیر اہم سمجھنا بجا نہیں۔ بے شک ہم نے لسانی روایات بنا لئے ہیں جن کی مدد سے ہم ان اصولوں کو بیان کرتے ہیں مگر یہ لسانی روایات اگر نہ ہوتیں پھر بھی یہ صادق ہوتا ہے کہ "الف، الف ہے یا الف غیر الف نہیں ہے"۔ لسانی روایات بدل جاتی ہیں لیکن اصول غیر تناقض کی صداقت کسی حال میں تغیر پذیر نہیں ہے۔ الفاظ کی تعریف روایتی ہوتی ہے مگر منطق کے اصول روایتی نہیں ہیں۔ ان کا کوئی بدل نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر اگر اصول غیر تناقض محض روایتی ہو تو ہم روایت کو بدل کر اس سے بچ سکتے ہیں مگر ایسا ممکن نہیں کہ ہم اس ترکیب سے اصول غیر تناقض سے بچ سکیں۔ تجربیت روایت کو مقدم بنا کر اصول ہائے فکر کو بھی ان سے اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں جبکہ عقلیت کے لیے روایات کا جواز یہ ہے کہ یہ حقیقت کا اتباع کرتی ہیں۔

اس سلسلہ میں تجربیت پسند ایک روایت کی طرف توجہ دلاتے ہیں اور وہ یہ کہ دو قدری منطق (جس میں قضایا کی صرف دو اقدار صداقت کو تسلیم کیا جاتا ہے: (صادق یا کاذب) کے علاوہ جدید منطق میں سہ قدری منطق بھی رائج ہے جس کے مطابق قضایا صادق یا کاذب ہونے کے علاوہ غیر یقینی بھی کہلاتے جا سکتے ہیں (اس زمرہ میں مستقبل کے متعلق قضایا عموماً شامل کیے جاتے ہیں جن کے صدق یا کذب کے بارے میں اس وقت یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا) اس کے معنی یہ ہوتے کہ ہر قضیہ کے لیے یہ لازم نہیں کہ وہ صادق یا کاذب ہو مگر دراصل اصول امتناع اوسط کا تدارک نہیں ہے۔ کیونکہ کسی قضیہ کی قدر صداقت کے متعلق یہ کہنا کہ یہ غیر یقینی ہے۔ یہ کہنے کے مترادف نہیں ہے کہ حقیقتاً یہ صادق اور کاذب میں سے ایک نہیں۔ غیر یقینی کا لفظ ہمارے علم کی مناسبت سے استعمال کیا جاتا ہے نہ کہ حقیقت میں کوئی وقوعہ غیر یقینی ہوتا ہے۔

عقلیت کے مطابق کوئی بھی روایت —— خواہ وہ الفاظ کے معنی، متعلق ہو یا منطق سے —— اس وقت تک کارآمد اور قابلِ قبول نہیں ہوئی جب تک وہ حقیقت کے عین مطابق نہ ہو۔

فصل ۱۲

باب ۔ ۴

تجربی علم،
قانون، نظریہ اور توضیح

حسی تجربے کے ذریعہ ہم عالم طبعی کے بارے میں بہت سی باتیں سیکھتے ہیں ۔ ہمیں بے شمار طبعی اشیاء، اعمال و وقوعات کا ادراک حاصل ہوتا ہے لیکن اگر ہمارا علم یہیں پر ختم ہو جاتے تو ہم موثر طور پر دنیا سے نپٹ نہیں سکتے ۔ سائنس کے ذریعہ جس علم کا اکتساب ہوتا ہے اس کی ابتداء اس وقت جب ہم واقعات کے ظہور میں ترتیب و تواتر دیکھتے ہیں ۔ بہت سے وقوعات و اعمال فطرت میں متواتر ظہور پذیر ہوتے ہیں ۔ بہت سی خصوصیات بار بار واقع ہوتی ہیں یا باہم متواتر ظاہر ہوتی ہیں ۔ رواں دواں تجربے کے بیچ ایک ترتیب و انضباط نظر آتا ہے ۔

اگر ہم ترتیب و تواتر کے بدلے عدم تواتر تلاش کریں تو ہمارا کام زیادہ آسان ہو جاتے گا کیونکہ ہر قسم کی اشیاء میں لاتعداد اختلافات پائے جاتے ہیں ۔ اگر تمام تجربات ایسے ہوں تو یہ سمجھنا مشکل ہو گا کہ آئندہ کیا ہونے والا ہے اور ہم کس چیز کی توقع کریں ۔ ہر نئی صورت حال پچھلی صورت حال سے مختلف ہوگی اور برسوں کے تجربات سے بھی ہمیں یہ اندازہ نہیں ہو سکے گا کہ آئندہ کون سی وقوعات رونما ہوں گی ۔ لیکن فطرت ایسی نہیں ہے ۔ اس میں نظم و ترتیب ہے گو اکثر اسے سمجھنا یا ڈھونڈنا مشکل ہوتا ہے ۔

ترتیب و تواتر میں ہماری دلچسپی اس لیے ہے کہ ہم پیش اندازہ میں دلچسپی رکھتے ہیں ۔ اگر ہم اس بات پر اعتماد کر سکتے ہیں کہ آسمان میں بادلوں کی ایک مخصوص تشکیل طوفان کی علامت ہے تو اس علامت کو دیکھ کر ہم طوفان سے محفوظ ہونے کی سعی کر سکتے ہیں ۔ اگر ایک شخص کا زکام دوسرے کو لگ سکتا ہے تو ہم اپنے بچے کو اس بچے سے الگ رکھیں گے ۔ جسے زکام ہو

ہم پیش اندازہ کے لیے کسی بنیاد کے متلاشی ہوتے ہیں تاکہ جب ایک قسم کا وقوعہ دوبارہ پیش آئے تو ہم بے خبری میں دھر لیے جائیں اور اکثر اگر ہم پیش اندازہ کر سکتے تو ہم ان وقوعات پر قابو پانے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ بعض وقوعات کا ہم صرف پیش اندازہ کر سکتے ہیں گو اسے روک نہیں سکتے مثلاً گہن لیکن دوسرے وقوعات ایسے ہوتے ہیں مثلاً تیز بارش کی وجہ سے دریا میں طغیانی اور سیلاب پیش اندازہ ہو تو اس سے بچ کر دور نکل سکتے ہیں اور اگر یہ متواتر رونما ہوتا ہو تو باندھ بنا کر اسے روک سکتے ہیں۔

بہت سے تواترا ایسے ہیں جو غیر متغیر نہیں۔ زکام زدہ بچوں کے ساتھ کھیلنے سے اکثر دوسرے بچوں کو زکام ہو جاتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ ہر بچے کو ہو جائے۔ مرغیاں انڈے دیتی ہیں مگر کتنے اور کتنے کتنے وقفوں پر یہ یکساں نہیں ہوتا۔ سائنسی عمل اس قسم کی یکسانیت اور ترتیب کی تلاش ہے جو تبدیل پذیر نہ ہو تاکہ ہم یہ کہہ سکیں کہ جب جب یہ حالات ہوتے ہیں یہ بات ہمیشہ رونما ہوتی ہے اکثر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہمیں ایک حقیقی غیر مبدل وقوعہ مل گیا ہے مگر دراصل ایسا نہیں ہوتا۔ ہمیں اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ پانی ہمیشہ ۲۱۲ فارن ہائٹ (درجۂ حرارت) پر ابلتا ہے کیونکہ ہم نے متعدد بار ایسا آزمایا ہے لیکن اگر ہم پہاڑ کی چوٹی پر ایسا کریں تو ہم دیکھیں گے کہ پانی کچھ کم درجۂ حرارت پر ابلتا ہے۔ پس ہماری یہ امید کہ ہم نے ایک غیر مبدل واقعہ کو سمجھ لیا ہے ٹوٹ جاتی ہے۔ ہم اور آزماتے ہیں اور یہ پتہ چلتا ہے کہ پانی ابلنے کا نقطۂ حرارت ہوا کے دباؤ پر منحصر ہوتا ہے۔ کسی اور چیز پر نہیں۔ اس طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں دریا کی سطح پر جو دباؤ ہوتا ہے۔ اس دباؤ پر پانی ۲۱۲ فارن ہائیٹ پر ابلتا ہے یہاں ہمیں ایک اصلی غیر مبدل صداقت کا علم ہوتا ہے اور یہ دیکھتے ہیں کہ یہ قانونِ فطرت ہے۔

تجویزی اور بیانیہ قوانین :

لفظ قانون ذو معنی ہے اور یہ ذو معنویت ہماری عدم آگہی کی صورت میں بہت گمراہ کن ہو سکتی ہے۔

(۱) عام زندگی میں بیشتر ہم لفظ "قانون" کا استعمال اس طرح کرتے ہیں کہ "قانون بنایا گیا" یا قانون ان پالتوں کا امتناع کرتا ہے" وغیرہ۔ اس معنی میں قانون تجویزی ہے جسے بادشاہ یا سرکار لاگو کرتی ہے اور کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کا حکم دیتی ہے اور اس کی خلاف ورزی سزا کا مستحق بناتی ہے۔ اس معنی میں قوانین قضایا نہیں ہوتے کیونکہ ان کے لیے کاذب ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ یہ تو ایک امر ہے یا تجویز جس سے تادیب و سزا کا تعلق ہے۔

یہ نہیں بتاتے کہ صورتِ حال کیا ہے مگر جب ہم قانونِ فطرت کی بات کرتے
ہیں تو یہ معنی نہیں ہوتے۔

(ب) قوانینِ فطرت بیانیہ ہوتے ہیں۔ یہ فطرت کس طرح کام کرتی ہے اسے بیان کرتے
ہیں اور کوئی عمل تجویز نہیں کرتے۔ سیاروں کی حرکت سے متعلق کیپلر (Kepler) کے
قوانین سیاروں کو حکم نہیں دیتے کہ انھیں کس کس محور پر گھومنا یا چلنا ہے بلکہ یہ قوانین صرف
یہ بیان کرتے ہیں کہ سیارے کس طرح دراصل گردش کرتے ہیں۔ اس معنی میں یہ قوانین یہ
بیان کرتے ہیں کہ کائنات میں کس قسم کی یکسانیت و تواترات پائے جاتے ہیں کیونکہ یہ صرف یہ بیان کرتے ہیں کہ مثالی حالات میں کون سے
واقعات رونما ہوتے ہیں گیلیلیو کا گرتے ہوئے اجسام کا قانون صرف یہ بیان کرتا ہے کہ خالی مکان میں کوئی شے کس رفتار سے نیچے گرتی ہے یہ صرف
ہماری کائنات کے بارے میں ایک بیان ہے نہ کہ کوئی امر یا تجویز۔ تجویز کرنا، باشعور انسانوں ...
کا حصہ ہے کیونکہ وہ حکم دے سکتے ہیں لیکن فطرت کی یکسانیات تو اس صورت میں بھی نمودار ہوں گی
اگر ایک انسان بھی انھیں بیان کرنے کے لیے موجود نہ ہو۔

اگر ہم اس فرق کو ذہن میں رکھیں تو بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ ہو سکتا ہے۔ (۱) "قوانین
کو ماننا لازم ہے"۔ لیکن اخلاقیات میں یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہم ایک ملک کے تمام قوانین کو
تسلیم کریں کہ نہیں۔ لیکن قوانینِ فطرت ایسے نہیں ہیں جنھیں ماننے یا نہ ماننے کا سوال پیدا ہو۔ کیونکہ
یہ احکامات نہیں ہیں۔ اگر آپ سے کوئی یہ کہے کہ "قانونِ کشش کو مانو" تو آپ کیا کریں گے؟ تو آپ کا جسم
پتھروں اور طبیعی ذرات کی طرح اس قانون کی مثال ہے۔ یہ قانون صرف یہ کہتا ہے کہ مادہ کس طرح حرکت
کرتا ہے اور اس لیے آپ سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آپ اسے مانیں یا نہ مانیں۔ اس کے برعکس ایک
تجویزی قانون جو حکم صادر ہوتا ہے اس وقت بھی قانون رہ سکتا ہے اگر اسے کوئی بھی نہ تسلیم کرے۔ (۲) "جہاں
قانون ہے وہاں قانون بنانے والا ہے"۔ یہ بات بھی تجویزی قوانین پر لاگو ہوتی ہے۔ اگر کسی کام کے
لیے حکم جاری کیا گیا ہے تو کسی نے یہ حکم جاری کیا گیا ہوگا۔ لیکن یہ بات قوانینِ فطرت پر لاگو نہیں ہوتی۔ کیا
سیاروں کو کوئی ایک خاص طور پر متحرک کرتا ہے۔ اس نظریہ پر کہ کسی نے فطرت کو ایک خاص طرز
سے بنایا ہے۔ ساتویں باب میں بحث کی جائے گی۔ یہاں اتنا یاد رکھنا کافی ہے کہ قانون بنانے
والے کا تصور جس طرح تجویزی قانون کے لیے لازمی ہے اس طرح بیانیہ قانون کے لیے نہیں۔ (۳) قوانین
کی کھوج کی جاتی ہے انھیں بنایا نہیں جاتا۔ یہ بات محض بیانیہ قوانین کے لیے صادق ہے۔ فطرت
کس طرح سے کام کرتی ہے اس کا ہم پتہ چلاتے ہیں نہ کہ ہم فطرت کو ایک خاص طور پر کام
کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ اس کے برعکس آئین کے مطابق بناتے ہوئے قوانین وہ لوگ

بتاتے اور رائج کرتے ہیں جو حاکمانہ عہدوں پر فائز ہوتے ہیں۔ یہ قوانین صرف انسانوں کے بنائے ہوتے ہیں مگر قوانینِ فطرت ایسے نہیں ہیں۔ بعض فطرت کی یکسانیات اس وقت بھی رہیں گی اگر انسان ان کا مشاہدہ کرنے کے لیے ہوں یا نہیں گو یہ صحیح ہے کہ ان یکسانیات کے تصور کی تشکیل انسان کا ہی کام ہے۔

عام تجربی بیانات کے بنسبت قوانینِ فطرت ایک چھوٹی صنف ہے۔ کوئی بھی بیان جس کی صداقت دنیا کے مشاہدہ کی مدد سے جانچی جا سکتی ہے تجربی ہے۔ روزمرہ کی زندگی کے بیشتر بیانات تجربی ہوتے ہیں لیکن ان میں سے کسی کو ہم قانونِ فطرت نہیں کہہ سکتے۔ قوانینِ فطرت ایک خاص قسم کے تجربی بیانات ہیں۔ چونکہ یہ تمام تجربی سائنسوں مثلاً معاشیات، سماجیات طبیعات، کیمیا وغیرہ کی بنیاد ہیں، یہ اہم ہے کہ ہم قانونِ فطرت کی تعریفی خصوصیات کے بارے میں اپنے ذہن میں صاف ہوں۔

"قانونِ فطرت کے معنی": قانونِ فطرت کیا ہے اور تجربی بیانات کن شرائط کے ساتھ قانونِ فطرت کہلائے جا سکتے ہیں؟

(۱) اسے ایک کلیہ تجربی قضیہ ہونا چاہیے۔ کلیہ سے مراد یہ ہے کہ اس قضیہ کا اطلاق متعلقہ صنف کے تمام اراکین پر بلا استثنا ہو۔ یہ ایک کلیہ بیان ہے کہ جب بھی لوہا آکسیجن میں رکھا جائے گا۔ اس میں زنگ لگ جائے گی۔ مگر یہ بیان کہ اس لوہے پر زنگ لگ رہا ہے کلیہ نہیں ہے۔

(۲) ایک واحد شے کے متعلق قضیہ قانونِ فطرت کے لیے مواد بن سکتا ہے مگر بذاتِ خود قانون نہیں ہے۔ سائنس میں ایسے واحد قضایا نہیں ہوتے۔ طبیعات کی کتابوں میں کسی مخصوص طبیعی جسم کی حرکت کے بارے میں بالخصوص کچھ نہیں کہا جاتا گو اسے مثال کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مگر نفسیات — اور خصوصاً علاج نفسی — میں افراد کے سوانحی حالات کا ذکر اکثر ملتا ہے کیونکہ اس میں ابھی تک بہت کم قوانین کی تلاش کی جا سکی ہے۔ اس لیے ماہرین نفسیات کو قوانین کی تلاش میں، انفرادی سوانحی حالات سے بہت مدد لینی پڑتی ہے۔ اس معنی میں نفسیات ابھی بڑی حد تک قبل سائنسی سطح پر ہے جس منزل سے علم طبیعات تین سو سال قبل گذر چکا ہے۔ مگر طبیعات ایک سودمند صورتِ حال میں ہے کیونکہ اس کے قوانین نسبتاً سادہ ہوتے ہیں، سادہ اس معنی میں نہیں کہ انھیں سمجھنا آسان ہے۔ بلکہ اس معنی میں انھیں کم سے کم شرائط کے ساتھ بیان کیا جا سکتا ہے۔ اجسام طبیعی کے نیچے گرنے کی رفتار بیان کرنے کے لیے دنیا کی بیشتر چیزوں کو نظرانداز

کیا جا سکتا ہے: ان کے رنگ، ان کی ساخت، ان کی خوشبو یا مزہ وغیرہ وغیرہ۔ اس کے برعکس انسانی کردار کے لیے یہ طے کرنا مشکل ہے کہ کون سی بات متعلقہ ہے اور کون سی غیر متعلقہ۔ بچپن میں ایک معمولی سا واقعہ کبھی کبھی آگے چل کر انسانی کردار اور شخصیت کے لیے بہت اہم بن سکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کر سکتے کہ انسانی کردار کے متعلق عمومی رجحانات کو بیان کرتے ہوئے متعدد استثنا کی گنجائش چھوڑ دیں۔ نفسیات میں شاذ ہی ہمیں ایسے قوانین ملتے ہیں جو ہمیشہ صادق اور بلا استثنا ہوں۔

انسانی فطرت کے قوانین کی جو مثالیں ذہن میں آتی ہیں۔ ان کی جانچ کرنے پر وہ تجزیاتی نظر آتے ہیں۔ "لوگ ہمیشہ قوی ترین محرکہ سے عمل کرتے ہیں۔" یہ بدیہیاً ایک انسانی فطرت کا قانون معلوم پڑتا ہے۔ لیکن "قوی ترین محرکہ" سے اس کے سوا اور کیا مراد ہو سکتا ہے کہ یہ وہ محرکہ ہے جس کے زیر اثر لوگ کام کرتے ہیں۔ پس اس سے یہ مطلوب ہو سکتا ہے کہ ایک آدمی جس محرکہ کی وجہ سے وہ عمل پیرا ہوتا ہے۔ یہ صادق تو ہے مگر تجزیاتی۔ اسی طرح "لوگ ہمیشہ وہی کرتے ہیں جو وہ انتہائی طور پر کرنا چاہتے ہیں۔" ایک ایسا بیان ہے جو آیا ترکیبی ہے لیکن کاذب یا صادق ہے مگر تجزیاتی جو در اصل کوئی اطلاع ہم تک نہیں پہنچاتا۔ اس کا انحصار جملے کے معنی پر ہے جو ہم اس سے سمجھنا چاہتے ہیں۔ عام معنی میں ہم سب ایسے کام کرتے ہیں جو ہم کرنا نہیں چاہتے اور جنھیں ہم سخت ناپسند کرتے ہیں۔ اگر یہاں یہ کہا جائے کہ جاننے کے لیے کہ ایک شخص کیا چاہتا ہے۔ ہمیں یہی دیکھنا پڑتا ہے کہ وہ کیا کرتا ہے۔ لیکن اگر ایسا ہے تو پھر یہ مطلب ہوا کہ انسان وہی کرتا ہے جو وہ کرتا ہے۔ قطعی صادق مگر تجزیاتی یعنی تحصیل حاصل۔

پس قانون کی تشکیل کرنے والا کلی قضیہ کے لیے ترکیبی ہونا لازم ہے۔ اسے تجزیاتی نہیں ہونا چاہیے اگر "تمام الف ب ہیں" سے مراد یہ ہے کہ تمام مثلث کے تین اضلاع ہوتے ہیں تو یہ صادق ہے مگر قانون فطرت نہیں کیونکہ تجزیاتی ہے۔ نہ ہی "ہر سونا پیلا ہوتا ہے۔" قانون فطرت کہلایا جا سکتا ہے اگر پیلا پن سونے کی تعریف میں شامل ہے کیونکہ اس صورت میں یہ ایک تجزیاتی بیان ہوگا لیکن اگر سونے کی تعریف دوسری خصوصیات کی مدد سے کی جائے تو یہ قانون فطرت کہلائے گا کہ ہر وہ شے جو سونے کی ان خصوصیات کی حامل ہے پیلی ہوتی ہے۔

(ب) کسی صنف کے چند اراکین کے متعلق صادق قضایا قوانینِ فطرت نہیں سمجھے جا سکتے گو کبھی کبھی انھیں "شماریاتی قوانین" کا خطاب دیا جاتا ہے۔ اگر 99 فی صد حالات میں کوئی واقعہ رونما ہوتا ہے یا ایک چیز دوسری سے ظہور پذیر ہوتی ہے تو روزمرہ کے عام پیش اندازوں کے لیے اس کی اہمیت ہوتی ہے۔ سائنس کی قطعی یکسانیت کے برعکس یہاں ہمیں ایسی یکسانیات و تواتر

ملتے ہیں جو کلی تو نہیں مگر کام چلانے کے لیے معاون ہوتے ہیں۔ ان واقعات کی مخصوص عمر انقطا کیا ہیں۔ ان کا علم تو نہیں ہوتا مگر ان عوامل کا خاصا علم ہوتا ہے جن پر یہ منحصر ہوتے ہیں اور ان میں کچھ حد تک یکسانیت ہوتی ہے۔

(۲) یہ کلی قضایا ہیئت کے اعتبار سے شرطیہ ہوتے ہیں۔ منطق اور سائنس دونوں میں ان کی تعبیر شرطیہ طور پر کی جاتی ہے۔ جیسے "اگر ... تب ..." "تمام لوہا آکسیجن میں زنگ آلود ہو جاتا ہے" یوں لکھا جاتا ہے کہ کوئی شے لوہا ہے تب یہ آکسیجن میں زنگ آلود ہو جاتی ہے۔ اس طرح کہیں یہ نہیں کہا جاتا کہ کوئی چیز لوہا ہے جس کا وجود ہے بلکہ صرف اتنا کہ اگر لوہا ہے تو کچھ مخصوص حالت میں کیا ہوتا ہے جیسا یہ کہا جاتا ہے کہ "اگر روشنی کی رفتار کی ۹۹.۹ شرح سے کوئی عضو حرکت کرتا ہے تو اس کے کہنہ ہونے کی رفتار دھیمی ہو گی۔ بہ نسبت سست تر رفتار سے حرکت کرنے کی" تو یہ ایک کلیہ قضیہ ہے۔ جسے سائنس داں صادق مانتے ہیں گو کوئی یہ نہیں کہے گا کہ کوئی عضو اس رفتار سے چل رہا ہے

قوانینِ فطرت کو شرطیہ کلی قضایا سمجھنے میں کبھی کبھی دقت بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ منطق میں شرطیہ قضایا "اگر p صادق ہے تو q صادق ہے" اس کے مترادف ہے کہ "ایسا نہیں ہے کہ p صادق ہو مگر q کاذب"۔ مثلاً "اگر رگڑ ہو تو حرارت ہو گی" (قانونِ فطرت) کو اس طرح لکھ سکتے ہیں "ایسا نہیں کہ رگڑ ہو اور حرارت نہ ہو"۔ لیکن اگر ہم یہ قضیہ لیں "تمام ارنا گھوڑا سفید ہیں" جو یوں لکھا جا سکتا ہے "ایسا نہیں کہ کوئی ارنا گھوڑا ہو اور وہ سفید نہ ہو" اور چونکہ ارنا گھوڑا نہیں ہوتے اس لیے یہ قضیہ صادق ہے۔ غیر سفید ارنا گھوڑا نہیں ہوتے جس کی بہترین وجہ یہ ہے کہ ارنا گھوڑے ہوتے ہی نہیں۔ لیکن اس صورت میں آپ سفید کی جگہ کچھ بھی لکھ دیں، سبز، لال، پیلا وغیرہ اور وہ سب اسی سبب سے صادق ہو گا۔ بے شک یہ قانونِ فطرت نہیں ہے مگر ایک کلی قضیہ ہے جس کی تشکیل شرطیہ قضیہ کی شکل میں کی جاتی ہے۔ رگڑ یا عضو یہ کی حرکت کے بارے میں کلی قضایا قانونِ فطرت ہوتے ہیں اور ارنا گھوڑے کے متعلق قضیہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اول الذکر کی تصدیق دیگر قوانین کے ذریعہ ہوتی ہے اور اس کی نہیں۔ مگر قوانینِ فطرت کے لیے اتنا کافی نہیں ہے۔

(۳) بہت سے صادق کلی قضایا جو شرطیہ ہیئت میں ہوتے ہیں قانونِ فطرت نہیں ہوتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ "اس کتا گھر کے تمام کتے کالے ہیں اور یہ صادق ہو پھر بھی یہ قانونِ فطرت نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک مخصوص زمان و مکان کے ایک محدود … کے متعلق ہے تمام کتوں کے متعلق نہیں۔ لیکن "تمام کوے کالے ہیں" ہر زمانہ اور ہر جگہ پر کوؤں کے متعلق ایک بیان ہے جس کے سرے

بند نہیں ہیں۔ ماضی، حال، مستقبل کے متعلق اس بیان میں وقت اور جگہ کی تحدید نہیں ہے۔ ایسے قوانین میں جس چیز کے متعلق کہا جاتا ہے گو وہ اس وقت ایک مخصوص تعداد میں ہو مگر اس سے قانون غیر متعلق ہوتا ہے۔ مستقبل میں اگر اس قسم کی لاتعداد اشیاء رو نما ہوں تو یہ قانون اسی طرح ان پر بھی لاگو ہوگا۔

مستقبل میں بھی اس کی توسیع کی وجہ سے یہ پیش اندازہ کی بنیاد بنتا ہے اگر کوئی ایسا بیان ہو جو صرف آج تک زیرِ مشاہدہ آئی ہوئی اشیاء کے متعلق ہو تو اس کی بنا پر آئندہ کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا اور اس صورت میں پیش اندازہ بعید از امکان ہو گا۔

(۴) لیکن اگر مندرجہ بالا تمام شرائط پوری ہو جائیں پھر بھی ایسے ایک قضیہ کو ہم قانونِ فطرت نہیں کہہ سکیں گے "تمام کوے کالے ہیں" زمان و مکان اور حیطۂ اطلاق کے لحاظ سے لامحدود ہے۔ پھر بھی عام طور سے اسے قانونِ فطرت نہیں کہا جاتا کیونکہ اس کے حق میں جو شہادت ملتی ہے وہ براہِ راست ہے جبکہ کوئی قضیہ اس وقت تک قانونِ فطرت نہیں بنتا جب تک اس کے حق میں بالواسطہ شہادت نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائنسی قوانین ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں سمجھے جاتے۔ ایسے تمام قوانین مل کر باہم ایک نظامِ قوانین بنتے ہیں جس میں ہر ایک دوسرے سے متعلق ہوتا ہے اور سمجھے جاتے ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتا ہے۔ عام طور سے سائنس داں جس قانون کو ترک کرنا سب سے زیادہ ناپسند کرتے ہیں وہ ایسا ہوتا ہے جو اس نظام کا ایک جزِ لاینفک ہوتا ہے اور جس کو ترک کرنے سے بہت سے دیگر قوانین کو یا ترک کرنا یا تبدیل کرنا لازمی ہو جاتا ہے اس طرح کوئی مشاہدہ اگر بلاواسطہ ایک قانون کی تصدیق کرتا ہے بالواسطہ کئی دیگر قوانین کی تصدیق کرتا ہے کیونکہ ایک نظام میں وہ سب باہم مربوط ہیں۔ اگر کوئی صادق کلی قضیہ بالواسطہ شہادت سے مبرّا ہے تو اسے ترک کرنے سے پورے نظامِ قوانین پر کوئی اثر نہیں پڑتا لیکن "تمام دھات اچھے حرارت رسا ہیں" ایک ایسا قضیہ ہے جو دیگر قوانین (مثلاً ایٹمی ساخت وغیرہ کے متعلق) سے اس طرح جڑا ہوا ہے کہ اس کے خلاف اگر ایک مثال بھی مل جائے تو اس کے نتائج بہت دور رس ہوں گے۔

(۵) ان کے علاوہ جو ایک اہم خصوصیت ہے وہ ہے متعلقہ قضایا کی عمومیت۔ "تمام دھات اچھے حرارت رساں ہیں" اور "چاندی اچھا حرارت رساں ہے" سب سے اول الذکر کو ہم قانون کہیں گے اور آخر الذکر کو نہیں۔ وہ کلی قضایا جو زیادہ عمومی ہوتے ہیں قانونِ فطرت بنتے ہیں جبکہ کسی مخصوص چیز کے متعلق صادق بیان واقعاتی یا امر واقعی ہو گا۔ لیکن کبھی کبھی یہ ہوتا ہے کہ عمومیت

کے برعکس کسی قضیہ کا نظامِ قوانین میں مرکزی یا اساسی حیثیت اسے قانون کا درجہ دیتی ہے گو عمومیت کی کسوٹی پر یہ پورا نہ اتر سکے۔

قوانین بمقابل نظریات :

جب فطرت میں ہمیں غیر متبدل روابط نظر آتے ہیں تو اس کے بعد ہم ان کی وضاحت کی خاطر مخصوص نظریے بنانے لگتے ہیں۔ نظریہ اور قانون کے درمیان فرق کسی حد تک مبہم ہے مگر بہت اہم۔ عام طور پر ہم قوانین کی دریافت کرتے ہیں جبکہ نظریے بناتے ہیں۔ ایک سائنسی نظریہ ہمیشہ کچھ ایسے الفاظ (حدود) کا استعمال کرتا ہے جس کا مصداق براہِ راست لائق مشاہدہ نہیں ہوتا۔ اگر دور بین یا خورد بین سے بھی کسی شے کو دیکھا جا سکے تو یہ براہِ راست مشاہدہ ہوگا۔ لیکن اگر کسی صورت سے اس کا مشاہدہ ممکن نہیں تو یہ ایک نظریاتی شے ہوگی اور اگر ان سے متعلق نظریاتی الفاظ یا حدود کسی بیان یا بیانات کا حصہ ہیں تو اسے بیان (بیانات) کو نظریہ کہیں گے۔ ایٹم (جوہر) یا الیکٹرون، پروٹون وغیرہ کے متعلق بیاناتِ نظریہ ہوتے ہیں قانون نہیں۔

اس قسم کا نظریہ اس طرح بنایا گیا کہ صدیوں سے انسان یہ مشاہدہ کر رہا تھا کہ بظاہر ٹھوس یا سخت چیزیں بھی مختلف حالات و اثرات کے تحت ٹوٹتی ہیں، گھستے ہیں یا چھوٹے چھوٹے حصوں یا ذرات میں بدلتے جاتے ہیں گو اکثر یہ عمل فوراً نظر نہیں آتا۔ متقدمین مفکرین نے یہ سوچا کہ چیزوں کو ہم چھوٹے سے چھوٹے حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں یہاں تک کہ صغیر ترین حصوں تک پہنچ جائیں جن کے مزید حصے یا مزید تقسیم ممکن نہ ہو۔ ایسے صغیر ترین ذرات کو ایٹم کہا گیا۔ وہ تمام اشیاء جو ہم دیکھتے یا چھوتے ہیں ان سب سے چھوٹے ذرات کے مرکبات ہیں۔ ہم ان ذرات کو دیکھ تو نہیں سکتے مگر ان کے وجود کو تسلیم کر کے ہی ان لاتعداد دیگر اشیاء کی توضیح کر سکتے ہیں جن کا مشاہدہ ہم کرتے رہے ہیں۔

قدیم یونانی مفکرین دیمقریطس (پیدائش ۴۶۰ ق.م) (Democritus) اور لوقریطس (۹۹ تا 55 قبل م) (Lucretius) کا ایٹمی نظریہ نہایت ابتدائی تھا مگر اصول کے لحاظ سے جدید نظریات سے مختلف نہیں تھا: غیر مشہود کو مشہود کی وضاحت کے لیے استعمال کیا گیا تھا۔ آج کے زیادہ نفیس ایٹمی نظریات نے ان بہت سی باتوں کی وضاحت کی ہے جو متقدمین خواب میں بھی نہیں سوچ سکتے تھے۔ در حقیقت جدید کیمیا کے تمام امور ایٹمی نظریہ کے ذریعہ واضح کیے گئے ہیں لیکن یہ ایک نظریہ ہے نہ کہ کوئی امر واقعی۔

کیا یہ ننھے ذرات موجود ہیں؟ اور کیا یہ ذرات ہیں یا کوئی اور چیز؟ کوئی ایسا ماہر

طبیعات نہیں ہے جو ان اشیاء کے وجود سے انکار کرے اور انھیں محض ایک ایسا مفروضہ تسلیم کرے جو تمام موجودات کی توضیح کرتا ہو۔ کبھی کبھی یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ ان کا وجود نہیں اور یہ محض کارآمد افسانوی اشیاء ہیں جن کی مدد سے ہم مظاہر کے وسیع و متفرق سلسلہ کی وضاحت کرتے ہیں لیکن اگر یہ غیر حقیقی ہیں تو اتنے مختلف اور لاتعداد وقوعات جن کی یہ توضیح کرتے ہیں کس طرح باقاعدگی اور یکسانیت کے ساتھ پیش آتے ہیں؟

کچھ سائنسی نظریات بہرحال ایسے تصورات استعمال کرتے ہیں جو کارآمد افسانے ہوتے ہیں فرائڈ کے نفسیات کا پہلا مفروضہ ہے کہ لاشعور ذہنی واقعات کا ایک بہت وسیع خزانہ ہے جس کے تین شعبے ہیں: اڈ (Id)، فوق انا (Super ego) اور انا (ego) یہ سب ایک نظریہ ہے کیونکہ ذہن کے ان ساکنان کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا۔ پھر بھی ان کی تشکیل کے ذریعہ فرائڈی نفسیات بہت سے نفسیاتی مظاہر کی توضیح کی کوشش کرتی ہے۔ جیسے ذہنی کشاکش خواب، انجانے میں زبان سے کوئی بات نکل جانا اور دیگر امراض جس کی بنیاد ایک ایسا ہمہ گیر نظریہ ہے جس میں یہ سب تصورات شامل ہیں۔ اڈ انسانی خواہشات کا ایک مخزن ہے جن میں سے بیشتر ممنوعہ ہوتے ہیں اور اس لیے وہ شعوری سطح سے لاشعور میں دفن کر دیے جاتے ہیں۔ فوق انا ان کا مانع ہے اور ان کی تشفی کو روکتا ہے۔ انا یا اغوان دونوں کے متنازع دعووں کے درمیانی فیصلہ کرنے کا ذمہ دار ہے جو کبھی ایک اور کبھی دوسرے کے دعووں کی حمایت کرتا ہے۔ تحلیلِ نفسی کے ادب کے مطالعہ سے آدمی متحیر زدہ ہو جاتا ہے کہ اس تصوراتی ڈھانچہ کی مدد سے کتنے انواع کی توضیحات دی جا سکتی ہیں جو انسانی کردار کو سمجھنے میں معاون ہوتی ہیں۔ پھر بھی کوئی یہ نہیں سمجھتا کہ انسان کے سر کے اندر تین آدمی ہوتے ہیں۔ یہ نظریہ ایک وسیع "گویا کہ ..." کی شکل میں سامنے آتا ہے پھر بھی اس کی توضیحی صلاحیت بہت زیادہ ہے۔ اسی طرح علم کیمیا میں ایٹموں کی کشش و دفاع (valency) کا جو تصور ہے وہ یہ نقطہ سامنے لاتا ہے کہ مختلف ایٹم آپس میں گتھ یا جڑ جاتے ہیں گو ان میں کوئی ہک لگے ہوں۔

دونوں صورتوں میں یہ نظریات اس سے زیادہ کے حامل ہیں جو مشہود وقوعات سے حاصل ہوتے ہیں۔ نظریہ ان واقعات کا محض اجمالی حاصل نہیں جو زیر مشاہدہ آ چکے ہوں۔ اس میں اس قسم کے تصورات شامل ہوتے ہیں جن سے ان واقعات کا استنباط ممکن ہے جو ابھی تک نامعلوم ہیں۔ یہ ہر "گویا کہ ..." قسم کے نظریہ کے لیے صادق ہے گو نفسیات میں ہو یا کیمیا میں ہمارے کچھ بیانات اختصاری بیانات ہوتے ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ تاریکی برقی لہر

ہے تو اس کا تجزیہ متعدد دیگر بیانات میں ہو سکتا ہے: تار بجلی کے میٹر میں لگا یا جائے تو اسے اثر انداز کرے گا، چھونے سے جھٹکا لگے گا، اس میں سے چنگاریاں نکلیں گی وغیرہ وغیرہ۔ لیکن سائنسی نظریے اس قسم کے نہیں ہوتے۔ نظریہ ہمیشہ ان واقعات سے زیادہ کی توضیح کرتا ہے۔ جن کے لیے اس کی تشکیل کی گئی ہے۔ نظریہ کی صلاحیت واقعات کے حیطۂ توضیح کی روشنی میں پرکھی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے ایٹمی ساخت اور لاشعوری دونوں کے نظریات حیرت ناک توضیحی صلاحیت رکھتے ہیں۔

مفروضات :

اس سلسلہ میں نظریات اور مفروضات میں تمیز کرنا بھی اہم ہے جو روز مرہ کی زندگی میں اکثر ایک ہی سمجھے جاتے ہیں۔ نظریات قوانین کے ساتھ ساتھ تو چلتے ہیں۔ دونوں دنیا کے کسی نہ کسی پہلو کے متعلق عمومی بیانات ہیں۔ دونوں میں فرق اس بات پر ہے کہ ان کے مرکزی تصورات مشاہدہ پذیر حقائق کے متعلق ہیں یا نہیں۔ لیکن ایک مفروضہ کلی قضیہ ہوتا ہی نہیں۔ یہ ایک مخصوص جزوی قضیہ ہے جسے کچھ قوانین یا نظریات کے ساتھ کچھ وقوعات کی توضیح کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے اسی لیے جہاں ہم ایٹمی نظریہ کے بارے میں بات کرتے ہیں۔ وہاں ان متعدد مفروضات کا ذکر کرتے ہیں جنھیں نظامِ شمسی کی ابتداء کی وضاحت کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ روز مرہ کی زندگی میں اس طرح کے مفروضات بیشتر بنائے جاتے ہیں: صبح اٹھ کر جب ہم سڑک گیلی دیکھتے ہیں تو یہ مفروضہ بناتے ہیں کہ رات کو بارش ہوئی ہوگی، جب کار اسٹارٹ کرتے ہیں اور ایک مخصوص آواز کے ساتھ انجن چلتے ہی بند ہو جاتا ہے تو یہ مفروضہ بناتے ہیں کہ بیٹری کمزور ہو گئی ہے پس مفروضہ ایک ایسا امر واقعی ہے (اکثر جسے فرض کر لیا جاتا ہے) جو اگر صادق ہے تو چند قوانین یا نظریات کے ساتھ مل کر یہ وضاحت کرتا ہے کہ کوئی چیز ایسی کیوں ہے جو وہ ہے۔ ایک مفروضہ ناقابلِ یقین ہو سکتا ہے. جیسے یہ کہ آپ آج مصیبت میں گرفتار ہونے والے ہیں۔ کیونکہ کچھ سیاروں کا ایک مخصوص انداز سے ساتھ ہونے والا ہے یا قابلِ تسلیم جیسے سڑکوں پر پانی جمع دیکھ کر یہ مفروضہ بنانا کہ رات بارش ہوئی ہے۔ مفروضہ کی اغلبیت اس کے مفروضہ ہونے یا نہ ہونے سے متعلق نہیں ہے۔ ہاں اس کے قابلِ قبول یا نہ قابلِ قبول ہونے سے ضرور اس کا تعلق ہے۔

علاوہ ازیں ایک مفروضہ ایسی بات سے متعلق نہیں ہوتا جس کا مشاہدہ آپ نے کیا ہے۔ آپ نے اگر پانی برستے ہوتے دیکھا ہے تو یہ مفروضہ نہیں ہوتا کہ "پانی برسا ہے" بلکہ ایک مشہود امر واقعی ہے۔ عام طور پر مفروضہ قابلِ مشاہدہ چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے تو کبھی کبھی کوئی

مفروضہ ناقابلِ مشاہدہ چیزوں کے بارے میں بھی ہوتا ہے مثلاً خدا کی مرضی کی مدد سے کچھ باتوں کی مدد سے کچھ باتوں کی تشریح کے لیے کبھی کبھی کوئی مفروضہ بھی بنایا جاتا ہے۔

دونوں قانون و نظریات اور مفروضات سائنسی مہم میں بہت اہم رول ادا کرتے ہیں اور یہ ہے تشریح کا۔

سائنسی تشریح :

سائنسی نظریات کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے وہ عظیم تشریحی صلاحیت رکھتے ہیں ان کے بغیر حیاتیات یا طبیعات سبھی علوم بہت پیچھے رہ جاتے۔ اب ہم اس بات کی صراحت کریں گے کہ سائنسی تشریح کیا ہے۔ یہ موضوع خاص اہمیت رکھتا ہے کیونکہ آئندہ ابواب میں ہم تشریح کا تصور استعمال کرتے رہیں گے

"کیوں"۔ سوالات :

لفظ "کیوں" عموماً توضیح کی درخواست ہوتا ہے لیکن کیوں مبہم ہے۔ یہ درخواست تشریح و توجیہ دونوں کے لیے بھی جا سکتی ہے۔ جب آپ مجھ سے یہ پوچھتے ہیں کہ میں کیوں کسی قضیہ کو صادق مانتا ہوں تو آپ مجھے اپنے عقیدہ کی تائید میں وجوہ پیش کرنے کے لیے کہتے ہیں۔ ط کے حق میں توضیحات وہ قضایا ہوتے ہیں جو اگر صادق ہیں تو ط۔ پر عقیدہ کو مزید قابلِ قبول بناتے ہیں۔ وجوہ وہ قضایا ہیں جو دوسرے قضایا کی تائید میں دیئے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس تشریح و توضیح ان وقوعات یا اعمال کی ہوتی ہے جو عالمِ فطرت میں پیش آتے ہیں۔ ہم اس کی تشریح پیش کرتے ہیں کہ لوہے میں زنگ کیوں لگتا ہے یا ندیوں میں سیلاب کیوں آتا ہے۔ اگر ایک شخص ذی عقل ہے تو کسی عقیدہ کو ماننے کی وجہ اس بات کی تشریح بھی کرتی ہے کہ وہ اسے کیوں مانتا ہے وہ اس بات پر عقیدہ رکھنا چاہتا ہے جو صادق ہو اور اس طرح تشریح و توجیہ دونوں مل جاتی ہیں۔ لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ خدائے کریم پر یقین رکھنے کی وجوہ کے طور کوئی شخص خدا کے وجود کے حق میں مختلف براہین پیش کر سکتا ہے جن کا بیان ساتویں باب میں ہوگا۔ لیکن ایسے عقیدہ کے حق میں اس کی تشریح ان براہین سے بے تعلق ہو سکتی ہے۔ اس کی تشریح یہ ہو سکتی ہے کہ اسے سرد و بے مہر دنیا میں ایک مددگار محافظ کی ضرورت ہے۔ اس طرح وجوہ پیش کرنا اور تشریح دونوں الگ الگ عمل ہیں۔ گو اکثر انھیں ایک سمجھا جاتا ہے۔

یہاں ہمارا مقصود "کیوں" کا صرف وہ مفہوم ہے جس سے عالمِ طبیعی کے وقوعات کی تشریح طلب کی جاتی ہے۔ اس دائرہ میں ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ ایک خاص واقعہ کیوں پیش آیا یا ایک قسم کا وقوعہ کیوں ہمیشہ اسی طرح رونما ہوتا ہے۔ ان دو صورتوں میں تشریح کا انداز جداگانہ ہوتا ہے۔

جب ہم کسی مخصوص واقعہ کی توضیح طلب کرتے ہیں مثلاً " پانی کا پائپ (نالی) کیوں پھٹ گیا؟ تو اس میں یہ دونوں باتیں شامل ہوتی ہیں۔ (۱) کچھ قوانینِ فطرت (مثلاً پانی جمود کی صورت میں پھیلتا ہے) اور (۲) کچھ انفرادی واقعات (مثلاً گذشتہ رات زمین دور کرے میں درجہ حرارت اچانک نقطہ انجماد سے نیچے اتر گیا۔ ایک مخصوص وقوعہ کی تشریح کے لیے ان دونوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ قوانین اور مخصوص امور واقعی جو اس میں شامل ہوتے ہیں لاتعداد ہو سکتے ہیں۔ مخصوص واقعات مشاہدہ کے ذریعہ جانے جا سکتے ہیں یا انہیں مفروضہ کے ذریعہ مان لیا جا سکتا ہے۔ مفروضہ بغیر قانون یا قانون بغیر مخصوص واقعہ کے توضیح کا سبب نہیں بن سکتا۔ صرف یہ قانون کہ پانی انجماد کی حالت میں پھیلتا ہے توضیح نہیں ہو گا تاوقتیکہ یہ معلوم نہ ہو کہ درجہ حرارت نقطہ انجماد کے نیچے پہنچ گیا تھا۔ اور نہ ہی آخر الذکر واقعہ یا مفروضہ توضیح کی حیثیت رکھے گا۔ تاوقتیکہ پانی کی جمود کی صورت میں کیا کیفیت ہوتی ہے (قانون) یہ معلوم نہ ہو۔

لیکن کبھی کبھی، ہم مخصوص واقعہ کی نہیں بلکہ خود قوانینِ فطرت کی توضیح چاہتے ہیں۔ غبارے اوپر کیوں اٹھتے ہیں یا لوہے میں زنگ کیوں لگتا ہے؟ یا پانی جمود کی حالت میں کیوں پھیلتا ہے؟ ہم ان قوانین کی توضیح دیگر قوانین و نظریات کی مدد سے کرتے ہیں۔ اگر غباروں میں ہائیڈروجن یا ہیلیم بھرا ہوا تو یہ اوپر کیوں اٹھتا ہے؟ اس لیے کہ ہائیڈروجن یا ہیلیم آکسیجن اور نائٹروجن وغیرہ کے امتزاج سے ہلکا ہے جس سے فضا معمور ہے (قانون) اور وہ گیس جو ایک ہی پیمانہ حجم کی اکائی کے لحاظ سے دوسرے گیس سے ہلکا ہے وہ اوپر جائے گا (قانون) پانی دیگر رقیق اشیاء کے برخلاف انجماد کی حالت میں کیوں پھیلتا ہے؟ پانی کے سالمیہ کی ذراتی ساخت کی وجہ سے (نظریہ)۔ قوانین کی توضیح میں عام طور پر قوانین و نظریات دونوں شامل ہوتے ہیں۔

آیا ہم مخصوص وقوعات کی تشریح و توضیح کرتے ہیں یا قوانین کی۔ اس عمل میں قوانین یا نظریات کا حوالہ ضروری ہوتا ہے اور قانون یا نظریہ ایسا ہو جو ہمیں قبول ہو۔ ورنہ ہم توضیح کو تسلیم نہیں کرتے۔ کبھی کبھی ایک تشریح جسے ہم مانتے ہیں ایسے قوانین کا حوالہ دیتی ہے جو بہت وسیع معنی میں قانون ہوتے ہیں۔ بعض غیر سلیس اور جلد بازی میں تشکیل شدہ تعمیم جو بیشتر اوقات میں صادق ہوں مگر ہمیشہ نہیں "بیل کو نزلہ کیوں ہو گیا؟ ہاں۔" "کیونکہ وہ باجی کے ساتھ کھیل رہا تھا اور باجی کو نزلہ تھا" یہ کوئی قانون نہیں کہ نزلے والوں کے قریب آنے سے نزلہ ہونا لازمی ہے۔ لیکن اس میں خاصی یکسانیت نظر آتی ہے۔ اور اس لیے اسے توضیح کے طور پر تسلیم کر لیا جاتا ہے لیکن ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "جانی بھی باجی کے ساتھ کھیلا تھا اور اسے نزلہ نہیں ہوا، اور پھر ہمیں ان حالات کو معلوم کرنا ہو گا جن کے تحت ہمیشہ نزلہ ہوتا ہے

س دوران ہم واقعات کی توضیح کی خاطر تعمیم کو مان لیتے ہیں۔

تشریح اور پیش اندازہ :

کسی وقوعہ یا قانون کی توضیح اس بات کی وضاحت کرتی ہے کہ کوئی مخصوص وقوعہ کیوں رونما ہوا۔ "کوئی بات اگر ہر چیز کی وضاحت کرتی ہے تو وہ کسی بات کی وضاحت نہیں کرتی۔" فرض کیجیے کہ کوئی یہ سوال کرتا ہے کہ پانی انجماد کی حالت میں کیوں پھیلتا ہے اور یہ جواب دیا جاتا ہے: "خدا کی مرضی سے سب کچھ ہوتا ہے اور خدا کی یہ مرضی تھی کہ پانی کی یہ خصوصیت ہو اور اسی لیے ایسا ہی ہے۔" نہ تو کوئی سائنس داں اس قسم کی توضیح تسلیم کرے گا اور نہ ہی روز مرہ کی زندگی میں ہم اس قسم کی توضیح قبول کرتے ہیں۔ سائنس داں بے شک یہ عقیدہ رکھ سکتا ہے کہ ہر وہ چیز جو واقع ہوتی ہے۔ اس میں خدا کا ارادہ شامل ہے۔ قوانین میں بھی۔ تاہم وہ سائنس داں ہونے کی حیثیت سے اس بات کی توضیح طلب کرے گا کہ دیگر رقیق مادوں کے برعکس پانی ہی کیوں حالت انجماد میں پھیلتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم ایسی توضیح چاہتے ہیں جو صرف براہ راست ایک مخصوص وقوعہ کی توضیح نہ ہو بلکہ دیگر وقوعات وقوانین کی توضیح ہو۔ جن میں بعض اوقات ایسے بھی واقعات شامل ہوتے ہیں جن کا پہلے سے ہمیں گمان بھی نہیں ہوتا۔ جب توضیح پیش کی جاتی ہے اگر پانی کے جمود سے پائپ پھٹنے کی توضیح دی جاتی ہے تو یہ اس قسم کے دیگر واقعات کی توضیح بھی ہوتی ہے کہ اسی درجہ حرارت میں پانی سے بھرا مٹکا یا بند بوتل ہو تو وہ بھی پھٹ جاتے گی اور اگر ان میں پانی کے بدلے مٹی کا تیل ہو تو کیوں نہیں پھٹتا۔

کبھی کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ توضیحی اصول (قانون یا نظریہ) کی کسوٹی اس کی قوت پیش اندازہ ہے جس کی بنیاد پر ہم صحیح پیش اندازہ کر سکتے ہیں۔ چونکہ قوانین ان وقوعات کے علاوہ جن کی توضیح و تشریح کے لیے انھیں استعمال کیا گیا ہے اور بہت سے دیگر وقوعات کی وضاحت کرتے ہیں۔ اور چونکہ بہت سے وقوعات ایسے ہیں جو مستقبل میں پیش آنے والے ہیں۔ اس لیے لامحالہ یہ قوانین ان کی توضیح بھی کریں گے۔ یہ جاننے کی وجہ کہ پانی انجماد کی حالت میں پھیلتا ہے۔ ہم مستقبل کے متعلق یہ پیش اندازہ کر سکتے ہیں کہ کن حالات میں پائپ پھٹیں گے۔ مگر کچھ قوانین جو ہمیں معلوم ہیں اپنی جگہ پر مسلم ہیں لیکن در حقیقت وہ صلاحیت پیش اندازہ سے مبرا ہیں۔ ماہرین ارضیات اچھی طرح زلزلہ کے وقوعہ سے متعلق قوانین کو جانتے ہیں تاہم کب اور کہاں زلزلہ آئے گا یہ پیش اندازہ اکثر کامیاب نہیں ہوا ہے جس کی وجہ قوانین سے لاعلمی نہیں بلکہ مخصوص واقعات و حالات کے علم کی کمی ہے۔ ہمیں زمین کے اندر مختلف حالات و تبدیلیاں اچھی طرح معلوم نہیں۔ متعلقہ قوانین موجود بھی

صلاحیت سے عاری نہیں ہے۔ لیکن پیش اندازہ کے لیے ضروری ہے کہ مخصوص حالات کا بھی کافی علم ہو۔

اس کے برخلاف نیوٹن کا قانون کشش کلی حیرت انگیز توضیحی صلاحیت کا حامل ہے۔ یہ سیب کے زمین پر گرنے اور نظام شمسی میں سیاروں کی حرکت سب ہی کو ایک ہمہ گیر تعمیم کے تحت لاتا ہے۔ اس کی بنیاد پر (مخصوص صورتِ حال کے متعلق دیگر متعلقہ قوانین کی مدد سے) ہم سورج گہن اور کہکشاؤں کا مخروطی ساخت میں ارتقاء جیسے متفرق مظاہر کا پیش اندازہ کر سکتے ہیں۔ اسی طرح برقیہ (Electron) اور دیگر غیر مشہود اشیاء کے بارے میں قوانین سائنسدان میں اس لیے زیادہ مقبول ہیں کہ ان کی صلاحیت پیش اندازہ بہت زیادہ ہے۔ ایٹمی ساخت کے متعلق کچھ قوانین کی بنیاد پر ہم یہ پیش اندازہ کر سکتے ہیں کہ مادوں کی کیمیادی خصوصیات کیا ہوں گی۔

غیر تشفی بخش توضیحات :

روز مرہ کی زندگی میں ہمارا سابقہ اکثر ایسی مبینہ توضیحات سے پڑتا ہے جو کسی چیز کی وضاحت نہیں کرتیں۔ "یہ گولیاں لوگوں کو سلا کیوں دیتی ہیں؟" "کیونکہ ان میں طاقتِ خواب آوری ہے" لیکن یہ اس سوال کا جواب نہیں کہ یہ گولی کیوں سلاتی ہے بلکہ سوال کی تکرار کرتے ہوئے یہ کہا جا رہا ہے کہ یہ گولیاں سلا دیتی ہیں کیونکہ یہ سلا دیتی ہیں۔ "ہائیڈروجن آکسیجن سے کیوں ملتا ہے جس سے پانی بنتا ہے؟" "اس لیے کہ ہائیڈروجن میں آکسیجن سے کیوں قربت کی صلاحیت ہے" یہ جواب بھی تکرار سوال سے زیادہ نہیں۔

اگر آپ کی گھڑی یا ریڈیو چلتے چلتے اچانک بند ہو جاتے اور کوئی آپ سے یہ کہے کہ اس کے اندر ایک بہت چھوٹا سا نہ نظر آنے والا جانور موجود ہے جس کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے تو آپ کو یہ بات دلچسپ لگے گی مگر اس پر یقین کے لیے یہ ضروری ہے کہ آپ کسی نہ کسی طرح اسے دیکھ سکیں ورنہ یہ کس طرح ایک توضیح ہو سکتا ہے؟ جو نظر نہیں آسکتا ہو ایسے فرضی جانور کے وجود یا عدم وجود میں کوئی فرق نہیں اس لیے اس کے ہونے یا نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ ایسے نظر نہ آسکنے والا جانور کا حوالہ گھڑی یا ریڈیو کے رُک جانے کا ایک دلچسپ طریق بیان ہے۔

مگر صرف ناقابلِ مشاہدہ ہونا ہی توضیحی صلاحیت کی ضامن نہیں۔ برقیات بھی ناقابلِ مشاہدہ ہیں۔ مگر حیرت ناک توضیحی صلاحیت کی حامل۔ برقیات پر عقیدہ کی وجہ

سے ہم بہت سے نتائج اخذ کر سکتے ہیں اور ان نتائج کا درپیش آنا متعلقہ نظریہ کی تصدیق کرتا ہے لیکن مذکورہ بالا ناقابل مشاہدہ جانور کا نظریہ اس شرط کو پورا نہیں کرتا کیونکہ اس کی مدد سے ہم سوائے گھڑی بند ہونے کے کسی اور واقعہ کی توضیح پیش نہیں کر سکتے اور نہ مزید نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔ یہ نظریہ توضیحی اعتبار سے بے جان ہے۔ یہ سادہ بیان بھی کہ ریڈیو اس لیے نہیں بج رہا ہے کہ پلگ نکل گیا ہے۔ صلاحیت پیش اندازہ رکھتا ہے۔ یعنی یہ کہ اگر پلگ لگا دیا جائے تو یہ پھر بجنے لگے گا مگر غیر مشہود جانور کے متعلق بیان اس کے علاوہ کچھ نہیں کہتا کہ گھڑی نہیں چل رہی ہے اور یہ بات ہم دیکھ ہی رہے ہیں۔ یہ اس بات کی گنجائش بھی نہیں رکھتا کہ ہم اس جانور کو باہر نکال سکیں تاکہ گھڑی پھر سے چل سکے۔

غایتی یا مقصد توضیحات:

مقصد کے پیش نظر توضیح کے بارے میں اب تک کچھ نہیں کہا گیا ہے گو یہ قدیم ترین توضیح ہے۔ آندھیاں اور دیگر طبعی مصائب کی توضیح کے بارے میں یہ خیال تھا کہ یہ دیوتاؤں کا غضب ہے جو ان پر قدرت رکھتے ہیں اور یہ عتاب لوگوں پر انھیں راہ راست پر لانے کے لیے یا اپنی قوت کا مظاہرہ کرنے کے لیے خدا یا دیوتا نازل کرتے ہیں۔ طبعی وقوعات کی یہ توضیح ہم اب استعمال نہیں کرتے لیکن عالم انسانی میں جو وقوعات رونما ہوتے ہیں ان کی توضیح ہم مقاصد کو بیچ میں لا کر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ "اتنا سارا کھانا وہ کیوں کر کھا گیا؟" ۔ "اس لیے کہ ۱۰۰ روپے کی شرط لگی تھی"

لفظ "مقصد" کس حد تک وضاحت طلب ہے لہذا یہ بہتر ہو گا اگر ہم اس کے کچھ اہم معنی دیکھیں۔

۱۔ "مقصد" سب سے عام استعمال انسانوں کی شعوری نیت کے لیے کیا جاتا ہے "آج آپ شہر کیوں گئے؟" "مجھے کچھ خریداری کرنا تھی" لہذا شہر جانے میں آپ کا یہ مقصد تھا لہذا آپ کا یہ مقصد (یا شعوری نیت) یہ واضح کرتا ہے آپ نے کیوں وہ کام کیا۔

۲۔ بعض انسانی کرداروں کی ہم غیر شعوری مقاصد کی مدد سے توضیح کرتے ہیں۔ ایک آدمی شعوری طور پر اپنی شادی سے رنجیدگی کی خواہش نہیں رکھتا۔ لیکن غیر شعوری طور پر اس نے ایسا شریک حیات ڈھونڈا جو زیادہ سے زیادہ تنازعات اور اکتاہٹ کا سبب بنے جیسے ماہر علاج نفسی کی رو سے وہ درحقیقت۔ گو لاشعوری طور پر چاہتا تھا بہت سے چکرا دینے والے کردار غیر شعوری جبلتوں کی مدد سے سمجھے جاتے ہیں۔

۳۔ "اس مشین کا مقصد کیا ہے؟" "ڈبوں پر لیبل چھاپنا"۔ یہاں چونکہ مشین ایک ذی شعور ہستی نہیں ہے اس لیے کوئی شعوری مقصد نہیں اور نہ کوئی لاشعوری مقصد ہے کیونکہ لاشعور صرف ذی شعور ہستیوں میں ہی ہوتا ہے۔ مشین کا مقصد صرف اخذی معنی میں ہوتا ہے۔ یہ خود شعور کا حامل نہیں لیکن اسے اس طرح بنایا گیا ہے کہ ذی شعور مقاصد کی تکمیل میں مددگار ثابت ہو اصل میں جو مقصد مشین بنانے والے کا اسے بنانے میں ہوتا ہے اسے ہی ہم مشین کا مقصد کہتے ہیں۔

۴۔ اب تک جب بھی، ہم نے مقصد کا ذکر کیا یہ ذی شعور ہستی سے متعلق تھا۔ مگر مقصد کا ایک ہلکا پھلکا مفہوم بھی ہے جس میں شعور کا کوئی مقام نہیں۔ اس سوال کا کہ "دل کا کیا مقصد ہے؟" یہ جواب ممکن ہے کہ "بدن میں خون کا دوران جاری رکھنا"۔ لفظ "مقصد" کا استعمال یہاں شعوری یا غیر شعوری نیت کے معنی میں نہیں ہو رہا ہے۔ نیز چونکہ یہ انسانی کارنامہ نہیں ہے اس لیے ہم کسی انسان کا مقصد اس پر تھوپ نہیں سکتے۔ تو شاید یہ خدا کے مقصد سے متعلق ہے جو اس کے بنانے میں آشکار ہے۔ کچھ لوگوں کے ذہنوں میں یہ بات ہو مگر یہ سوال وہ شخص بھی اٹھا سکتا ہے جو خدا پر یقین نہیں رکھتا یا کم از کم یہ نہیں تسلیم کرتا کہ انسانی عضویہ خدا کی تخلیق ہے۔ جب طبی محققین اس قسم کے سوالات اٹھاتے ہیں تو وہ کوئی الہیاتی سوال نہیں اٹھاتے ہیں۔ وہ صرف یہ پوچھتے ہیں کہ اس عضویہ کا عمل (وظیفہ) کیا ہے۔ اصل میں یہ سوال مقصد کے متعلق ہے ہی نہیں اور "مقصد" کا استعمال غلط فہمی پیدا کرتا ہے۔

مقصدی توضیحات اسی وقت قابلِ قبول ہوتی ہیں جب ذی شعور ہستیاں ہوں جو مقاصد کا تصور کر سکیں اور اس عمل کی درآمدی بھی۔ چونکہ طبیعی سائنسوں میں بیشتر توضیحات ذی شعور ہستیوں کو شامل نہیں کرتیں لہذا ان کے متعلق سوالات اگر مقصد کے ضمن میں پوچھے جائیں تو ان کا جواب ممکن نہیں "لوہے میں زنگ کیوں لگتا ہے"۔ یا "پانی کا پائپ کیوں پھٹتا ہے"۔ ان کی توضیحات طبیعی قوانین کی روشنی میں دی جاتی ہیں نہ کہ مقاصد کے حوالہ سے۔ ہاں اگر انسانی اعمال کے متعلق مسئلہ درپیش ہو تو مقصد کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ مقاصد کے متعلق قوانین کام چلاؤ قسم کے ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ عام طور سے لوگ

وہی کرتے ہیں جو کرنے کی ان کی نیت ہوتی ہے تاوقتیکہ وہ یہ کر نہ سکیں۔

کبھی کبھی لوگ (بالخصوص بچے) توضیح سے مطمئن نہیں ہوتے۔ جب تک انھیں مقصد کی روشنی میں کوئی جواب نہ ملے۔ چونکہ لوگ اس قسم کی توضیحات سے اپنے شعور میں بیشتر آشنا ہوتے ہیں۔ وہ یہ مان لیتے ہیں کہ ہر توضیح اس قسم کی ہونی چاہیے "وہ کیوں مرا؟" "سڑک پار کرتے ہوتے ایک

گاڑی سے ٹکرا گیا؟" "نہیں نہیں۔ میری مراد اس کے مرنے سے نہیں ہے بلکہ وہ مرا کیوں ہے؟" اگر سوال کنندہ کو تمام واقعات اور قوانین کا مکمل بیان مطمئن نہیں کرتا تو شاید وہ مقصد کے تحت کسی توضیح کا متلاشی ہے اور مندرجہ بالا صورت حال میں وہ خدائی نیت یا مرضی سے آدمی کی موت کا تعلق جاننا چاہتا ہے۔ اس قسم کی توضیحات صادق ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ اس سے ہم باب 7 میں بحث کریں گے۔ یہاں صرف ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر اس طرح کے الوہی مقاصد ہیں اور انھیں ہم جان سکتے ہیں تو ان وقوعات کی توضیح ایسے مقاصد کی روشنی میں ممکن ہے ورنہ نہیں۔ بہرحال دونوں ہی صورتوں میں یہ صحیح ہے کہ اگر کہیں بھی مقصد ہے تو ایسی ہستی کا وجود لازمی ہے جو مقصد رکھتا ہو۔

بیان بمقابل توضیح :

سائنس ہمیں صرف یہ بتاتا ہے کہ وقوعات کس طرح ہوتے ہیں نہ کہ کیوں لیکن یہ مقبول عام نظریہ کوئی خاص مستحسن نہیں ہے۔ سائنس ہمیں یہ بتاتا ہے کہ لوہے میں زنگ کیوں لگتا ہے اور غبارے اوپر کیوں جاتے ہیں۔ ان وقوعات کی توضیح قوانین اور نظریات کی مدد سے دی جاتی ہے اور سائنس میں توضیح سے یہی مراد ہے۔ بے شک یہ بیان کرتا ہے کہ چیزیں کیسے واقع ہوتی ہیں مگر یہ دکھاتے ہوئے یہ بھی دکھایا جاتا ہے کہ کیوں ہوتی ہیں۔ اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ سائنس اس بات کی وضاحت نہیں کرتا کہ یہ وقوعہ کیوں رونما ہوتا ہے تو پھر توضیح کیا ہے؟ اکثر یہ بدگمانی ہوتی ہے کہ جو لوگ "کیوں؟" پوچھتے ہیں وہ لوگ غائیت یا مقصد معلوم کرنا چاہتے ہیں۔ اور غائیتی توضیح ہر صورت میں ممکن نہیں سائنس ہمیں یہ نہیں بتا سکتا کہ ہلکی گیس اوپر کیوں اٹھتی ہے لیکن اس کا جواب تو کوئی نہیں دے سکتا۔

حتمی، مختتم قوانین :

کسی وقوعہ کی تشریح قوانین کی مدد سے اور ان قوانین کی توضیح و تشریح دیگر قوانین و نظریات کی مدد سے اور آخرالذکر کی تشریح دوسرے قوانین کی مدد سے کی جا سکتی ہے۔ مگر جلد یا دیر سے ہمارا علم کسی نقطہ پر رک جاتا ہے اور کسی قانون یا نظریہ کو کوئی اور چیز کی مدد سے واضح کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً پانی کے انجماد کو ہم پانی کے سالمیہ کی ساخت سے واضح کرتے ہیں۔ مگر پانی کے سالمیہ کی یہ ساخت کیوں ہے؟ اس کی ہم کسی دیگر قانون سے توضیح نہیں کر سکتے۔ فطرت یا عالم طبیعی میں ایسا ہی ہے یہ ایک حتمی اور مختتم قانون ہے۔ دیگر وقوعات کی توضیح اس کی مدد سے ہو سکتی ہے۔ مگر یہ بذات خود ناقابل توضیح ہے۔ یہ ایک اساسی یا حتمی وقوعہ ہے۔ جب توضیحات کا سلسلہ

کچھ (بنیادی) ساخت یا اعمال تک پہنچتا ہے تو ہم ان سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ یہ امر مسلم ہے کہ چیزوں کی یہی ساخت ہے یا یہ اعمالِ عالمِ طبیعی میں تبدیلات کے ضامن ہیں اور یہ اس بات کی توضیح کرتا ہے کہ اشیاء، تنہا یا باہم مخصوص خصوصیات کی حامل ہوتی ہیں۔

پس یہ نظر آتا ہے کہ کائنات کے متعلق کچھ ایسے بنیادی و مختتم قوانین ہیں جو فطرت کے غیر متبدلات ہیں اور ان کی توضیح دیگر باتوں کی مدد سے نہیں ہو سکتی۔ بہرحال ہمیں اس بات کا بھی یقین نہیں ہو سکتا کہ کوئی قانون جس کا سامنا ہم کر رہے ہیں۔ دراصل بنیادی ہے۔ ہو سکتا ہے کل اس کی توضیح کسی اور قانون کی مدد سے ہو جائے۔ بہت سے دنوں تک لوگوں کا یہ خیال تھا کہ نیوٹن کا قانونِ کشش کلی جو حیرت ناک توضیحی صلاحیت کا مالک تھا خود ناقابلِ توضیح اور اس لیے بنیادی تھا۔ مگر آئنسٹائن کا نظریۂ اضافیت نے نیوٹن کے قانون کو ایک وسیع تر نظریہ کی ایک مخصوص مثال بنا دیا۔ کسی خاص وقت پر ہمیں یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ جو قانون اب تک مختتم سمجھا گیا ہے دراصل ایسا ہے۔

اگر کوئی قانون یا نظریہ مختتم ہے تو اس کی توضیح کا مطالبہ تناقض بالذات ہے۔ کسی قانون کی تشریح اسے وسیع تر قانون کے ضمن میں رکھنا یا سمجھنا ہے جس میں اور قوانین و نظریات بھی شامل ہوتے ہیں۔ ایک بنیادی یا مختتم قانون بلحاظ تعریف ایسا ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ برتاؤ ممکن نہیں اور اس لیے اس کی توضیح طلب کرنا یہ کہنے کے مترادف ہے کہ یہ بنیادی نہیں ہے۔ توضیح ہمیشہ دوسری باتوں کی مدد سے ممکن ہوتی ہے اور یہاں کوئی دوسری چیز ہے ہی نہیں جو اس سے زیادہ بنیادی ہو اور اس کی توضیح کر سکے۔

فصل ۱۳

استقراء کا مسئلہ

جیساکہ ہم نے دیکھا قانونِ فطرت ماضی میں مشہود ایک غیر متبدل وقوعہ کے بیان سے زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے مطابق "تمام الف ب ہیں" — صرف یہاں نہیں بلکہ ہر جگہ صرف ابھی نہیں بلکہ ہمیشہ ۔ لیکن اس عقیدہ کی بنیاد یہ ہے کہ جو کچھ صورتیں ہم نے دیکھی ہیں ان میں تمام الف ب ہوتے ہیں" مگر جن صورتوں کا مشاہدہ ہوا ہے وہ تمام تر ایسے نہیں جو ممکن ہیں تو اب تک ہم نے صرف یہ پایا ہے "کچھ الف ب ہیں"۔

تو پھر ہم "کچھ" سے "تمام" تک کیسے پہنچتے ہیں؟ استخراج کے ذریعہ نہیں کیونکہ "کچھ الف ب ہیں" سے ہم صحیح طور پر "تمام الف ب ہیں" کا استخراج نہیں کر سکتے تاہم قانونِ فطرت یہی کہتا ہے کہ تمام الف ب نہیں، اگر استخراج کے ذریعہ اس نتیجہ تک نہیں :۔

یہ بات واضح ہے کہ "کچھ" سے "تمام" تک جست استقراء ہے۔ اسی طرح سے ہم نے دوسرے باب میں استقرائی استدلال کا تعارف کراتے ہوئے استقراء کی تخصیص کی تھی۔ ہم "کچھ" "الف ب ہیں" کی بنیاد پر "تمام الف ب ہیں" یقین کے ساتھ کہنے کے مستحق نہیں ہوتے بلکہ صرف یہ کہ یہ کسی حد تک اغلب ہے۔ اغلبیت کا درجہ اتنا ہی بڑھتا جاتا ہے جس حد تک ہر الف کے ب ہونے کا مشاہدہ ہوتا جاتا ہے اور کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں الف ب نہ ہو۔

یا اس اغلبیت پر کوئی کتنی تقویت کے ساتھ یقین رکھتا ہے اس کا دارومدار اغلبیت کے تصور پر ہے جس کے متعلق متنازع آراء ہیں۔ بہرحال اگر لاکھوں صورتوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ الف ب ہیں اور اب تک ایک الف بھی ایسا نہیں ملا ہے جو ب نہ ہو تو ایک حد تک یہ اغلب نظر آتا ہے کہ تمام الف ب ہیں ۔ یقیناً "کچھ الف ب نہیں ہیں" سے اغلب تر ہے جس کی اب تک کوئی شہادت نہیں ملی ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ اس بات کی کچھ شہادت ہمارے پاس ہے کہ سورج کل نکلے گا اور

قانونِ کشش صادق ہوتا رہے گا لیکن اگر کوئی یہ پوچھے کہ کیا تمہیں اس کا یقینی علم ہے تو اس کا جواب نفی میں دینا ہوگا کیونکہ تمام تر شہادتیں حاصل نہیں ہیں۔ نیز کل کی شہادت آج کے مشاہدہ کے برعکس ہو سکتی ہے۔ لیکن مندرجہ بالا دو مثالوں کے درمیان فرق کو دیکھنا چاہیے۔ اس کے باوجود کہ سورج کا طلوع ہونا لاکھوں بار دیکھا گیا ہے کل سورج کے نکلنے کی شہادت اتنی قوی نہیں کبھی جاتی جتنی قانونِ کشش کی۔ ماضی میں کتنی ہی یکسانیات رونما ہوئیں اور ختم ہو گئیں صدیوں تک گھوڑے یا گدھے انسان کے رسل و رسائل کا ذریعہ بنے رہے ہیں لیکن موٹر گاڑی کی ایجاد کے بعد ایسا نہیں رہا۔ کتنی ہی صدیوں تک انسان کبھی زمین کی فضا کے پرے نہیں گیا مگر اب یہ یکسانیت ختم ہو گئی ہے۔ سورج کے نکلنے کی صورت میں یہ جاننا مشکل نہیں کہ وہ کون سے حالات ہیں جن کے تحت آئندہ کسی دن سورج نہیں نکلے گا۔ نظامِ شمسی کے باہر سے کوئی شے یا اسی میں سے کوئی زیادہ ٹھوس شہابِ ثاقب اگر زمین سے بڑی شدت سے ٹکرا جائے اور اس کی محوری گردش میں رخنہ انداز ہو تو یہ ممکن ہے۔ ہمیں اس کا علم نہیں کہ مستقبل میں کبھی ایسا نہیں ہوگا۔ قانونِ فطرت سے مستثنیٰ ہوئے بغیر ایسا ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہ وقوعہ ان قوانینِ فطرت کی مزید توثیق ہوگا جن سے ہم واقف ہیں۔ جب ہم اس بات کو سمجھ لیں تو اس پر ہم اپنی زندگی یا اپنے پیشوں کی بازی لگانے سے گریز کریں گے گو قانونِ کشش پر ہم یہ بازی لگا سکتے ہیں۔ زمین کا کسی شے سے ٹکرا جانا نہ صرف منطقی طور پر بلکہ تجربی طور پر بھی ممکن ہے۔ لیکن قانونِ کشش کا عمل میں نہ آنا تجربی طور پر ناممکن ہے گو منطقی طور پر ممکن ہے۔ سائنس دان قوانینِ فطرت کا مستقل طور پر صادق آنے کے بارے میں زیادہ پر اعتماد ہوتے ہیں۔ بنسبت مخصوص وقوعہ کے بشرطیکہ ان کا واقع ہونا یا نہ ہونا قوانینِ فطرت کے منافی نہ ہو۔ اسی لیے استقراء کے متعلق ہمارے سوالات قوانین کے مستقل طور پر لاگو ہونے پر مرکوز ہوں گے نہ کہ مخصوص وقوعات پر۔

لیکن اب ہم قانونِ فطرت کے اطلاق کے متعلق ایک بنیادی اور دور رس سوال پر آتے ہیں۔ ہنوز ہم یہ کہتے رہے ہیں کہ گو ہم یقین سے نہیں جانتے کہ قانونِ فطرت کا اطلاق مستقبل میں ہوتا رہے گا۔ ہمارے پاس اس کی شہادت ہے کہ ان کا اطلاق ہوتا رہے گا لیکن اب ایک ایسا سوال اٹھتا ہے جو بظاہر پاگل پن کی حد تک ناقابلِ تصور معلوم پڑتا ہے؟ کیا ہمارے پاس واقعی کوئی بھی شہادت ہے کہ قوانینِ فطرت اسی طرح لاگو ہوتے رہیں گے جیسا کہ ہوتے آئے ہیں؟ شروع میں یہ جواب بالکل صاف اور واضح نظر آئے گا کہ ہاں ہے۔ لیکن یا تہ کہ یہ

قانون اتنے برسوں تک بلا استثنا صادق آتا رہا ہے اس بات کے حق میں ایک اچھی شہادت نہیں ہے کہ کل بھی یہ لاگو ہو گا؟ بے شک۔ لیکن بہت سے لوگ اس جواب سے اتفاق نہیں کرتے۔ آیئے یہ دیکھیں کہ ایسا کیوں ہے۔

یہ معترضہ سوال کرنے والا یہ کہتا ہے کہ ماضی کی یکسانیت کو ہم مستقبل پر کیسے لاگو کر سکتے ہیں اگر ماضی میں ہمیشہ ایسا ہوتا رہا ہے تو اس سے یہ کیسے نتیجہ ہوتا ہے کہ مستقبل میں ایسا ہوتا رہے گا۔ اس یقین کی بنیاد کیا ہے؟

یہاں تشکیک پسند کا سوال یہ نہیں ہے کہ گزشتہ یکسانیات آئندہ بھی صادق ہوں گی۔ اس کا علم آپ کو کیسے ہے۔ جس کا جواب ہم یہ آسانی سے دے سکتے ہیں کہ ہمیں اس کا علم نہیں ہے۔ لیکن اس کے حق میں کافی شہادت ملتی ہے۔ اس کا سوال یہ ہے کہ ماضی کی یکسانیات کیوں کر اس بات کی شہادت بنتی ہیں کہ مستقبل ماضی کی طرح ہوگا اس کا مزید یہ کہنا ہے کہ نہ صرف آپ کو اس بات کا علم نہیں ہے کہ قانونِ کشش کل بھی لاگو ہو گا بلکہ آپ کے پاس اس عقیدہ کے لیے شہادت بھی نہیں ہے۔ ماضی سے شہادت حاصل کرنا قابلِ قبول نہیں ہے۔ آپ پہلے سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ماضی مستقبل کے متعلق ایک معتبر راہ نما ہے اور اس کا اسی پر اعتراض ہے کیونکہ آپ نے اسے اب تک ثابت نہیں کیا۔ آپ کے پچھلے مشاہدہ کچھ بھی ہوں۔ مستقبل کے متعلق ہمیشہ یہ سوال ممکن ہے کہ اب کیا ہو گا؟ کیا ہم کسی طرح سے تشکیک پسند کے اس سوال کا جواب دے سکتے ہیں؟ فلسفیوں نے بڑی دانشوری سے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اور ان میں سے بیشتر جوابات اتنے تکنیکی ہیں کہ ان کی وضاحت یہاں ممکن نہیں۔ پہلے ہم کچھ اعتراضات کا سدِ باب کرنے کے لیے کچھ معمولی جوابات دیں گے جو دراصل تشکیک پسند کے اعتراضات کا جواب نہیں ہیں۔

۱۔ ”قوانینِ فطرت کا مستقبل میں صادق آنا لازمی ہے۔ ورنہ یہ قوانینِ فطرت نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ہر جگہ اور ہر زمانہ میں ان کا صادق ہونا ان کی تعریفی خصوصیت ہے۔“

آخر الذکر بیان درست ہے کیونکہ پہلے جب ہم نے قوانینِ فطرت کی تعریف کی تھی تو اس خصوصیت کا ذکر آیا تھا۔ لیکن محض تعریف کے ذریعہ کسی خصوصیت کو حقیقی بنانا ممکن نہیں۔ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی شے اس وقت تک X نہیں ہو سکتی جب تک خصوصیت الف کی حامل نہ ہو تو اس سے صرف اتنا نتیجہ ہوتا ہے کہ اگر الف نہیں ہے تو یہ X نہیں ہو سکتا لیکن اب بھی سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا کوئی شے X ہے؟ یہ ممکن ہے کہ جو یکسانیات اب تک

زیرِ مشاہدہ آئیں ہیں اور جو ہمیں یہ یقین دلاتی ہیں کہ یہ قوانین ہیں آگے چل کر جاری نہ رہیں یعنی جنہیں ہم قوانین کہتے ہیں وہ قوانین نہ ہوں ۔ لہٰذا تشکیک پسند کا سوال اس طرح دوبارہ بیان کیا جا سکتا ہے۔
"ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ قوانین ہیں؟"

۲ ۔ الف میں کچھ ایسی باتیں ہیں جو یہ دکھاتی ہیں کہ اس کا ب ہونا ضروری ہے اور اس صورت میں ہم یہ جانتے ہیں کہ الف کا ہمیشہ ب ہونا یقینی ہے ۔ ماضی و مستقبل دونوں میں۔ مثال کے طور پر ہم اگر سونے کی ایٹمی ساخت کے بارے میں کچھ ایسی باتوں کا پتہ چلائیں جن کے نتیجہ کے طور پر یہ معلوم ہو سکے کہ جس چیز میں یہ باتیں ہوں ان میں کچھ مخصوص خصوصیات لازماً پائی جائیں گی اور یہ یکسانیت ہمیشہ ہر جگہ پائی جاتی ہے ؛

لیکن یہ کافی نہیں ہے ۔ جو الفاظ مشکوک ہیں وہ ہیں، 'ضروری'، 'یقینی'، 'لازمی' وغیرہ ۔ فطرت ہمیں صرف یہ دکھاتی ہے کہ اشیاء کی کیا خصوصیات ہیں اور کون سی خصوصیات کن دیگر خصوصیات کے ساتھ پائی جاتی ہیں جو شے بھی سونا ہے اس میں یہ مخصوص باتیں ہوتی ہیں ۔ اسے قانونِ فطرت کہا جا سکتا ہے ۔ لیکن تشکیک پسند یہاں یہ سوال کرتا ہے کہ ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ یہ ہم نسبتی مستقبل میں بھی صادق آئے گی؟ ہم اس پر کیسے یقین کر لیں کیونکہ اس میں منطقی لازمیت تو ہے نہیں ۔ چونکہ تمام قوانین اس وقت مابہ النزاع ہیں ۔ اس لیے کسی ایک کو دوسرے کی تائید میں پیش نہیں کیا جا سکتا ۔
یہاں مطالبہ یہ ہے کہ کسی بھی قانون کی بنیاد کیا ہے ۔

فطرت کی یکسانیت کا اصول : فطرت کی کارکردگی کے متعلق ایک عام

اصول جو ہماری روزمرہ کی فکر میں نہاں رہتا ہے اور جس سے ہم یہ "تخریج" کر سکتے ہیں کہ قانونِ فطرت مستقبل میں بھی جاری رہے گا یہ ہے کہ "جس طرح واقعات ماضی میں ظہور پذیر ہوتے رہے ہیں اسی طرح مستقبل میں بھی ہوتے رہیں گے۔"

ایسے اصول کی تشکیل میں ہمیں محتاط رہنا چاہیے ۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا یہ کافی نہیں ہے یہ امر کہ شہاب ثاقب ماضی میں اکثر زمین پر گرتے رہے ہیں ہمیں اس استنباط کی اجازت نہیں دیتا کہ مستقبل میں بھی یہ گرتے رہیں گے ۔ (اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کی تعداد اب گھٹتی جا رہی ہے ۔ اگر مہاجر پرندے ماضی میں ایک خطہ سے دوسرے خطہ تک جاتے رہے ہیں تو یہ ضروری نہیں کہ مستقبل میں بھی ایسا ہی ہو ۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ان کی ایک نوع موجودہ صدی میں ختم ہو چکی ہو ۔ کئی صورتوں میں، ہم مستقبل کو ماضی کی طرح ہونے کی توقع نہیں کرتے ۔ ہم یہ توقع نہیں کرتے

کہ ابتی دور کی دنیا بالکل قبل ابتی دور کی طرح ہو۔ ہم اس بات کی توقع کرتے ہیں کہ صرف کچھ یکسانیات جاری رہیں گی لیکن کون سی؟ شاید صرف وہ جنھیں ہم حقیقتاً قوانینِ فطرت سمجھ سکتے ہیں۔ صرف یہی ایسے ہیں کہ جن کے متعلق سائنس داں یہ کہنا چاہیں گے کہ جس طرح یہ ماضی میں واقع ہوتے آتے ہیں اسی طرح مستقبل میں بھی واقع ہوں گے۔ اس بات کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے: "جس طرح کچھ یکسانیات جنھیں ہم قوانینِ فطرت سمجھتے آتے ہیں ماضی میں واقع ہوتی رہی ہیں۔ وہ اسی طرح مستقبل میں بھی واقع ہوں گی۔" اسے ہم اصول یکسانیتِ فطرت کہیں گے۔

اس اصول سے آراستہ ہوکر ہم اب تشکیک پسند کے برخلاف صحیح استخراج کے ذریعہ اپنے مطلوبہ نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں:

وہ یکسانیات (جنھیں ہم قوانینِ فطرت سمجھتے ہیں) جو باقاعدگی سے ماضی میں واقع ہوتے آتے ہیں وہ مستقبل میں بھی واقع ہوتے رہیں گے۔

یہ یکسانیت ماضی میں باقاعدگی سے واقع ہوتی رہی ہے۔

اس لیے یہ یکسانیت مستقبل میں واقع ہوگی۔

اب ہم نے مطلوبہ نتیجہ کا استخراج کرلیا۔ مگر کس کے ذریعہ؟ مقدمہ اکبر (**دلیل کا پہلا بیان**) ہمارے لیے یہ کام انجام دیتا ہے لیکن ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ یہ صادق ہے؟ کیا اصول یکسانیتِ **فطرت** بس ایسی چیز ہے جسے ہم فرض کرلیں؟ لیکن ہمیں یہ کیسے معلوم ہو کہ جو ہم فرض کر رہے ہیں وہ صادق ہے؟ کیا یہ صرف عقیدہ (ایمان) یا امید کا معاملہ ہے؟ کسی بات کو فرض کرلینے سے ہم **تشکیک پسند** کو مطمئن نہیں کرسکتے۔ کسی بھی مشکل حالت سے نکلنے کے لیے ہم کچھ بھی فرض کرسکتے ہیں اگر ہم اس کے صدق یا کذب کی پرواہ نہ کریں۔

تاہم اس کے بغیر ہم کیسے رہ سکتے ہیں؟ اگر آپ مستقبل کے بارے میں کچھ اخذ کرنا چاہتے ہیں تو مستقبل کے متعلق کچھ نہ کچھ ان مقدمات میں ہونا لازم ہے جن سے ہم نتیجہ اخذ کر رہے ہیں لیکن جس وقت بھی ہم ایسا مقدمہ لے آتے ہیں۔ تشکیک پسند یہی سوال اس مقدمہ کے بارے میں اٹھا سکتا ہے کہ ہم کیسے یہ جان سکتے ہیں کہ یہ مقدمہ صادق ہے۔ مسئلہ کا حل نہیں ملا بلکہ سوال کی سطح بدل گئی — نتیجہ سے مقدمہ کو۔

ہاں۔ شاید ہم اصول یکسانیتِ فطرت کو ثابت نہیں کرسکتے۔ تاہم یہ ایمان یا محض تمنائی فکر سے **کچھ** زیادہ ہی ہے۔ اس کی صداقت کی ابھی خاصی صداقت ملتی ہے مثلاً ماضی میں جب بھی آپ نے یہ پیشین گوئی کی کہ اگر آپ نے ہاتھ سے پنسل چھوڑ دی تو یہ نیچے گر جائے گی اور یہ گری۔ ایک

بار بھی ایسا نہیں ہوا کہ یہ نہ ہو۔ ایک سچے دوست کی طرح ہم ہمیشہ اس پر تکیہ کر سکتے ہیں۔ جب اس وقت کا مستقبل حال میں تبدیل ہو گیا تو اس قانون کی صداقت سامنے آئی۔ اس سے قطعی طور پر یہ ثابت تو نہیں ہوتا کہ مستقبل میں ہمیشہ ایسا ہی ہو گا لیکن اس سے اس کی اغلبیت و امکان کو تقویت پہنچتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ صورتِ حال بالکل نئی ہو اور ہم پہلی بار اس سے دو چار ہو رہے ہوں۔ جب بھی ہم نے اس کی بنیاد پر پیش اندازہ کیا ہے یہ صحیح ثابت ہوا ہے لہٰذا ہم یہ سوچنے میں حق بجانب ہیں کہ مستقبل میں ایسا ہی ہو گا۔

لیکن تشکیک پسند ان سب باتوں کو تسلیم نہیں کرے گا۔ وہ کہے گا کہ یقیناً آدمی و جانور استقرائی مخلوق ہیں لیکن اس کا جواز کیا ہے؟ گو ماضی میں ایسا ہمیشہ ہوتا آیا ہے لیکن اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ اب بھی ایسا ہی ہو گا۔ اس وقت جب مستقبل میں (جو اب ماضی بن چکا ہے) آپ نے پیش اندازہ کیا تھا وہ صحیح ثابت ہوا لیکن اب کا مستقبل تو اس سے جدا ہے اور اب کا صادق آنا ضروری نہیں۔ آپ یہ کیسے ثابت کریں گے کہ اس وقت بھی مستقبل میں متعلق پیش اندازہ صادق آئے گا۔

ایک دوسرے نقطہ پر نظر ڈالیں۔ مخصوص پیش اندازے ہم اصول یکسانیتِ فطرت کو مان کر سکتے ہیں مگر خود اس اصول کو کیسے ثابت کریں؟ ماضی کی یکسانیتوں کا مستقبل میں جاری رہنے کی یقین دہانی اس اصول کی صداقت کر سکتی ہے یا اس کی اغلبیت کا انحصار اصول کی اغلبیت پر ہوتا ہے لیکن اس اصول کی اغلب یا امکانی صداقت کو بھی ہم کیسے ثابت کر سکتے ہیں۔ یہ نظر آتا ہے کہ یہ اصول اغلبیت کا معیار بیان کرتا ہے جس کی مدد سے ہم اغلبیت کی تمام مخصوص تصدیقات کی تشکیل کرتے ہیں۔ یکساں تسلسل کا مستقبل میں جاری رہنے سے متعلق ہمارے تمام تر عقائد اصول یکسانیتِ فطرت کو پہلے سے ہی تسلیم کر لیتے ہیں۔ لیکن اس اصول کو ہم خود اسی کے ثبوت کے طور پر استعمال نہیں کر سکے کیونکہ یہ دوری استدلال ہو گا۔ اسی طرح ہم اسے خود اسی کی مدد سے اغلب بھی ثابت نہیں کر سکے۔ مستقبل کے وقوعات کی اغلبیت کا تخمینہ ہم اس اصول کی مدد سے لگاتے ہیں۔

پس صورتِ حال یہ ہے کہ اس اصول کو نہ تو ہم استخراجی طور پر اس سے زیادہ بنیادی اصول کی مدد سے اور نہ استقرائی طور پر اخذ کر سکتے ہیں۔ یہ ایک انتہائی ناامید کن صورتِ حال ہے جہاں اس کی تائید میں کچھ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اسے ہم چھوڑ بھی نہیں سکتے۔ ہم یہاں تشکیک پسند کی چالوں سے مشکوک ہو جاتے ہیں کیونکہ اس کا اطمینان کس طرح ہو جبکہ اس کا مطالبہ پورا کرنا منطقی طور پر ناممکن معلوم ہوتا ہے جو چیز اس کا مطالبہ پورا کرے گی وہ یہ ہے کہ ہم حال میں (اس وقت) مستقبل میں

ہونے والے وقوعات کو دکھا سکیں جو ناممکن ہے جو واقعات رونما ہو چکے ہیں ان کو دکھانے سے فائدہ نہیں کیونکہ تشکیک پسند یہی کہے گا کہ ان کا مستقبل سے کوئی سروکار نہیں نیز وہ پیش اندازے جو ماضی میں صحیح ثابت ہوتے ہیں وہ بھی مستقبل کے بارے میں کچھ ثابت نہیں کر سکتے۔ پس اگر تشکیک پسند کا مطالبہ پورا کرنا منطقی طور پر ناممکن ہے تو پھر اس کی کوشش بے کار ہے۔

پھر بھی کیا تشکیک پسند کا نقطۂ نظر جائز نہیں؟ آپ یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ اصول یکسانیت فطرت صادق ہے یا اس کے حق میں کوئی شہادت ملتی ہے؟

مجوزہ حل : متعدد حل پیش کیے گئے ہیں تاکہ اس دقت طلب صورتِ حال سے نکلا جا سکے یہاں صرف چند کا اجمالی جائزہ لیا جائے گا۔ عصری نگارشات کے بیشتر حصے بہت ادق اور اصطلاحی انداز میں لکھے گئے ہیں جن کا خاکہ پیش کرنا بھی ریاضیاتی فارمولے کے بغیر ممکن نہیں۔ اس مسئلہ کے کچھ حل میں یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ حل کرنے کے لیے کوئی مسئلہ ہے ہی نہیں۔ اور اس کے لیے ہماری توجہ اس بات کی طرف دلائی جاتی ہے کہ کچھ اہم حدود (الفاظ) کو غیر ناقدانہ طریقہ سے استعمال کیا گیا ہے۔

تشکیک پسند کا یہ قول ہے کہ ماضی کی یکسانیات مستقبل کی یکسانیات کے لیے کوئی شہادت نہیں ہے مگر جس وقوعہ (مثلاً مادی چیز کو ہاتھ سے چھوڑنے سے اس کا نیچے گرنا) کو ہم ہزاروں بار دیکھ چکے ہیں اور ایک بھی شہادت اس کے برخلاف نہ ملی ہو تو کیا یہ شہادت نہیں ہے؟ اسے تو ہم اچھی شہادت کی بہترین مثال کہہ سکتے ہیں اور تشکیک پسند سے یہ پوچھ سکتے ہیں کہ جب تم اسے کافی یا مناسب شہادت نہیں سمجھتے ہو تو اس میں کیا کمی ہے لیکن اس کا جواب یہ ہوگا کہ سوائے اس وقوعہ کے جو مستقبل میں ہوگا کوئی اور بات شہادت نہیں بن سکتی لیکن جب یہ وقوعہ رونما ہو جائے گا تو یہ مستقبل کے دائرہ سے نکل کر حال میں داخل ہوتے ہوتے ماضی کا اسامہ بن جائے گا اور اس طرح تشکیک پسند مستقبل کے ہر مجوزہ وقوعہ کے متعلق اپنا سوال دہراتا رہے گا۔ اس کے لیے اس وقت دستیاب کوئی بھی واقعہ یا شہادت مستقبل کی نشاندہی نہیں کر سکتی جبکہ ہم ماضی کی شہادت کو اکثر مستقبل کے وقوعات کے علم کے لیے کافی سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس تشکیک پسند کے لیے کوئی ایسا کرشمہ ممکن نہیں ہے جو اسے مستقبل کا یقین دلا سکے کیونکہ جو کچھ بھی واقع ہوتا ہے وہ حال میں ہوتا ہے جو مستقبل کے لیے کسی صورت بھی شہادت نہیں بن سکتا لیکن کیا تشکیک پسند کے مطالبہ کا منطقی عدم امکان خود اس کے مقصد کے منافی نہیں ہے؟ اگر اس کا

مطالبہ منطقی طور پر ناممکن ہے تو اس کا پورا کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے وہ یہ کہتا ہے کہ ہمارے پاس شہادت نہیں ہے مگر جو کچھ ہم پیش کرتے ہیں اسے شہادت قبول نہیں کیا جاتا اور ہر مجوزہ شہادت کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ کیا ایسا نہیں کہ وہ لفظ "شہادت" کو غلط معنی میں استعمال کر رہا ہے اور اس طرح اسے کوئی بات بھی بطور شہادت قابل قبول معلوم نہیں ہوتی۔ اگر وہ شہادت کی کوئی من مانی تعریف بھی دے تو ہم سمجھ سکیں کہ اس کا شہادت سے کیا مقصود ہے مگر ہر شہادت سے انکار کرتے ہوئے کسی معینہ معنی کی طرف اشارہ نہ کرنا شہادت کے استعمال کو بے معنی بنا دیتا ہے اسی طرح اگر ہم "شہادت" کے بدلے دوسرے متعلقہ الفاظ استعمال کریں جیسے توجیہہ، عقیدہ، یقین وغیرہ تو ان کے متعلق بھی تشکیک پسند کا وہی رویہ ہوگا اور وہ اپنے مطالبات کو واضح کیے بغیر ہر مجوزہ توجیہہ یا سبب کو ترک کرتا رہے گا اور یوں "شہادت" کی طرح اس کا لفظ "توجیہہ" کا استعمال بے معنی سا ہوگا۔ پس ہمارے لیے ایک بے معنی مطالبہ یا اعتراض کا جواب دینا ضروری نہیں۔

اس سلسلہ میں ایک اور بات قابل ذکر ہے۔ استقراء استخراج نہیں ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ہم ان مقدمات سے جو مستقبل کے بارے میں کچھ نہیں کہتے مستقبل کے متعلق نتائج اخذ نہیں کر سکتے۔ چونکہ دونوں مختلف ہیں لہذا ہم استقراء سے اس بات کی توقع نہیں رکھتے جو استخراج سے رکھنا بجا ہے۔ چونکہ استقراء استخراج کی ناقص یا ناکام شکل نہیں ہے لہذا جو یقین استخراج سے حاصل ہو سکتا ہے وہ استقراء سے نہیں ہوگا۔ اس کی توقع کرنا استقراء کو استخراج بنا دینا ہے۔

اس بات کے حق میں معقول دلیل پیش کی گئی ہے کہ استقراء کے حق میں عام جواز نہ پیش کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی ضرورت ہے اور اس کام کا بیڑا اٹھانا ہی غلط ہے ہم صرف استقراء کے کچھ مخصوص طریقوں کا جواز دے سکتے ہیں۔

جیسا کہ اسٹراسن (Strawson) نے اپنی کتاب "منطقی نظریہ کا تعارف" (Introduction to Logical Theory) میں لکھا ہے۔

عام طور سے کسی ایک مخصوص عقیدہ کے بارے میں یہ تفتیش کیا جائے کہ اس کو اپنانا ناجائز ہے یا نہیں اور یہ پوچھتے ہوتے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ اس کے حق میں کوئی شہادت ہے یا نہیں۔ اچھی ہے یا بری۔ اس عمل میں ہم استقرائی معیاروں کا اطلاق کرتے ہیں۔ لیکن ہم کن معیاروں پر انحصار کر سکتے ہیں جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ خود استقرائی معیاروں کا جواز کیا ہے؟ اگر اس کا جواز ممکن نہیں تو اس سوال کے کیا معنی ہو سکتے ہیں۔ اس سوال کا موازنہ اس سوال سے

کیا جا سکتا ہے: کیا قانون، قانونی (طور پر جائز) ہے کسی مخصوص عمل یا انتظامی ضابطہ یا کسی ریاست کی آئین سازی کے بارے میں تو یہ سوال معنی رکھتا ہے کیونکہ ان کا جواب کسی نہ کسی قانونی قاعدہ یا معیار کی مدد سے دیا جا سکتا ہے لیکن یہ سوال بے معنی ہے کہ ملک کا عام قانون یا مجموعی نظام قانون، قانونی ہے یا نہیں۔ اس کے لیے ہم کسی قانونی نظام کی دہائی دے سکتے ہیں؟

"عام طور سے استقراء جائز طریقہ ہے یا نہیں؟ اس سوال کے صرف یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ "کیا استقراء کی مدد سے نکالے ہوئے تمام نتائج جائز ہیں؟" اور اس کا جواب آسان مگر غیر دلچسپ ہے. وہ یہ کہ کبھی کبھی لوگوں کے پاس کافی شہادتیں ہوتی ہیں اور کبھی نہیں۔

بہت سے لوگوں کے لیے یہ استدلال اس مسئلہ کے حل کے لیے فیصلہ کن ہوتے ہیں لیکن دوسروں کے لیے غیر اطمینان بخش۔ کیا اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا جا سکتا؟ بہت سی تجاویز پیش کی گئی ہیں۔ ہم اس بحث کو ایک ایسی تجویز کے ساتھ ختم کرتے ہیں۔

ہم اصول یکسانیت فطرت (یا کوئی دیگر اصول جو استقراء کے لیے بنیادی ہو) کو کسی مزید بنیادی اصول سے استخراج کر کے ثابت نہیں کر سکتے اور نہ ہم استقرائی طور پر اسے ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ یہ اصول خود تمام استقرائی فکر کی بنیاد ہے لیکن ہم اس کا عملی جواز پیش کر سکتے ہیں۔ اس اصول کا نہیں بلکہ اس کو تسلیم کرنے کا اس کو اپنانا ایک عمل ہے اور اس عمل کا جواز اس کے مقاصد کی مدد سے دیا جا سکتا ہے ہم استخراجی یا استقرائی طور پر اس کی مدافعت نہیں کر سکتے لیکن اس کو اپنانے کا جواز اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے مقاصد و نتائج میں ڈھونڈا جا سکتا ہے مثلاً مزید قوانین کا انکشاف جو ہمیں وقوعات کے پیش اندازہ میں کامیابی عطا کرتا ہے. ہم بالخصوص اسرار فطرت کی دریافت چاہتے ہیں تاکہ ہم سمجھ سکیں۔ پیش اندازہ کر سکیں اور ان پر قابو پا سکیں۔ یہ وجدان یا سکہ اچھالنے سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ صرف فطرت کی حرکات کے محتاط اور صبر آزما مشاہدہ سے تاکہ یکسانیات اور اس کے استثنا معلوم کیے جائیں۔ تشریحی مفروضات کی تشکیل ہو سکے اور ان مفروضات کی جانچ وغیرہ وغیرہ۔ اسرار فطرت کے انکشاف فطرت کا علم اور قوت پیش اندازہ کے حصول کا یہی واحد طریقہ ہے. اگر فطرت میں ربط و نظم ہے تو طریق استقرا اس کی دریافت کر سکتا ہے۔

بے شک ہم یہ نہیں جانتے کہ فطرت میں نظم و ترتیب ہے یا نہیں ــــــ ترتیب جو ماضی سے مستقبل تک جاری ہو۔ یہ عین ممکن ہے کہ کل کائنات اس طرح پیش آئے کہ ہماری اب تک کی تمام تعمیمات غلط ثابت ہوں۔ لیکن اگر فطرت میں ایک جاری نظم و ترتیب ہے تو اوپر

جس طریقہ کا بیان کیا گیا ہے ہم اس کی مدد سے اسے دریافت کر سکتے ہیں۔ اگر یہ ہمارے اہم مسئلہ اور ضرورت کا واحد علاج ہے تو اسے اپنانا جائز ہے۔ ہاں! اگر فطرت میں جاری ترتیب نہیں ہے تو رموزِ فطرت کے انکشاف کی تمام کوششیں رائیگاں جائیں گی۔ لیکن اگر ایسی نظم جس کے قوانین تمام زمان و مکان میں جاری ہیں جس کا استقرائی اصول ہمیں یقین دلاتا ہے تب ہم ان کی دریافت کر سکتے ہیں۔ (یہ نہیں کہ ہم کر ہی لیں گے کیونکہ اس کی کامیابی ہماری رکاوٹ پر منحصر ہے) پس استقرائی اصول یکسانیتِ فطرت کا یہی عملی جواز ہے کہ اس کے بغیر ناکامی یقینی ہے اور اس کو تسلیم کرنے سے ہم کامیاب ہو سکتے ہیں۔

فصل ۱۴

قابلِ جانچ ہونا اور معنی

تجربی سائنس میں واحد بیانات، قوانین یا نظریات۔ سبھی کا کسی معنی میں قابل ہونا ضروری ہے۔ اس کے صدق یا کذب سے حسی تجربات میں کچھ فرق آنا لازمی ہے۔ اس طرح ہم بامعنی ہونے کے ایک دوسرے معیار تک آتے ہیں جو قابلِ جانچ ہونے کا معیار ہے۔

جب کوئی ایک جملہ ایسا کہتا ہے جسے ہم سمجھ نہیں پاتے مثلاً "تمام تر حقیقت ایک سراب ہے" یا کوئی ادق اور نا قابلِ فہم شعر ہے تو آپ کا پہلا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ "اس کے کیا معنی ہیں؟" یا "میری سمجھ میں نہیں آیا۔ اس کی تشریح کیجیے" لیکن آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں: "ذرا یہ بتائیے کہ ہم یہ کیسے پتہ لگائیں کہ آپ جو کہہ رہے ہیں وہ صادق ہے یا کاذب" اس امید پر اس کی مدد سے آپ اس کا مفہوم سمجھ سکیں گے۔ اس نقطۂ نظر پر بامعنویت کے قابلِ جانچ ہونے کا معیار ہمارے سامنے آتا ہے۔ اگر جملہ (یا اس سے مطلوب جو قضیہ ہے) کو جانچنے کا کوئی طریقہ بتانا ممکن نہ ہو تو جملہ بے معنی ہے۔ معنی کو جاننا یہ جاننے کے مترادف ہے کہ اس کی جانچ کیسے کی جائے۔

توثیقیت: یہ نظریہ کہ معنی میں قابلِ جانچ ہونا شامل ہے دو شکلوں میں عیاں ہوتا ہے: لائقِ توثیق ہونا اور لائقِ تصدیق ہونا۔ کسی قضیہ کی توثیق کچھ ایسے مشاہدوں پر مشتمل ہے جو اس نتیجہ کی اجازت دیتے ہیں کہ یہ قضیہ آیا صادق ہے یا کاذب۔ تصدیق کرنا ایک یا اس سے زیادہ مشاہدوں کے ذریعہ یہ جاننا ہے کہ قضیہ کی اغلبیت بڑھتی یا گھٹتی ہے لیکن اس سے قطعی طور پر صدق یا کذب کا فیصلہ نہیں ہوتا۔ ایک تھیلے میں سے جن میں ۱۰۰ کنچیں ہیں اگر میں نے ۵۰ کو دیکھا اور سبھی کالی نکلیں تو میں نے اس قضیہ کی تصدیق کی۔ توثیق نہیں کہ سبھی کنچیں کالی ہیں۔ توثیق کے لیے یہ ضروری ہے

کریں تمام ۱۰۰ کیچوں کی جانچ کردں۔

توثیق و تصدیق دونوں اعمال ہم کرتے ہیں۔ ہم کیمیائی جانچ کر کے اس بات کی توثیق کرتے ہیں ایک شے چینی ہے یا نمک۔ قضایا ایک دوسرے کی توثیق نہیں کرتے بلکہ لوگ قضایا کی توثیق کرتے ہیں۔

قابلِ توثیق ہونے کا معیار یہ نہیں کہتا کہ ایک قضیہ صرف اسی صورت میں بامعنی ہوتا ہے اگر اس کی توثیق کی جاتے یا لائق تصدیق ہونے کا معیار محض تصدیق کی صورت میں ہی با معنی ہونے کی بات نہیں کرتا۔ ابھی تک ہم اس بات کی تلاش مکمل نہیں کی ہے کہ چاند کی دوسری طرف کتنے پہاڑ ہیں لیکن یہ بیان کہ اس کی دوسری طرف ۲۰۰۰ پہاڑ ہیں یقیناً بامعنی ہے۔ بے شک ہم اس کی توثیق یا تصدیق اس وقت تک نہیں کر سکتے تاوقتیکہ ہم اس بیان کا معنی نہ جانیں جس کی تصدیق و توثیق ہونی ہے۔ قابلِ جانچ ہونے کا معیار جو تجویز کرتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم معنی صرف اس وقت جانتے ہیں جب ہم جانتے ہوں کہ اس کی تصدیق یا توثیق کیسے کی جاتی۔ خواہ کسی نے ایسا کیا ہو یا نہیں۔ معنی کا دارو مدار حقیقی توثیق پر نہیں بلکہ توثیق ہونے پر ہے۔ یعنی توثیق یا تصدیق کے امکان پر ہے۔

توثیق کا امکان "امکان" کے کس معنی میں ہے؟ تکنیکی یا عملی امکان نہیں۔ اس معنی میں خلائی طیارہ کے ذریعہ سیارہ کلب ([illegible]) تک جانا ابھی ناممکن ہے لیکن یہ بیان کہ اگر ہم وہاں جائیں تو کیا پائیں گے بے معنی نہیں ہے۔ اگر ایک ستارہ ایک ہزار سال نوری کے فاصلہ پر ہو تو یہ جاننا تجربی معنی میں ناممکن ہے کہ اس کی سطح پر آج کیا ہو رہا ہے کیونکہ آج کی روشنی ۱۸۶,۰۰۰ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے زمین پر ایک ہزار سال کے بعد پہنچے گی، تاہم اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اس پر آج کالے دھبے ہیں تو ہم یکسر بے معنی بات نہیں کر رہے ہیں۔ جس بات کی ضرورت ہے وہ توثیق کا منطقی امکان ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کو جاننے کا دعویٰ متناقض بالذات کا ارتکاب نہیں ہے گو طبیعی حقائق یا دیگر مشکلات کی وجہ سے ایسے جاننا تجربی طور پر نیز عملی طور پر ناممکن ہو سکتا ایسے بیان کی توثیق منطقی طور پر ممکن ہے گو تجربی اور عملی طور پر ناممکن ہے۔ قابلِ جانچ ہونے کا معیار کی یہ تجویز معقول معلوم ہوتی ہے کہ جب آپ کی سمجھ میں یہ نہ آ سکے کہ ایک شخص کے کسی جملہ کا کیا معنی ہے تو ہم یہ پوچھ سکتے ہیں: "آپ اس کی صداقت کا کیسے پتہ چلائیں گے؟" اس معیار سے بہت سے ایسے جملے مثلاً "ساگ نیلے رنگ کا ہے" اور "اتوار بستر میں ہے" فوراً بے معنی قرار یا کر الگ کر دیے جائیں گے۔ اس کے برعکس بہت سے

جملے جو ہم روزمرہ کی زندگی اور سائنس میں ادا کرتے ہیں جیسے "میں اس وقت کتاب پڑھ رہا ہوں" "دوسرے سیاروں میں زندگی ہے" یا "سونا پگھلنے والا مادہ ہے" وغیرہ تمام تر بامعنی ہیں کیونکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ان کے صدق یا کذب کا فیصلہ کیسے کیا جاتے (گو یہ ممکن ہے کہ ہم ہمیشہ اسے حقیقی طور پر نہ معلوم کر سکیں) شاید۔ آخر کار بامعنی اور بے معنی میں تمیز کرنے کا ایک تشفی بخش معیار مل گیا ہے۔

لیکن اس معیار کے جو کچھ بھی محاسن ہوں۔ ابہام کا فقدان ان میں سے نہیں ہے۔ ہم کچھ اہم ابہامات کی وضاحت کی کوشش کریں گے اور پھر اس معیار پر عام رائے زنی۔

ابتداء میں ہی ہم ایک اعتراض کا پہلے سے ہی اندازہ لگا سکتے ہیں۔ "اگر بامعنی ہونے کے لیے ہر بیان کا قابلِ جانچ ہونا ضروری ہے تو خود اس بیان کی کیا حیثیت ہے؟ کیا یہ قابلِ جانچ ہے؟ اگر نہیں ہے تو یہ بیان خود بے معنی ہے"

لیکن یہاں بیان اور ورائی بیان Meta Statement میں فرق لازم ہے۔ آخر الذکر میں بیانات کے متعلق بیانات شامل ہیں۔ میرا یہ بیان کہ ہر بامعنی بیان کا قابل جانچ ہونا ضروری ہے۔ دنیا کے بارے میں نہیں بلکہ بیانات کے بارے میں ایک بیان ہے۔ بامعنویت کے متعلق میں جو کہہ رہا ہوں اس کا اطلاق دنیا کے بارے میں بیانات پر ہوتا ہے۔

اعتراض پھر بھی جاری رہ سکتا ہے۔ قابلِ جانچ ہونے کے معیار کی حیثیت کیا ہے؟ کیا یہ بامعنی بیانات کے متعلق تعمیم ہے؟ کیا یہ کہا جا رہا ہے کہ وہ تمام بیانات جو بامعنی ہیں قابلِ توثیق بھی ہیں؟ اگر ایسا ہے تو اس کی مخالف مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ لیکن اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ اس صورت میں آپ معنی کا معیار نہیں دیتے ہیں بلکہ ایسے معیار کا وجود پہلے سے تسلیم کر لیتے ہیں۔ آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ جو بامعنی ہے (کسی اور معیار سے) وہ قابلِ توثیق بھی۔ لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ آپ معنی کی تعریف ہی پیش کر رہے ہیں تو یہ ایک خود ساختہ تعریف ہے جس کو ماننا میرے لیے ضروری نہیں۔ میں خود اس کی دوسری تعریف بنا سکتا ہوں۔ لیکن اگر آپ کا یہ دعویٰ ہے کہ تمام لوگ "معنی" کو اس طرح استعمال کرتے ہیں تو یہ صحیح نہیں۔ "معنی" کا استعمال اس طرح سے لوگ نہیں کرتے۔

توثیق کا حامی جواباً یہ کہہ سکتا ہے: "درحقیقت لوگ "معنی" کو اسی طرح استعمال کرتے ہیں۔ یعنی اگر کسی بیان کی جانچ کا کوئی طریقہ تصور نہ کیا جا سکے تو ان کی سمجھ میں یہ نہیں آئیگا

کہ اس کا کیا معنی ہیں۔ اس معیار کا استعمال روزمرہ کی زندگی میں کیا جاتا ہے گو لوگ اکثر بے معنی بات کرتے ہیں اور سوچتے ہیں کہ وہ بامعنی بات کر رہے ہیں۔ ہاں یہ ایک ساختہ یا اختراعی تعریف ہے لیکن یہ بے سود یا من مانی نہیں۔ میں ایک صریح اور معین معیار تجویز کر رہا ہوں اور اسے ترک کرنے سے قبل اس کی جانچ کر لیجیے۔ میرے خیال میں ایک بیان صرف اسی حالت میں معنی رکھتا ہے اگر اس کی جانچ ممکن ہو۔ اگر آپ کا کوئی ایسا بیان ہو جس کی کسی بھی صورت سے جانچ ممکن نہ ہو اور کوئی بھی مشاہدہ اس کے صدق یا کذب پر اثر انداز نہ ہو سکے تو کیا آپ اس کے معنی سمجھ سکیں گے؟ اور اگر دو بیانات کی توثیق مشاہدات کی بالکل ایک جیسی ترتیب کی مدد سے کی جا سکے تو کیا دونوں ہم معنی نہیں ہوں گے؟ بامعنی کو بے معنی سے ممیز کرنے کا صرف یہی ایک معیار ہے جسے اگر آپ نے استعمال نہ کیا ہو تو کرنا چاہیے۔"

آیئے اب یہ دیکھیں کہ کیا یہ معیار وہ سب کچھ کرتا ہے جس کا دعویٰ اس کے حامی کرتے ہیں کیا بامعنویت ہمیشہ قابلِ جانچ ہونے کا نتیجہ ہے؟ پہلے ہم کچھ مخصوص بیانات کے بارے میں کچھ عام بات کریں گے اور پھر اس معیار کے متعلق عام رائے زنی کی جائے گی:

۱۔ توثیق کب کیا جانا چاہیے؟ کیا بیان کا اب لائقِ توثیق ہونا ضروری ہے؟ یہ ایک اہم قابلِ غوریات ہے کیونکہ ماضی یا مستقبل کے کسی بیان کی توثیق اب نہیں کی جا سکتی۔ "قیصرِ روم کو ۴۴ ق۔م۔ میں قتل کیا گیا تھا" ماضی کا ایک واقعہ بیان کرتا ہے جسے ہم اب دوبارہ گرفت میں نہیں لا سکتے۔ ہمارے پاس اس کی کافی شہادت ہے لیکن ہم اس کی توثیق کرنے کی حالت میں نہیں ہیں کیونکہ اس کے لیے ہمارا ۴۴ ق۔م۔ میں روم کے سینیٹ میں ہونا لازمی ہے جو اس وقت منطقی طور پر ناممکن ہے۔ یہ بیان ماضی کے بارے میں ہے اور تمام شہادتیں جو دستیاب ہیں وہ حال کی ہیں۔ زیادہ سے زیادہ حال میں ہم صرف اس کی تصدیق کر سکتے ہیں۔ توثیق منطقی طور پر ناممکن ہے۔

اس کے برعکس ۴۴ ق۔م۔ کی کسی ایک صبح کو اس کی توثیق ممکن تھی۔ چونکہ ہم ماضی کے تمام بیانات کو بے معنی کہہ کر ترک نہیں کرنا چاہتے ہمیں یہ صریحاً کہنا ہوگا کہ جس شرط کی تکمیل ضروری ہے وہ یہ کہ کسی نہ کسی وقت پر یہ بیان قابلِ توثیق ہونا چاہیے اس تغیر کے ساتھ ہم اس کا اعادہ کر سکتے ہیں کہ یہ قضیہ بامعنی ہے کیونکہ جس وقت یہ واقعہ رونما ہوا تھا اس وقت اس کی توثیق ممکن تھی۔ یہی شرط مستقبل کے بیانات کے متعلق رکھنا

پانچ سال کے بعد امریکہ میں معاشی بحران ہو گا"،) پوری ہو سکتی ہے تو اس وقت اس کی توثیق ممکن نہیں مگر مستقبل میں ہو سکتی ہے جو اسے مندرجہ بالا شرط کے مطابق بامعنی بناتی ہے۔

۲۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ توثیق کا عمل کون کرے؟ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ کوئی بھی کر سکتا ہے میں اس وقت لندن میں نہیں ہوں اس لیے میں اس کی توثیق نہیں کر سکتا کہ برطانوی پارلیمان کے دونوں ایوان کے اراکین اس وقت کھڑے ہیں۔

مگر کوئی شخص جو اس وقت ایوان کے پاس موجود ہے اور جس کے حسی اعضا صحیح طور پر عمل کر رہے ہیں اس کی توثیق کر سکتا ہے۔ اس طرح بیانات کا یقین اشخاصی یا عوامی (علانیہ) طور پر قابلِ توثیق ہونا ضروری ہے یعنی کوئی شخص بھی جو مناسب وقت اور جگہ پر موجود ہو اور جس کے احساس و عقل درست ہوں اس کی توثیق کر سکتا ہے۔

لیکن ایک دقت ہے۔ کیا ایسے بیانات نہیں ہیں جن کی توثیق صرف ایک شخص کر سکتا ہے؟ اگر میرے دانتوں میں درد ہے تو صرف میں ہی اس کی توثیق کر سکتا ہوں کہ یہ درد مجھے ہے۔ آپ میرا منہ کھول کر میرے دانتوں کا سوراخ دیکھ سکتے ہیں اور یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ غالباً میرے دانتوں میں درد ہے یا آپ اس کا اندازہ میرے منہ بنانے اور کراہنے سے لگا سکتے ہیں۔ لیکن یہ تمام تر بالواسطہ شہادتیں ہیں۔ اس بات کی توثیق کہ مجھے درد ہے صرف میں ہی کر سکتا ہوں کیونکہ صرف میں ہی اسے محسوس کر سکتا ہوں جو اسے جاننے کا واحد ذریعہ ہے۔ دوسرے لوگ جو میری حرکات وغیرہ کا مشاہدہ کر رہے ہیں اس کا محض استنباط کر سکتے ہیں مگر میں بغیر استنباط اسے جانتا ہوں۔ میرے لیے آئینہ میں اپنی شکل دیکھنا یا دانت دیکھنا اس کو یقین سے جاننے کے لیے ضروری نہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کی حالتِ احساس کے بارے میں بیانات کی توثیق آپ کر سکتے ہیں اور میری حالتِ احساس کے بیانات کی توثیق میں کر سکتا ہوں یہ بیانات علانیہ یا بین شخصی طور پر لائقِ توثیق نہیں ہیں (اس کے متعلق مزید بحث باب ۲، فصل ۲۵ میں کی جائے گی۔)

اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ "آپ نے فرض کر لیا ہے کہ میرے درد کے متعلق واحد طریقِ توثیق اسے محسوس کرنا ہے جبکہ جس بات کی ضرورت ہے وہ یہ کہ کوئی شخص یہ جانتا ہو کہ مجھے درد ہے۔ میرا ڈاکٹر جو مجھے بستر پر پڑا اور میرے زخموں کو دیکھ رہا ہو یہ جانتا ہے کہ مجھے درد ہے جتنا میں جانتا ہوں"۔ مگر اس کا انحصار اس بات پر ہے

کہ " جاننے " کو قوی یا ضعیف معنی میں استعمال کیا جا رہا ہے۔ " جاننے " کے اس عام معنی میں جس میں ہم بیشتر اسے استعمال کرتے ہیں۔ بے شک ڈاکٹر یہ جانتا ہے کہ مجھے درد ہے مگر ان کا یہ علم استنباط کے ذریعہ اسے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن کیا اس نے اس کی توثیق کی ہے؟ یہ اس طرح ممکن نہیں جس طرح میں کر سکتا ہوں کیونکہ صرف میں ہی اسے محسوس کر سکتا ہوں۔ ڈاکٹر کے برخلاف مجھے اس کی توثیق کیلئے کسی دیگر شہادت کی ضرورت نہیں۔ پس اگر توثیق کیلئے کسی فیصلہ کن طریقہ سے جاننا ضروری ہے تو اپنے درد کے سلسلہ میں ایسا علم صرف مجھے ہی حاصل ہو سکتا ہے جس طرح ڈاکٹر خود اپنے درد کے سلسلہ میں فیصلہ کن علم رکھتا ہے اگر ایسا ہے تو اس قسم کے بیانات کی صنف ایسی ہے جس کی توثیق صرف ایک شخص ہی کر سکتا ہے۔

علانیہ یا بین عامہ لائق توثیق ہونے کی حاجت کو برقرار رکھنے کے لیے کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ آپ کے درد کے متعلق بیانات کے معنی میرے درد کے بیانات سے مختلف ہیں۔ دلیل یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ جو قابلِ توثیق ہے وہ مختلف ہے جو میں اپنے سلسلہ میں توثیق کر سکتا ہوں وہ یہ کہ مجھے درد ہے اور یہی اس بیان کے معنی ہوں گے۔ لیکن آپ کے متعلق جس بات کی توثیق کر سکتا ہوں وہ صرف یہ کہ آپ کی حرکات ایک مخصوص قسم کی ہیں اور اس لیے آپ کے متعلق بیان کا یہی معنی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ طریقہ مسئلہ کو ٹالنے کا ہے اور بھونڈا بھی۔ کیونکہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ آپ کو درد ہے تو میں وہی حالتِ احساس آپ سے وابستہ کر رہا ہوں جو میں اپنے آپ سے کر رہا ہوں جب میں یہ کہتا ہوں کہ مجھے درد ہے۔ دونوں بیانات میں معنوی فرق ضمیر شخصی کی وجہ سے ہے — " آپ " اور " میں "۔ یہ کہنا واقعات کو توڑ مروڑ کر پیش کرنا ہے کہ میرے متعلق بیان حالتِ احساس سے وابستہ ہے اور آپ سے متعلق بیان آپ کے کردار (حرکات) سے کیونکہ آپ کے سلسلہ میں ہم صرف کردار کی توثیق کر سکتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ آپ کے سلسلہ میں صرف آپ کی چیخ یا چہرے کے آثار کی توثیق ممکن ہے لیکن یہ کہنے سے کہ آپ کے درد ہے میرا مفہوم یہ ہے کہ آپ ایک خاص حالتِ احساس سے دوچار ہیں اور آپ کے اعمال و حرکات اس کیفیت کے خارجی مظاہر ہیں اور یہی میں اپنے بارے میں بھی کہتا ہوں۔ فرق اتنا ہے کہ خود اپنے سلسلے میں میں مزید باتوں کی توثیق کر سکتا ہوں۔

اس مشکل سے نکلنے کا یہ طریقہ آسانی سے تجویز کیا جاتا ہے کہ ایک بیان اس وقت تک بامعنی ہوتا ہے جب تک کوئی شخص بھی اس کی توثیق کر سکتا ہے۔ میں اس بات کی توثیق کر سکتا ہوں کہ مجھے درد ہے تو میں اس بات کی توثیق نہیں کر سکتا کہ آپ کو درد ہے لیکن خود تمہارا توثیق

کرنا اس بیان کو بامعنی بنانے کے لیے کافی ہے۔ اپنے درد کو جاننے کے لیے ہمیں خاص رسائی رسائی حاصل ہے۔ اور یہی صورت حال آپ کے درد کے بیان کے لیے صادق ہے۔ آپ اس کی توثیق کر سکتے ہیں لہٰذا یہ بامعنی ہے۔

یہ نتیجہ کچھ پریشان کن ضرور ہے لیکن اگر قابلِ توثیق ہونے کو بطور معیار قبول کرنا ہے اور دوسروں کے تجربات سے متعلق بیانات کو بامعنی سمجھنا ہے تو اس کے ساتھ مصالحت کرنا پڑیگی صرف ایک شخص کے ذریعہ قابلِ توثیق ہونا مشتبہ سمجھا گیا کیونکہ یہ ایسے بہت سے بیانات کو بامعنی قبول کرنے کی اجازت دے گا جنھیں یہ اجازت نہیں ملنی چاہیے مثلاً "میں نے اس قضیہ کی توثیق کی کہ لامحدودیت شیشہ کی طرح ہے کیونکہ آج مجھے اس کا تجربہ ہوا،" لیکن اس خوف کی ضرورت نہیں۔ اگر ہم یہ ذہن نشین کرلیں کہ ایسے بیانات محض اپنے حالات احساس کے متعلق ہوں نہ کہ معروضی حقیقت کے بارے میں۔

دوسرا خوف قوی تر بنیاد پر مبنی ہے: توثیق کے تصور کا خود اپنے تجربات پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ "مجھے درد ہے" اس کی توثیق ہم کیسے کرتے ہیں؟ توثیق ایک طریق کار ہے اور یہاں ہم اس پر کیسے عمل کرتے ہیں؟ ہم یہ جاننے کے لیے کہ کیا یہ بیان صادق ہے کیا کرتے ہیں؟ آپ اس کی توثیق درد محسوس کر کے کرتے ہیں۔ درد کا وجود یا اس کا واقع ہونا ہی اس کی توثیق کی تشکیل کرتی ہے لیکن یہاں کچھ گڑبڑ معلوم ہوتا ہے کیا ہم توثیق کے ذریعہ یہ جانتے ہیں کہ ہمیں درد ہے؟ توثیق ہم اس لیے کرتے ہیں کہ یہ معلوم ہو سکے کہ کیا یہ بیان صادق ہے اور یہاں یہ نظر آتا ہے کہ ہم کچھ نہیں کرتے۔ ایک شخص کے درد ہے اور اس کے لئے اسے توثیق نہیں کرنا ہے۔ اپنے ذاتی تجربات کے لیے یہ کہنا قابلِ ترجیح ہے کہ ان کی توثیق کی ضرورت نہیں۔ خود بینی کے ذریعہ خود کو یہ یقین دلانے کی ضرورت نہیں کہ مجھے درد ہے۔ روزمرہ کی زندگی میں ہم یہ نہیں کہتے کہ ہم اس کا پتہ چلائیں کہ یہ صادق ہے یا نہیں۔ توثیق کی بات ہم اپنے ذاتی تجربات کے علاوہ دوسری چیزوں کی جانکاری کے لیے کرتے ہیں۔ "مجھے درد ہے" یہ جاننے کے لیے ایسا طریق کار نہ دستیاب ہے نہ اس کی ضرورت۔ لہٰذا اس ضمن میں "توثیق" کا استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ نظریۂ توثیق کے حامل اس طرح کی بات کر کے ایک بے محل مطالبہ کرتے ہیں۔ لیکن اگر توثیق کا استعمال ممکن نہیں تو ایسے تمام بیانات بے معنویت کے غار میں پھینک دیے جائیں گے لیکن کیا ہم انھیں بامعنی نہیں سمجھتے؟

کائناتی لامحدود محیط والے بیان کی توثیق کیسے ہو؟ قوانینِ فطرت پر غور کیجیے۔ نیوٹن کا قانونِ کشش یہ کہتا ہے کہ: "کائنات میں مادہ کا ہر ذرہ دوسرے کو اپنی طرف کھینچتا ہے" یہ بیان تمام زمان و

مکان میں لاگو ہوتا ہے۔ یہ ایک بہت بڑا دعویٰ ہے اور اس کی توثیق کیسے ہو؟ کتنے ہی لوگ ساتھ مل کر کام کریں مگر اس کی توثیق کیسے کریں گے؟ اس سے کم تر بیان کہ "تمام کوے کالے ہیں" بھی ایسی ہی مشکل میں پڑ جائے گا۔ کووں کی تعداد لامحدود نہیں ہے مگر اس کا آخری سرا ہمیشہ کھلا رہتا ہے۔ تمام کووں کا شمار کرنے کے بعد بھی یہ کیسے معلوم ہو کہ ایک بھی باقی نہیں رہا۔ کسی پر یہ لکھا تو نہیں ہو گا کہ "میں آخری کوا ہوں" نہ ہی مستقبل اور ماضی کے کووں کی جانچ ممکن ہے۔ لیکن عالم کل خدا کی ذات کو تسلیم کرتے ہوئے یہ ذمہ داری خدا کو سونپی جا سکتی ہے کہ وہ ماضی حال اور مستقبل کے تمام کووں کو جان سکتا ہے اور اس طرح اس بیان کی توثیق بھی کر سکتا ہے۔ لیکن اگر کووں کے متعلق بیان مشکوک ہو سکتا ہے تو خدا کے متعلق بیان اس سے زیادہ مشکوک سمجھا جا سکتا ہے۔

شاید اس دقت سے بچنے کا یہ طریقہ ممکن ہے کہ ہم یہ نہیں: "کوئی انسان ہمیشہ زندہ نہیں رہتا۔ لیکن منطقی طور پر یہ ممکن ہے اور اگر کوئی آدمی جاوداں ہو اور وہ تمام واقعات پر نظر رکھے تو وہ قوانین فطرت کی توثیق کر سکتا ہے۔ اسی طرح ان کی توثیق کا منطقی امکان پیش کر دیا گیا ہے اور اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن کووں سے متعلق بیان اتنا سیدھا اور صریح ہے کہ یہ ناقابل قبول صورت حال معلوم ہوتی ہے کہ اس کو با معنی تسلیم کرنے کے لیے اتنی تخیلاتی بعید دوڑ کی جائے۔

۴۔ بیانات کی ایک مخصوص گو محدود صنف ہے جہاں قابل توثیق ہونے کی مثبت حالت منفی حالت سے مختلف ہے۔ مثلاً اگر میں کہوں "میں اپنی جسمانی موت کے بعد بھی باقی رہوں گا" میں اس کی توثیق کیسے کروں؟۔ ایک شخص جواباً کہہ سکتا ہے: "جیسے تمام مستقبل کے بیانات کی توثیق ہوتی ہے ابھی انتظار کریں اور اگر مرنے کے بعد آپ پھر جاگ کر اپنی جسمانی زندگی کو یاد کرتے ہیں۔ تب آپ اس کی توثیق کر لیں گے کہ جسمانی موت کے بعد بھی آپ کا وجود ہے۔ ابھی نہیں مگر اس وقت اس کی توثیق ممکن ہو گی" ہم یہ مان لیں کہ اس کی توثیق ممکن ہے لیکن اب اس منفی بیان کو لیجیے: "میں اپنی جسمانی موت کے بعد باقی نہیں رہوں گا" اگر یہ بیان صادق ہے تو میں کبھی اس کی توثیق نہیں کر سکوں گا۔ کیونکہ جسمانی موت کے بعد میرا کچھ کہنا یا یاد کرنا منطقی طور پر ناممکن ہو گا لہٰذا اس کی توثیق منطقی طور پر ناممکن ہو گی۔ یہ صورت حال عجیب ہے جہاں ایک بیان کا اعادہ منطقی طور پر قابل توثیق ہونے کی وجہ سے بامعنی ہے مگر اس کی نفی بلحاظ منطق ناقابل توثیق ہونے کی وجہ سے بے معنی ہو جاتی ہے لیکن کیا یہ بات صادق نہیں کہ دوسرا بیان (منفی) اتنا ہی بامعنی ہے جتنا پہلا؟

یا اس بیان کو دیکھیے: "زمین تمام جاندار چیزوں کے خاتمہ کے بعد بھی قایم رہے گی" کوئی انسان اس کی توثیق کے لیے زندہ نہ ہوگا۔ پھر بھی ہم اس بیان کا معنی سمجھتے ہیں اور اس کی صداقت کے بارے میں فکر کر سکتے ہیں۔ ان کا معنی سمجھنے میں کوئی دقت نہیں گو اس کی توثیق منطقی لحاظ سے ناممکن ہے۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ اس کی صداقت کی صورت میں کیا حالت ہونی چاہیے۔ مگر اس کی توثیق خارج از امکان ہے۔ لہٰذا یہ نظر آتا ہے کہ قابلِ توثیق ہونے کا معیار مشکل میں ہے۔

قابلِ تصدیق ہونا:

ان دقتوں کے پیشِ نظر قابلِ توثیق ہونے کے معیار کو کسی قدر آسان بنا دیا گیا اور توثیق کے بدلے اب قابلِ تصدیق ہونے کی بات کی جاتی ہے۔ میں اس بات کی توثیق نہیں کر سکتا کہ آپ کے درد ہے مگر آپ کے چہرے کے اتار چڑھاؤ سے اس کی تصدیق کر سکتا ہوں۔ "تمام کوے کالے ہیں" کی توثیق نہیں کی جا سکتی۔ مگر ہزاروں کالے کووں کو دیکھ کر اس کی تصدیق ممکن ہے۔ اس بات کی توثیق ممکن نہیں کہ ایک دن اس زمین پر زندگی نہیں ہوگی مگر اس کی تصدیق اس وقت بھی ممکن ہے کیونکہ یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ جب سورج کی روشنی اور تپش ختم ہو جائے گی تو ایک دن زندگی ناممکن ہو جائے گی گو "زمین" اس کے بعد بھی قایم رہے گی۔

یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قابلِ توثیق ہونے کے بدلے قابلِ تصدیق ہونے کو تسلیم کرنے سے بہت سی دقتیں دور ہو جاتی ہیں۔ لیکن جو دقتیں دور ہوتی ہیں وہ توثیق سے متعلق ہیں نہ کہ معنی سے یہ سمجھنا آسان ہے کہ ہم کس طرح قوانینِ فطرت کی تصدیق کر سکتے ہیں نہ کہ توثیق۔ لیکن ان کے معنی ہر دم بالکل صاف نظر آتے ہیں۔ توثیق کی دقت کے باوجود اس قسم کے بیانات جیسے "تمام جاندار چیزیں مرتی ہیں" معنی کے لحاظ سے صاف ہوتے ہیں۔ دوسرے لوگوں کے تجربات کی بات کرتے ہوتے ہم ان کے معنی سمجھتے ہیں گو ان کی توثیق یا تصدیق نہیں کر سکتے۔ ان میں معنی کا فقدان نہیں ہے۔ نیز ہم یہ جانتے ہیں کہ کہنے سے کیا مطلوب ہے کہ "میں اپنی جسمانی موت کے بعد باقی نہیں رہوں گا"، گو نہ تو اس کی توثیق کر سکتے ہیں اور نہ تصدیق کر سکتے ہیں۔

بے شک قابلِ تصدیق ہونے کے متعلق اپنے کچھ خاص مسائل ہیں۔ میں یہ کیسے جان سکتا ہوں کہ اس ایک کوے کے کالے ہونے کا مشاہدہ کرکے ہم اس بات کی تصدیق کر سکتے ہیں کہ "تمام کوے کالے ہیں" تاوقتیکہ ہم پہلے سے اس جملہ کا معنی نہ جانتے ہوں۔ ایسا لگتا ہے کہ تصدیق کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ زیرِ بحث جملہ کا معنی ہم پہلے ہی جانتے ہوں۔ ایسا لگتا ہے کہ تصدیق کرنے کے لیے زیرِ بحث جملہ کا معنی ہم پہلے ہی جانتے ہوں۔ لہٰذا معنی قابلِ تصدیق ہونے پر منحصر نہیں ہو سکتا جس بیان کی تصدیق کی جاتی ہے اگر اس کا معنی نہ معلوم ہو تو ہم کس طرح کسی مشاہدہ کو جو اس کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے خارج کر سکیں گے؟ فرض کیجیے کہ کوئی یہ کہتا ہے کہ "چوہے بطخیں کھاتے ہیں" اور اس کی تصدیق وہ اس مشاہدہ سے کرتا ہے کہ "آسمان نیلا ہے"۔ ہم یہ سوال کریں گے کہ ان دونوں میں کیا تعلق ہے۔ آسمان کا رنگ کس طرح مذکورہ بیان کی تصدیق یا تکذیب کر سکتا ہے لیکن یہ جاننے کے لیے کہ کیا برمحل ہے اور کیا بے محل اس بیان کے معنی جاننا ضروری ہے جس کی تصدیق زیرِ بحث ہے اور اگر ہم اس کا معنی جانتے ہیں تو معنی تصدیق پر مبنی کیسے ہوا؟

قابل جانچ ہونے کے معیار میں بہت سی دوسری مشکلات ہیں خواہ توثیق کی شکل میں ہو یا تصدیق کی۔ توثیق یا تصدیق دونوں کے منطقی امکان کے سلسلہ یہ سچ ہے کہ کسی بیان کی جانچ کے منطقی امکان سے خود اس بیان (معنی) کا منطقی امکان مقدم ہے مثلاً "پانی اوپر کی طرف بہتا ہے" گو کاذب ہے مگر بامعنی۔ اس کی تائید یہ دکھاتے ہوتے کی گئی ہے کہ منطقی طور پر پانی کا اوپر کی سمت بہنا ممکن ہے۔ لیکن یہ منطقی امکان اس کی توثیق یا تصدیق کے منطقی امکان سے مختلف ہے۔ قابلِ جانچ ہونے کا معیار۔ آخرالذکر کا اعادہ کرتا ہے اگر آپ صرف اتنا کہتے ہیں کہ چونکہ پانی کا اوپر کی طرف بہنا منطقی طور پر ممکن ہے اس لیے یہ جملہ بامعنی ہے تو آپ قابلِ جانچ ہونے کا معیار کا استعمال نہیں کر رہے۔ آپ تناقض بالذات کی تقدیم کو بامعنویت کا معیار بنا رہے ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے یہ معیار قابلِ جانچ ہونے کے معیار سے بہتر ہے لیکن دونوں مختلف ہیں۔ اور اس امتیاز کو برقرار رکھنا چاہیے۔

ایک جملہ p۔ کیا ایک منطقی طور پر ممکن صورتِ حال بیان کرتا ہے۔ جاننا ضروری ہے اس سے قبل کہ ہم یہ جان سکیں کہ کیا اس کی جانچ منطقی طور پر ممکن ہے۔ یہ جاننے سے پہلے کہ کون سے مشاہدے اس کی توثیق یا تصدیق کر سکتے ہیں یہ جاننا ہوگا کہ جملہ کا معنی

کیا ہے۔ ورنہ یہ کیسے معلوم ہوگا کس بات کی تصدیق ہو رہی ہے یا مشاہدہ اس کی تصدیق ہے یا نہیں۔ جملہ کا معنی جاننا مقدم ہے اور کیسے تصدیق یا توثیق کی جاتے یہ معنی جاننے کے نتیجہ کے طور پر جانا جا سکتا ہے۔

پس جملوں کے معنی کے لیے ایک عام معیار کی حیثیت سے قابلِ جانچ ہونا کافی نہیں لیکن تمام جملے ایک سے نہیں ہوتے۔ کچھ جملے بے شک ایسے ہیں جن میں معنی کا فقدان اس وقت نظر آتا ہے جب تک ہم ایک طریقِ توثیق اسے عطا نہ کریں۔ اس جملہ پر غور کیجیے: "جب آپ سو رہے تھے اس دوران کائنات اپنی اصل ہیئت سے دوگنی ہوگئی"؛ ہم شاید ایسا سوچنے لگیں کہ ہم فوراً اس کے معنی سمجھ سکتے ہیں۔ اس سے زیادہ آسان بات اور کیا ہے کہ ہر چیز کی ہیئت دوگنی ہوگئی ہے۔ لیکن ہمیں یہ بات دیکھنی چاہیے کہ کوئی ایسا طریقہ نہیں ہے جس سے ہم اسے دریافت کر سکیں۔ ہم اپنی میز کی لمبائی ناپیں تو یہ پائیں گے کہ یہ اتنی ہی ہے جتنی کل تھی۔ کیونکہ اگر میز کی لمبائی دوگنی ہوتی ہے تو اس پیمانہ (گز یا میٹر) کی لمبائی بھی دوگنی ہوگئی ہے۔ اور اسی طرح اور تمام دیگر اشیاء بھی یکساں طور پر طویل ہوگئی ہیں۔ پس اس فرق کو جاننا ممکن نہیں۔

اس نکتہ پر آکر ہمیں یہ بات مشتبہ نظر آئے گی اور مذکورہ بیان گمراہ کن۔ "ہر چیز کا حجم دوگنا ہوگیا ہے" بظاہر ایک تجربی بیان معلوم ہوتا ہے مگر کوئی تجربی شہادت اس کی جانچ کے لیے دستیاب نہیں۔ کوئی قابلِ مشاہدہ فرق نظر نہیں آتا۔ کیا واقعی کوئی فرق ہے؟ کیا اس بیان کے کوئی معنی ہیں؟ عام حالت میں اس کا کیا معنی ہو سکتا ہے یہ ہم بخوبی جانتے ہیں۔ اگر میز دوگنی لمبی ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ اگر کل ایک گز لمبی تھی تو آج دو گز ہے۔ لیکن زیرِ بحث حالت میں پیمائش کا نتیجہ وہی ہے جو کل تھا تو ہم یہ کہیں گے کہ اس کی لمبائی میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے مگر یہاں ہمیں یہ یقین کرنے کے لیے کہا جا رہا ہے کہ تمام چیزوں کی پیمائش یا حجم میں دوگنا اضافہ ہوگیا ہے۔

یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ "اگر آپ صرف میز کی پیمائش کو دوگنا تصور کر سکتے ہیں تو ہر چیز کو اسی طرح دوگنی تصور کرنے میں کیا دقت ہے؟" مگر میز کو دوگنی کہنا دیگر اشیاء کی مناسبت یا اضافت کے ساتھ ممکن ہے۔ اگر ہر چیز دوگنی ہوگئی ہے تو اس کا بیان اس سے کس طرح مختلف ہے کہ ہر چیز ویسی ہی ہے۔ لمبائی، چوڑائی وغیرہ اضافی نسبتیں ہیں اور کسی چیز کے حوالہ سے ہی اسے دوگنی یا زیادہ کہہ سکتے ہیں۔ اگر کسی بھی چیز سے اس کی نسبتوں میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے تو

اس کی لمبائی میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے۔

اب ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ عام طور پر "لمبائی" کا کیا معنی ہے۔ یہ دو سری چیزوں کی مناسبت سے پیمائش کا نتیجہ ہے۔ مگر کائنات کے دوگنے ہونے کے مفروضہ میں یہ معنی نہیں ہیں کیونکہ اشیاء کی اضافت سے تبدیلی نہیں ہو رہی ہے لہٰذا آیا "دوگنا ہونا" بے معنی طور پر استعمال کیا جا رہا ہے یا اس کا استعمال ان قواعد کی رو سے کیا جا رہا ہے جس کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ لمبائی کا تصور ایک طریقِ توثیق سے مربوط ہے۔

سائنس کے بہت سے بیانات اس قسم کے ہوتے ہیں "برقیوں کا وجود ہے" یہ ماہرین طبیعات کا قول ہے اور ہم یہ سوچتے ہیں کہ اس کا مفہوم ہم سمجھتے ہیں تو ہمیں اس کا کوئی اندازہ نہیں کہ اس کا طریقِ توثیق کیا ہوگا لیکن ماہرینِ طبیعات یہ کہیں گے "آپ اس سے جو کچھ بھی کہیں لیکن اس سے ہمارا مفہوم پیچیدہ طبیعی اعمال کا نتیجہ ہے۔ برقیہ کا معنی ہمارے لیے کیا ہے اسے بتانے کے لیے ہمیں آپ کو ان مشاہدات سے باخبر کرنا ہوگا جن کے ذریعہ ہم اس لفظ کو متعارف کراتے ہیں۔ سائنسی زبان میں "برقیہ" ،، مشاہداتی حدود (الفاظ) کے ذریعہ استعمال کیا جاتا ہے۔ پس اس کا معنی طریقِ توثیق کی تخصیص کی دین ہے "

لیکن شاید اس صورت میں بھی یہ کہنا بجا نہیں کہ معنی طریقِ توثیق ہے۔ زیادہ صحیح یہ کہنا ہوگا کہ جملہ کا معنی اس وقت تک معین نہیں کیا جا سکتا جب تک اس کا ترجمہ ان جملوں میں نہ کیا جائے جن کے معنی پہلے ہی سے معلوم ہیں جب یہ ترجمہ ودیعت کر دیا جاتا ہے اور مجھے اس کے معنی معلوم ہیں تب میں اصل جملہ کا معنی سمجھ لیتا ہوں۔ اسی صورت میں میں اصل جملہ کی توثیق دوسرے جملہ کی توثیق کرتے ہوئے کر سکتا ہوں۔ یہاں بھی معنی قابلِ توثیق ہوتا نہیں بلکہ معنی ترجمہ کرتا ہے جو ہمیں پھر یہ بتاتا ہے کہ کیا توثیق کرتا ہے؛

نتیجہ کے طور پر قابلِ جانچ ہونے کا عام معیارِ معنی کے متعلق صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ناکافی ہے: (۱) یہ تجزیاتی بیانات پر لاگو نہیں ہوتا کیونکہ دنیا کے مشاہدہ سے اس کی توثیق ممکن نہیں (۲) یہ سوالات، احکامات اور فجائیہ جملوں سے متعلق نہیں۔ جو کسی واقعہ کا اعادہ نہیں کرتے۔ (۳) اپنے ذاتی تجربات کے متعلق بیانات اس میں شامل نہیں ہیں کیونکہ یہ عام معنی میں قابلِ توثیق نہیں ہو سکے۔ (۴) قدری بیانات جیسے "یہ اچھا یا مستحسن ہے" اس میں شامل نہیں (باب ۹ میں اس پر بحث ہوگی) جو بالکل دوسرے قسم کے بیانات ہیں۔ (۵) مابعد الطبیعاتی بیان بھی اس کے دائرہ سے باہر ہیں کیونکہ ان کے متعلق بحث میں تجربی بیانات بے محل معلوم ہوتے ہیں۔ یہاں صرف استدلال سے کام لیا جاتا ہے۔ (تمام مابعد الطبیعاتی بیانات کو ضروری طور پر خارج کر دینا ممکن نہیں۔

ہر بیان کو الگ الگ جانچنا پڑے گا)۔

جس خط میں قابلِ جانچ ہونے کا معیار موزوں معلوم ہوتا ہے وہ تجربی بیانات ہیں۔ اگر آپ دنیا کے متعلق (یا سائنس) کوئی اعادہ کریں تو آپ اس بات کی نشاندہی کر سکتے ہیں کہ کون سے مشاہدات ان کے حق میں یا ان کے خلاف ہوں گے۔ لیکن یہاں ایک فرق ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ بیشتر تجربی بیانات کی توثیق کے لیے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم ان کے معنی جانتے ہوں۔ اس کی توثیق کیسے کی جاتی ہے اس کا علم معنی کے متعلق ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں کرتا۔ قابلِ جانچ ہونا معنی کے معیار کی حیثیت سے ایک بہت تنگ دائرہ میں محدود ہے جس میں وہ تجربی بیانات شامل ہیں جن کے مرکزی تصورات یا حدود کے معنی ترجمے کے کسی قاعدہ کی مدد سے متعارف کرائے جاتے ہیں۔ یہ قاعدہ یہ بتاتا ہے کہ کن مشاہداتی حالات کے تحت اصل بیان صادق یا کاذب سمجھا جائے۔

عام معیارِ معنی :

ابھی ہم نے جلائی معنی کے معیار کا ایک جائزہ لیا اس کا کوئی واحد معیار ہے؟ کوئی ایک معیار ایسا نہیں ہے جو تمام صورتوں پر لاگو ہو۔ مختلف قسم کی غلطیاں (سہو) ضرور ہوتی ہیں مثلاً الفاظ کو سیاق و سباق سے باہر استعمال کرنا، مختلف اقسام کو خلط ملط کرنا، خود اپنی تنقیض وغیرہ جن میں کوئی مشترک عنصر نہیں ہے ہم ان تمام جملوں کو یکجا کر کے "بے معنی" کہہ سکتے ہیں لیکن یہ لفظ بذاتِ خود کوئی ایسا اہم نہیں۔ اس سے ہم کنارہ کش بھی ہو سکتے ہیں۔ بے معنویت کا ایک معیار نہیں۔ کسی جملہ کو بے معنی کہنا ایسا ہی ہے جیسے ڈاکٹر کا کسی مرض کی تشخیص کرتے ہوئے مریض کو یہ کہنا کہ "تم بیمار ہو"۔ اس کی تشخیص بے سود ہے جب تک وہ مریض کو یہ نہ بتائے کہ اس کی بیماری کیا ہے۔ اسی طرح جب تک فلسفی غلطی کا مخرج نہ بتائے۔ اس کی رائے بے کار ہے۔ ہر غلطی کا تجزیہ کر کے اس کے شبیہ کی نشاندہی کرنا ضروری ہے تاکہ بولنے والے کو اپنی غلطی کا پتہ چلے۔ اور اگر یہ کیا جاتے تو ہتک انگیز لفظ "بے معنی" کی ضرورت محسوس

باب ۔ ۵

علّت، جبریت اور اختیار

باب ہذا میں ہم تجربی علم کے ایک پہلو سے بحث کریں گے جو علل کا علم ہے ۔ یہ موضوع معنی کے نظریات کے متعلق ہمارے خیالات کی آزمائش ہی نہیں ہے بلکہ دوسری وجوہات کی بنا پر بھی باعثِ دلچسپی ہے ۔ ہم علمی زبان عام طور پر بولتے ہیں اور " علت " کے معنی کی تلاش فلسفیانہ تجزیہ کی اچھی مشق ہو گی ۔ علاوہ ازایں یہ موضوع دو ایسے فلسفیانہ مسائل کی نشاندہی کرتا ہے جس پر فلسفہ میں بہت بحث ہوتی ہے : کیا ہر شے کی علت ہوتی ہے (علیتِ کلی) اور علت کی نسبت انسانی اختیار سے کیا ہے ۔

فصل ۔ ۱۵

علیت کیا ہے ؟

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خشکی سے نزلہ ہوتا ہے (یعنی خشکی سبب ہے) یا زہر موت کا سبب (علت) بنتا ہے تو ہم "علت"، یا "سبب"، کا کیا معنی سمجھتے ہیں؟ یعنی ہم علت (سبب) اور معلول (اثر) کے درمیان جو نسبت ہے اس کے متعلق کیا کہتے ہیں؟

ہمارا پہلا ردعمل شاید یہ ہو: "تو یہ آسان ہے۔ کسی چیز کا سبب یا علت بننا اس چیز کو وجود میں لانا یا پیدا کرنا ہے۔ یہ بے شک صحیح ہے۔ لیکن یہ سوال کا جواب نہیں ہے سوال اب بدل کر یہ ہو جاتا ہے کہ "پیدا کرنا"، کے کیا معنی ہیں۔ "پیدا کرنا"، اور "سبب ہونا"، کی تعریف ایک دوسرے کی مدد سے کرنے کے بدلے ہم دونوں کے معنی جاننا چاہتے ہیں۔ علت یا سبب بننے کی کیا خصوصیات ہیں؟

زمانی تقدیم :

سادہ ترین تجربی بیانات وہ ہیں جن کی توثیق براہِ راست مشاہدہ سے ہو سکے

ہم یہ بھی مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ کچھ وقوعات دیگر وقوعات سے پہلے یا بعد میں رونما ہوتے ہیں۔ مثلاً پائپ (تمباکو نوشی کا) سلگانے کے بعد اس میں سے دھواں نکلتا ہے۔ پہلے نہیں اور نشہ شراب نوشی کے بعد طاری ہوتا ہے نہ کہ اس سے پہلے۔ لیکن کیا اس بات کا مشاہدہ بھی ہوتا ہے کہ ایک وقوعہ دوسرے کا سبب بنتا ہے؟ ہم یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایک شخص ماچس کی تیلی گھستا ہے اور یہ جل اٹھتی ہے لیکن ہم کیا دیکھتے ہیں کہ رگڑ آگ نکلنے کا سبب بنتی ہے؟

یہ کہنا کہ سبب اثر کا سبب بنتا ہے صرف یہ کہنے کے مترادف نہیں ہے کہ سبب اثر سے مقدم ہے۔ بہت سے وقوعات دوسروں سے پہلے رونما ہوتے ہیں مگر ان کے اسباب (علل) نہیں ہوتے۔ اگر ایک لمحہ پہلے امریکہ کا صدر چھینکتا ہے اور میں اس کے بعد اپنی گاڑی میں بیٹھتا ہوں تو اول الذکر آخر الذکر کا سبب نہیں ہے۔ اگر میں نے ۷ بجا کر ۳۰ منٹ

پر ناشتہ کیا اور آپ نے ایک منٹ بعد تو میرا کھانا آپ کے کھانے کا سبب نہیں ہوا :

یہ کہنا کہ سبب اثر سے مقدم ہے کافی نہیں۔ اس بات پر اعتراض ممکن ہے کہ سبب ہمیشہ اثر سے مقدم ہے کیونکہ آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہی آپ کی شکل اس میں نظر آتی ہے جس کا سبب آپ کا آئینہ کے سامنے کھڑا ہونا ہے اور دونوں ہم وقوعی ہیں لیکن ایسا نہیں ہے۔ نور کی رفتار ۱۸۶,۰۰۰ میل فی سیکنڈ ہے۔ آپ آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں جو سبب بنتا ہے آئینہ میں آپ کے عکس کا جو سیکنڈ کے ایک بہت قلیل حصہ کے بعد رونما ہوتا ہے۔ بیشتر صورتوں میں سبب اثر سے مقدم ہوتا ہے مگر زمین کی کشش سے متاثر وقوعات کے پیش آنے میں مذکورہ بالا وقفہ بھی شاید نظر نہیں آتا۔ محفوظ بیان شاید یہ ہوگا کہ سبب (علت) اثر کے بعد کبھی نہیں آتا۔ کبھی کبھی اس کی نفی کی گئی ہے مگر یہ ایک غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ مان لیجیے کہ میرا ایک مقصد ہے جیسے کہ امتحان پاس کرنا لیکن ۔ لیکن کیا یہ آئندہ مقصد میرے حال کے کچھ اعمال کا سبب بن سکتا ہے۔ مثلاً پاس ہونے کے لیے مطالعہ کیا ؟ نہیں۔ مستقبل کا وقوعہ (امتحان پاس کرنا) ابھی رونما نہیں ہوا ہے اور ابھی سبب نہیں بن سکتا۔ ہو سکتا ہے یہ وقوعہ رونما نہ ہی ہو سکے جو آپ کے مطالعہ کا سبب بنتا ہے وہ آپ کا حالیہ خیال ہے اس آئندہ مقصد کا جس کی حالیہ خواہش آپ کو اکساتی ہے۔ ان ذہنی حالات کا اس وقت وجود ہے گو جو مقصود ہے اس کا وجود نہیں ہے اگر اس کا وجود ہوتا تو اس کے حصول کی کوشش کی ضرورت نہ ہوتی۔ عام طور پر جو شے موجود ہے وہی سبب یا علت بن سکتی ہے۔ منگل کو زہر کھانا اس سے ایک دن قبل پیر کو موت کا سبب نہیں بن سکتا۔

علت معلول یا اس کے اثر سے پہلے واقع نہیں ہو سکتی۔ لیکن یہ سادہ تفکر ہماری زیادہ مدد نہیں کرتا۔ مگر اتنا جاننا کافی نہیں کہ جو چیز پہلے ہوتی ہے وہ سبب ہے محض کسی چیز کا کسی دوسری چیز سے مقدم ہونے اور اس کا سبب بننے میں کیا فرق ہے؟ اس نکتہ پر ہم ایک متنازعہ خطہ میں داخل ہوتے ہیں۔

لازمی ربط : ہماری گفتگو اور فکر میں ایک بات جو رچی بسی ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ علت اور معلول کے درمیان کوئی لازمی ربط ہے یعنی جب علت یا سبب موجود ہو تو اثر کا واقع ہونا لازمی ہے۔ اس تصور کی مدد سے شاید ہمیں اس سوال کا جواب ملے کہ علت یا سبب کیا ہے؟ لیکن یہ کہنے سے کیا مطلب ہے کہ کسی اثر کا واقع ہونا ضروری ہے؟ آیئے ہم 'ضروری' یا 'لازمی'

چاہیے، کے کچھ معنوں پر نظر ڈالیں:

(۱) "آپ کو آدھی رات تک گھر لوٹ آنا چاہیے (لازم ہے) ورنہ ..." یہ امر یا حکم کے معنی میں "لازم" کا استعمال ہے جو احکامات اور قوانین کے لیے ہوتا ہے۔ ایک شخص کو یہ کہا جاتا ہے کہ اگر وہ کوئی کام نہیں کرتا ہے تو سزا ملے گی۔ لیکن وقوعاتِ فطرت کے لیے چاہیے یا لازمی کا یہ معنی بے محل ہے کیونکہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ لکڑی کو جلنا چاہیے (یا لازم) تو ہم اسے کوئی حکم نہیں دے رہے!

پہلے معنی کا ایک قریبی متبادل یہ ہے جب ہم یہ کہتے ہیں، "مجھے روپے لوٹانا چاہئیں۔ کیونکہ میں نے قرض لیا ہے" گو ایسا نہ کرنے سے کوئی جرمانہ نہیں ہوگا۔ یہاں ایک اخلاقی وجوب در پیش ہے۔

یا جب کوئی یہ کہتا ہے کہ "تمہیں آج رات میری دعوت میں آنا چاہیے" تو یہاں سزا یا جرمانہ مقصود نہیں بلکہ یہ کہا جا رہا ہے کہ اگر تم نہیں آتے تو فلاں فلاں ضیافتوں یا دلچسپیوں سے محروم رہ جاؤ گے۔ ایک دوسری کمزور شکل یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں، "کل کی پکنک کے لئے موسم اچھا ہونا چاہیے۔" یہاں فطرت کو حکم نہیں دیا جا رہا ہے بلکہ یہ ایک خواہش یا تمنا کا اظہار ہے۔

(۲) اکثر "لازم یا ضروری ہے" کا استعمال استنباط کے لیے ہوتا ہے: "اگر ... صادق ہے اور ... دلالت کرتا ہے ... کی، تب ... کا صادق ہونا لازم (ضروری) ہے"۔ یہاں معنی یہ ہے کہ ... کا منطقی استخراج دیے ہوئے مقدمات سے ہوتا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں مندرجہ شرطیں پوری ہوں تو ... کا صادق ہونا لازم ہے۔ لازم ہونے کی یہ نسبت مقدمات میں بیان نہیں کی گئی ہے۔ مگر یہ نسبت مقدمات و نتیجہ کے درمیان ہوتی ہے۔

مندرجہ بالا صورت میں استنباط استخراجی ہے اور "لازم" ہے کا استعمال منطقی طور پر لازم کے معنی میں ہو رہا ہے۔ لیکن کبھی کبھی ہم لازم ہے (یا چاہیے) کو وہاں بھی استعمال کرتے ہیں۔ اگر استنباط استقرائی ہو۔ جب ہم یہ کہتے ہیں۔ "اسی کا (وہی) قاتل ہونا لازمی ہے یا چاہیے" تو یہاں مطلب استقرائی استنباط یا شہادت سے ہے۔

(۳) اکثر لازم ہے (چاہیے) ایک لازمی شرط یا احوال کے معنی میں بھی مستعمل ہے۔ الف ب کے لیے ایک لازمی احوال ہے اگر الف کی غیر موجودگی میں ب کا وقوعہ کبھی نہیں ہوتا ہو۔ آکسیجن انسانی زندگی کا لازمی احوال ہے اگر اس کے بغیر انسانی زندگی ناممکن

ہو۔ اسی طرح سورج کی تپش اور اس کا نور زمین کے اوپر زندگی کے لیے لازمی احوال ہیں ان کے بغیر کرۂ زمین پر زندگی ناممکن ہے۔ ہم 'اگر' 'لازم ہے'، کا استعمال اس تجربی نسبت کے لیے کرتے ہیں۔ آگے بڑھنے سے پہلے ان مختلف معنوں کو اصل معنی کے ساتھ غلطی سے ملا دینے کی کچھ صورتوں پر نظر ڈالیں:

علت کو منطقی لازمیت کے ساتھ خلط کرنا:

اگر مقدمات صادق ہوں اور استدلال صحیح ہو تو نتیجہ کا صادق ہونا لازمی ہے۔ یہاں 'چاہیے'، یا 'لازم'، کا منطقی معنی ملوث ہے یہاں جو نسبت شامل ہے وہ قضایا کے درمیان ہے کچھ ایسے بیانات بھی ہوتے ہیں جو بذاتِ خود لازمی ہوتے ہیں مثلاً "الف الف ہے" یا "جو شے لال ہے وہ رنگین ہے" لیکن اسباب۔ علل کے بیانات منطقی طور پر لازمی نہیں ہوتے: "رگڑ سے حرارت پیدا ہوتی ہے" ایک منطقی لحاظ سے لازمی بیان نہیں ہے۔ یہ منطقی طور پر ممکن ہے کہ رگڑ سے مقناطیسی خلل پیدا ہو۔ یہ صرف تجربی مشاہدے سے ہی دریافت کیا جا سکتا ہے کہ کس سے کیا پیدا ہوتا ہے "پیروں کے بھیگنے سے سردی ہوتی ہے" "نمونیا جراثیم سے پیدا ہوتا ہے" وغیرہ ایسے بے شمار بیانات ہیں جو اسباب و علل کے متعلق ہیں جو تجربی طور پر اور اکثر برسوں کی تفتیش کے بعد معلوم کیے جا سکتے ہیں "کینسر کا سبب کیا ہے" ممکن ہے ایک طویل تفتیش کے بعد معلوم ہو سکے۔ ان سوالات کے جوابات محض کرسی پر بیٹھ کر تفکر سے نہیں ملتے جیسے ریاضیات میں ممکن ہوتا ہے۔

یہ امر بالکل واضح ہے پھر بھی اکثر لوگ دو باتوں کو خلط ملط کر کے منطقی لازمیت کو ناجائز طور پر اس میں لے آتے ہیں۔ آیئے دیکھیں یہ کیونکر ہوتا ہے۔ "جان بل سے لمبا ہے" بے شک ایک تجربی بیان ہے نہ کہ لازمی اور ایسا ہی بیان ہے "بل جان سے ناٹا ہے" ان کی صداقت کے لئے ہمیں دونوں کو دیکھنا پڑے گا۔ لیکن یہ بیان کہ "اگر جان بل سے لمبا ہے تو بل جان سے ناٹا ہے" ایک منطقی طور پر لازم بیان ہے اور اس کی صداقت معلوم کرنے کے لیے ہمیں جان بل کو دیکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہی بات قوانینِ فطرت کے لیے صحیح ہے "جب بھی رگڑ ہوتی ہے حرارت پیدا ہوتی ہے" ایک تجربی قانونِ فطرت ہے "رگڑ واقع ہوتی ہے" (کسی مخصوص جگہ یا وقت پر) بھی ایک تجربی بیان ہے اور اسی طرح یہ بیان کہ "حرارت پیدا ہوتی ہے" لیکن آخری، ماں پہلے دو بیانات سے منطقی طور پر متبع ہے۔ لیکن یہ بیان کہ "اگر جب

بھی رگڑ ہوتی ہے حرارت پیدا ہوتی ہے اور رگڑ واقع ہوتی ہے تب حرارت واقع ہوتی ہے۔" منطقی طور پر لازمی ہے۔ اس مرکب بیان کا پہلا اور دوسرا حصہ الگ الگ تجربی صورتِ حال کی عکاسی کرتا ہے لیکن اس شرطیہ جملہ میں چونکہ پہلے کا اعادہ ایک صادق قانونِ فطرت اور ایک مخصوص وقوعہ کی شکل میں کیا جا رہا ہے تو آخری حصہ اس سے لازمی طور پر اخذ کیا جا سکتا ہے اور مکمل قضیہ منطقی طور پر لازم بن جاتا ہے۔

لیکن یہاں غلط ملط ـ کیسے ہوتا ہے؟ ہم یہ کہہ سکتے ہیں !"جب کبھی رگڑ ہوتی ہے ہمیشہ حرارت ہوتی ہے۔ یہاں رگڑ ہو رہی ہے لہٰذا یہ لازمی ہے کہ یہاں حرارت ہے"۔ یہاں 'لازم' کے منطقی معنی ہیں یعنی نتیجہ کا مقدمات سے استخراج ہو رہا ہے۔ لیکن اگر مقدمات کاذب بھی ہوں تب بھی اس طرح کا استخراج ممکن ہے مثلاً اگر تمام حشراۃ العرض سبز ہیں اور میرا گھوڑا حشراۃ العرض میں سے ایک ہے تب اس کا سبز ہونا لازمی ہے"۔ ایک استخراجی استدلال کا نتیجہ میں ہمیشہ لفظ 'لازم' یا 'لازمی' استعمال ہوتا ہے تاکہ دکھایا جا سکے کہ نتیجہ مقدمات سے منطقی طور پر نکلتا ہے لیکن خطرہ یہ ہے کہ لفظ لازم یا لازمی کو استعمال کرنے کے بعد ہم یہ بھول سکتے ہیں کہ یہاں نتیجہ جن مقدمات سے اخذ کیا جا رہا ہے وہ تجربی و حادثی ہیں نہ کہ لازمی۔ پس "پتھروں کا نیچے گرنا لازمی ہے" یا "عضویات کی موت لازمی ہے" ایسے تجربی بیانات ہیں جو قوانینِ فطرت سے اخذ کیے جا سکتے ہیں نہ کہ منطقی طور پر لازمی بیانات۔ چونکہ قوانینِ فطرت خود تجربی بیان ہیں لہٰذا ان سے نکلے ہوئے نتائج اگر لازم بھی ہیں تو غیر لازم بیانات کی مناسبت سے۔ پانی کا نیچے کی سمت بہنا اور عضویات کی موت اگر صادق ہیں تو صرف اس وجہ سے کہ وہ قوانینِ فطرت صادق تسلیم کیے گیے ہیں جن سے یہ (منطقی طور پر) منتج ہیں۔ اسی ثانوی یا ماخوذ معنی میں ہم فطری وقوعات کو لازمی کہہ سکتے ہیں اس قسم کے بیانات، عمومی تجربی قوانین سے مستخرج کیے جا سکتے ہیں۔ اور صرف ان کی مناسبت سے لازمی ہوتے ہیں۔

لیکن پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک بار سبب معلوم ہو جاتے تو اثر کا واقع ہونا لازمی ہے۔ مثلاً پانی کی فطرت جو ہے اس کے مطابق ۲۱۲ ڈگری فارن ہائٹ پر اس کا ابلنا لازمی ہے۔ یہاں یہ کہنا مقصود ہے کہ اگر یہ پانی ہے تو اس درجہ حرارت پر اس کا ابلنا لازمی ہے۔ اس کی ماہیت دراصل اس بات پر منحصر ہے کہ کیا ۲۱۲° فارن ہائٹ پر ابلنا اس کی تعریفی خصوصیت ہے۔ اگر ہے تو مذکورہ بیان تجزیاتی (منطقی طور پر لازمی) ہوگا۔ لیکن اگر، ابلنے کے بدلے پانی کی تعریف محض H_2O (یعنی پانی کا ایک سالمہ بنتا ہے ہائیڈروجن کے دو اور

آکسیجن کے ایک ایٹم سے) کی مدد سے کی جاتے تو ۲۱۲° پر ابلنے کی کیفیت کا بیان تجربی ہو گا یعنی ترکیبی و حادثی یا غیر لازم۔

۲۔ قوانینِ فطرت کا تجویزی یا امری قوانین کے ساتھ خلط:

جیساکہ ہم نے دیکھا ہے ہم اکثر لفظ 'چاہیے' یا 'لازم'، کو امری یا تحکمانہ معنی میں استعمال کرتے ہیں "تمہیں گیارہ بجے تک گھر واپس آنا چاہیے" کسی عمل کو لازم بناتا ہے اور اجبار یا تحکم کا مفہوم اس میں شامل ہے۔ یہاں جسے مخاطب کیا جا رہا ہے اسے جسمانی طور پر مجبور تو نہیں کیا جا رہا ہے مگر حکم عدولی کی صورت میں جرمانہ یا سزا کا امکان ہے اس حد تک اجبار شامل ہے۔

تجویزی یا امری قوانین اسی قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قانون آپ کو یہ حکم دیتا ہے کہ کسی خطہ میں ۲۵ میل فی گھنٹہ سے زیادہ تیز گاڑی چلانے سے سزا ہو گی۔ اس ضمن میں "چاہیے" "لازم" ہے کا ایک شدید جذباتی معنی ہوتا ہے اور یہاں تاثری۔ اس حکم کا مقصد سننے والے کو حکم ماننے پر آمادہ کرنا ہے۔

وہ لوگ جو بیانیہ اور تجویزی یا امری قوانین میں امتیاز نہیں کرتے۔ قانونِ فطرت کو آئین ساز اداروں کے قانون کے مماثل سمجھتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوتے یہ لوگ "چاہیے" یا "لازم ہے" کو بیانیہ قانون کے لیے اس معنی میں استعمال کرتے ہیں کہ جس معنی میں یہ تجویزی قانون کے لیے ہوتا ہے۔ لیکن قوانینِ فطرت کے لیے یہ معنی جائز نہیں کیونکہ ہم عناصر فطرت یا طبیعی اشیاء کو مخصوص حرکات کے لیے احکامات نہیں دیتے۔ نہ یہ کوئی عمل تجویز کرتا ہے اور نہ حکم دیتا ہے۔

تاریخی اعتبار سے "قانون" کے دو معنوں میں امتیاز نہیں کیا گیا۔ فطرت کی یکسانیات کو دیوتاؤ یا خدا کی مرضی کا اظہار سمجھا گیا، خدا فطرت کی قوتوں کو مخصوص طور پر عمل درآمد کا حکم دیتا ہے اور ہر دقوعہ کو خاص طور پر حرکت کے لیے مجبور کرتا ہے چونکہ وہ کسی بھی حکومت سے زیادہ قوی تر ہے اس کے قوانین ناقابلِ تنسیخ ہیں۔ علاوہ ازیں چونکہ خدا خیر ہے اس لیے اس کے قوانین بھی ایسے ہی اور قوانینِ فطرت کائنات کے اخلاقی نظام کے غماز ہیں اور الوہی ارادہ کا اظہار۔ لہٰذا آفات بھی اسباب کے پیچھے اس طرح جڑے ہوتے ہیں جیسے ممنوع اعمال کے

ساتھ سزا ہیں۔ ایسا لازمی طور پر ہوتا ہے کیونکہ اسے ہمہ قوی خدا وقوع کرتا ہے۔ کائنات کے اس تصور کی وجہ سے 'چاہیے'، اور 'لازم'، جیسے الفاظ علت و معلول کے بیانات کے ساتھ جڑ گیے۔

بہر حال عام زندگی میں خواہ ہم خدا کے ارادہ کا پرتو فطرت میں دیکھتے ہوں یا نہیں لیکن جب اسباب و اثرات کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں تو یہ مفہوم ہرگز ہمارے ذہن میں نہیں ہوتا۔

زبان کے ہمہ روحیتی استعمال سے منتج ابہامات :

یہاں کوئی شخص یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ مذکورہ بالا تصور فطرت لغوی معنوں میں ناقابلِ قبول ہے کیونکہ "حکم دینا"، "مجبور کرنا"، یا لازمی بنانا، صرف انسانوں کے ضمن میں معنی رکھتا ہے جو ارادہ کے حامل ہیں اور جنہیں ان کی مرضی کے خلاف عمل پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ پتھر اور ستارا ارادے سے بے بہرہ ہیں لہٰذا ان کو حکم دینا یا مجبور کرنا بے معنی بات ہے۔ لیکن قدیم نظریہ کے مطابق جسے "ہمہ روحیت" کہتے ہیں یہی پرکھ تھا۔ ہمہ روحیت بے جان اشیاء سے وہ خصوصیات منسوب کرتی ہے جو جاندار میں موجود ہیں مگر آج صحیح معنوں میں کوئی بھی اس میں یقین نہیں رکھتا کوئی یہ نہیں سوچتا کہ پہاڑوں میں روح ہوتی ہے اور درخت کو کاٹنے سے اسے درد محسوس ہوتا ہے نہ یہ کہ پانی کو کسی کام کے لیے مجبور کیا جاتا ہے کیونکہ صرف جاندار چیزوں کو ہی مجبور کیا جاسکتا ہے تاہم ہم اکثر ایسی بات کرتے ہیں گویا ان چیزوں پر ہمارا عقیدہ ہے، ہم اپنے محسوسات کی حکاسی فطرت میں دیکھتے ہیں؛ ہم آسمان کو رنجیدہ اور زمین کو بشاش کہتے ہیں جو ہماری ذہنی کیفیات کا اظہار ہوتا ہے۔ شعری کیفیت اکثر اسی قسم کے بیانات سے اجاگر کی جاتی ہے۔ لیکن فلسفہ میں زبان کے اس استعمال سے محتاط رہنا چاہیے کیونکہ یہ غلط فہمیاں پیدا کرتا ہے۔ مزاحمت، طاقت، قوت وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جو ابتداء میں جاندار (نفوس) کے لیے استعمال ہوتے۔ کیونکہ اس سے روکنے یا کرنے کی صلاحیت مقصود ہے لیکن بعد میں اس کا استعمال سائنس میں بے جان اشیاء کے لیے بھی ہونے لگا گو اس سے کوئی مخصوص دقت پیدا نہ ہوتی۔ کیونکہ سائنس میں ان کے اصطلاحی معنی سمجھے جاتے ہیں۔

آپ ایک بڑی گیند کو دھکیل کر ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچاتے ہیں اور پھر ایک دوسری گیند اس گیند سے ٹکرا کر اسی جگہ سے ہٹا دیتی ہے۔ دونوں اعمال بظاہر ایک جیسے ہیں۔

اور اسی لیے ہم انسانی عمل کی مناسبت سے اس طبیعی حرکت کو بھی دھکا دینا۔ اپنی جگہ سے ہٹانا یا ایک مخصوص راستہ پر چلنے پر مجبور کرنا کہتے بے شک اس طبیعی صورتِ حال کو سمجھنے کے لیے محض دو گیندوں کا ملنا کافی نہیں۔ مگر اس کو بیان کرنے کے لیے جو زبان استعمال کیا جاتا ہے وہ یہ تاثر چھوڑتی ہے کہ ایک چیز نے دوسری کو دھکا دیا اور دوسری نے مزاحمت کی ۔گو ہم یہ یقین نہیں کرتے ۔ لیکن اگر ہم زبان پر، ہمہ روحیت کے اثر کے متعلق محتاط نہ رہیں تو اکثر یہ طریق گفتار ہمارے طریق فکر کو بھی ملوث کرتے ہوتے بہت سی غلط فہمیاں پیدا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے یہ ہوا کہ اگر فطرت کا ہمہ روحی تصور ترک ہو گیا تو طبیعی وقوعات یا اشیاء کو علت و معلول کے رشتہ میں منسلک سمجھنے کے لیے صرف ایک کا دوسرے کے قریب آنا یا مربوط ہونا کافی نہیں بلکہ ایک لازمی نسبت کو تسلیم کرنا ضروری ہے ۔

"علت "بطور" مستقل تلازم :

اگر ہمیں یہ کہنے کا مجاز حاصل نہیں کہ اثر کو سبب کے پیچھے لازمی طور پر آنا چاہیے اور اگر 'لازمی نسبت' محض ایک فسانہ یا بے معنی عبارت ہے تو علی نسبت کا مثبت بیان کیا ہو سکتا ہے؟ ڈیوڈ ہیوم ([illegible]) میں جس نے لازمی نسبت کے نظریہ کی پرزور مخالفت کی علی نسبت کا ایک انوکھا تجزیہ پیش کیا۔ اس نے کہا کہ علیت محض ایک مستقل تلازم (سجوگ) ہے ۔ دوسرے الفاظ میں "سبب اثر کا سبب ہے" کا معنی یہ ہے کہ "سبب مستقل طور پر اثر کے ساتھ منسلک ہوتا ہے" یا اثر مستقل سبب کے پیچھے پیچھے رونما ہوتا ہے"۔ ہیوم کے خیال میں تجربی مشاہدہ ہی ہمیں یہ حق دیتا ہے کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ سبب اثر کا سبب ہے یا رگڑ حرارت کا سبب بنتی ہے لیکن ہم کس چیز کا مشاہدہ کرتے ہیں؟ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سبب اثر سے پہلے آتا ہے مگر یہ کافی نہیں۔ تو کیا فطری وقوعات میں لازمی نسبت کا مشاہدہ ہوتا ہے؟ ہیوم کا جواب نفی میں تھا۔ کیونکہ ایسی نسبت کا مشاہدہ نہیں ہوتا۔ ہم جس بات کا مشاہدہ کرتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ فطرت یا عالم طبیعی میں ایسا ہوتا ہے نہ کہ ایسا ہونا چاہیے۔ تجربی مشاہدہ ہرگز اس بات کا جواز نہیں دیتا کہ علت لازمی طور پر معلول سے منسوب ہے ۔

لیکن اگر علیت لازمی نسبت نہیں ہے تو پھر کیا ہے؟ جب ہم اپنے اردگرد دنیا پر نظر ڈالتے ہیں۔ کسی بھی مخصوص لمحہ پر بہت سے وقوعات رونما نظر آتے ہیں ۔ کچھ دیگر وقوعات کے ساتھ ساتھ، کچھ ان سے پہلے اور کچھ ان کے بعد۔ جب ہم وقوعات کا تبدل

پذیر منظر مسلسل کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم وقوعات کے کچھ مکرر سلاسل دیکھتے ہیں۔ کچھ واقعات باقاعدگی کے ساتھ کچھ دیگر وقوعات کے رونما ہوتے ہیں۔ جب ہم اس تکرار کو دس، بیس، سو یا ہزار بار دیکھتے ہیں تو ہر ایسے دو وقوعات میں سے مقدم کو سبب یا علت اور متاخر کو اثر یا معلول سمجھتے ہیں۔ یعنی علت مستقل تلازم سے بغیر کی جاتی ہے۔ دو وقوعات میں علی نسبت کا مشاہدہ دونوں کے تاہم ساتھ ہونے کا مشاہدہ ہے یعنی دونوں مستقل طور پر ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوتے ہیں کسی ایک کو سبب اور دوسرے کو اسکا اثر سمجھنے کیلئے صرف ایکبار کا مشاہدہ کافی نہیں اس کیلئے متعلقہ تلازم کی بہت سی مثالوں کا دیکھنا ضروری ہے۔ مستقل یا باقاعدہ تلازم ہی ہمیں علی نسبت کا تصور دیتا ہے: "ہمیشہ اگر سبب، تب اثر"

ہانس رائشن باخ نے اپنی کتاب "سائنسی فلسفہ کا عروج" اس تصور کی تائید کی ہے کہ اگر دو وقوعات ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ۔۔۔ ہوتے ہیں تب ہی ہم انھیں علت ومعلول کی نسبت سے منسلک سمجھ سکتے ہیں۔ ان دونوں کا باہم تکرار اگر ہمیشہ ہوتا ہے تو یہ انھیں علت ومعلول بنانے کے لیے کافی ہے۔ اسی طرح مارٹز شلیک نے اپنے مضمون "سائنس اور روزمرہ کی زندگی میں علیت" میں باقاعدگی اور یکسانیت کو علی نسبت کا اہم مفہوم سمجھا اور اس کے مطابق ان کے علاوہ علیت میں اور کوئی تصور ایسا نہیں ہے جس کی توثیق ممکن ہو۔

پس جسے ہم اثر کہتے ہیں تو ہمیشہ اس وقوعہ کے بعد ظاہر نہیں ہوتا جسے ہم سبب کہتے ہیں تو دونوں میں علی نسبت نہیں ہے۔ وقوعات کی یکسانیت اور باقاعدگی کا نام ہی علیت ہے۔ پس یہ اور زمانی تقدیم 'سبب یا علت' کی تعریف بنتے ہیں: س سبب ہوتا ہے اکا اگر (۱) س مقدم ہے اسے اور (۲) س اور ا باقاعدگی کے ساتھ یا مستقل ساتھ ساتھ واقع ہوتے ہیں۔

یہ بات ظاہر ہے کہ ہیوم کی تشریح میں اسباب وعلل کے حضوری یا قبل تجربی علم کے لیے کوئی جگہ نہیں تجربے سے پہلے ہی ہم یہ نہیں جان سکتے کہ کیا شے کس چیز کا سبب بن سکتی ہے، کیونکہ ہم تجربہ سے قبل یہ باتیں جان سکتے کہ کون سے وقوعات باقاعدگی کے ساتھ کن واقعات کے پیچھے یا ساتھ ظاہر ہوں گے: ہیوم نے کہا: "کوئی بھی شے ایسی نہیں ہے، جن کے بغیر مشاہدہ جائزہ لینے کے بعد ہم یہ کہہ سکیں کہ سبب ہے یا سبب نہیں ہے"۔

اگر ایک ہی پٹری پر مخالف سمتوں سے دو گاڑیاں تیزی سے ایک دوسرے کی

طرف آ رہی ہوں اور ان میں صرف سو فٹ کا فاصلہ ہو تو کیا ہم قبل تجربہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ آپس میں ٹکرائیں گی؟ یہاں بھی جواب نفی میں ہو گا۔ تجربہ سے پہلے ہم نہیں کہہ سکتے کہ کیا ہو گا۔ اس قسم کا ہر پیش اندازہ پچھلے تجربہ کی بنا پر کیا جاتا ہے اور اجسام طبعی کی حرکات سے ہم بچپن سے ہی آشنا ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن اگر ہم نے ابھی ابھی دنیا میں آنکھیں کھولیں ہوں تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ دونوں الگ الگ گھوم جائیں گی، یا ایک دھماکہ ہو گا یا گاڑی گیس بن کر اڑ جاتے گی یا اوپر اٹھ کر چاند پر چلی جائیں گی۔ صرف تجربہ ہی ہمیں یہ بتا سکتا ہے کہ کیا ہو گا قبل تجربہ کوئی بھی تلازم وقوعات ممکن ہے۔

ارادے بطور اسباب :

تاہم ایک اعتراض ممکن ہے: "آپ جو کہتے ہیں وہ خارجی فطرت میں وقوعات کے متعلق صادق ہے۔ لیکن کچھ وقوعات ایسے ہیں جن میں ہمیں ایک لازمی نسبت کا شعور حاصل ہوتا ہے اور یہ ہے ہمارا اپنا ارادہ طبیعی اشیاء میں صرف مستقل تلازم کا علم ہوتا ہے نہ کہ کسی لازمی نسبت کا۔ لیکن ہمارے ارادہ ور اس سے متعلق عمل کے درمیان ایک لازمی نسبت کا شعور ہوتا ہے۔ اس کا جواب ہیوم یوں دیتا ہے کہ ایک ارادہ جو آپ کی جسمانی حرکت کا سبب بنتا ہے دیگر مثالوں سے مختلف نہیں ہے فرق صرف اتنا ہے کہ جب ارادہ سبب بنتا ہے تو اس میں اثر کا تصور شامل ہوتا ہے لیکن یہاں بھی کن اسباب کے اثرات کیا ہیں اس کو سمجھنے کے لیے مستقل تلازم کو دیکھنا ضروری ہے۔ میں تجربہ سے یہ جانتا ہوں کہ اپنے بازو کو ہلانے کا ارادہ کرنے پر بازو کا ہلنا واقع ہوتا ہے لیکن یہ بات میری گاڑی یا چاند کی حرکت کے متعلق صادق نہیں ہے۔ ایک نوزائیدہ بچہ شاید یہ سمجھتا ہو کہ اس کے ارادہ کرنے سے ہر چیز ممکن ہو سکتی ہے۔ لیکن بہت سے مستقل تلازمات کے عدم واقع ہونے کی صورت میں اسے یہ کڑوی بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ مستقل تلازم کو دیکھ کر ہی یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ کیا کر سکتا ہے اور کیا نہیں۔ مثلاً پیر کا نچلا حصہ پیچھے کی طرف موڑ سکتا ہے آگے نہیں۔ اس کے علاوہ یہ شرط بھی ہے کہ اس کے اعضاء صحیح حالت میں ہوں۔ مفلوج اعضاء باوجود ارادہ کے ہلائے نہیں جا سکتے۔ پس ارادہ اور وقوعہ میں لازمی نسبت کیسے ممکن ہے جب بعض صورتوں میں مخصوص وقوعات ارادہ کے پیچھے ظہور پذیر نہیں ہوتے۔

ہیوم کی تشریح کے خلاف اعتراضات : (۱) مستقل تلازم کی بہت

سی حالتیں ایسی ہیں جو علیت کی کیفیات نہیں ہیں۔ چوراہے پر ہری روشنی کے بعد لال روشنی اور پھر ہری روشنی ہوتی رہتی ہے مگر کوئی ایک دوسرے کا سبب نہیں . . اسی طرح دن کے بعد رات رات کے بعد دن اور یونہی یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے مگر نہ دن رات کا اور نہ رات دن کا سبب ہے (۲) علیت کی بہت سی مثالیں ایسی ہیں جہاں مستقل تلازم نہیں ہوتا۔ نیز مرچ والا کھانا آنتوں میں زخم کا سبب بنتا ہے مگر یہ ہمیشہ نہیں ہوتا۔ اگر آپ کو میں کشتی کے مقابلہ میں دیکھوں تو مجھے حیرت ہو سکتی ہے مگر دوسری بار دیکھنے پر نہیں۔ میں اپنے ہاتھ اوپر اٹھانے کا فیصلہ کرتا ہوں تو میرا ہاتھ اوپر اٹھتا ہے لیکن اس کے بعد اگر اچانک فالج کا حملہ ہو جاتے اور میں ہاتھ نہ اٹھا سکوں تو یہ ضرور صادق ہوگا کہ پہلی صورت میں میرا ہاتھ اوپر اٹھانے کا فیصلہ ہاتھ کے اوپر اٹھنے کا سبب بنا۔ گو ہیوم کا تجزیہ علیت کی تشریح کے لیے کافی نہیں مگر اس قسم کا تجزیہ ہو سکتا ہے۔

آئیے ذرا ہم "مستقل تلازم" سے کیا مقصود ہے اس کا زیادہ احتیاط سے تجزیہ کریں۔ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ جب بھی سبب، واقع ہوتا ہے، اثر بھی واقع ہوتا ہے؟ کیا یہ مطلب ہے کہ اگر اثر واقع ہوا ہے تو ہم یہ استنباط کر سکتے ہیں کہ سبب واقع ہو چکا ہے؟ یا یہ کہ اگر سبب نہیں ہوتا ہے تو اثر بھی نہیں ہوگا؟ یہاں ہم ایک ایسے فرق کی طرف آتے ہیں جس کی علیت کے ضمن میں بڑی اہمیت ہے لیکن مستقل تلازم کے سلسلہ میں اس کی صراحت نہیں کی گئی ہے کہ یہاں کیا مقصود ہے۔ یہ فرق ہے "لازمی شرط" اور "شرط مطلق" کا۔

لازمی شرط : جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک وقوعہ س (سبب) وقوعہ ا (اثر) کے لیے لازمی شرط ہے تو یہ معنی نہیں کہ س اور ا میں لازمی نسبت ہے۔ ہمارا مقصود صرف ایک تجربی امر واقعی ہے کہ س کی غیر حاضری میں ا کبھی واقع نہیں ہوتا۔ پس آکسیجن کی غیر موجودگی میں آگ کا وجود نہیں ہوتا۔ آکسیجن کی موجودگی منطقی طور پر لازمی شرط نہیں کیونکہ یہ تصور بہرحال ممکن ہے کہ آکسیجن کے بدلے کوئی بھی دوسری شے مثلاً ایک ہاتھی بھی آگ کے لیے لازمی شرط بن سکتا ہے۔ یہ تجربہ ہی بتاتا ہے کہ کس شے کی غیر موجودگی میں آگ کا وجود نہیں ہوتا۔ آکسیجن کی موجودگی منطقی طور پر لازمی شرط نہیں کیونکہ یہ تصور بہرحال ممکن ہے کہ آکسیجن کے بدلے کوئی بھی دوسری شے مثلاً ایک ہاتھی بھی آگ کے لیے لازمی شرط بن سکتا ہے۔ یہ تجربہ یہ بتاتا ہے کہ کس شے کی غیر موجودگی کس دوسری شے کی

غیر موجودگی کی شرط بن سکتی ہے ۔ اسس طرح آکسیجن آگ کے لیے ضروری ،، ایک سادہ تجربی
بیان ہے جس کی جانچ تجربہ سے ممکن ہے ۔
اگر آکسیجن (س) آگ (ا) کے لیے ضروری ہے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر س نہیں ہے تو
ا نہیں ہے یا اگر ا ہے تب س ہے ۔
لیکن ہم ان دونوں میں سے کسی ایک کا اعادہ نہیں کر سکتے :
اگر س تب ا
اگر ا نہیں تو س نہیں

شرط ملتقی

س کو اسس وقت ا کے لیے کافی شرط کہا
جاتا ہے ۔ اگر مستقلاً جب بھی س واقع ہوتا ہے
ا بھی ہوتا ہے ۔ اگر سڑک پر بارسش ہو رہی ہے تو سڑک گیلی ہے ۔ بارش کا واقع ہونا سڑک
کے گیلے ہونے کے لیے کافی ہے ۔ لیکن یہ لازمی شرط نہیں ہے ۔ چھڑکاؤ کرنے والی گاڑی گزری
ہو تو بھی سڑک گیلی ہوگی ۔ یہ کہنا کہ س ا کے لیے کافی ہے یہ کہنے کے مترادف ہے کہ
اگر س تب ا یا اگر ا نہیں تو س نہیں
لیکن ہم ان دونوں میں سے کوئی ایک نہیں کہہ سکتے
اگر س نہیں تب ا نہیں یا اگر ا تو س
پس لازمی شرط اور کافی سشرط ایک دوسرے کے معکوس ہیں ۔

سبب بطور کافی سشرط :

مندرجہ بالا فرق کو مدِ نظر رکھتے
ہوئے کیا سبب کی تعریف
بطور لازمی شرط مناسب ہے ؟ یہ بات صاف ہے کہ ایسا نہیں ہے ۔ بہت سی ایسی لازمی شرائط
پائی جاتی ہیں جنھیں ہم سبب نہیں کہتے ۔ اگر کوئی آپ سے یہ پوچھے کہ آپ نے یہ مضمون یا یہ نصاب
کیوں لیا اور آپ یہ جواب دیں کہ " میں پیدا ہوا تھا اس لیے ،، تو آپ کا جواب تشفی بخش نہیں ہوگا
۔ لیکن آپ کا پیدا ہونا کسی خاص وقت پر آپ کا یہاں ہونا
یا کہیں اور ہونے کے لیے بے شک ضروری ہے ۔ کسی بھی وقوعہ کے رونما ہونے کے لیے یہ
لازمی ہے کہ کائنات کا وجود ہو مگر ایک مخصوص وقوعہ کا اگر سبب پوچھا جاتے تو یہ کہنے سے کام
نہیں چلے گا کہ کائنات کا وجود اسس کا سبب ہے ۔ لہٰذا لازمی شرط علیت سے منسلک نہیں ہے ۔
یہ صرف ایک علی عامل تو بنتا ہے مگر مکمل علت یا سبب نہیں ۔ چونکہ آکسیجن کا ہونا آگ کے لیے

ضروری ہے اس لیے یہ ایک علی عامل ہوتا ہے مگر صرف آکسیجن تمام تر علت یا سبب (آگ کے پیدا ہونے کا) نہیں ہوتا۔

کافی شرط کے بارے میں کیا کہا جا سکتا ہے؟ ہیوم کے نظریۂ علیت کی خامیوں کو دور کرتے ہوتے جان اسٹوارٹ مل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) نے "سبب" کی تعریف کافی شرط کی حیثیت سے کی۔ آگ لگنے کی کافی شرائط کیا ہیں۔ (۱) آتشیں مادہ کا موجود ہونا (۲) ایک مخصوص حرارت کا ہونا (مختلف درجۂ حرارت پر مختلف مادوں میں آگ لگتی ہے) (۳) آکسیجن کی موجودگی۔ ان تمام شرائط کے پورے ہونے سے آگ لگتی ہے۔ اس لیے یہ تینوں باہم آگ کے پیدا ہونے کے لیے کافی شرط ہیں۔ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ان میں سے ہر ایک بذاتِ خود لازمی شرط ہے مگر کافی نہیں۔ ان تینوں کا ساتھ ہو تو سبب بنتا ہے۔

آگ کی مثال تو بہت سادہ ہے جہاں صرف تین شرائط ضروری ہیں۔ لیکن گاڑی کے ٹھیک سے کام کرنے کی کیا شرائط ہیں؟ اس کے لیے بے شمار شرائط ضروری ہیں۔

جن

کی تعداد ہزاروں میں ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک فرداً فرداً لازمی شرط ہے کیونکہ گاڑی کے صحیح کام کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ تمام تر حصے یا پرزے ٹھیک طور پر کام کریں جو مجموعی طور پر کافی شرط بنتے ہیں اور یہ مثال اقلیم حیاتیات کی مثالوں کی بنسبت بہت سادہ ہے۔ خصوصاً انسانی عضویات کی بہ نسبت تو سادہ تر ہے۔ شرائط کا کون سا مجموعہ ضروری ہے اس امر کے لیے کہ آدمی ایک فلسفیانہ بحث سے لطف اندوز ہو؟ یہ فہرست حیرت انگیز حد تک لمبی ہو گی اور اس پیچیدہ صورتِ حال کے کتنے ہی عناصر گنتے جائیں پھر بھی ہم شاید کافی حد تک نہ پہنچ سکیں۔ عام طور پر لازمی شرائط (جن کی غیر موجودگی میں کوئی وقوعہ ممکن نہ ہو) کے مقابل کافی شرائط (جو کسی وقوعہ کے لیے مجموعی طور پر ضروری ہوں) کا شمار مشکل تر ہے۔

اس طرح شرائط کا "منفی" کا اندازہ بہت مشکل ہے جن کا بیان آسانی سے ممکن ہے وہ اس قسم کی ہیں جو "منفی وقوعات" کا سبب بنتی ہیں یعنی کسی وقوعہ کے عدم اظہار کا۔ لیکن کسی تھوڑے سے پیچیدہ وقوعہ کے سبب کا تعین بہت مشکل ہے۔ سو سال تک انسان صحت مند زندگی کیسے گذار سکتا ہے۔ اس کی شرائط (وجوہات کا) مکمل احصار اب تک کوئی معلوم نہیں

کرسکا۔ مل لکھتا ہے: "فلسفیانہ نقطہ نظر سے سبب تمام مثبت و منفی شرائط کا مجموعہ ہے جن کی تکمیل پر اثر بلا استثنا پیدا ہوتا ہے" اس کی نظر میں سبب (علت) کا یہ سائنسی نظریہ ہے۔ مکمل سبب حالات (شرائط) کا ایسا مجموعہ ہے جس کی تکمیل پر اثر ہمیشہ نمودار ہوتا ہے۔ سبب کا بیان ان تمام شرائط کا بیان ہے۔

کوئی ایک واحد وقوعہ دوسرے وقوعہ کا سبب نہیں بنتا بلکہ حالات و شرائط کا مجموعہ سبب بنتا ہے جس میں کچھ وقوعات، کچھ مادہ یا اشیاء کی خصوصیات اور کچھ ماحول یا خارجی دنیا کی کیفیات شامل ہیں۔ علیت عام طور پر اشیاء یا جوہر کی تاریخ میں واقع ہوتی ہے گو ہر حال میں یہ ضروری نہ ہو (بجلی کا گرنا کسی کی موت کا سبب بنتا ہے گو بجلی کا گرنا شے یا مادہ نہیں ہے)

پس مل، ہیوم کے خلاف اس اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کرتا ہے۔ وقوعات بذاتِ خود دیگر وقوعات کا سبب بنتے ہیں۔ ہیوم نے کبھی یہ نہیں کہا تھا کہ ایسا ہوتا ہے لیکن سبب اور اثر کے درمیان مستقل تلازم کا مکرر حوالہ یہ تاثر پیدا کرتا ہے کہ سبب ایک وقوعہ ہے اور اثر دوسرا اور اس طرح یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ بقول ہیوم ایک وقوعہ کا سبب ہمیشہ دوسرا وقوعہ ہوتا ہے۔

کیا مل کا نظریہ روزمرہ کی زندگی میں لفظ "سبب" کے استعمال سے مطابقت رکھتا ہے؟ مل نے سائنسی تجزیہ پیش کرنے کی کوشش کی جو ان تمام حالات و شرائط کا شمار ہو جن پر کسی وقوعہ کا انحصار ہے۔ لیکن روزمرہ کی زندگی میں ہم یہ کہتے ہیں کہ زہر کھانے سے آدمی مر گیا، تار جلانے سے بارود دھماکہ کے ساتھ پھٹ پڑا، سیڑھی سے گرنا اس کی ٹانگ ٹوٹنے کا سبب بنا وغیرہ۔ ان میں سے کوئی ایک شرط بھی اثر کے لیے کافی نہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے لیے بے شمار دوسری شرائط ضروری ہیں جن کی موجودگی فرض کر لی جاتی ہے ان کثیر شرائط میں سے ہم ایک کا انتخاب کر لیتے ہیں جنھیں سبب کہتے ہیں گو وہ تمام تر مل کر کسی وقوعہ کے ظہور کے لیے کافی شرط بنتے ہیں۔ جب علی عوامل بہت زیادہ ہوتے ہیں جیسے انسانی کردار میں ہم اس طرح کی بات چیت کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں۔ "اس چوری کی کیا وجہ ہے؟" کوئی کہتا ہے: "تالا ایسا تھا جسے آسانی سے توڑا جا سکتا تھا" دوسرا کہتا ہے "اس وقت گھر پر کوئی نہیں تھا" تیسرے کی رائے میں "مکان شاہراہ سے ہٹ کر بہت اندر کی طرف ہے" "رات بہت اندھیری تھی جس میں کسی کی شناخت ممکن نہیں تھی" وغیرہ وغیرہ۔ یہ تمام علی عوامل برمحل ہیں جن کا اثر سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے لیکن ہم کسی ایک کو اہم سمجھ کر اسے ہی

سبب مان لیتے ہیں۔

اکثر ہم اس ایک عامل کو "سبب" اور دیگر عوامل کو حالات یا شرائط کہتے ہیں۔ لیکن مِل اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس فرق کی بنیاد کوئی نہیں۔ تمام عوامل علی طور پر اثر سے متعلق ہیں۔ اب علت یا سبب کا جو ابتدائی تصور تھا کہ اثر ایک ایسا وقوعہ ہے جو سبب۔ وقوعہ کے پیچھے پیچھے رونما ہوتا ہے اس کا بہت کم حصہ باقی رہ گیا ہے۔ س اور ا دونوں ایک ہی سبب کا نتیجہ ہو سکتے ہیں۔ راستے پر پھری اور لال روشنی ایک دوسرے کے آگے پیچھے متواتر جلتی بجھتی رہتی ہیں مگر دونوں میں سے کوئی بھی سبب نہیں بلکہ دونوں ایک ہی مشین سے چلتی رہتی ہیں۔ جو اگر کام کرنا بند کر دے تو دونوں بتیوں کا اثر ختم ہو جاتے۔ اسی طرح دن اور رات میں مستقل تلازم ہوتا ہے مگر کوئی بھی ایک دوسرے کا سبب نہیں۔ دن اور رات میں باقاعدہ تبادل کا سبب یہ ہے کہ (۱) زمین اپنے محور پر گھومتی ہے۔ (۲) سورج چمکتا رہتا ہے (۳) زمین اور سورج کے درمیان کوئی غیر منعکس شے نہیں ہے جو سورج کی روشنی روک سکے۔ یہ شرائط باہم رات اور دن کے اثر کے لیے کافی ہیں اور ان میں سے ہر ایک لازمی ہے۔

کثرتِ اسباب :

متعدد شرائط باہم مل کر کافی شرط بنی ہیں لیکن کیا ان میں سے ہر ایک ہمیشہ لازمی شرط ہے؟

شاید کچھ شرائط مل کر ایک وقوعہ کے لیے کافی ہیں مگر کچھ دیگر شرائط بھی اس وقوعہ کے لیے کافی ہو سکتی ہیں جو پہلی شرائط غیر حاضر ہوں۔ اس طرح دو کافی شرائط ایک ہی وقوعہ (اثر) کے لیے ممکن ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے ان دو کافی شرائط میں کچھ عناصر مشترک ہوں۔ ایک کافی شرط میں ۱، ۲ اور ۳ عوامل شامل ہو سکتے ہیں اور دوسرے میں ۱، ۲، اور ۴۔ اس صورت شرائط ۱ اور ۲ لازمی ہیں مگر ۳ اور ۴ لازم نہیں ہیں کیونکہ یہ وقوعہ کبھی ۳ اور کبھی ۴ کے بغیر بھی رونما ہو سکتا ہے۔

بے شک یہ دکھائی پڑتا ہے کہ کثرتِ اسباب اکثر واقع ہوتا ہے۔ ایک ہی وقوعہ مختلف حالات و شرائط کے مجموعہ کا معلول ہو سکتا ہے۔ ایک لڑکا اسکول سے اشتعال انگیز تحریر کی وجہ سے یا پرنسپل کی کرسی کے نیچے بم رکھنے کی وجہ سے نکالا جا سکتا ہے۔ ایک کیمیائی مرکب مختلف طریقوں سے یا کیمیات کی مختلف آمیزشوں سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔

اس کے برخلاف اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ کثرتِ اسباب محض ظاہری ہوتا ہے۔

(۱) اکثر کافی شرائط کی فہرست میں ضرورت سے زیادہ اشیاء کو شامل کیا جاتا ہے اور ان

میں سے بعض چیزیں قطعی غیر متعلق ہوتی ہیں گو اگرچہ کچھ لازمی شرائط کے ساتھ ہمیشہ ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک بلیرڈ کی گیند اس سے متصل چھڑی کے مارنے سے ایک مخصوص سمت میں جاتی ہے: یا کہنی سے مارنے سے، میز کے ہلنے سے یا زلزلے کے ہلکے جھٹکے سے۔ لیکن یہ صحیح معنوں میں کثرت اسباب کی مثال نہیں ہے کیونکہ گیند کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک پہنچانے کے لیے جو ضروری ہے وہ ہے جبر یا طاقت کے ایک خاص درجہ کا اطلاق جس کا منبع خواہ کوئی بھی ہو۔ لہذا اس طاقت کا مخرج کا ذکر اسباب میں داخل نہیں ہوتا۔ اس طرح مندرجہ بالا مثال میں ہم نے دیکھا کہ عوامل ۳ اور ۴ لازمی نہیں۔ دراصل ان دونوں میں جو مشترک عنصر ہے اسی کو اگر ہم شامل کریں تو کثرت اسباب سے ہمیں چھٹکارا مل سکتا ہے۔ مجموعی شرائط اس طرح صرف ۱، ۲ اور وہ تیسرا عامل ہوگا جو ۳ اور ۴ میں مشترک ہے۔ (۲) کبھی کبھی اثر کی ایک خاص قسم کو مختلف ذرائع سے بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔ ایک گھر میں آگ لگنے کی وجوہات کئی ہو سکتی ہیں بجلی کا گرنا، بہت تیز بھٹی کا مکان سے اندر سلگنا، آتشزدگی وغیرہ۔ اگر گھر کا جل جانا اثر ہے تو بے شک اس کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں۔ لیکن جب انشورنس (بیمہ) کمپنی والے اس کی تفتیش کرتے ہیں تو مختلف طریق ہائے جانچ سے وہ بجلی گرنے یا بھٹی کی وجہ سے آگ لگنے میں فرق جان لیتے ہیں۔ مختلف صورتوں میں اثرات مختلف ہوتے ہیں "آگ سے تباہی" ایک ایسی کثیر جہتی عبارت ہے جس میں مختلف مخصوص اثرات شامل ہیں۔ اگر ہم اثر کا تجزیہ اتنی احتیاط سے اسباب کی کرتے ہیں تو کثرت اسباب کی گنجائش نہیں رہے گی۔

ہم یہاں کثرتِ اسباب کے مسئلہ کا تصفیہ نہیں کریں گے کیونکہ سائنس دان تجربی طور پر اس کا فیصلہ کرنے کا مجاز رکھتے ہیں۔ ہمارا کام اس کے معنی کی صراحت ہے۔ ہم علیت کے متعلق اس طرح گفتگو کریں گے کہ کثرتِ اسباب کا مسئلہ کھلا رہے جب ہم اس کو (اثر) ا کے لیے کافی شرط کہتے ہیں تب ہم اس کے متعلق کچھ نہیں کہیں گے کہ آیا یہ واحد مجموعہ شرائط ہے۔

اسباب کے متعلق ہمارا علم :

چونکہ اسباب کا حضوری یا قبل تجربی علم ممکن نہیں لہذا اس سوال کا جواب کہ "اسباب کا علم ہمیں کیسے ہوتا ہے؟" سیدھا سا معلوم پڑتا ہے: تجربی مشاہدہ؛ لیکن مشاہدہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ایک وقوعہ دوسرے سے مقدم ہے لیکن کیا مشاہدہ یہ بتا سکتا ہے کہ کس چیز کا کیا سبب ہے؟

فرض کیجیے کہ بے شمار مواقع پر آپ نے یہ مشاہدہ کیا کہ کاغذ کو آگ میں ڈالتے ہی وہ جلنے لگا آپ نے یہ مان لیا کہ کسی بھی آگ پکڑنے والی چیز میں ایک خاص درجہ حدت پر آگ لگتی ہے اور یہی کافی ہے۔ اب آپ ایک مخصوص کمرہ میں اختیار کیجیے جہاں آکسیجن نہ ہو۔ چونکہ اس سے پہلے ہر جگہ آکسیجن موجود ملا۔ اس لیے آپ نے کبھی یہ نہیں سوچا کہ آکسیجن لازمی شرط ہے۔ اس کے بغیر جب بھی آپ آگ جلانے کی کوشش کریں آپ کو یہ معلوم ہوگا کہ آکسیجن لازمی شرط ہے۔ آپ ضروری طور پر نہیں بلکہ مکرر اختبار کی مدد سے یہ جان سکتے ہیں کہ کیا ضروری ہے۔ کس چیز کو کس وقوعہ کا سبب تسلیم کرتے وقت یہ ضروری ہے دیگر حالات کا علم ہو۔ اگر بار بار ایک وجہ سے کسی اثر کا اظہار ہوتا ہے اور دیگر حالات ایک سے رہتے ہیں تو ہم اس وجہ کو سبب تسلیم کر سکتے ہیں مگر اس کے لیے بار بار مشاہدہ یا اختبار ضروری ہے اگر بٹن دبانے سے بلب روشن ہو جاتا ہے تو یہ عین ممکن ہے کہ بٹن دباتے وقت کوئی اور بات بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے روشنی ہوتی ہے اس کے متعلق معتبر علم کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم یہ جان سکیں کہ جسے ہم سبب گردانتے ہیں اس کے علاوہ کوئی اور تبدیلی اسی وقت پیدا نہیں ہوتی اگر آپ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ س، ا کے لیے ضروری ہے تو حالات کو تبدیل کر کے دیکھیے کہ کوئی فرق پڑتا ہے یا نہیں۔ یہاں اتنا کہنا ضروری ہے کہ جب علی نسبت کا ہمیشہ صادق ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے۔ یہاں "ہمیشہ" سے مراد صرف اتنا ہے کہ اب تک جو مثالیں اور جو مشاہدات سامنے آئے ہیں وہ اس مخصوص نسبت کی نشاندہی کرتے ہیں۔ کل ایسا ہی ہوگا یہ ہم اس وقت یقین سے نہیں کہہ سکتے جب تک کل نہیں آتا۔

علیت کے دیگر تجزیے :

اب تک ہم نے علیت یا سبب کی تعریف "کافی شرط" مان لی ہے لیکن بہت سے لوگ اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ وہ مِل کے اس استعمال کے خلاف اعتراض نہیں کرتے لیکن وہ ہماری توجہ اس طرف مبذول کراتے ہیں کہ روزمرہ کی زندگی میں ہم "سبب" سے یہ نہیں سمجھتے۔ مِل "سبب" کی ایک سائنسی تعریف دینے کی کوشش کر رہا تھا اور شاید یہ معنی سائنسی مروجہ کے قریب آتا ہے۔ لیکن روزمرہ کی زندگی میں ہم سبب سے یہ نہیں سمجھتے پھر روزمرہ کی زندگی میں ہم اس سے کیا سمجھتے ہیں؟

شخص بہ شخص علیت :

آر۔ جی۔ کالنگ ووڈ (۱۸۸۹-۱۹۴۳) کے مطابق "سبب" کا اصل اور

بنیادی مفہوم انسان کے دوسرے انسانوں کی جانب اعمال میں ظاہر ہوتا ہے جب کبھی ہم آپ کو کسی کام کے لیے راغب، مجبور یا آمادہ کرتے ہیں تو ہم ایک مخصوص عمل کا سبب بنتے ہیں۔ یہ اثر آپ کے بااختیار عمل پیرا ہونے سے مجبور کرنے تک بسیط ہے۔ اگر میں بندوق دکھا کر آپ سے کوئی کام کرواتا ہوں تو آپ کو ایک ایسے عمل کے لیے مجبور کرتا ہوں جو یوں آپ کبھی نہیں کرتے لیکن جب اخبار میں یہ سرخی چھپتی ہے کہ: "چرچل کی تقریر ایوانِ زیریں کے التواء کا سبب بنی" تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ تقریر نے ایوان کے صدر کو اس التوا پر مجبور کیا بلکہ یہ کہ یہ تقریر سن کر صدر ایوان نے اپنے ارادہ و اختیار سے ایوان کو برخاست کر دیا۔ اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وکیل کا خط اس کے قرض ادا کر دینے کا سبب بنا تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسانوں کا انسانی اعمال پر اثر ہوتا ہے جو علیت کے تصور کا منبع سمجھا جانا چاہیے۔ "سبب" کا یہی بنیادی یا ابتدائی معنی جو دوسرے انسانوں کو متاثر یا مجبور کرنے پر مشتمل ہے دراصل "لازمی نسبت" کے تصور کا پیش خیمہ بنتا ہے۔ ہم جو جبر کر کے دوسرے انسانوں کے اعمال کو متاثر کرتے ہیں ہم عالم طبیعی میں بھی اشیاء کو اسی طرح انسانی ارادوں سے متاثر سمجھنے لگتے ہیں اور اسی طرح ہم ہمہ روحیت کی طرف کھنچ آتے ہیں۔

گو یہ "سبب کا بنیادی و ابتدائی ترین مفہوم ہے مگر یہ واحد یا اہم ترین مفہوم نہیں ہے تاہم کالنگ ووڈ کے خیال میں بل غلطی پر ہے۔ ہمارا روزمرہ کا اہم مفہوم اس ابتدائی مفہوم کی توسیع ہے لیکن اس سے اتنی دور نہیں جتنا بل کا نظریہ۔ آخر یہ اہم ترین مفہوم کیا ہے؟

شخص بہ شے علیت :

اپنے اعمال سے ہم صرف دوسرے لوگوں پر اثر انداز نہیں ہوتے بلکہ فطرت کے وقوعات کا رخ بھی بدل دیتے ہیں۔ کشتی کے ڈوبنے کا سبب زیادہ لوگوں کا سوار ہونا، پودے کے مرجھانے کا سبب پانی نہ دینا وغیرہ ہوتا ہے۔ اس قسم کی صورتوں میں سبب کسی شے کو روکنا یا پیدا کرنا ہوتا ہے۔

جب آپ کے ہاتھ سے پنسل نیچے گرتی ہے تو کوئی یہ نہیں کہتا کہ اس کے نیچے گرنے کے دوران پہلے کی حرکت دوسرے لمحہ کی حرکت کا سبب ہے اور دوسرا تیسرے کا۔ لیکن جب تک قانونِ کشش رائج ہے اور اس کے گرنے میں بیچ میں کوئی چیز رخنہ انداز نہیں ہوتی اس وقت تک یہ صادق ہے کہ پہلے لمحہ کی حرکت دوسرے لمحہ کی حرکت کے لیے کافی شرط ہے۔ لیکن کوئی اس کو سبب نہیں بتاتا بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ پنسل کا ہاتھ سے چھوٹ جانا اس کے زمین پر گرنے کا سبب ہے۔ اسی طرح جب ہم ایک لوہے کے ٹکڑے کو آگ میں رکھ کر کافی گرم کرتے ہیں تو یہ سرخ ہو جاتا

ہے مگر عام طور سے یہ نہیں کہتے کہ ہم اسے سرخ کرنے کا سبب بنتے ہیں۔ بلکہ صرف آگ میں ڈال کر گرم کرنے کا سبب ہوتے ہیں اور لوہا جب خوب گرم ہو جاتا ہے تو بغیر کسی مزید عمل کے خود بخود سرخ ہو جاتا ہے لیکن دونوں حالتوں میں مذکورہ شرط اثر کے لیے لازمی شرط ہے اور کافی شرط کا حصّہ۔ پھر بھی ہم اسے سبب نہیں کہتے۔ کیوں؟

اس نظریہ کے مطابق جس پر ہم اس وقت غور کر رہے ہیں، ہم ایک شرط کو سبب نہیں کہتے۔ جب تک ہم اس اثر کے واقع ہونے کے لیے کوئی عمل نہ کر سکیں۔ ہم یہ بجا طور پر کہتے ہیں کہ ہلانا ایک پتھر کو ہاتھ سے چھوڑ دینا اس کے گرنے کا سبب ہے۔ ہم پتھر کے گرنے کے لیے یہ عمل کرتے ہیں مگر ایک بار جب ہم نے اسے چھوڑ دیا تو اس کے بعد اس عمل کے انجام پانے تک ہم مزید کچھ نہیں کرتے۔ پتھر کو ہاتھ سے چھوڑ دینا ایک طریق تدبیر ہے اس کو نیچے گرانے کا۔

قدیم دقتوں سے لوگ سبب کا ذکر ان حالات میں کرتے آئے ہیں جہاں وہ کسی وقوعہ کو بروئے کار لانے میں کچھ کرتے ہیں جس حالت کو ہم سبب کہتے ہیں وہ ایسی ہے جسے ہم برت سکتے ہیں یا جس کے لیے ہم کچھ تدبیر کر سکتے ہیں لیکن یہ کافی شرط نہیں کیونکہ اور کئی شرائط ایسی ہیں جو اثر کے واقع ہونے کے لیے ضروری ہیں مثلاً یہ کہ آپ کے ہاتھ صحیح حالت میں ہوں لیکن گو یہ اس وقوعہ کے لیے ایک شرط ہے یہ سبب نہیں۔ روزمرہ کی زندگی میں ہم اسباب اور شرائط یا حالات میں صاف امتیاز کرتے ہیں (خواہ ہل کچھ بھی کہے) ایک اثر کے واقع ہونے کے لیے خواہ کتنے ہی شرائط ضروری کیوں نہ ہوں ہم کسی عامل کو اس وقت تک سبب نہیں کہتے جب تک اس میں کوئی تدبیری طریقہ شامل نہ ہو جس کے توسط سے ہم اثر کو بروئے کار لا سکیں۔

دوسرے مفکرین جیسے ایچ۔ ایل۔ اے۔ ہارٹ اور ہونورے اسباب اور شرائط میں فرق کرتے ہیں گو ایک دوسرے طرز سے۔ روزمرہ کی زندگی میں ہم اکثر یہ کہتے ہیں کہ س مسبب ہے۔ اکا گو ہمیں اس کا یقین نہیں کہ یکسانیت کے ساتھ ا ہمیشہ س کے پیچھے پیچھے رونما ہوگا اور اس تعمیم کے متعلق ہم یقین سے کچھ کہنا بھی نہیں چاہتے۔ ہم یہ مان سکتے ہیں ایک شخص کا دوسرے کی ناک پر گھونسا مارنا اس کی ناک سے خون بہنے کا سبب بنتا ہے بغیر یہ تسلیم کیے ہوئے کہ ایسا ہمیشہ ہوتا ہے اور بغیر یہ جانے ہوئے کہ اس وقوعہ کے لیے گھونسے کا کتنا زوردار یا ناک کی جھلی کا کتنا نازک ہونا ضروری ہے اس میں شک نہیں کہ کسی حد

تک تعمیم ناگریز ہے تو یہ تعمیمات کام چلاؤ ہوتے ہیں ۔ اگر کوئی کہتا ہے کہ کسی کی موت دھوپ سے جسم پر چھالے پیدا ہونے سے ہوئی ہے تو ہم اس کی وضاحت کے لیے کچھ تعمیمات طلب کریں گے کیونکہ ہمارے تجربہ میں اب تک کوئی ایسی بات نہیں آئی ہے جو موت کو اس قسم کے چھالوں سے منسلک کرے لیکن ہم یہ بجا طور پر کہتے ہیں کہ ردی کی ٹوکری میں جلتی ہوئی ماچس کی تیلی پھینکنا آگ لگنے کا سبب بنتا ہے ۔ آگ لگنے کی شرائط میں ہوا میں آکسیجن کا اور ٹوکری میں کاغذ کا ہونا شامل ہیں مگر ہم انھیں اسباب میں نہیں گنتے ۔ ہم جلتی ہوئی تیلی پھینکنے کو ہی سبب مانتے ہیں ۔ گا سکنگ (کالنگ ووڈ کی طرح) کا یہ خیال ہے کہ ہم اسے سبب کہتے ہیں ۔ کیونکہ اس میں ایک تدبیری طریقہ شامل ہے : تیلی پھینکنا ایک کام ہے جو ہم آگ کے واقع ہونے کے لیے کرتے ہیں ۔ لیکن ہارٹ اور ہونورے کا تجزیہ کچھ مختلف ہے ۔ وہ یہ کہتے ہیں محض حالات و شرائط کے برخلاف ہم سبب اسے کہتے ہیں جو فطرت کے معمول یا عام طریقوں سے ہٹ کر ہو ۔ وہ کہتے ہیں "عام تجربہ ۔ ہمیں یہ سکھاتا ہے کہ جب تک ہم کوئی تدبیر یا عمل تبدیلیاں لانے کے لیے نہیں کرتے ۔ اشیاء اپنے مخصوص انداز میں حرکت کرتی رہتی ہیں ۔ فہم عام کے مطابق سبب کا تصور بنیادی طور پر یہ ہے کہ یہ وقوعات کے حسب معمول ظاہر ہونے کے طرز میں رخنہ انداز ہو کر اسے تبدیل کر دیتا ہے ۔ یہ تصور اتنا ہی ضروری ہے جتنا مل اور ہیوم کے مستقل تلازم کا تصور۔"

اس طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی آتشیں مادہ میں جلتی ہوئی سگریٹ کا پھینکنا مکان میں آگ لگنے کا سبب بنا تو مکان میں خشکی اور جلنے والا مادہ کی موجودگی اس کی شرائط ہیں ۔ اگر ایک شخص زہر کھانے سے یا چھرا مارے جانے سے مرجاتا ہے تو ہم اسے اس کی موت کا سبب کہتے ہیں اگر اس کی موت کی تفتیش ہوتی ہے اور ایک وکیل یہ کہتا ہے کہ اس کی موت کا سبب اس کے خون کی شریانوں میں آکسیجن کا فقدان ہے تو عدالت کو اس بات میں کوئی دلچسپی نہیں ہوگی یہ شرط تو تمام انسانی اموات کے لیے عام طور پر کافی ہے ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس شخص کی موت کا اس خاص وقت پر کیا سبب تھا ۔ سائنس کی دلچسپی اس عمومی سوال میں ہے کہ کن شرائط کے تحت اس قسم کے وقوعات عام طور پر رونما ہوتے ہیں ؟ لیکن روزمرہ کی زندگی میں قانونی معاملات کی طرح جو بات اہم ہے وہ یہ کہ "اس وقوعہ کا سبب کیا تھا" جسے ہم زیر غور ضمن میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ "یہ بات کیوں ہوئی جبکہ عام طور پر یہ نہیں ہوتی ہے؟"

اس طرح ہم مستقل شرائط (جو کسی وقوعہ کے لیے ضروری ہیں مگر جو خود قائم رہتے ہیں۔ خواہ وہ وقوعہ رونما ہو یا نہیں) کو تعریفی شرائط (جو کسی بات کے واقع ہونے اور اس کے حسب معمول ہونے میں فرق کی ذمہ دار ہیں) سے ممیز کرتے ہیں۔ مگر جسے ہم سبب کہتے ہیں۔ اس صورت حال کی خصوصیت کیا ہے۔ یہ بتدل پذیر ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہم مستقل شرائط سے کیا سمجھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص آنتوں کے زخم (السر) کا مریض ہے اور ایک زیادہ مرچ مسالوں والا کھانا کھانے سے شدید تکلیف ہوتی ہے۔ اس کی بیوی ڈاکٹر کو یہ بتاتی ہے کہ اس کا سبب مرچ مسالہ والا کھانا ہے۔ ڈاکٹر اس حملہ کا سبب آنتوں کا زخم بتاتا ہے۔ دونوں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں لیکن دونوں صورتوں میں مستقل شرائط کس حد تک مختلف ہیں۔ بیوی کا سوال ہے کہ" یہ تسلیم ہے کہ اسے آنتوں کے زخم کا مرض ہے۔ آج اس پر درد کا یہ حملہ کیوں ہوا جبکہ روز نہیں ہوتا ؟" اور اس کا جواب ہے مرچ مسالہ والا کھانا۔ ڈاکٹر یہ پوچھتا ہے کہ "اس آدمی کو مرچ مسالہ والا کھانا کھا کر ایسی تکلیف کیوں ہوتی اور لوگوں کے ساتھ ایسا نہیں ہوتا ؟" اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی آنتوں میں زخم (السر) ہے۔ ایک شخص مستقل شرائط سے کیا سمجھتا ہے۔ یہ سیاق و سباق کے ساتھ اضافی ہے۔ بیوی اور ڈاکٹر سیاق و سباق میں فرق ہے۔

ہارٹ و ہونورے کے مطابق سبب ہمیشہ وہ ہوتا ہے جو ہم کرتے ہیں۔ جب ہم وہ کرتے ہیں جو معمول سے ہٹ کر ہو تو یہ سبب یا علت کہلاتا ہے۔ لیکن اکثر اس قسم کے انحراف (معمول سے) انسانی عمل کے علاوہ بھی فطرت میں واقع ہوتے ہیں جیسے بجلی کا گرنا آگ کا سبب بنا یا بادل کی گرج جانوروں میں بھگدڑ کا سبب بنی۔

ان خیالات کے ممکن انتقادات : (1) علیت کے یہ تجزیہ بذاتِ خود علی

حدود (الفاظ) سے بڑھیں۔ مل اور ہیوم نے کم از کم "علت" کی تعریف ان الفاظ میں کی جو خود علی نہیں تھے۔ لیکن تدبیر کرنا سبب بننے کے مترادف ہے لہذا تدبیری طریقہ خود ایک علی لفظ ہے جس کی مدد سے اگر علت (سبب) کی تعریف کی جاتی ہے تو یہ ایک دوری تعریف ہوگی۔ کالنگ ووڈ کے سبب کے ارادی مفہوم میں سبب بننا ترغیب دینے یا اکسانے کے ہم معنی ہوتا ہے جو تمام تر سبب بننے کے مختلف پہلو ہیں۔ "بھی تبدیل کرنا" "توڑنا" "چھوڑنا" وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جو ہم روزانہ کثرت سے استعمال کرتے ہیں اور ان سبھوں کے

معنی مختلف اعمال یا وقوعات کا سبب بننا یا انھیں بروئے کار لانا ہے۔ سبب (علت) ایک عام لفظ
ہے مگر سبب بننے کے مختلف طریقوں کے لیے ہمارے پاس دوسرے الفاظ ہیں اور ان کے
استعمال کی مدد سے "سبب" کی تعریف دوری ہوتی ہے۔ (۲) تدبیری تجربہ کے مطابق سبب
بننا ایسا کام کرنا ہے جس کا نتیجہ اثر ہوتا ہے ۔(نتیجہ کا نکلنا یا ہونا ایک علمی عبارت ہے۔) لیکن ہم سبب بننا
یا اسباب کی بات اس وقت بھی کرتے ہیں جب ہم اثر کو بروئے کار لانے کے لیے کچھ نہیں کر سکتے
ہم صرف بارود کے کارخانے میں ہوتے دھماکہ کے سبب کی بات نہیں کرتے بلکہ کروڑوں سال
نوری میلوں کے فاصلہ پر اجسام فلکی میں ہوتے دھماکے کے سبب کی بھی بات کرتے ہیں۔ آخرالذکر
وقوعہ کے سلسلہ میں ہم محض خاموش شاہد ہوتے ہیں جن کے پاس کوئی اس اثر سے متعلق کسی
بھی عمل کو بروئے کار لانے کا کوئی تدبیری طریقہ نہیں ہوتا۔ ایک مخصوص صورت میں
حال (مثلاً پانی کی سطح کو اونچا کرنا) ایک جگہ ایک تبدیلی ہمارے عمل سے آتی ہے۔ مگر اسی طرح
کا عمل ایک بڑے پیمانہ پر فطرت میں جب رونما ہوتا ہے تو ہم اس میں کسی طرح دخل انداز
نہیں ہوتے اور نہ کوئی تدبیر کرتے ہیں۔ لہٰذا سبب بننا یا اثر پیدا کرنا ہمارے کچھ کرنے کے
دائرہ سے نکل کر ایک وسیع سطح پر واقع ہوتا ہے جہاں ہماری تدبیر لازمی نہیں۔
(۳) اسی طرح کے سوالات علت کا معمول سے ہٹ کر ہونے کے نظریہ کے متعلق اٹھائے
جا سکتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ روزمرہ کی زندگی میں ہم علت کے متعلق سوالات معمول سے انحرافات
کے بارے میں ہی اٹھاتے ہیں۔ جب مکان میں آگ لگتی ہے تو ہم آگ کا سبب دریافت
کرتے ہیں مگر جب مکان اپنی جگہ بغیر کسی حادثہ کے کھڑا رہتا ہے تو ہم اس کے متعلق کوئی سوال
نہیں اٹھاتے۔ لیکن ہم یہ پوچھ بھی سکتے ہیں۔ ایک سائنسداں وہ ہے جو بہت عام اور آشنا
تجربی حقائق کے بارے میں علمی سوالات کرتا ہے: "لوہے میں زنگ کیوں لگتا ہے؟" "زمین کے
سورج کے چاروں طرف گھومنے کا سبب کیا ہے؟" اور اس طرح کے بے شمار سوالات جو
وقوعات کے حسب معمول اور عام طرز کے متعلق ہوتے ہیں اور جو اکثر بلا استثنا عمل پیرا
ہوتے ہیں۔

اس خیال کا ایک ممکن جواب ہے: سوال کو ہمیشہ اس طرح بیان کرنا ممکن ہے کہ زیر بحث
وقوعہ کسی دوسرے معیار یا اصول سے منحرف ہو۔ مان لیجیے کہ ایک بچہ جب خمیری روٹی کو
پھولتے ہوئے دیکھتا ہے یہ پوچھتا ہے کہ خمیر والا آٹا کیوں پھولتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس میں
خمیر ہے۔ سبب غیر معمولی نہیں۔ حسب معمول ہے لیکن سوال کا یہ مطلب بھی سمجھا جا سکتا ہے۔

کہ یہ تنے کیوں اس طرح پھولتی ہے جبکہ اور چیزیں نہیں پھولتیں۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ "کیونکہ اس میں خمیر ہے جبکہ دوسری چیزوں میں نہیں ہے۔ اگر معمول یہ ہے کہ عام طور پر چیزوں میں خمیر نہیں ہوتا تو یہ جواب کہ اس میں خمیر نہیں ہے معمول سے انحراف ہے۔ ہمیں ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسی بنیاد مل جاتی ہے جس کی بنا پر ہم ایک قسم کے وقوعات سے دوسری قسم کے وقوعات کو تمیز کر سکیں۔

لیکن سوالات کے اس طرزِ اظہار سے جس میں ایک قسم کے وقوعات کو دوسرے قسم کے وقوعات سے میز کرنے کا سبب طلب کیا جاتا ہے کیا فائدہ حاصل ہوتا ہے؟ یہ اس نظریہ کو قائم ضرور رکھتا ہے مگر اس کی اتنی توسیع کر کے کہ اس کی ابتدائی خصوصیت گم ہو جاتی ہے پہلے جو مثالیں دی گئی تھیں وہ معیار سے انحراف کی معتبر صورتیں ہیں لیکن بعد کی مثالوں کو توڑ مروڑ کر ہی معمول یا معیار سے انحراف بتایا جا سکتا ہے کیونکہ دراصل یہ عام طریقہ یا عمل کی مثالیں ہیں۔ جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ برف کے پگھلنے کا یا لوہے میں زنگ لگنے کے سبب معلوم کرتے ہیں تو ہم فطرت کے حسبِ معمول طرزِ عمل کے بارے میں پوچھتے ہیں نہ کہ ان میں اور دیگر وقوعات کے فرق کے بارے میں۔

۴۔ ان نظریات کا ایک کارآمد پہلو یہ ہے کہ یہ مستقل تلازم کے نظریہ کا بھونڈا پن ظاہر کرتے ہیں۔ یہ کہنا کہ "س ا کا سبب ہے" ہمیشہ اس بات کا مترادف نہیں ہے کہ "ا ہمیشہ س کے پیچھے پیچھے رونما ہوتا ہے۔" ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "مرض خناق موت کا سبب بنتا ہے" لیکن یہ بیان اس کے مترادف نہیں ہے کہ "جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خناق موت کا سبب بنتا ہے ہمارا مفہوم یہ ہے کہ موت خناق کے پیچھے پیچھے آتی ہے۔"

تاہم یہ مل کے نظریۂ علیت کا انتقاد نہیں ہے۔ مل اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ خناق کبھی موت کا سبب بنتا ہے اور کبھی نہیں۔ ایسا ہوتا ہے یا نہیں بہت سی باتوں پر منحصر ہے مثلاً جراثیم کا اثر اس شخص کی صحت کی حالت وغیرہ! مل یہ بھی نہیں کہتا کہ خناق ہی موت کا سبب ہے چونکہ بہتیرے علی عوامل شامل ہیں اور اگر ایک مریض کی موت ہو جاتی ہے اور دوسرے کی نہیں تو سبب یہ ہے کہ دونوں کی علی شرائط مختلف ہیں۔ مل یہ کہے گا کہ اگر تمام علی شرائط ایک جیسی ہوں تو اثر ضرور پیدا ہوگا۔ صرف اس معنی میں یہ صادق ہے کہ "اگر س ا کا سبب ہے تو ا س کے پیچھے پیچھے آتا ہے۔" روزمرہ کی زندگی میں ہم علی عوامل میں سے کسی ایک کو مکمل سبب مان لیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم ایسا کرتے ہیں تو یہ بیان کہ "اگر یہ عامل موجود ہے تو اثر ہمیشہ

واقع ہوگا" صادق نہیں آتا کیونکہ علی یکسانیت اطراد اور تمام علی عوامل کے درمیان صادق ہوتی ہے۔

یہ سوال کہ "کیا ہر وقوعہ کا ایک سبب ہوتا ہے؟" (جو اگلی فصل کا مضمون ہے) مِل کے جیسے نظریہ علیت کے ضمن میں پیدا ہوتا۔ (۱) اگر سبب ہمیشہ معمول سے انحراف ہے تو ہر وقوعہ کا سبب نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر وقوعہ معمول سے ہٹ کر نہیں ہوتا۔ اگر ہر وقوعہ ایک انحراف ہے تو پھر معمول کیا ہے؟ (۲) اگر ہم یہ پوچھتے ہیں کہ کیا ہر وقوعہ کو بروئے کار لانے کے لیے ایک تدبیری طریقہ ہے؟" تو اس کا جواب نفی میں ہوگا۔ سورج گہن یا اس طرح کے دوسرے لاانفرادی فلکی یا ارضی وقوعات کے لیے کوئی تدبیری طریقہ نہیں ہے۔

فصل ۱۶

علّی اصول

کیا ہر چیز جو واقع ہوتی ہے ایک سبب رکھتی ہے؟

"سبب" کو کافی شرط کے معنی میں استعمال کرتے ہوئے ہمارا سوال یہ ہے: کیا کائنات کے ہر وقوعہ کے لئے حالات و شرائط کا ایک ایسا مجموعہ ہے کہ اگر وہ شرائط 'س' پورے ہو جائیں تو وقوعہ 'ا' مستقل طور پر ظاہر ہو گا۔ یہ حالات اتنے پیچیدہ ہو سکتے ہیں کہ ان کی دریافت مشکل ہو لیکن یہ سوال پھر بھی قائم رہتا ہے: کیا ہر وقوعہ کے لئے اس قسم کی شرائط ہوتی ہیں؟ اس کا مثبت جواب دینا علیت کے اصول کا اعادہ کرنا ہے جسے علّی اصول بھی کہتے ہیں۔

جب ہم اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں تو ابتدا میں ہی ایک دقت پیدا ہوتی ہے۔ علّی اصول کے تحت یہ کہا جاتا ہے "جب کبھی 'س' کی تمام شرائط پوری ہوتی ہیں 'ا' واقع ہوتا ہے"۔ لیکن 'ا' ایک منفرد و مخصوص وقوعہ ہے اور مخصوص وقوعات کبھی مکرر رونما نہیں ہوتے۔ ایک بار واقع ہو کر یہ ختم ہو جاتے ہیں۔ گو ان کی مانند دوسرے وقوعات ظاہر ہوتے ہیں۔ پس ہم 'ا' کے پھر واقع ہونے سے کیا سمجھیں؟

اگر مخصوص وقوعہ 'ا' دوبارہ رونما نہیں ہوتا تو اس کی طرح وقوعہ رونما ہو سکتا ہے اور یہی بات 'س' کے لئے بھی صادق ہے۔ لہٰذا زیر بحث اصول کا بیان اس طرح ممکن ہے: "کائنات میں وقوعات 'ا' کی ہر صنف کے مطابق شرائط 'س' کی ایک صنف ہے اس طرح کہ جب بھی صنف 'س' کی کوئی ایک مثال رونما ہوتی ہے صنف 'ا' کی ایک مثال ظہور پذیر ہوتی ہے"۔

اس لئے آیئے ہم اپنے سوال کو دوبارہ یوں بیان کریں: کیا یہ سچ ہے کہ ہر وقوعہ جو کائنات میں ظہور پذیر ہوتا ہے وہ ایک ایسی صنف وقوعات کا رکن ہے جو شرائط کی ایک صنف سے اس طرح جڑی ہوئی ہے کہ جب کبھی اس صنف کی کوئی شرط پوری ہوتی ہے

وقوعات کی صنف کا کوئی رکن ظہور پذیر ہوتا ہے؟ (یہ سوال اب بہت پیچیدہ ہوگیا ہے مگر ہمیں اکثر صحت و صراحت کے لئے یہ قیمت ادا کرنی پڑتی ہے)۔ اگر جواب 'ہاں' ہے تو علی اصول صادق ہے اور اگر 'نہیں' تو یہ اصول کاذب ہے۔

ا۔ تجربی تعبیر:

ہم ان وقوعات کا جو اس وقت کائنات میں ظہور پذیر ہو رہے ہیں ایک بہت قلیل حصہ کا مشاہدہ کر سکتے ہیں اور اگر ہم ان تمام کا مشاہدہ کر بھی لیں پھر بھی ماضی و مستقبل کے وقوعات کا کثیر حصہ ہمارے مشاہدہ سے باہر ہے۔ یہ اصول کسی بھی تجربی قانون سے زیادہ غیر یقینی ہے کیونکہ یہ اصول اس قسم کے قوانین سے زیادہ بسیط ہے، جو اس کی تائید کرتے ہیں اور جو اس کی مخالفت دونوں تجربی مشاہدہ کی حد سے باہر نکل جاتے ہیں۔

بے شک یہ نظر آتا ہے کہ صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ جب ہم فطرت کو غور سے دیکھتے ہیں تو ہمیں کچھ یکسانیات نظر آتی ہیں یعنی یہ کہ وقوعات کی کچھ اصناف شرائط کی کچھ اصناف سے منسلک ہیں، نیز یہ کہ ہم جتنی احتیاط سے دیکھتے ہیں اس قسم کی مزید یکسانیات ملتی ہیں۔ بہت سی تفتیشات بے شک ایسی ہوتی ہیں جن سے یکسانیات کی دریافت نہیں ہو پاتی اور اس طرح کی بہت سی کوششیں ناکام ہوتی ہیں۔ کبھی کبھی ہم ان شرائط کا عارضی تصور یا خاکہ بنا لیتے ہیں اور کبھی کبھی علی شرائط کی تلاش کامیاب ہوتی ہے اور کبھی ناکام۔ اگر یہ کامیاب نہیں ہوتی تو ہم دوبارہ کوشش کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ صورت حال میں دوسرے عوامل شامل کر کے یا اصل بیانات کی تحدید کرنے سے کیا ہم وقوعات اور شرائط کے مابین غیر متبدل نسبت قائم کر سکے ہیں یا نہیں۔ کبھی اس میں ہم کامیاب ہوتے ہیں اور کبھی نہیں۔

بہر حال وقوعات اور شرائط کے درمیان اصل غیر متبدلہ نسبت کی تلاش بہت مشکل ہے۔ وقوعات کی ایک صنف پر نظر ڈالیے جن سے ہم بخوبی آشنا ہیں: درختوں کا آندھی سے اکھڑ جانا۔ عام طور سے ہوا کا درخت کے خلاف چلنا اس کی شرط سمجھی جاتی ہے مگر اس کے لئے بہت سی دیگر باتوں کا لاگو ہونا ضروری ہے مثلاً ہوا کتنی تیزی سے بہے، درخت کتنا نازک ہو اور جڑیں کتنی کمزور وغیرہ۔ ان باتوں کا تعین بہت مشکل ہے۔

جب ایک درخت کے متعلق ان تمام شرائط کا تعین مشکل ہے تو اس سے زیادہ پیچیدہ صورتوں میں یہ اور بھی زیادہ مشکل ہوگا۔ وہ کون سی شرائط ہیں جن کے تحت بیتھوون کی ایک مخصوص بندشِ موسیقی (سیمفنی) کو سن کر کچھ خاص جذبات پیدا ہوتے ہیں؟ اگر ہم ان جذبات کی تخصیص کر بھی لیں (جو بہت مشکل ہے) تو ہم کس قسم کا تجزیہ یا توضیح ان شرائط کے متعلق دے سکتے ہیں جو ان کے رونما ہونے کی ذمہ دار ہیں۔ ہم عام طور سے اسے پسند کرتے ہوں مگر اس وقت ہماری ذہنی حالت (موڈ) اسے قبول کرنے کا اہل نہ ہو یا پھر ہم اسے اسی دن پہلے کئی بار سن چکے ہوں۔ نیز جو پہلی بار سن رہا ہو اس کا ردعمل اس شخص کے ردعمل سے بہت مختلف ہوگا جو اسے پہلے سن چکا ہو۔ ہم اسے سن کر کیا محسوس کرتے ہیں ان کا انحصار حالات و شرائط کی پریشان کن حد تک طویل فہرست پر ہے اور اس طرح کسی وقوعہ کو حالات یا شرائط کے ایک معین مجموعہ سے مربوط کرنا ایک دقّت طلب امر ہے۔ اس سے کیا یہ نظر نہیں آتا کہ علی اصول صادق ہونے سے زیادہ کاذب ہے؟ اگر ہم کسی بھی وقوعہ کے متعلق اس طرح کی شرائط کے وقوف سے ناامید ہو جائیں، تو کیا یہ شک نہیں ہو سکتا کہ ایسی شرائط ہیں ہی نہیں۔

اس بات کے خلاف بہت سے لوگ فوراً اعتراض کر سکتے ہیں: "یہ امر کہ ان شرائط کی تلاش بہت مشکل ہے یہ معنی نہیں رکھتا کہ یہ شرائط مفقود ہیں۔ ان میں سے کچھ کی تلاش برسوں کے بعد کامیاب ہوتی ہے۔ کچھ ہم ڈھونڈ لیں گے اور کچھ شائد کبھی نہ مل سکیں۔ مگر گو وقوعات کی ہر صنف کی شرائط ہمیں نہ مل سکیں مگر یہ شرائط ہوتی ہیں۔ فطرت کی یکسانیت ہمیشہ اور ہر جگہ یکساں ہے گو اس کی پیچیدگی اکثر حیرت ناک حد تک ناقابل فہم ہوتی ہے۔ کائنات میں ہر وقوعہ شرائط کے ایک مجموعہ کے ساتھ اسی طرح مربوط ہے جس طرح اصول علیت اس کی تخصیص کرتا ہے۔ اگر ہم اسے نہیں جان سکتے تو یہ ہماری لاعلمی ہے۔

اس موقف سے اختلاف مشکل ہے لیکن تجربی بنیادوں پر اس کی مدافعت بہت دقت طلب ہے۔ اس کی صداقت کو کیسے جانا جا سکتا ہے اور اس پر یقین رکھنے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟ نیز اس کے متعلق ایک اور عجیب بات ہے۔ ہر تجربی تعمیم کے لئے یہ امکان ہوتا ہے کہ تجربی واقعات کی مدد سے اس کی تردید کی جا سکے۔ ہزاروں تعمیمات کی تشکیل کی گئی اور پھر انہیں ترک کر دیا گیا کیونکہ یہ جانچ کی کسوٹی پر پوری نہیں اتریں۔ صرف ایک سفید

کوّے کی دریافت اس تعمیم کو منسوخ کردیتی ہے کہ "تمام کوّے کالے ہیں لیکن علی اصول کے متعلق تعمیم کو کیا چیز منسوخ کرسکتی ہے؟ جتنے زیادہ ایسے واقعات ملتے ہیں یہ اصول (علیت) اتنا ہی مستحکم ہوتا جاتا ہے۔ لیکن اگر کچھ صورتوں میں یہ نہ مل سکیں تو کیا ہم یہ کہیں گے: "ان وقوعات کے اسباب نہیں ہیں"۔؟ نہیں۔ ہم یہ کہیں گے کہ "ہم انھیں تلاش نہیں کرسکے" یا "سبب ہے اور ایک دن ہم اسے ڈھونڈ نکالیں گے"۔ دوسرے الفاظ میں علّی اصول کو غلط ثابت کرنا ممکن نہیں۔ مزید اسباب وعلل کی دریافت اس کی تصدیق سمجھی جاتی ہے مگر اسباب کی تلاش میں ناکامی اس میں کسی طرح بھی مخل نہیں ہوتی۔ یہ اس قسم کا اصول ہے جس کی تصدیق تو تجربی مشاہدوں سے ممکن ہے مگر جس کی تنسیخ نہیں۔

یہاں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر تجربہ سے اس کی تصدیق ممکن ہے تو اس کی تنسیخ بھی کیونکہ اگر اسباب کا ملنا اس اصول کی تصدیق ہے تو ان کا نہ ملنا اس کی تنسیخ۔ اس اصول کے کذب کو دکھانے کے لئے بہت محتاط تفتیش کی ضرورت ہے کیوں کہ یہ کہنا ہمیشہ ممکن ہے کہ علی شرائط اتنی پیچیدہ ہوتی ہیں کہ ان کا نہ ملنا ان کی پیچیدگی کا ضامن ہے نہ کہ ان کے عدم وجود کا۔ تاہم ایک نقطہ ہمیشہ ایسا آتا ہے جہاں اسباب کا نہ ملنا اس اصول کی صداقت کے خلاف سمجھا جائے گا۔ مثلاً اگر بلب روشن ہونے کے کچھ معین شرائط ہیں تو ہم ہمیشہ یہ دیکھتے ہیں کہ بٹن دبانے سے روشنی ہوتی ہے اور اسے اوپر کرنے سے بلب بجھ جاتا ہے۔ کبھی اسے ہم نیچے کرتے ہیں مگر بلب نہیں جلتا۔ پھر بلب کو دیکھتے ہیں۔ بلب خراب ہے تو اسے بدل دیا اور پھر بٹن دبایا۔ روشنی ہوگئی۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ تار میں کوئی نقص ہے یا بجلی کا دور پورا نہیں ہوتا اس لئے روشنی نہیں ہوتی۔ اسے ٹھیک کیا اور بلب روشن ہوگیا۔ اس طرح کچھ معین حالات ایسے ہیں جن کی موجودگی روشنی کی ضامن ہے۔ لیکن اگر ایسا ہو کہ بلب کبھی روشن ہوتا ہے اور کبھی بجھ جاتا ہے اور کسی بھی مخصوص حالت یا شرط سے ہم اسے منسلک نہیں کرسکتے۔ ہم کچھ بھی کریں یا کچھ بھی تلاش کریں کسی خاص چیز پر اگر اس کا جلنا یا بجھنا منحصر نہ ہو تو پہلے یہ خیال گذر سکتا ہے کہ شائد کچھ اور حالات ایسے ہوں جن سے اس کا تعلق ہوا در ہمارے علم میں نہ ہو مگر بار بار اگر مختلف حالات میں اسی طرح ہوتا رہے اور شدید چھان بین کے بعد بھی کسی حالت سے ہم اسے منسلک نہ کرسکیں تو ہم علی اصول کی طرف سے مشکوک ہوجائیں گے۔ ہمیں اس بات پر شک ہونے لگے گا کہ کیا کائنات کا ہر وقوعہ کچھ مخصوص حالت پر منحصر ہوتا ہے۔

ایک شخص اگر اس طرح استدلال کرتا ہے تو وہ علّی اصول کی تجربی تعبیر قبول کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ یعنی کچھ تجربی عوامل اس کی حمایت میں اور کچھ اس کے خلاف ہوں گے۔ لیکن اس صورت حال کے برخلاف جس میں ایک سفید کوّے کا ہونا اس تعمیم کی تنسیخ کرتا ہے کہ "تمام کوّے کالے ہیں" اسباب و علل کی تلاش میں ناکامی یہ ثابت نہیں کرتی کہ علّی اصول غلط ہے۔ ہم اس کی قبل تجربی (حضوری) بھی تسلیم کر سکتے ہیں۔

(۲) حضوری تعبیر:

بہت سے لوگوں کا یہ خیال ہے کہ علّی اصول کا تجربی تنسیخ ممکن نہیں بلکہ یہ ایک لازمی صداقت ہے۔ ابتدا میں جب اسے بیان کیا جاتا ہے تو یہ ایک عام قانون فطرت معلوم پڑتا ہے لیکن اس پر غور کرنے سے یہ نظر آنے لگتا ہے کہ یہ تجربی قوانین سے مختلف طور پر عمل کرتا ہے۔ آیئے اس نظریہ پر تفصیل سے غور کریں۔

اب تک ہم شرائط کی اصناف اور وقوعات کی اصناف پر بات کرتے آئے ہیں اور ان اصناف کے تحت انفرادی شرائط و وقوعات ایک دوسرے کے قطعی مماثل نہیں ہوتے۔ صرف اتنا متشابہ ہوتے ہیں کہ انہیں اسی اصناف میں رکھا جا سکتا ہے۔ اب ہم عینی شرائط و عینی وقوعات کی بات کرینگے۔ دو اشیاء، شرائط، اعمال یا وقوعات باہم عینیت رکھتے ہیں جب وہ بالکل مماثل یا ایک طرح کے ہوں یعنی ان کی خصوصیات تمام تر مشترک ہوں گو ان کے حامل ہوتے ہوتے دونوں دو وقوعات ہوں نہ کہ ایک۔ ایسے دو وقوعات ایک ہی وقت میں دو جگہوں پر یا ایک ہی جگہ پر دو اوقات میں رونما ہوں۔ لہذا ہمیں یہ کہنا ہوگا کہ دو وقوعات ایک دوسرے کے عین ہیں اگر ان کی تمام خصوصیات مشترک ہیں سوائے مکانی و زمانی خصوصیات کے۔ اب فرض کیجئے کہ اس معنی میں دو وقوعات ایک دوسرے کے عین ہیں۔ کیا دو عینی وقوعات غیر عینی اسباب کے حامل ہو سکتے ہیں؟ علّی اصول کو حضوری ماننے والوں کا جواب نفی میں ہوگا۔ اگر وقوعات میں کچھ فرق ہے تو ان حالات و شرائط میں بھی فرق ہونا چاہیئے جو ان وقوعات کا مسبب بنتے ہیں۔ فرض کیجیئے کہ ہم دو قطعی مماثل شرائط س۱ اور س۱ اور دو عینی وقوعات ا۱ اور ا۱ لیں اور دو غیر مماثل شرائط س۱ اور س۲ اور غیر مماثل وقوعات ا۱ اور ا۲ لیں تو یہ چار ممکن صورتیں ہوتی ہیں:

۱۔ س۱	ا۱	۲۔ س۱	ا۱
س۱	ا۱	س۲	ا۲
۳۔ س۱	ا۱	۴۔ س۱	ا۱
س۲	ا۱	س۱	ا۲

پہلی صورت میں کوئی دقت نہیں۔ مماثل شرائط مماثل وقوعات کا باعث بنتی ہیں نہ ہی کوئی دقت دوسری صورت میں ہے جہاں غیر مماثل شرائط غیر مماثل وقوعات کا باعث بنتی ہیں تیسری صورت میں بھی غالباً تسلیم کرلی جائے گی: غیر مماثل شرائط مماثل وقوعات کا باعث بنتی ہیں جو کثرت اسباب کی مثال ہے لیکن چوتھی صورت قبول نہیں ہوگی جس میں مماثل شرائط (اسباب) غیر مماثل وقوعات کا باعث بنتی ہوں۔ اگر نتائج میں کوئی فرق ہے تو یہ کہا جائے گا ان حالات میں بھی فرق ہوگا جو انہیں پیدا کرتے ہیں خواہ ہم انہیں کبھی تلاش کرسکیں یا نہیں۔

عملی طور پر ہمیں نہ تو عینی شرائط ملتی ہیں اور نہ عینی وقوعات لیکن یہ اصول یہاں تک حد تک لاگو ہوگا جس حد تک اس صورت میں: "اگر دونوں شرائط ایک سی ہوں تو دونوں وقوعات ایک سے ہوں گے"۔ آخر الذکر کی تصدیق ممکن ہے۔ ایسا کیوں ہے؟ اس لئے نہیں کہ ہم نے مماثل شرائط یا وقوعات دیکھے ہیں۔ ہم نے مختلف حد تک متشابہ شرائط یا وقوعات دیکھے ہیں تاہم ہمیں یقین ہے کہ یہ بات سچ ہے: وقوعات کس طرح مختلف ہوسکتے ہیں اگر شرائط قطعی ایک جیسی ہیں۔

اگر ہم ایک اختبار دوبار کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ گو تمام حالات و شرائط یکساں ہیں مگر نتیجہ مختلف ہوتا ہے تو ہم کیا کہیں گے؟ کیا ہم علّی اصول کو ترک کرکے یہ کہیں گے کہ یہ صورت حال استثنا ہے لہذا یہ تعمیم صادق نہیں؟ غالباً ہم ایسا نہ کہہ کر اس کا کوئی حل تلاش کرنے کی کوشش کریں گے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے تمام متعلقہ شرائط کا مشاہدہ نہیں کیا کیونکہ اگر ایسا کیا ہوتا تو دونوں شرائط میں کوئی نہ کوئی فرق مل گیا ہوتا۔ اگر تمام معلوم شدہ علّی عوامل ایک سے ہیں تو ان دو صورتوں میں دیگر عوامل کی وجہ سے فرق ہوسکتا ہے جن پر ہم نے شاید غور نہیں کیا۔ اور اس قسم کی بات اکثر تجربہ میں آتی ہے کہ باوجود بہت ساری مشابہتوں کے اگر دو چیزوں میں فرق پیدا ہوتا ہے تو ان کے شرائط و حالات میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے خواہ اسے معلوم کرنے میں کتنی ہی دشواری کیوں نہ ہو۔ ہم اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ اگر نتائج میں فرق ہے تو یہ اس بات کی شہادت ہے کہ حالات و شرائط (اسباب) میں فرق ہوگا۔ اس

اصول سے کسی مخصوص وقوعہ کے مستثنا ہونے کی ضرورت نہیں۔ اگر دو اثرات میں اختلاف ہو مگر بظاہر دونوں کا سبب ایک سا ہی نظر آئے تو ہم علّی اصول کو ترک کرنے کے بجائے ان کے اسباب میں کسی نہ کسی فرق کے متلاشی رہتے ہیں۔

اسی طرح گو ہمیں ایسے س (اسباب) نہیں ملتے جو قطعی طور پر باہم مماثلت رکھتے ہوں پھر بھی کیا یہ بات تسلیم نہیں ہوتی کہ اگر س مماثل ہیں تو ا (اثرات) بھی مماثل ہوں گے؟ جب ایک لڑکا گیند سے کھیلتے ہوئے اسے بار بار دیوار پر مار کر زمین پر گرنے سے پہلے ہاتھوں میں پکڑ لیتا ہے تو عموماً ہر بار گیند مختلف جگہ پر لگتی ہے اور مختلف انداز سے اس کے ہاتھوں میں آتی ہے۔ اس کے کئی اسباب ہیں: رفتار، پھینکنے کا زاویہ، ہوا کا رخ وغیرہ وغیرہ۔ لیکن کیا یہ ہمارا عقیدہ نہیں ہوتا کہ اگر تمام حالات و شرائط بالکل ایک جیسے (عین) ہوں تو گیند دوسری بار بھی دیوار پر ٹھیک اسی جگہ لگے گی اور ٹھیک اسی انداز سے ہاتھوں میں آئے گی؟ حالات و شرائط اتنے پیچیدہ ہوتی ہیں کہ ان کا تقریباً ایک سا ہونے کا یقین بھی مشکل سے ہوتا ہے لیکن اگر وہ بالکل ایک سے ہیں تو ایک ہی نتیجہ برآمد ہوگا۔ اس نظریہ کی ہم کس حد تک مدافعت کریں گے؟ یہاں اس مثال کی طرف رجوع کریں جس میں ا مختلف ہیں گو س مماثل نظر آتے ہیں۔ فرض کیجئے ہماری آنکھیں خوردبین سے تیز تر ہیں جو 'س' میں شامل ہر جوہر یا عنصر کے سینے میں اتر جاتی ہیں اور 'س' کا کوئی عنصر خارج از مشاہدہ نہیں ہے۔ لیکن پھر بھی اگر یہی نظر آئے کہ دونوں 'س' (شرائط) قطعی مماثل ہیں مگر 'ا' (نتیج و قوعات) مختلف ہیں تو کیا ہم علّی اصول کو ترک نہیں کر دیں گے؟

نہیں۔ ہم اب بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ دو صورتوں میں یہ تمام شرائط ایک دوسرے کے عین ہیں لیکن یہ امر کہ 'ا' مختلف ہیں یہ ظاہر کرتا ہے کہ ہم نے شرائط میں کافی باتیں شامل نہیں کی ہیں اور ہم نے کچھ باتوں کو چھوڑ دیا ہے اور یہی باتیں اس فرق کی ذمہ دار ہیں اور اس لئے جن باتوں کو اب تک دیکھ چکے ہیں ان کے علاوہ دوسری باتوں پر غور کرنا ضروری ہے۔ اگر پھر بھی کوئی فرق نہیں ملا تو اور دیگر باتوں پر نظر ڈالنا ہوگا اور اس طرح یکے بعد دیگرے مزید باتوں پر نظر ڈالتے رہیں گے تا وقتیکہ متعلقہ فرق نہ مل جائے۔

شرائط کے ان لامتناہی سلاسل کی تفتیش ہم کس جگہ روکیں گے؟ شائد تمام کائنات کی تفتیش مکمل۔ لیکن کسی بھی دو مواقع پر تمام کائنات کلی طور ایک سی نہیں ہو سکتی۔ اگر کچھ اور نہیں تو کم از کم آپ خود دوسرے موقع پر۔

پہلے کے تجربات آپ کے ذہن میں ہوتے ہیں۔ لیکن اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ دو مختلف مواقع پر کائنات میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہر چیز اسی طرح ہے تاہم ایک فرق ناگزیر ہے اور یہ فرق زمانی فرق ہے یعنی زیر نظر وقوعہ دو مختلف اوقات پر رونما ہوتا ہے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صرف یہ امر کہ وقت بدل چکا ہے ان دونوں میں فرق کا ضامن ہے۔ اور یہی بات مکانی فرق کے لئے صادق ہے گو دونوں وقوعات ایک ہی وقت پر رونما ہوتے ہیں۔

یہ ایسی بات نہیں ہے جیسے سائنسی قوانین کی تشکیل کے لئے ضروری سمجھا گیا ہو۔ جب کبھی وقوعات مختلف ہوتے ہیں تو حالات و شرائط میں فرق مان لیا جاتا ہے نہ کہ صرف یہ کہ ان کے اوقات میں فرق ہے۔ تاہم یہ منطقی طور پر ممکن ہے کہ قوانین کی تشکیل کے لئے وقت کا عنصر شامل کیا جائے۔ یہ سوچا ضرور جا سکتا ہے پانی کے ابلنے کا درجۂ حرارت ۱۹۶۸ میں ۲۱۲ ڈگری، ۱۹۶۹ میں ۲۱۳ اور ۱۹۷۰ میں ۲۱۴ ہے اور یہ صرف اس لئے کہ اوقات الگ الگ ہیں نہ کہ اور کسی وجہ کی بنا پر۔ یہ ایک انوکھی بات ہوگی اور اگر اسے پیش کیا گیا تو کافی دلچسپی کا باعث ہوگا کیونکہ جہاں تک ہمیں علم ہے فطرت اس طرح عمل نہیں کرتی۔ ایسی صورت میں سائنسدان زمانی فرق کو نظر انداز کرتے ہوئے دیگر عوامل میں فرق کی تلاش کی جان توڑ کوشش کریں گے۔ اگر وہ مجبور ہو گئے تو یہ تسلیم کرینگے کہ وقت کی بنا پر دو وقوعات میں فرق ممکن نہیں اور اس بنا پر اگر کسی فرق کا اعادہ کیا جائے تو یہ بات یہ کہنے کے مترادف ہے کہ ان دونوں میں فرق کی کوئی بنیاد یا سبب نہیں ہے۔

غالباً ہم علّی اصول کی مدافعت میں اس حد تک جائیں گے۔ ہم اسے حضوری طور پر تسلیم کرینگے۔ پر اسے تجربی جانچ کے تحت نہیں لائیں گے اور جس لمحہ بھی مختلف 'ا' میں فرق ہوگا ہم یہ کہیں گے کہ 'س' (شرائط) بھی مختلف ہیں گو ہم ان کا مشاہدہ کریں یا نہیں۔ ہم شاید یہ نہ جانتے ہوں کہ یہ کس طرح منفرق ہیں اور برسوں کی تلاش کے بعد بھی شاید ہم اسے نہ جان سکیں لیکن ہمیں یہ یقین ہوتا ہے کہ 'س' 'س' میں فرق ہے ورنہ 'ا' 'ا' (ان کے اثرات) میں فرق ممکن نہیں۔

اگر ہمارا یہ موقف ہو کہ علّی اصول حضوری (قبل تجربی) ہے تو یہ سوال اٹھتا ہے کس طرح کا حضوری ہے؟

(۱) اگر ہم یہ دکھا سکیں کہ علّی اصول تجزیاتی ہے تو ہمیں خود کو یہ ترغیب دینے میں دقت نہیں ہوگی کہ ہم اس کی صداقت حضوری طور پر جان سکتے ہیں۔ لیکن یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ علّی اصول ترکیبی ہے۔ وقوعہ کے تصور میں کسی طرح سبب کا تصور شامل نہیں ہوتا۔ یہ محض کسی واقعہ کے

ہونے کا خیال ہے جس میں اس کے اسباب کا حوالہ نہیں ہے۔ ایک ایسی کائنات میں جہاں انتشار وافراتفری ہو اور اب تک یکسانیات دریافت نہ ہوئی ہوں وہاں وقوعات کا پیش آنا تو ہوگا لیکن علیت کا تصور کہیں سے بھی سامنے نہیں آئے گا۔ اگر قضیہ یہ ہوتا کہ ہر اثر کا سبب ہوتا ہے تو یہ قضیہ تجزیاتی ہوتا کیونکہ 'سبب' اور 'اثر' باہم اضافی حدود ہیں لیکن وقوعہ اسی صورت میں اثر کہلاتا ہے جب اس کا سبب ہوتا ہے۔ علی اصول یہ کہتا ہے کہ ہر وقوعہ کسی نہ کسی چیز کا اثر بھی ہوتا ہے اور یہ ادعا صریحاً ترکیبی ہے۔

(ب) اگر یہ ترکیبی ہے اور حضوری بھی تو کم از کم یہاں ہمیں ترکیبی وحضوری بیان کی ایک مثال ملتی ہے۔ اس نظریہ کے مطابق مخصوص اسباب واثرات کا علم حضوری نہیں بلکہ تجربی ہوتا ہے لیکن یہ عام قضیہ کہ ہر وقوعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے ترکیبی وحضوری دونوں ہوتا ہے۔ تیسرے باب میں ہم نے ترکیبی وحضوری علم پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس کے خلاف یا اس کی تائید میں جو دلائل وہاں دیئے گئے تھے ان کا اطلاق یہاں بھی اسی طرح ہوگا اور اس لئے اس کی تکرار یہاں ضروری نہیں۔

(ج) ممکن ہے یہ علم کی مثال نہ ہو بلکہ محض ایک مفروضہ ہو۔ ہم نے فصل ۱۵ میں حضوری مفروضات پر غور کیا اور شاید علّی اصول ان میں سے ایک ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل کے بارے میں اس کے صادق ہونے کا علم نہ ہوتے ہوئے ہم صرف یہ مان لیتے ہیں کہ یہ ایسا ہے۔ ہم اس کے برخلاف شہادت کے امکان سے ہی سراسر انکار کرتے ہیں۔ بلا تفتیش ہم یہ مان لیتے ہیں کہ اگر 'ا' مختلف ہیں تو 'س' بھی مختلف ہوں گے۔ یہ ایک حضوری مفروضہ لگتا ہے۔

تاہم اس تعبیر کو بلا تامل قبول نہیں کرنا چاہیئے۔ بالآخر کیا کسی دوسرے اصول کے مقابل اس اصول کو تسلیم کرنے کے حق میں کچھ مناسب جواز نہیں ہیں؟ کیا اس کے حق میں کچھ شہادتیں نہیں ہیں؟ چونکہ ابتدا میں اس کا بیان تجربی مشاہدہ کی مدد سے ممکن ہوا اور بیشتر صورتوں میں یہ مناسب ثابت ہوا لہذا جس حد تک اس کی شہادت دستیاب ہے اس سے آگے کیا ہم اس پر یقین نہیں کر سکتے؟

تمام گذشتہ تعبیروں میں مشکلات:

ایک بار پھر ہم علیت کے تجربی نظریہ کی جانب واپس جاتے نظر آتے ہیں۔ تاہم اس

سے قبل کہ ہم اس تک پہنچیں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ یہ ان تجربی تعمیمات سے مختلف ہے جن سے سائنس عموماً بنا ہے۔ کسی بھی تجربی تعمیم میں اس کے برخلاف مثال کی مدد سے اس کی تنسیخ ممکن ہے۔ اگر اب تک کوئی مخالف مثال نہ بھی ملی ہو تاہم اس کا امکان ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ لیکن علّی اصول ایسا نہیں ہے۔ اس کی تنسیخ کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔

آئیے اس نکتہ کی صراحت کے لئے علّی اصول اور سائنسی تعمیمات کے عمل درآمد ہونے کے انداز کے درمیان موازنہ کریں۔ فرض کیجئے ایک ابتدائی علم کیمیا کا طالب علم یہ کہتا ہے کہ جستہ کا نقطۂ جوش (اس کے اختبار کے مطابق) کتاب میں دیئے گئے درجۂ حرارت سے مختلف آتا ہے۔ اس کا استاد بلا کسی رد و کد اسے غلط ٹھہرائے گا کیونکہ اس میں کسی استثنا کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ حضوری رد یہ نہیں ہے کیونکہ اسے ہزاروں بار جانچا گیا ہے اور یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ طلباء اکثر غلطیاں کرتے ہیں۔ کتاب میں جو نقطۂ جوش دیا گیا ہے اس کے حق میں اتنی تجربی شہادتیں موجود ہیں کہ اس سے الگ جو بھی کہا جاتا ہے اس کا غلط ہونا تجربی بنیادوں پر مسلم ہے۔ لیکن اگر طالبعلم کے علاوہ اور مستند ماہرین علم کیمیا بھی یہ کہتے ہیں کہ جستہ کا نقطۂ جوش اس سے مختلف ہے جو نصاب کی کتابوں میں دیا گیا ہے تو اس کی تفصیلی جانچ ہوگی اور اگر طالبعلم کا دعویٰ صحیح ثابت ہوتا ہے تو جستہ کا نقطۂ جوش کے متعلق تعمیم کو بدل دیا جائے گا۔

لیکن کیا علّی اصول بھی اسی طرح تجربی ہے؟ غالباً یہ تجربی مشاہدہ تھا جس نے ابتدا میں اس اصول کی تشکیل میں ہماری رہنمائی کی۔ اگر ہم نے فطرت میں یکسانیات کا مشاہدہ نہ کیا ہوتا تو اس اصول کی طرف ہمارا ذہن نہ گیا ہوتا۔ لیکن اس کی خاص بات یہ ہے کہ کوئی تجربی شہادت اس سے دستبردار ہونا ضروری نہیں بناتا۔ فطرت میں خواہ کچھ بھی ہوتا رہے ہمارا یقین اس پر جاری رہ سکتا ہے۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ کائنات کے کون سے مشاہدات عام تجربی بیانات کو ترک کرنے کا سبب بن سکتے ہیں۔ لیکن کائنات کے کون سے مشاہدات علّی اصول کو ترک کرنے کا باعث بنیں گے؟ بظاہر کوئی نہیں۔ اگر کائنات اس سے بہت مختلف ہوتی جیسی اب ہے اور اگر یکسانیات کی تلاش ممکن نہ ہوتی پھر بھی اس اصول کو خارج کرنا ضروری نہیں۔ یہ کہنے کی بجائے کہ "یہ تعمیم اب متروک ہو چکی ہے" صرف اتنا کہنا ضروری ہوگا کہ "وقوعات اب بھی سبب رکھتے ہیں۔ انھیں ڈھونڈنا اب مشکل ہو گیا ہے" یعنی ہم علّی اصول کو بہرحال تسلیم کرتے رہیں گے خواہ کائنات میں کتنی ہی افراتفری کیوں نہ پیدا ہو اور اسباب کی تلاش کتنی ہی ناکام کیوں نہ ہو۔

پس یہ ایک عجیب صورت حال ہے جس میں ہم خود کو پاتے ہیں۔ یہ حالت تجربی تعمیمات کی سی نہیں ہے لیکن اسے ہم حضوری کہہ کر برطرف بھی نہیں کر سکتے۔

۳۔ علّی اصول بحیثیت سائنسی تفتیش کے ایک بنیادی اصول کے:

علّی اصول نہ تو (بعد) تجربی ہے اور نہ قبل تجربی (حضوری) کیونکہ یہ قضیہ ہے ہی نہیں اور قضیہ نہ ہوتے ہوئے یہ نہ تو صادق ہے اور نہ کاذب۔ یہ رائے عجیب و غریب معلوم ہوتی ہے مگر کافی مقبول ہے۔

مگر یہ بات توضیح طلب ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ یہ نہ تو صادق ہے اور نہ کاذب؟ کیا یہ کچھ ایسا بیان نہیں کرتا کہ آیا ہم اسے تجربی طور پر یا حضوری طور پر جانتے ہیں یا ہم اسے جانتے بھی ہیں کہ نہیں؟ زیر نظر تعبیر کے مطابق علّی اصول بیشک کسی چیز کے متعلق ہے مگر یہ ایک قضیہ نہیں ہے اور اس لئے نہ صادق ہے نہ کاذب۔ یہ سب سے زیادہ کسی کھیل کے قواعد و ضوابط کی طرح ہے جو صادق یا کاذب نہیں ہوتے بلکہ ان کا کام صرف یہ تجویز کرنا ہے کہ کوئی کھیل کیسے کھیلا جاتا ہے۔ اسی طرح "کھانے کی چھری کا استعمال بائیں ہاتھ سے مت کرو" ضابطہ آداب و رسوم ہے جو یہ تجویز کرتا ہے کہ کھاتے وقت ہاتھ میں چھری کیسے نہ پکڑی جائے نہ کہ یہ کہ لوگ چھری کیسے پکڑتے ہیں۔ اسی طرح علّی اصول سائنسی کھیل کا قاعدہ ہے۔ یہ لغوی معنی میں کھیل نہیں ہے بلکہ ایک ایسا عمل ہے جو قواعد سے منضبط ہے اور علّی اصول ایک ایسا قاعدہ ہے۔ علّی اصول سائنسی تفتیش کا ایک اہم ترین اصول ہے۔ گو یہ نہ صادق ہے نہ کاذب اس کو اختیار کرنا عملی طور پر جواز رکھتا ہے (اپنے اثرات کے لحاظ سے)۔ اگر اسے اپنایا گیا تو ہم اسباب کی تلاش پر راغب ہوں گے اور اگر مخالف نظریہ اپنایا تو یہ تلاش ہم چھوڑ دیں گے۔

یہ ممکن ہے کہ علّی اصول صرف سائنسی مہم کے لئے ایک قاعدہ کی طرح کام نہیں کرتا۔ اس میں یہ تجویز بھی ہے کہ "ہمیں اور زیادہ یکسانیات تلاش کرنی چاہیئے۔" اس میں ایک امید ہوتی ہے کہ ہمیں مزید ایسی شرائط و حالات کا علم ہو سکے گا جن پر وقوعات مبنی ہوتے ہیں۔ نیز یہ ہمت افزائی کہ اس تلاش میں آخرش کامیابی حاصل ہوگی۔ بہر حال اس میں کوئی بھی عناصر شامل ہوں یہ اصول کائنات کی صورت حال کا بیان نہیں ہے۔ اور چونکہ یہ کائنات کی کسی حالت کا بیان نہیں ہے اس لئے اس کے صادق یا کاذب ہونے کا سوال ہی نہیں ہے۔ ایک ایسی چیز جسے کائنات کی کسی بھی کیفیت

کی روشنی میں ترک کرنا ممکن نہ ہو کائنات کے متعلق صداقت نہیں ہو سکتی۔ ہم اسے ترک کرنے پر مجبور نہیں ہیں تاہم ہم اسے ترک کر سکتے ہیں اگر وہ یکسانیات جو اب تک موجود ہیں قائم نہ رہیں اور دیگر نئی یکسانیات دریافت نہ ہوں۔ ایک پنسل ایک بار ہاتھ سے چھوٹ کر نیچے گر تی ہے، دوسری بار ہوا میں اڑ جاتی ہے اور تیسری بار اسی طرح کوئی غیر معمولی بات ہوتی ہے اور یہی دیگر چیزوں کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ہم کسی بھی وقوعہ کے متعلق یکسانیت کی دریافت نہیں کر سکتے۔ اس صورت میں پھر بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان تمام وقوعات کے کچھ اسباب ہیں گو یہ اتنے پیچیدہ ہیں کہ ہمیں ان کا علم نہیں ہے۔ لیکن ہم اصول علت کو ترک بھی کر سکتے ہیں اور سائنسی تحصیل کے اس قاعدہ کو بے سود سمجھ کر برطرف کر سکتے ہیں۔

دیگر سائنسی اصولوں کے ساتھ موازنہ:

اگر علی اصول کی یہ تعبیر صحیح ہے تو یہ تجربی سائنس کے دیگر اصولوں کے مانند نہیں ہے۔ مثلاً قانون بقائے توانائی کو لیجئے۔ علی اصول کی طرح سائنس دان مشاہدہ فطرت کے ذریعہ اس قانون تک پہنچے اور اسے فطرت کے متعلق ایک صداقت سمجھا گیا۔ پے بہ پے مثالوں کی روشنی میں اسے صادق پایا گیا۔ لیکن جب ایک مشاہدہ اس کے برخلاف پایا گیا تو اس اصول کو ترک نہیں کیا گیا بلکہ اسے صادق مانتے ہوئے توانائی کی اقسام و کمیت پر غور کر کے اس اصول کو برقرار رکھا گیا۔ جب یہ ہوا۔ یعنی جب ایک قسم کی مشاہدات کو اس کی تائید میں تسلیم کیا گیا مگر اس کی مخالف قسم کی مشاہدات کو اس کے برخلاف تسلیم نہیں کیا گیا۔ تو اسے ایک قبل تجربی یا حضوری صداقت یا سائنسی مہم کے لئے ایک اولین اصول کی طرح قبول کر لیا گیا۔

لیکن کچھ دوسری مثالوں کو لیجئے۔ سورج زمین کو تپش اور روشنی دیتا ہے اور بے شک دونوں میں ایک علی نسبت ہے۔ لیکن دونوں میں واسطہ کہاں ہے (یہ بھی ایک مسلمہ اصول کی طرح سائنس میں رائج ہے کہ جب تک دو چیزوں میں کوئی تعلق نہ پیدا ہو۔ بالواسطہ یا بلا واسطہ۔ علت و معلول کا رشتہ قائم نہیں ہوتا)۔ دونوں کے درمیان کچھ بھی نہیں ہے ہوا بھی نہیں۔ لیکن یہ کہا جا سکتا ہے: "یقیناً توانائی کی ترسیل کا دونوں کے درمیان کوئی ذریعہ ہے"۔ لیکن جو یہ کہتا ہے اسے کیسے معلوم ہے کہ یہ صحیح ہے؟ ایک غیر ٹھوس اور بے وزن مادہ ایتھر نیز ہے جس کا کام ارتعاش کو خالی جگہ میں ایک جگہ سے دوسری جگہ ترسیل

کرنا ہے۔ لیکن اس کے وجود کی کیا شہادت ہے؟ اس کی کوئی شہادت نہیں۔ بعد میں سائنس والوں نے ایتھر کے تصور کو ترک کر دیا اور اس کے ساتھ اس عقیدہ کو بھی کہ فاصلہ میں کسی عمل کا اثر ممکن نہیں۔

علیّت اصول کی کوئی بھی تعبیر ہم قبول کریں مگر جو بات اہم ہے وہ یہ کہ اس کا اطلاق ہم متوافق طور پر کر سکیں۔ ہمیں یہ نہیں کرنا چاہئے کہ پہلے ہم ہر ممکن حالات میں اس کو ترک کرنے سے انکار کر دیں اور پھر اس طرح استدلال کریں گویا یہ کائنات متبادل اور ممکن بیانات میں سے ایک ہے۔ اگر ہم اسے قانون فطرت کی طرح ایک تجربی بیان تسلیم کرتے ہیں تو یکسانیات کی تلاش میں ناکامی اسی طرح اس کے خلاف شہادت بنے گی جس طرح یکسانیات کی تلاش میں کامیابی اس کی مدافعت میں۔ لیکن اگر ہم آخری تعبیر قبول کرتے ہیں یعنی یہ کہ یہ کائنات کے متعلق کوئی صادق یا کاذب بیان نہیں ہے تو پھر ہم اپنا وقت الٹ کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ہمیشہ صادق ہوتا ہے اور اس کو جبریت کا یا آزادیِ ارادہ کی نفی کا ادعا نہیں بنا سکتے جس پر ہم اب غور کریں گے۔

فصل۔ ۱۷

جبریت اور اختیار

علیّت کی بحث عام طور پر جبر و اختیار کے متعلق بحث کے ساتھ ساتھ چلتی ہے۔ اگر ہر چیز جو واقع ہوتی ہے سبب رکھتی ہے تو ہم ایک جبریت کی کائنات میں رہتے ہیں یا با الفاظِ دیگر جبریت صادق ہے اور اگر جبریت صادق ہے تو انسانی اختیار کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ مندرجہ استدلال پر نظر ڈالیے۔

گذرتے ہوئے ہر دن کے ساتھ ساتھ سائنس ہمیں اختیار کے اسباب کے متعلق زیادہ باتیں بتائی جاتی ہے یعنی وہ تعینی عوامل جو چیزوں کو وہ بناتی ہے جو وہ ہیں۔ ان میں انسانی اعمال اور عالم طبیعی کے وقوعات دونوں شامل ہیں۔ ہم اب ہمیشہ سے زیادہ یہ جانتے ہیں کہ انسانی اعمال و کردار ایسے کیوں ہیں جیسے وہ ہیں۔

مستقبل کے وقوعات کا زیادہ سے زیادہ پیش اندازہ ہوتا جاتا ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ سورج اور چاند کے گہن کا پیش اندازہ ممکن نہیں تھا۔ اب دس ہزار سال قبل ان گہنوں کا پیش اندازہ سیکنڈ کے دسویں حصہ تک کی تخصیص کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ جب ہم یہ نہیں جانتے کہ ایک شے کس طرح حرکت کرے گی (مثلاً ایک پتھر کس طرح پہاڑی سے نیچے گرے گا) تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کی راہ یا سمت کا تعین ان قوی سے نہیں ہوتا جو اس پر اثر انداز ہوتے ہیں بلکہ یہ کہ ہم ان تمام قوی کو نہیں جانتے جو ان پر عمل پیرا ہوتی ہیں۔ ہم قانون تو جانتے ہیں مگر وہ ابتدائی حالات و شرائط سے ناواقف ہیں جن کی موجودگی اس قانون کے اطلاق کے لئے ضروری ہے۔ لیکن کوئی یہ تسلیم نہیں کرے گا کہ ان لاکھوں شرائط کے علم کے باوجود بھی ہم پتھر کے گرنے کی رفتار کا تعین نہیں کر سکے۔

آج تک کسی نے جھوٹے بھی اس بات کا اعادہ نہیں کیا ہے کہ پتھروں کو اختیار حاصل ہے۔ لیکن یہ اعادہ ضرور کیا گیا ہے کہ انسان اختیار کا حامل ہے اور سائنس نے سے ایک واہمہ ثابت کر دیا ہے۔ ہمیشہ سے آج تک ہم انسان کی ارثی و ماحولی حالتوں کا زیادہ علم رکھتے ہیں نیز انسانی کردار کے قوانین کا علم بھی فزدں تر ہے۔ شخص زیادہ سے زیادہ پتھر کی طرح ہوتا جاتا ہے۔ اس کی آزادی کا احساس ایک خیال خام ہے۔ اسے اتنا ہی اختیار حاصل ہے جتنا ایک پتھر کو۔ جو طاقتیں اور دباؤ اس پر عمل کرتی ہیں وہ پتھر کی نسبت بہت پیچیدہ ہیں جن کا علم مشکل سے ہوتا ہے مگر وہ اپنی جگہ پر ہیں خواہ وہ انہیں جانتا ہو یا نہیں۔ کسی شخص کو اگر متعلقہ قوانین کا اور اس کی مکمل حالت کا علم ہے تو وہ اس کے ہر آئندہ عمل و حرکت کا پیش اندازہ کر سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا عمل ہر طرح سے جبریت کے تحت ہے۔

مندرجہ بالا استدلال فرضی ہے مگر عام زندگی میں بہت سے پیش کردہ دلائل سے مشابہت رکھتا ہے۔ یہ استدلال روزمرہ کے دلائل سے صرف صریح تر ہے۔ تاہم اس میں بہت سے ابہامات ہیں (یہ بہتر ہوگا اگر آپ خود کچھ غلطیوں کی نشاندہی کریں) مثلاً اس میں تین تصورات۔ علیت، اجبار اور پیش اندازی۔ کو یوں پیش کیا گیا ہے گویا یہ تینوں ایک ہی ہوں۔ آیئے جہاں ہم علیت کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس کی روشنی میں جبریت اور انسانی اختیار کی مزید وضاحت کریں:

جبریت:

جبریت یہ نظریہ ہے کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ معین ہے۔ انسانی اختیار کے مسئلہ کے ضمن میں "متعین ہونا" "مسبب" ہونے کے مترادف ہے۔ اس طرح جبریت یہ کہتا ہے کہ ہر چیز جو واقع ہوتی، بے سبب نہیں ہے۔ لفظ "جبریت" کچھ ناسازگار لگتا ہے کیونکہ اس کے مفہوم میں ایک ایسا پہلو ہے جو سبب بننے یا ہونے میں نہیں ہوتا۔ اگر آپ سے کوئی یہ کہے کہ "آپ کے ہر عمل کا کوئی سبب ہوتا ہے" تو آپ کو حیرت نہیں ہوگی۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ "آپ جو کچھ کرتے ہیں اس کے لیے آپ مجبور ہیں" تو آپ سے غیر متفق ہونے کی طرف مائل ہوں گے کیونکہ "جبر" کے لفظ سے یہ احساس ہوتا ہے کہ آپ جو کچھ کرنا چاہیں یا نہ چاہیں اس کے باوجود کوئی عمل آپ سے سرزد ہوتا ہے۔ لیکن جبریت یہ نہیں کہتی۔ جبریت محض ایک کلی علیت، کا نظریہ ہے جو صرف یہ کہتا ہے کہ ہر وقوعہ کا ایک سبب ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی تشریح نہیں کرتا کہ سبب ذہنی ہے یا طبیعی، آیا یہ غیر ناسی فطرت ہے یا عضویات، انسان یا خدا۔ جہاں تک جبریت کا تعلق ہے سبب کچھ بھی ہو سکتا ہے۔ یہ کچھ لازمی نہیں کہ ہم وقوعات کے اسباب جان لیں۔ یہ صرف اتنا کہتا ہے کہ ہر وقوعہ کا ایک سبب ہوتا ہے خواہ ہم اسے کبھی نہ جان سکیں۔

یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر ہر وقوعہ معین ہے (جس کا کوئی سبب ہے) تو انسانی اختیار کیسے ممکن ہے؟ ہر وہ چیز جو ظہور پذیر ہوتی ہے سابقہ شرائط و حالات سے پابند ہوتی ہے جو بذات خود اپنے سابق حالات کے پابند ہیں اور اس طرح یہ لامتناہی سلسلہ پیچھے کی سمت چلتا رہتا ہے۔ لہٰذا اگر آپ کے تمام اعمال کے اسباب ہوتے ہیں تو آپ مختار کیسے ہوتے؟

اس نقطہ پر جبریت کو تقدیریت سے ملا دینا بہت آسان معلوم ہوتا ہے۔

تقدیریت: (Fatalism)

تقدیریت اس بات سے انکار نہیں کرتی کہ ہر وقوعہ کا ایک سبب ہوتا ہے۔ یہ صرف اس بات سے انکار کرتی ہے کہ انسان میں واقعات کو بدلنے کی طاقت ہے۔ "جو کچھ ہوتا ہے وہ ہوگا" یہ تقدیریت کا نعرہ ہے جو محض تجزیاتی بیان نہیں ہے۔ اس سے جو مقصود ہے وہ یہ کہ مستقبل ایک مخصوص طرز کا ہوگا خواہ ہم کچھ بھی کریں اور اس لئے ہمارا کچھ بھی کرنا بے سود ہے۔

۱۹۴۰ء کی لندن کی بمباری کے دوران ایک واضح تقدیری دلیل مندرجہ ذیل تھی:

"آیا آپ کی موت بم سے ہوگی یا نہیں۔ اگر ہوگی تو تمام تحفظی تدابیر غیر مؤثر ہوں گی اور اگر موت نہیں ہونی ہے تو یہ احتیاطیں فضول ہیں۔ اس لئے احتیاط بے سود ہے"۔

مگر یہ نظریہ جو ان لوگوں کو بہت بھاتا ہے جو کچھ نہ کرنے کا بہانہ ڈھونڈتے ہیں تجربی حقائق کے بالکل خلاف ہے۔ لوگ کبھی کبھی احتیاط کرکے اپنی جانیں بچاتے ہیں۔ وہ لوگ جو زمین دوز پناہ گاہوں میں جاکر چھپ گئے وہ ان بموں سے بچ گئے جو اپنے گھروں میں رہنے کی صورت میں ان کی جانیں لے لیتے۔ لوگ اگر شاہراہوں پر احتیاط سے گاڑی چلائیں تو ان کے زندہ رہنے کے مواقع بہتر ہو لتے ہیں۔ تقدیریت پسند کی دلیل میں جو غلطی ہے اسے آسانی سے دیکھا جاسکتا ہے۔ اس کا یہ استدلال تو صحیح ہے کہ "اس بمباری میں آیا آپ مریں گے یا نہیں" لیکن پھر وہ غلط استدلال کرتا ہے: "اگر آپ مارے جانے والے ہیں تو تمام احتیاط کے باوجود آپ مریں گے" اور "اگر آپ مارے جانے والے نہیں ہیں تو آپ نہیں مریں گے خواہ آپ کسی بھی احتیاط کو نظر انداز کریں" اور یہ دونوں شرطیہ قضایا اسی قدر کاذب ہیں جس قدر کوئی بھی تجربی بیان ہوسکتا ہے۔ یہ ایک صاف تجربی امر ہے کہ جو لوگ احتیاط یا حفاظتی تدابیر کو نظر انداز کرتے ہیں مرنے کے مواقع سے زیادہ دوچار ہوتے ہیں بہ نسبت ان لوگوں کے جو حفاظتی تدابیر کا خیال رکھتے ہیں۔ علی تسلسل میں لوگوں کے اعمال کا ایک اہم رول ہے۔ کچھ باتیں ایسی واقع ہوتی ہیں کیونکہ انسان کچھ کرتا ہے جو اس صورت میں واقع نہیں ہوتیں اگر انسان وہ کام نہ کرے۔ "جو ہوگا وہ ہوگا" مگر کیا ہوگا اس میں انسانی اعمال کو بڑا دخل ہے۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ اگر بم سیدھے زمین دوز پناہ گاہ کے اوپر گرے تو اس میں چھپا ہوا آدمی مر جائے جو اس وقت اگر اپنے گھر میں ہوتا تو شاید بچ جاتا۔ ایک شخص کتنا ہی ہوشیار اور ماہر گاڑی چلانے والا کیوں نہ ہو اگر ایک بالکل سامنے سے آکر زور سے اپنی گاڑی اس کی گاڑی سے ٹکرا دے تو اس کا مرنا یقینی ہے۔ ویسے تو جینا ہی خطرات سے پُر ہے مگر تقدیریت پسند کا یہ قول کہ انسان واقعات کی تبدیلی کی صلاحیت بالکل ہی نہیں رکھتا تجربی طور پر کاذب ہے۔

روزمرہ کی زندگی میں ہم اس سے آشنا ہیں کہ جہاں تک بعید یا ناقابل تحصیل چیزوں کا تعلق ہے لوگ تقدیریت کے قائل نظر آتے ہیں لیکن وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات کے متعلق تقدیریت کے پیرو نہیں بن سکتے۔ جو طالب علم یہ کہتا ہے کہ "اگر میری تقدیر میں پاس ہونا ہے تو

میں پاس ہوں گا چاہے پڑھوں یا نہیں اور اگر تقدیر میں فیل ہونا ہے تو فیل ہوں گا چاہے پڑھوں یا نہیں۔ لہذا پڑھنا بیکار ہے" وہ بہت جلد خود کو کالج کے باہر پائے گا۔ ہم سب یہ جانتے ہیں کہ ان عملی حالات میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اس پر منحصر ہے کہ ہم کیا کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ آئندہ سورج گہن ہمارے کچھ کرنے یا نہ کرنے کے ماسوا واقع ہوگا لیکن یہ صحیح نہیں ہے کہ آپ پڑھیں یا نہ پڑھیں فرسٹ ڈویژن (اول درجہ) آ ہی جائے گا۔ اگر کوئی شخص تقدیریت کا قائل ہے تو اس سے یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا وہ روزمرہ کی زندگی کے ان معاملات میں بھی تقدیریت پر یقین رکھتا ہے اور اگر نہیں تو وہ اب تک کس طرح زندہ ہے۔ لوگ کلاس کے کمروں میں تو تقدیریت پسند ہو سکتے ہیں مگر جب بھوک لگتی ہے تو تقدیریت کو بالائے طاق رکھ دیا جاتا ہے۔ یہ بالکل واضح ہے کہ مستقبل کیا ہوگا اس کا دارومدار کم از کم ایک حد تک اس پر ہے کہ حال میں ہم کیا کرتے ہیں۔

ان باتوں کے پیش نظر تقدیریت پسند بنیاد مبحث بدل سکتا ہے۔ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ: "میں اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ میں اول درجہ میں پاس ہوں گا اگر میں پڑھوں گا۔ ہمارے اعمال اکثر ان توقعات کے لئے لازمی شرائط ہیں۔ لیکن میرا یہ موقف ہے کہ ہم یہ اعمال کریں گے یا نہیں یہ مقدر پر منحصر ہے۔ فرسٹ کلاس کا ملنا مقدر کی بات نہیں ہے مگر اس کے لئے محنت کروں گا یا نہیں یہ پہلے سے ہی معین ہے۔ اس لئے بالواسطہ طور پر یہ بھی مقدر کی بات ہوتی ہے کہ فرسٹ ڈویژن ملے گی یا نہیں۔ عموماً جو ہوتا ہے وہ بہت حد تک ہمارے اعمال پر منحصر ہے مگر خود ہمارے اعمال کا واقع ہونا مقدر کی بات ہے۔"

یہ موقف تقدیریت کے مسلک میں ایک نمایاں تبدیلی ہے۔ اتنی اہم کہ اس بات پر شک ہو سکتا ہے کہ اسے ہم تقدیریت کہیں یا نہیں۔ اس موقف میں تقدیریت پسند اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ اعمال کے نتائج ہوتے ہیں۔ وہ یہ بھی نہیں کہتا کہ انسانی ارادہ معذور ہے اور واقعات پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اب وہ اتنا اور کہتا ہے کہ ہم جو کچھ فیصلے کرتے ہیں وہ پہلے سے معین اور مقدر کے پابند ہیں۔ لیکن تقدیر کا تعین کون کرتا ہے؟ اگر خدا تو یہ عقیدہ الہیاتی ہے جس سے ہم باب ۷ میں بحث کریں گے۔ اگر غیر ذاتی مقدر مقصود ہے جیسے قدیم یونانی دیومالا میں تھا تو یہ نظریہ انتہائی مبہم ہے۔ شاید اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے اعمال کے اسباب ہمارے فیصلے ہیں مگر ہمارے فیصلے خود دیگر اسباب کے نتائج ہیں۔ لیکن اس معنی میں یہ نظریہ محض جبریت کی ایک قسم ہے اور اسی کے تحت اس پر بحث مناسب رہے گی۔

لاجبریت (یا اختیار) :

لیکن اس سے پہلے آئیے ہم جبریت کے مخالف نظریہ لاجبریت پر غور کریں۔ لاجبریت اس بات سے انکار کرتی ہے کہ ہر بات جو واقع ہوتی ہے سبب رکھتی ہے۔ بیشتر (تمام نہیں) وقوعات کے لئے ایسی شرائط ہیں کہ اگر وہ مکرر رونما ہوں تو وقوعات کی تکرار ہوگی۔ لاجبریت کا معتقد اپنے نظریہ کا اطلاق غیر نامی فطرت پر نہیں کرتا ہے جہاں وہ کلی علّیت کی حکومت کو تسلیم کرتا ہے، سیاروں کی حرکات اور آکسیجن کے سالمیہ کی فطرت۔ اس طرح کی تمام چیزیں اپنے اپنے اسباب سے معین شدہ ہیں یہی بات بہت حد تک عالم نامی میں صادق ہے کیونکہ حیاتیات میں اسباب کی تلاش میں کامیابیاں اس بات کی شاہد ہیں۔ صرف عالم انسانی میں لاجبریت اپنی بات پر زور دیتی ہے۔ یہاں بھی اضطراری اعمال سو فی صد اسباب سے معین ہیں کیونکہ ان کے متعلق ہم غیر فاعل ہیں۔ کلی علّیت جس احاطہ میں صادق نہیں ہے وہ ہمارے وہ اعمال ہیں جو ہم کرتے ہیں۔ کم از کم ان میں سے کچھ اعمال ایسے ہیں جن کے بارے میں خواہ کتنا ہی عضویاتی یا نفسیاتی معلومات ہمیں حاصل ہوں مگر ان کا پیش اندازہ ممکن نہیں کیونکہ علّی اصول کا اطلاق ان پر نہیں ہوتا۔ تمام حالات و شرائط آپ کو ایک مخصوص عمل کی طرف مائل کر سکتے ہیں مگر آپ کوئی اور ہی عمل کر سکتے ہیں۔ اس پر آپ کا اختیار مشتمل ہے۔ بالخصوص یہ اخلاقی کشمکش کی حالت میں رونما ہوتا ہے جس میں ہمیں اپنے میلانات اور جسے ہم فرض سمجھتے ہیں ان دونوں میں انتخاب کرنا لازم ہوتا ہے۔

سی۔ اے کیمبل نے اپنے مقالہ "کیا اختیار (آزادیِ ارادہ) ایک مسئلہ خام ہے؟" (رسالہ مائینڈ ۱۹۵۱) میں اس نقطہ نظر کی وضاحت کی ہے۔

جبریت پسند اس کے خلاف مندرجہ ذیل اعتراضات کر سکتا ہے:

(۱) سب سے پہلے وہ پوچھے گا کہ اس کی کوئی شہادت ہے کہ کچھ وقوعات اپنے سابقہ حالات کے معلول نہیں؟ یہ صحیح ہے کہ ہم تجربی طور پر یہ نہیں جانتے کہ ہر وقوعہ کا مسبب ہے لیکن ہمارا علم روز بروز بڑھتا جا رہا ہے اور یہ تسلیم نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ ہر وقوعہ کا سبب ہوتا ہے۔ آیا اسے دنیا کے متعلق ایک حقیقت سمجھی جائے یا اسے قیاد تی اصول اس کے حق میں مضبوط شہادتیں ہیں۔ اس کے برعکس لاجبریت کے حق میں کوئی شہادت نہیں ہے۔ وقوعات کا کوئی ایسا حیطہ نہیں جو غیر مسبب ہو۔ ہاں کچھ واقعات کے اسباب غیر معلوم ہیں اور اس کا حیطہ گھٹتا جاتا ہے۔ جب تک تمام وقوعات کے

اسباب معلوم نہ ہو جائیں لاجبریت کو بیشک غلط ثابت نہیں کیا جا سکتا لیکن اس کے حق میں کوئی شہادت نہیں ہے اور اس لیے اسے تسلیم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ایک شخص یہ محسوس کر سکتا ہے کہ لاجبریت صادق ہے لیکن کسی بات کا احساس اس کی صداقت کا ضامن نہیں علّی اصول حالت احساس سے متعلق نہیں ہے۔ مجھے یہ محسوس ہو سکتا ہے کہ کل ساری دنیا ایک دھماکہ کے ساتھ تباہ ہو جائے گی مگر یہ اس کا ثبوت نہیں کہ ایسا ہوگا۔ لاجبریت کا قائل صرف اس لیے علّی اصول سے انکار کرتا ہے کہ وہ انسانی اختیار کو برقرار کرنا چاہتا ہے۔ اپنے نظریہ کے لئے اس کے پاس کوئی شہادت نہیں ہے لیکن اسے یقین ہے کہ اگر وہ علّی اصول کی نفی نہیں کرتا تو انسان کی آزادی (اختیار) ممکن نہیں ہوگی۔ لیکن اس صورت میں کیا ہوگا اگر خود لاجبریت کے نظریہ کے مطابق ہی اختیار ناممکن ہو؟

۲۔ اگر لاجبریت صحیح ہے تو اختیار کیسے ممکن ہے؟ جبریت کے مطابق یہ ممکن نہیں بلکہ انسانی اختیار اسی حد تک ممکن ہے جس حد تک جبریت صادق ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ کے کچھ اعمال غیر مسبب ہیں اور آپ کی سیرت و عادت یعنی آپ کی شخصیت سے معین نہیں۔ لیکن کیا آپ یہ نہیں چاہتے کہ آپ کے اعمال کا سبب ہو۔ اور سبب آپ خود ہوں؟ اگر آپ کے اعمال غیر مسبب ہوں گے اور ان کا منبع آپ کی ذات میں نہیں ہوگا تو آپ مختار کیسے ہوئے؟ اگر ان کے اسباب نہیں تو یہ تمام تر بنیادوں سے کٹ جائیں گے۔ اگر وہ یونہی وجود میں آ جاتے ہیں تو کسی شخص کو ان کا قائل یا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ یہ اعمال آپ کے نہیں ہوں گے بلکہ آپ کی تئیں واقع شدہ حرکات ہوں گے۔ اگر یہ صحیح ہے تو ہم کسی بھی شخص کی سیرت کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے اور نہ یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ایک شخص کیا کرے گا۔ تعلیم، تربیت، اصلاح، مشورہ، انعام، سزا وغیرہ کی صورتوں میں یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ جبریت صادق ہے اور یہ کہ اپنے اعمال کے ذریعہ ہم دوسروں کے اعمال میں تبدیلی لا سکتے ہیں۔ اگر لاجبریت صحیح ہے تو اس قسم کی ہر کوشش رائیگاں ہوگی اور ہماری تمام کوششیں بے اثر کیونکہ انسانی اعمال کے اسباب ہی نہیں ہوں گے۔

لاجبریت پسند یہ جواب دے گا: "میرے موقف کو اس قدر بے معنی مت بنائیے۔ کوئی بھی لاجبریت کو ماننے والا یہ عقیدہ نہیں رکھتا کہ تمام وقوعات یا انسانی اعمال بھی غیر مسبب ہوتے ہیں۔ لاجبریت کا اطلاق انسانی اعمال کے ۱۰۰ فی صد حصہ پر ہوتا

ہے (شائد صرف انہی پر جن میں اخلاقی انتخاب شامل ہوتا ہے)۔ لاجبریت کی یہ قلیل مقدار کائنات کے نظم و یکسانیت میں کوئی قابل ذکر رخنہ اندازی نہیں کرسکتی۔ سوائے انسانی اعمال کے جو بالوقت یوں بھی قابل پیش اندازہ نہیں ہے۔ یہ نظریہ پیش اندازہ میں بھی خلل پیدا نہیں کرتا۔ اس کے ماسوا کائنات کے جبریتی تصور میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ سائنس کے لئے اب بھی بے شمار اسباب ہیں جن کا پتہ چلایا جاسکتا ہے۔"

جبریت کی جانب سے یہ کہا جائے گا کہ اگر لاجبریت صحیح فی صدی ہے تو کم از کم اس حصہ میں افرا تفری اور لاقانونیت پیدا ہوگی۔ یہ اعمال انسانی سیرت سے متعلق نہیں کئے جاسکیں گے اس لئے یہ کسی خاص شخص کے اعمال نہیں ہوسکیں گے۔ اس پر عقیدہ صرف اس لئے ہے کہ انسانی اختیار کو تسلیم کرتا ہے جس کو بچانے کے لئے آپ لاجبریت سے جکڑے ہوئے ہیں۔ صرف یہ نہیں کہ لاجبریت کے ساتھ آزادی ممکن نہیں (جیسا میں کہہ چکا ہوں) بلکہ یہ صحیح ہے کہ جبریت پر یقین کے ساتھ ساتھ آزادی (اختیار) کا امکان ہوتا ہے۔"

اتفاق:

یقیناً کچھ باتیں اتفاق سے ہوجاتی ہیں اور اگر ایسا ہوتا ہے تو لاجبریت صادق ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ "اتفاق سے ہوجائے" سے کیا مطلوب ہے۔ یہ عبارت مبہم ہے جس کے یہ معنی ہوسکتے ہیں:

(۱) جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم اور آپ آج سڑک پر اتفاق سے مل گئے تو اس کا یہ معنی ہوتا ہے کہ ملنا پہلے سے طے نہیں تھا۔ آپ کا اور میرا اس طرف جانا اسباب سے مبرا نہیں تھا لیکن اسے اتفاقیہ کہنے سے مراد آتا ہے کہ ہمارا ملنے کا کوئی ارادہ نہیں تھا۔

(۲) "عضویاتی تبدیلیاں اتفاقیہ ہوتی ہیں"۔ یہاں ہمارا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ یہ تبدیلیاں بے سبب ہوتی ہیں بلکہ یہ کہ ہم ان اسباب کو نہیں جانتے اور لفظ "اتفاق" ہماری لاعلمی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اسی طرح سکہ اچھالنا اتفاق سمجھا جاتا ہے کیونکہ گرنے کے بعد کون سا رخ سامنے آئے گا اس کے اسباب اتنے پیچیدہ ہیں کہ انہیں صحیح طور پر جاننا ممکن نہیں۔ اگر ہم تمام باتیں جان لیں تو یہ پیش اندازہ کرسکتے ہیں کہ کس رخ پر سکہ گرے گا لیکن نہ جاننے کی صورت میں اسے اتفاقیہ کہتے ہیں۔

(۳) انگریزی کا لفظ chance (جس کا ترجمہ ہم نے اب تک اتفاق کیا ہے) کا ایک معنی امکان یا احتمال بھی ہے لیکن امکان غالب کے تمام تخمینے ایک جیسے نہیں ہوتے۔ریاضیاتی اغلبیت ہمیشہ دو امکانات کو برابر برابر (۵۰ فی صد) امکان عطا کرتا ہے جو ایک حضوری تصور ہے جبکہ شماریاتی اغلبیت اس بات پر منحصر ہے کہ کوئی وقوعہ کتنی بار رونما ہوتا ہے اور اس کی شماریاتی شرح کیا ہے۔

مگر کیا "اتفاق" کا کوئی ایسا معنی نہیں جس میں اس کا تعلق علت سے قطعی طور پر نہ ہو؟ تحت ایٹمی طبیعات میں یہ کہا جاتا ہے کہ برقیات ایک خاص سمت محض اتفاقیہ حرکت کرتی ہیں۔ لیکن یہ بات مابہ النزاع ہے۔ شائد ہم اس کی حرکت کا پیش اندازہ نہیں کر سکتے کیوں کہ اس خطہ میں جو قوانین لاگو ہیں ان سے ہم بے خبر ہیں مگر یہ بے سبب نہیں۔

جبریت متوافق بہ اختیار:

اس طرح ہم پھر جبریت کی سمت لوٹ آتے ہیں جو صرف اتنا کہتی ہے کہ ہر وقوعہ کوئی نہ کوئی سبب رکھتا ہے۔ مگر "جبریت" اپنے ہمہ روحی تلازمات کی وجہ سے زیر بحث نظریہ کے لئے یہ نام بہت غیر مناسب ہے۔ کلی علّیت زیادہ قابل ترجیح ہے۔ اس کا وہ معنی ہرگز نہیں جو ہم نے تقدیریت کی وضاحت کرتے ہوئے دیکھا بلکہ اشارہ صرف ہر وقوعہ کے مسبب ہونے کی طرف ہے۔

۱۔ کبھی کبھی جبریت (کلی علیت) کلیتہً قابل پیش اندازہ کے مترادف سمجھا جاتا ہے لیکن دونوں ہم معنی نہیں۔ اگر جبریت صادق ہے اور اگر ہم تمام قوانین فطرت اور ابتدائی حالات و شرائط سے باخبر ہیں تو ہم ہر وقوعہ کا پیش اندازہ کر سکتے ہیں۔ لیکن جبریت اس صورت میں بھی صادق ہو سکتی ہے اگر ہم اس لئے پیش اندازہ نہ کر سکیں کہ ہمیں متعلقہ علم نہیں۔ جبریت (کلی علیت) ایک مابعد الطبیعاتی نظریہ ہے جس کا تعلق موجودات سے ہے لیکن قابل پیش اندازہ ہونا ایک علمیاتی معاملہ ہے جس کا تعلق جو کچھ (موجود) ہے اس کے علم سے ہے۔ صحیح طور پر پیش اندازہ کرنے کے لئے صرف یہ ضروری نہیں کہ ہر بات کا سبب ہو بلکہ یہ کہ ہمیں یہ اسباب (اور وہ قوانین جو اسباب کو اثرات سے مربوط کرتے ہیں) معلوم ہوں قابل پیش اندازہ ہونا جبریت اور قوانین کے متعلق ہمارے علم کا نتیجہ ہوگا لیکن یہ جبریت

کے مترادف نہیں۔

۲۔ لیکن اگر جبریت صادق ہے تو ہر واقعہ (جس میں انسانی اعمال شامل ہیں) ان وقوعات اور حالات سے ملزوم ہوتے ہیں جو اسے قبل پیش آ چکے ہیں۔ انسانی اختیار کیسے ممکن ہو سکتا ہے اگر ہر واقعہ کسی نہ کسی متقدم وقوعہ کا لازمی نتیجہ ہے؟ یہاں یہ ضروری ہے کہ "لازم" یا "لازمی" کی وضاحت کی جائے کیونکہ یہ الفاظ ابہامات سے پر ہیں: اس کے خاص مفہوم ہیں:

(ا) منطقی مفہوم جس کی رو سے "یہ ایک مثلث ہے" لازم کرتا ہے کہ "اس کے تین زاویے ہیں" اس میں صرف قضایا ہی ایک دوسرے کو لازم و ملزوم کرتے ہیں۔ اس معنی کی توسیع کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کچھ خصوصیات دیگر خصوصیات کو لازم کرتی ہیں مثلاً سرخ ہونا لازم کرتا ہے رنگین ہونے کو۔ لیکن سبب اس معنی میں اثر کو لازم نہیں بناتا۔ یہ ہمیشہ منطقی طور پر ممکن ہے کہ مخصوص مجموعۂ حالات و شرائط ایک خاص اثر کا سبب نہ بنیں خواہ ماضی میں ایسا کتنی ہی بار کیوں نہ ہوا ہو۔

(ب) کبھی کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ایک وقوعہ لازمی طور پر رونما ہوتا ہے جس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس کا واقع ہونا کسی قانون (یا اصول) کی ایک مثال ہے اور جس سے اس کا استخراج ممکن ہوتا ہے۔ مثلاً "ا واقع ہوتا ہے" مستخرج ہے" اگر س تب ا" اور "س واقع ہوتا ہے" سے۔ یہ استخراج صحیح ہے بشرطیکہ دونوں مقدمات صادق ہوں۔ مگر یہ مقدمات تجربی قضایا ہیں جن کی صداقت لازمی نہیں۔ ان کے برعکس یہ بھی کم از کم منطقی طور پر ممکن ہے اور تجربات اکثر انہیں عملی یا تجربی معنوں میں قابل تنسیخ ثابت کرتے ہیں۔

(ج) "قانون لازمی طور پر صادق آتا ہے"۔ یہ بھی غلط ہے سوائے اس کے کہ یہ ایک ورغلانے والے انداز میں یہ کہہ رہا ہو کہ قانون تمام صورتوں میں لاگو ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ مطلب نہیں کہ یہ لازمی صداقت ہے بلکہ صرف یہ کہ اس سے کوئی مستثنا نہیں۔ قانون کے لئے تو یہ ضروری ہے کہ اس سے کوئی مستثنا نہ ہو۔

(د) شائد لازمی کرنا "مجبور کرنے" کا معنی رکھتا ہے۔ لیکن اسباب اس معنی میں اثرات کو لازمی نہیں بناتے۔ سبب بنتا مجبور کرنا نہیں۔ بے جان فطرت میں اجبار نہیں ہوتا۔ صرف باشعور لوگ دوسرے باشعور لوگوں کو مجبور کر سکتے ہیں۔ ایک گیند جب دوسری گیند کو چھو کر حرکت میں لاتی ہے تو اسے "مجبور" نہیں کرتی۔ "مجبور کرنا" اسی صورت میں کہا جاتا ہے جب

ایک شخص دوسرے کے ارادوں اور فیصلوں کو متاثر کر سکتا ہے۔ لہذا بے جان فطرت کے ضمن میں 'مجبور کرنا' یا ہونا نہ تو صادق ہے اور نہ کاذب بلکہ ایک بے معنی عبارت۔ انسان ایک دوسرے کو مجبور کرتے ہیں اور اکثر اجبار کی وجہ سے اعمال ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ یہ اجبار موت یا دیگر خطرات کی دھمکیوں کے ذریعہ بروئے کار لایا جاتا ہے۔ لیکن انسانی دنیا میں اجبار ایک خاص قسم کی علیت ہے۔ بیشتر انسانی اعمال مجبوری کے تحت نہیں ہوتے گو تمام تر مسبب ہوتے ہیں۔ کوئی مجھے کتاب لکھنے کے لئے مجبور نہیں کرتا لیکن میں لکھ رہا ہوں اور میری کتاب لکھنے کی خواہش اس کا ایک سبب ہے۔ بہرحال کچھ انسانی اعمال مجبوری کے تحت کئے جاتے ہیں گو اس کا یہ معنی نہیں کہ صرف کچھ اعمال مسبب ہوتے ہیں۔ وہ تمام اعمال جو اجبار کے زیر اثر کئے جاتے ہیں مسبب ہیں مگر تمام مسبب اعمال مجبور نہیں ہوتے۔

۳۔ جبریت پسند اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اگر ہر بات کا سبب ہوتا ہے تو ہمارے اعمال بھی مسبب ہیں اور ہمیں اس بات کے لئے شکر گزار ہونا چاہیئے کہ ایسا ہے ورنہ ہم لاجبریت کے بے سبب اعمال میں الجھ جائیں گے۔ بے شک جبریت پسند یہ کہتا ہے کہ ہمارے اعمال کے مسبب ہم ہی ہیں۔ "میں اپنے اعمال کا مسبب بنا" (معروف معنی) اور "اعمال مجھ سے مسبب ہوئے" (مجہول معنی) دونوں ایک ہی بات کہتے ہیں مگر لاجبریت اول الذکر طرز اظہار کو ترجیح دیتی ہے جبکہ جبریت آخر الذکر کو۔ جبریت صرف اختیار سے متوافق ہی نہیں ہے بلکہ انسانی اختیار کا امکان ہی جبریت پر منحصر ہے۔

آزادی (اختیار) ایک دقت طلب لفظ ہے جس کے عام استعمال میں کئی ایسے معنی ہیں جو ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں۔ (۱) ہم اسے منفی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں جس کا معنی ہے قیود سے آزاد ہونا۔ اس مفہوم میں ہم آزاد ہیں اگر کوئی ہمیں اپنی مرضی کے خلاف کام کرنے کے لئے دباتا نہیں ہے۔ اگر آپ ایسی جابرانہ آمریت کے تحت رہتے ہیں جس میں سخت سزاؤں کے دباؤ تلے آپ کو کچھ کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے تو آپ آزاد نہیں۔ آپ اپنے فیصلوں کے مطابق نہیں بلکہ محض دوسروں کے احکامات کے دباؤ تلے عمل کرتے ہیں۔ اس صورت حال میں آپ اجبار کے تحت ہوتے ہیں اور اجبار اختیار کا مخالف ہے۔ آپ آزاد ہیں اگر آپ اجبار کے تلے نہیں ہیں (سیاسی سیاق و سباق میں اسے جبریت کہتے ہیں)

(۲) ہم اسے مثبت مفہوم میں بھی استعمال کرتے ہیں جہاں اس کا معنی صلاحیت ہوتا ہے۔ اس معنی میں آپ قیود اور بندشوں سے آزاد نہیں بلکہ آپ کو کچھ اعمال کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ آپ اعمال کر سکتے ہیں انہیں کرنے کا آپ کو اختیار ہوتا ہے اگر آپ ان کا انتخاب کریں۔ آپ کو

۵ کلو وزن اٹھانے کا اختیار ہے کیونکہ اگر آپ چاہیں تو اٹھا سکتے ہیں مگر ۵۰۰ کلو اٹھانے کا اختیار نہیں کیونکہ آپ اتنا وزن نہیں اٹھا سکتے خواہ آپ چاہیں یا نہ چاہیں۔

کوئی بھی شخص آزادی (اختیار) کے ان ہر دو معنوں میں قطعی طور پر آزاد مختار نہیں۔ کن حالات و درجات میں انسان آزاد ہوتا ہے یہ آدمی بہ آدمی اور جگہ بہ جگہ مختلف ہوتا ہے مگر جہاں تک آزادی اور جبریت کے درمیان نسبت کا سوال ہے جبریت پسند کا قول ہے کہ جبریت آزادی (اختیار) کے ساتھ غیر متوافق نہیں ہے۔ ہماری آزادی کے اوپر اکثر بندشیں لگتی ہیں لیکن یہ جبریت کی پیدا کردہ نہیں ہیں۔ جبریت صرف اتنا کہتی ہے کہ جو کچھ ہوتا ہے اس کا سبب ہوتا ہے اور جہاں تک یہ سبب آپ خود ہوتے ہیں جبریت آپ کی آزادی پر بندشیں نہیں لگاتی۔ دوسرے لوگوں کے اعمال یا ماحول کے حالات یا خود آپ کے نہ روکے جا سکنے والے محرکات آپ کی آزادی پر روک لگا سکتے ہیں لیکن آپ کی آزادی پر کلی علیت کا نظریہ کوئی بندش نہیں لگاتا۔

پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کا عمل مسبب ہے: اس کا سبب آپ کا اسے کرنے کا فیصلہ کرنا ہے (یہ کافی شرط نہیں کیونکہ آپ کے اعضاء کا اس قابل ہونا، وہ کام آپ کے لئے ممکن ہونا وغیرہ ضروری ہیں)۔ پس فیصلہ ب1 عمل ب1 تک لے جاتا ہے، فیصلہ ب2 عمل ب2 تک۔ اس سے زیادہ اور کیا آزادی آپ چاہتے ہیں؟ کیا آزادی یہ ہے کہ آپ فیصلہ ب1 کریں اور آپ سے عمل ب2 سرزد ہو؟ اس سے زیادہ آزادی آپ کے لئے اور کیا ہو سکتی ہے کہ آپ جو طے کریں وہ آپ کے اعمال کے مسبب بنیں؟

۴۔ لیکن اگر ہر چیز کا مسبب ہوتا ہے تو ہمارے فیصلے ہی مسبب ہیں اور اس صورت میں ہم مختار کیسے ہو سکتے ہیں؟

جبریت کا پیرو یہ جواب دے سکتا ہے کہ عموماً ہمارے فیصلے کے اسباب ہماری خواہشات و ترجیحات ہیں۔ اگر میں آئس کریم کھانے کو ترجیح دیتا ہوں تو میں اسے منگوانے کا فیصلہ کرتا ہوں۔ اختیار یا آزادی کی یہ بہترین مثال ہے۔

لیکن اگر جبریت صادق ہے تو ہماری خواہشات بھی متعین ہیں جن کے اسباب بہتیرے ہوتے ہیں۔ ارثی میلانات، ابتدائی ماحول اور برسوں میں پیدا شدہ عادتیں۔ لیکن اگر ہمارے انتخابات ان خواہشات سے مسبب ہوتے ہیں جن پر ہمارا اختیار نہیں تو ہم آزاد کیسے ہوئے؟

یہ صحیح ہے کہ اعمال کی بنسبت خواہشات پر ہمارا اختیار کم ہے۔ اگر شراب نوشی کی آپ کی

خواہش ہو تو ممکن ہے کہ جب شراب پیش کی جائے تو اس لمحہ آپ اپنی خواہش کو بدلنے کے لئے کچھ نہ کر سکیں۔ مگر آپ اس کے لیے کوشش ضرور کر سکتے ہیں اور قوت ارادی اور ضبط نفس کے ذریعہ آپ اس پر قابو پا سکتے ہیں۔

لیکن کچھ لوگوں کے پاس یہ قوت ہوتی ہے اور کچھ کے پاس نہیں۔ کچھ لوگ خود انضباطی کے ذریعہ اپنی عادتوں کو بدلنے پر قادر نہیں ہوتے خواہ وہ کتنی ہی کوشش کیوں نہ کریں۔ یہ فرق ان اسباب پر مبنی ہے جن پر ہمارا اختیار نہیں ہوتا۔ کچھ لوگ اپنی عادتیں بدل سکتے ہیں اور کچھ نہیں۔ اور یہ صلاحیت ہم خود اپنے آپ کو نہیں عطا کرتے۔ جب تک ہم کوشش نہ کریں ہمیں اس کا پتہ نہیں چلتا۔ لیکن جب ہم انتہائی کوشش کے بعد ناکام ہوتے ہیں تو یہ جانتے ہیں کہ یہ ہمارے اختیار میں نہیں ہے اور یہ کہ ہم آزاد و مختار نہیں ہیں۔

یہاں جبریت پسند کا یہ جواب ہو سکتا ہے: "میں نے یہ تو نہیں کہا کہ ہر شخص ہر بات یا ہر معاملہ میں مختار ہے۔ ہر شخص کی آزادی محدود ہے گو کچھ لوگ کم۔ بعض ناسازگار ابتدائی ماحول کی وجہ سے کبھی کبھی اتنی شدید عادتیں بن جاتی ہیں کہ علاج نفسی کے ذریعہ سے بھی ان کا تدارک ممکن نہیں۔ لہٰذا ان کے سلسلہ میں آپ کو کوئی اختیار نہیں جس طرح آپ کو اپنے مرد یا عورت ہونے پر اختیار نہیں۔ میرا موقف صرف اتنا ہے کہ آپ کو کچھ باتوں پر اختیار ہے جو جبریت سے متوافق ہے۔ آزادی انسان کو حاصل ہے مگر ہر جگہ اور ہر چیز میں نہیں۔ اختیار صادق ہونے کے لئے یہ لازمی نہیں کہ آپ کو اپنے ہر عمل، ہر فیصلہ اور ہر خواہش پر اختیار ہو۔ جبریت کو ثابت کرنے کے لئے اتنا تسلیم کرنا کافی ہے کہ انسانی اعمال اور فیصلے کے کچھ علاقے ایسے ہیں جہاں انسان کو اختیار حاصل ہے نہ کہ یہ کہ تمام علاقوں میں وہ مختار ہے۔"

اس کے جواب میں لاجبریت کی جانب سے یہ کہا جا سکتا ہے: "اگر جبریت صادق ہے تو اپنی زندگی کے کسی بھی موقع پر آپ نے جو کیا اس سے الگ اور کچھ نہیں کر سکتے۔ اگر وہ تمام حالات سامنے ہوں جو آپ کے عمل کا سبب بنتے ہیں۔ حالات جس طرح سے ہیں ان کی روشنی میں صرف ایک وہ عمل ممکن ہوتا ہے جو آپ نے کیا۔ ہمارا عقیدہ مختلف ہے کیونکہ تمام حالات کی آگہی ہمیں حاصل نہیں۔"

یہاں "کر سکتا" صلاحیت کے متعلق لفظ ہے۔ یہ کہنا کہ میں یہ کر سکتا ہوں یہ کہنے کے مترادف ہے کہ میں یہ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہوں نہ کہ یہ کہ میں مستقل یہ کر رہا ہوں جس کے

معنی یہ ہوئے کہ اگر میں یہ طے کرلوں تو میں کروں گا۔ میں گھنٹہ میں چار میل چل سکتا ہوں نہ کہ چالیس میل۔ یعنی میرا گھنٹہ میں چار میل چلنا ظہور پذیر ہوگا اگر میں یہ طے کرلیتا ہوں کہ میں چلوں گا لیکن میں کچھ بھی طے کروں یا ارادہ کروں میرے لئے چالیس میل فی گھنٹہ چلنا) بھی ممکن نہیں ہوگا۔ لہذا کچھ چیزیں میں کرسکتا ہوں اور کچھ نہیں۔

یہ بات عام طور پر تو صحیح ہے مگر کسی بھی مخصوص لمحہ میں جب اپنی زندگی میں آپ کسی انتخاب سے دوچار ہوتے ہیں تو آپ صرف ایک ہی کام کرسکتے ہیں اور وہ وہی ہوتا ہے جو آپ کرگذرتے ہیں۔

یہ سچ نہیں ہے۔ اس گھڑی میں کئی کام کرسکتا ہوں : میں بائیں جانب چل سکتا ہوں یا داہنی جانب یا وہیں کھڑا رہوں جہاں اب ہوں۔ میں جو بھی کروں گا اس کے اسباب ہوں گے۔ عام طور پر اگر میں چلنا چاہوں تو چلتا ہوں اور رکنا چاہوں تو رکتا ہوں۔ میں کیا کرتا ہوں یہ اس پر مبنی ہے کہ میں کیا چاہتا ہوں اور اس طرح میں ان متبادل اعمال کے ضمن میں مختار رہوں۔

"اس سے انکار نہیں کہ آپ یہ باتیں کرسکتے ہیں اگر آپ چاہیں۔ لیکن آپ کے جو حالات ہیں ان کے تحت آپ کچھ اور نہیں چاہ سکتے تھے۔ آپ جو چاہیں کرسکتے ہیں مگر آپ کا چاہنا اسی طرح آزاد نہیں۔ جو حالات کسی لمحہ دبے ہوئے ہوتے ہیں اور جو عصبی و نفسیاتی حالت چاہنے ارادہ کرنے، انتخاب کرنے یا عمل کرنے کے وقت موجود ہوتی ہے ان سے الگ ہوکر آپ کچھ چاہنے یا ارادہ کرنے کے اہل نہیں ہیں۔"

"آپ یہ جاننے کا دعویٰ کیسے کرسکتے ہیں؟ چونکہ آپ یہ نہیں جانتے کہ متعلقہ عوامل کیا ہیں آپ یہ جاننے کے اہل نہیں کہ انتخاب کا کوئی اور نتیجہ نہیں ہوسکتا۔"

لاجبریت پسند کا یہ جواب ہوگا: "میں یہ جاننے کا دعویٰ نہیں کرتا مگر صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جبریت کے صادق ہونے کی صورت میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ آپ کے جبریتی مسلک کے مطابق آزادی ناممکن ہے۔"

"لیکن مختلف طور پہ چاہنا یا عمل کرنا کیوں ممکن نہیں؟ کیا میرا پس منظر اور میری عادتیں مجھے مجبور کرتی ہیں؟ مگر صرف لوگ مجبور کرسکتے ہیں۔ علّیت اجبار کے مترادف نہیں ہے۔ اس مغالطہ کا شکار مت بنئے۔"

"میں یہ نہیں کہتا کہ آپ کے پس منظر نے آپ کو مجبور کیا بلکہ یہ کہا اگر آپ کا سارا پس منظر سامنے ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے جو کیا اس سے الگ آپ کچھ نہیں کر سکتے تھے۔"

"میں یہ دوبارہ کہوں گا کہ "کرسکنا" صلاحیت کا لفظ ہے۔ میں اس سے مختلف عمل کر سکتا تھا جو میں نے کیا کیونکہ اگر میں مختلف طور پر انتخاب کرتا تو مختلف طور پر عمل کرتا۔"

"لیکن آپ اس سے مختلف انتخاب نہیں کر سکتے تھے اگر حالات وہی تھے جو تھے۔" بے شک یہ صحیح ہے کہ آپ اگر چاہیں تو کچھ مخصوص حالات میں ایک کام کر سکتے ہیں اور اگر انہی حالات میں نہ چاہیں تو وہ کام نہیں کر سکتے لیکن آپ کا چاہنا یا نہ چاہنا بھی آپ کے سابقہ حالات کا مرہون منت ہے۔ جو حالات آپ کے ہیں ان کے تحت آپ کا انتخاب وہی ہو سکتا ہے جو ہوا ہے گو آپ کو اپنے حالات کی لاعلمی کی وجہ سے یہ احساس ہو سکتا ہے کہ آپ اس کے علاوہ بھی کچھ اور انتخاب کر سکتے تھے جو آپ نے کیا ہے۔ انتخاب کا مختلف ہونا محض حالات کے منتخب ہونے پر منحصر ہے۔ لیکن اس سے صرف یہ منتج ہوتا ہے کہ بہرحال آپ وہی کر سکتے تھے جو آپ نے کیا۔ ایک قسم کے حالات میں ایک عمل اور دوسرے قسم کے حالات میں دوسرا عمل۔"

"یہاں آپ یہ بھول رہے ہیں کہ "سکنا" ایک صلاحیت کا لفظ ہے جو ایک اہم نکتہ ہے۔ آپ یہ پوچھتے ہیں کہ کیا میں اس صورت میں مختلف طور پر عمل کر سکتا اگر میرے تمام حالات اسی طرح ہوتے جیسے ہیں لیکن آپ کا یہ سوال خود نقیضی ہے "میں کر سکتا" مترادف ہے "میں کرتا اگر میں اس طرح طے کرتا (یا انتخاب کرتا) لیکن میرا چاہنا یا انتخاب کرنا بذات خود میرے حالات میں شامل ہے۔ لہذا یہ پوچھنا کہ میں دوسری طرح عمل کر سکتا اگر میرے حالات ویسے ہی رہتے یہ پوچھنے کے مترادف ہے کہ کیا میں دوسری طرح عمل کر سکتا (مختلف حالات میں کیونکہ کم از کم دوسری طرح سے چاہنا یا انتخاب کرنا دوسری طرح عمل کر سکنے کے معنی میں شامل ہے) اگر میرے حالات بالکل ویسے ہی رہتے جیسے پہلے عمل کے وقت تھے۔ یہاں صریحاً تناقض بالذات پیدا ہوتا ہے۔ آپ تمام حالات کو پہلے جیسے مان کر دوسرے عمل کے امکان کو بروئے کار لانے کی تلقین کرتے ہیں جبکہ دوسرے عمل کے ساتھ دوسرا انتخاب یا فیصلہ بھی لازم ہے جو حالات کو تبدیل کرنے کا ضامن ہوتا ہے۔"

اچھا تو اس تناقض کی صورت میں میں اپنے سوال کو از سر نو پیش کرتا ہوں۔ یہ پوچھنے

کے بدلے کہ کیا آپ مختلف طور پر عمل کر سکتے ہیں یہ پوچھتا ہوں کہ اگر آپ کے تمام حالات اسی طرح ہوں تو کیا آپ مختلف طریقہ سے عمل کریں گے ؟
لیکن اگر آج وہی حالات ہوں جو پہلے تھے تو میں شائد اسی طرح عمل نہیں کروں گا کیوں کہ آج میں اپنے پہلے عمل کے نتائج سے واقف ہو چکا ہوں جیسا پہلے نہیں تھا اس لئے میرے آج کے عمل میں فرق پیدا ہونا لازمی ہے "۔
"نہیں۔ میرا مطلب ہے اگر خارجی و داخلی دونوں حالات ویسے ہی ہوں۔ گو یہ فی الحقیقت نہیں ہو تا ہے لیکن فرض کیجیے کہ آپ بالکل ویسے ہی ہیں جیسے پہلے تھے اور پچھلے عمل کی کوئی بھی یاد باقی نہیں اس صورت میں کیا آپ اسی عمل کو دوبارہ نہیں کریں گے۔
"لیکن اگر حالات بالکل ویسے ہی ہوں جیسے پہلے تھے پھر بھی فرض کیجیے کہ میں دوسری طرح سے عمل کرتا ہوں تو آپ کیا کہیں گے ؟ کیا آپ کا عقیدہ غلط ثابت نہیں ہو گا ؟"
"نہیں۔ میں یہ کہوں گا کہ حالات بالکل ایک جیسے نہیں تھے"۔
"مگر آپ تو یہی کہیں گے کہ حالات کا مختلف ہونا لازمی ہے گو آپ ان دونوں مجموعہ حالات میں کوئی فرق نہ دیکھ سکیں۔ صرف اس لئے کہ ان دونوں کے نتائج (متعلقہ اعمال) مختلف ہیں۔ آپ یہاں اپنا مفروضہ حضوری (یا قبل تجربی) بنا لیتے ہیں اور اس طرح آپ یہ مان کر چلتے ہیں کہ آیا علی اصول حضوری طور پر صادق ہے یا یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جس کو مان کر ہی ہم اسباب و علل کے بارے میں کوئی بات کر سکتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں یہ دنیا کے متعلق کوئی صادق بات نہیں بتاتا"۔
"ہاں! آپ تو جبریت کے قائل ہیں۔ آپ اسے کیا سمجھیں گے ؟"
"جبریت پسند ہوتے ہوئے میں اسے کائنات کے بارے میں ایک صداقت سمجھتے ہوئے یا ایک تجربی حقیقت تسلیم کروں گا جیسے قانون فطرت۔ اور اس حیثیت سے میرے خیال میں اس کے حق میں جو شہادت دستیاب ہے وہ حتمی نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ صادق ہے تو میں صرف یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ یہ انسانی اختیار کے غیر متوافق نہیں ہے۔ یہ مطالبہ کرنا کہ تمام علی عوامل کے ایک جیسے ہونے کے باوجود بھی میں مختلف طور پر عمل کر سکتا ایک خود تنقیضی درخواست ہے۔ ہاں اتنا تسلیم ہے کہ اگر تمام اسباب ایک سے ہوتے تو میں اسی طرح کام کرتا۔ یہاں یہ امکان ضرور باقی رہتا ہے کہ میں دوسری طرح کام کر سکتا

اگر میں چاہتا۔ آزادی کا صرف یہ مفہوم مجھے مطلوب ہے"۔

جبریت غیر متوافق بہ اختیار :

اس سوال وجواب سے ایک بات یہ نکلی کہ یہ سچ ہے کہ میں مختلف عمل کر سکتا اگر میں یہ چاہتا اور یہ امر حالات میں کم از کم ایک تبدیلی لاتا ہے۔ مگر میں مختلف طور پر عمل کرتا صرف اس صورت میں جبکہ کچھ حالات مختلف ہوتے یا میں مختلف ہوتا۔ لیکن اس سے اختیار کو کیسے مدد ملتی ہے؟ یہ کہنا تو کافی نہیں کہ اگر میں کچھ باتوں میں مختلف ہوتا تو مختلف طور پر عمل کرتا۔ میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ میں۔ وہ شخص جو میں اس وقت ہوں۔ انہی موجودہ خصوصیات کے ساتھ کیا اس سے مختلف عمل کرتا جو اس وقت کر رہا ہوں۔ یہ کم سے کم مفہوم ہے جو اختیار کے لئے ضروری ہے بالخصوص اور ذمہ داری کے اخلاقی تصورات کے ضمن میں بیشتر مصنفین (مثلاً ایچ۔ ڈی لیوئیس اور جے۔ ڈی مابٹ) نے اس بات پر زور دیا ہے کہ غیر مشروط طور پر مختلف طور پر عمل کرنے کا امکان تسلیم کرنا ضروری ہے لیکن جبریت پسند یہ شرط تسلیم نہیں کر سکتا۔ چونکہ اس کے لئے حالات کی خواہش کے واقع ہونے کے لئے شرط کافی ہیں اس لئے دیئے ہوئے مخصوص حالات میں ایک ہی خواہش ممکن ہے۔ جو خواہش موجود ہے اور جو حالات اس کے ساتھ موجود ہیں اس کی روشنی میں بس یہی ایک انتخاب ممکن ہے اور اس طرح صرف ایک عمل۔ ہر ایک کڑی دوسری کے لئے کافی شرط بن جاتی ہے۔ کیا ہم علت و معلول کے جال میں اب تک جکڑے ہوئے نہیں ہیں؟ اگر ن' ہے (جو کافی شرط ہے) تو 'ا' لازمی طور پر اس کے ساتھ ساتھ واقع ہوگا۔

کیا یہ انسانی اختیار کا تہس نہس نہیں کرتا؟ کیا ہم نے اختیار کی تعریف اوپری طور پر نہیں کی؟ میں ایک عمل کرنے کے لئے آزاد ہوں اگر میں یہ کر سکتا ہوں اور یہ کہنا کہ میں یہ کر سکتا ہوں یہ کہنا ہے کہ میں کروں گا اگر میں نے اس کا انتخاب کیا (یا یہ طے کیا) اس معنی میں ہم بہت سے اعمال میں آزاد ہیں۔ لیکن اگر ہم اس کی گہرائی میں جائیں تو یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ تمام اعمال معین و مجبور ہیں۔ اسباب و اثرات کا لامتناہی سلسلہ تمام خارجی و داخلی حالات کو اپنے اندر پرو کر ہر ایک کڑی کو اجبار کی نسبت سے باہم منسلک کر دیتا ہے۔ جبریت کا یہ نظریہ انسانی اختیار کے مسئلہ کو تشنۂ توجیہ چھوڑ دیتا ہے۔ جبریت پسند کو اب بھی اس بات کا

خاطر خواہ جواب دینا ہے کہ اس کے نظریہ کے مطابق آزادی د اختیار ایک واہمہ ہے۔ بظاہر ہم عمل کرنے، ارادہ کرنے، چاہنے یا انتخاب کرنے میں آزاد ہیں مگر بالآخر یہ نظر آتا ہے کہ چونکہ ان تمام د قوعات کے قطعی یا آخری اسباب ہمارے اختیار سے باہر ہیں۔ اس لئے ہم اصل معنی میں آزاد نہیں۔ ان اسباب کا سلسلہ شائد ہماری پیدائش سے قبل تک پہنچتا ہے جن پر ہمارا اختیار نہیں۔ تاہم اگر ہم جبریت سے لاجبریت کی طرف مخاطب ہوتے ہیں تو یہاں بھی کوئی امید نظر نہیں آتی۔ لاجبریت کا نظریۂ اختیار اس امر سے متوافق نہیں کہ ہمارے اعمال ہمارے انتخابات سے مسبب ہیں۔ لیکن اگر جبریت اور لاجبریت دونوں آزادی کا تشفی بخش نظریہ دینے کے اہل نہیں تو کیا کوئی اور متبادل نظریہ ہے؟

ہاں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی موافقت میں اتنے پر زور اور پیچیدہ دلائل پیش کئے گئے ہیں کہ یہاں ان کی تفصیلی توضیح ممکن نہیں۔ صرف ان کے ذکر پر یہاں نہیں اکتفا کرنا پڑے گا۔ اس باب کا اختتام ہم کچھ دلائل کے اجمالی ذکر سے کریں گے۔

متبادلات:

۱۔ جس طرح فطرت کے بیشتر مظاہر اور وقوعات سابقہ حالات و آب و ہوا وغیرہ سے معین ہوتے ہیں جو اپنے سابقہ حالات وغیرہ کے پابند ہیں اور اس طرح ہم لاکھوں سال پہلے کے حالات و آب و ہوا کو آج کے وقوعات و مظاہر کا اسباب بتا سکتے ہیں اسی طرح انسانی اعمال، انتخابات اور خواہشات اپنے متقدم حالات سے معین ہوتی ہیں اور ان حالات کی موجودگی میں صرف ایک عمل ممکن ہوتا ہے۔ اور وہ وہی ہے جو ہوتا ہے۔ اسباب و علل کی زنجیر وہاں تک پہنچتی ہے جہاں تک کائنات کی تاریخ۔ اگر کائنات کی ابتدا غیر معین اور لامتناہی ہے تو اسباب کا سلسلہ بھی لامتناہی ہوگا (اس امکان پر ہم باب ۷ میں غور کریں گے) اور اگر وقوعات کا کوئی اول ترین مجموعہ ہوتا ہے تو یہ اول ترین سلسلہ غیر مسبب ہوگا کیوں کہ ان کا کوئی سبب نہیں ہوگا۔

اب تک کی بحث سے آزادی کے مسئلہ کے حل کے لئے کوئی مدد نہیں ملتی۔ ہمارے اعمال کا آخری منبع ان وقوعات میں ملتا ہے جو قدیم تاریخ کے دھندلکوں میں گم ہے جو زمین کی آفرینش سے بھی بہت قبل کا قصہ ہے۔ ان وقوعات کی ابتدا کے لئے ہمیں

کوئی اختیار نہیں تھا۔ ہم روئے زمین پر اس سے بہت بعد رونما ہوئے ہیں جب یہ وقوعات ظہور پذیر ہوئے۔ جب ہم اس منظر میں داخل ہوئے اور یہ یادہ کرنے کے متعلق فیصلے کئے تو ہمارے فیصلے متقدم وقوعات کے ذریعہ اس وقت معین ہو چکے تھے جب ہماری قوت فیصلہ کے موجود ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا۔

لیکن اگر کسی معنی میں ہمارا وجود ان مفروضہ اولین وقوعات کے سلسلہ کے ساتھ ہی شروع ہوا ہے تو؟ اگر ہمارا وجود پہلے سے ہی ہے۔ اتنا ہی قدیم جتنا کائنات کا وجود؟ اگر کائنات محدود و معین ہے تو یہ ممکن ہے کہ ہمارے فیصلے و انتخابات خارجی اثرات سے نہیں بلکہ خود ہم سے مسبب ہوتے ہیں۔

یہ متبادل نظریہ نا امید کن ہے۔ یہ کہنا کہ ہم ازل سے موجود رہے ہیں حقائق کے قطعی خلاف ہے اور تجربی شہادت کی خلاف ورزی ہے۔ لیکن اگر یہ سچ ہے تو بیشک ہم جو کرتے ہیں وہ خارجی قوتوں کی ہم پر اثر اندازی نہیں ہے۔ تو آخر ان کا منبع کیا ہے؟ سابقہ فیصلے؟ اور ان کا؟ مزید سابقہ فیصلے۔ مگر پہلا فیصلہ؟ زیر نظر مفروضہ کے مطابق یہ کسی سابقہ حالت سے معین نہیں۔ اس طرح بظاہر کم از کم اس کا کوئی سبب نہیں۔ لیکن اگر ایسا ہے تو کم از کم اس اول ترین فیصلہ کے لئے ہمیں لاجبریت کو ماننا پڑے گا۔ اگر اس کا سبب نہیں تو یہ ہمارا فیصلہ نہیں تھا۔

۲۔ یا پھر ہم اس طرح استدلال کریں: بہت سے تجربی واقعات ایسے ہیں جو یقینی ہیں جبکہ مابعد الطبیعاتی نظریات مثلاً جبریت اور لاجبریت ان واقعات کی نسبت محض غالباً صادق سمجھے جا سکتے ہیں۔ اگر ان دونوں میں انتخاب کرنا ہو تو تجربی واقعات کو تقدیم حاصل ہو گی اور کوئی نظریہ جو واقعات سے غیر متوافق ہو ترک کیا جانا چاہیئے۔ لیکن یہ تجربی واقعات کیا ہیں؟

(۱) "مجھے آزاد ہونے کا احساس ہے جو یقینی ہے اور اگر اس کا وجود جبریت سے غیر متوافق ہے تو اس میں نظریہ کا قصور ہے"۔ لیکن آزادی کا یہ احساس ہے کیا؟ ہم سب فیصلہ کرنے کے اعمال سے باخبر ہیں اور ہمارا یہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ ان فیصلوں کا اثر بعد کے واقعات پر پڑتا ہے۔ لیکن جبریت کو ان باتوں سے انکار نہیں۔ جبریت صرف یہ یاد دلاتا ہے کہ احساس علی اصول کے متعلق کچھ بھی ثابت نہیں کرتا، مشاہدہ باطن صرف

ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ہمارے کچھ تجربات ہیں اور اس کے علاوہ کسی اور بات کے بارے میں کچھ نہیں بتا سکتا۔ ہم فیصلہ کرنے یا فکر کرنے کے تجربات رکھتے ہیں مگر ان کے اسباب و محرکات ہم سے پوشیدہ رہتے ہیں۔ ان کا مشاہدہ باطن ممکن نہیں۔ لہذا اپنی آزادی کے تجربہ کے باوجود جبریت کا جو دعویٰ ہے وہ صحیح ہو سکتا ہے۔

اس استدلال میں کوئی شخص آزادی کے احساس کے بدلے اس پر کلی اور ناقابل استیصال عقیدہ کی بات کر سکتا ہے۔ مگر ایسے عقیدہ کا رائج ہونا یا کلیہ تسلیم کیا جانا اس کی صداقت کی ضامن نہیں۔ اگر ایک آدمی غلطی پر ہو سکتا ہے تو تمام آدمی بھی ہو سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں آزادی کا یہ کلی اور ناقابل استیصال عقیدہ کیا ہے؟ کیا یہ عقیدہ مخالفِ علی آزادی کا ہے؟ لیکن یہ بات مشکوک ہے کہ یہ عقیدہ کلیہ کے طور پر تسلیم شدہ ہے یا یہ کہ بہت سے لوگوں نے واقعی اس امکان پر اتنا غور کیا ہے کہ وہ اختیار کو اس بنا پر تسلیم کریں۔ "آزادی پر عقیدہ" جو بہت سے لوگوں میں ہے وہ صرف اتنا ہے کہ وہ لوگ اکثر وہ کر سکتے ہیں جو وہ کرنا چاہتے ہیں نیز یہ کہ ان کے اعمال ان کے انتخابات کے مطابق ہوتے ہیں۔ اور یہ باتیں جبریت کے مطابق بھی روا ہیں۔

(ب) لیکن ہم زیادہ تخصیص کے ساتھ اسے کہہ سکتے ہیں۔ ہم غور و خوض کرتے ہیں اور یہ محض احساس سے زیادہ ہے۔ ہم اپنے کردار کے بارے میں نہ کہ دوسروں کے۔ اور مستقبل کے بارے میں نہ کہ ماضی کے متعلق غور کرتے ہیں۔ اگر ہمیں پتہ ہو کہ ہم کیا کرنے والے ہیں تو اس پر غور و خوض کا سوال نہیں ہوتا۔ نیز جب تک ہمیں یہ یقین نہ ہو کہ جو ہم کرنے جا رہے ہیں وہ ہمارے بس میں ہے ان باتوں پر غور کرنے کا امکان نہیں ہوتا۔ اگر ہمیں یہ خیال ہو کہ اپنے اعمال کے لئے ہم دوسروں کے رحم و کرم پر ہیں تو ہم غور نہیں کریں گے۔ یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم غور و خوض کرتے ہیں یہ ایک حقیقت ہے۔ اور اگر یہ واقعہ جبریت کے متوافق نہیں ہے تو یہ نظریہ (جبریت) ناقابل قبول ہوگا۔

مگر اس میں تجربہ کا امر واقعی صرف یہ ہے کہ ہم فیصلے کرتے ہیں اور اکثر ان کی وجہ سے آئندہ کے واقعات میں فرق پیدا ہوتا ہے۔ مگر یہ جبریت کے غیر متوافق نہیں ہے۔ جو بات جبریت کے خلاف ہے وہ یہ کہ ہمارے انتخابات سابقہ حالات سے مسبب نہیں ہیں۔ لیکن یہ ہیں یا نہیں اس کا ہمارے تجربے سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر مشاہدہ باطن یہ دعویٰ کرتا ہے تو

وہ غلطی پر ہے۔

(ج) یہ دعویٰ ممکن ہے کہ یہ واقعہ ہے کہ اکثر ہم اس سے مختلف کام کر سکتے ہیں جو ہم نے کیا۔ مشاہدۂ باطن اس بات کی ضمانت نہیں دے سکتا کیونکہ یہ صرف اتنا بتا سکتا ہے کہ ہمارے تجربات کیا ہیں نہ کہ یہ کہ اگر حالات مختلف ہوتے تو کیا ہوتا۔ تاہم گو مشاہدۂ باطن یہ نہیں بتا سکتا تاہم یہ ایک ممکن دعویٰ ضرور ہے۔

اگر ہم یہ مان لیں کہ یہ حقیقت ہے یہ بات جبریت سے ٹکراتی ہے جس کا یہ قول ہے کہ ہم نے جو کیا اس سے مختلف عمل ہمارے لئے ممکن نہیں۔ لیکن یہ ادعا مندرجہ بالا دعویٰ کے برخلاف ہے جسے حقیقت مانا گیا ہے۔ دو غیر متوافق باتیں بیک وقت صادق نہیں ہو سکتیں۔ اگر ایک صادق ہے تو دوسری کاذب ہوگی۔ لہٰذا زیر بحث استدلال اس امر پر زور دیتا ہے کہ اگر یہ صادق ہے کہ ہم اس سے مختلف عمل کر سکتے جو کیا ہے تو جبریت کاذب ہے۔

لیکن کیا یہ حقیقت ہے کہ ہم مختلف طور پر عمل کر سکتے تھے؟ یہی سوال نفس بحث ہے۔ اور حقیقت کیا ہے؟ کیا یہ کہ ہم اس صورت میں مختلف طور پر عمل کر سکتے تھے اگر حالات مختلف ہوتے یا اس صورت میں کہ حالات بالکل ایک سے ہی ہوتے؟ لیکن انسانی کردار میں دو مختلف مواقع پر بالکل ایک سے حالات کا ہونا چونکہ ممکن نہیں لہٰذا ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ یہ حقیقت ہے کہ ہم مختلف طور پر عمل کر سکتے؟

جس معنی میں یہ ایک غیر متنازعہ فیہ (مسلم) امر ہے کہ ہم مختلف طور پر عمل کر سکتے وہ وہی معنی ہے جس میں بے جان اشیاء ایسا کر سکتی ہیں، لیکن اسے ہم اختیار کے حق میں استعمال نہیں کر سکتے کیوں کہ بے جان چیزیں آزاد یا مختار نہیں ہیں۔ دراصل مختار یا غیر مختار ہونے کا فرق بے جان اشیاء پر لاگو نہیں ہوتا۔

۳۔ ابھی تک ہم اسباب کی بات کرتے آئے ہیں، وجوہات کی نہیں۔ مگر انسانی معاملات میں یہ فرق بہت اہم ہے اور جو ہمیں اس ادبی مسئلہ کو نئے انداز سے دیکھنے میں مدد دیتا ہے۔

انسانی کردار کے وہ احاطے جن میں جانے بوجھے قوانین شرائط کافی بنتے ہیں وہ ہیں جن میں انسان مجہول رہتا ہے۔ ہم اکثر ان شرائط کا شمار کر سکتے ہیں جو کسی ایسے واقعہ کی توضیح کے لئے کافی ہیں جو آپ کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً آپ کی ٹانگ ٹوٹنا مگر ہم ان شرائط کا شمار نہیں کر سکتے جو آپ کے کسی عمل کی توجیہہ کے لئے کافی ہوں جیسے خط لکھنا یا فلسفہ

کے متعلق فکر کرنا۔ ہم صرف لازمی شرط کا شمار کر سکتے ہیں مثلاً انگلیوں کے بغیر خط لکھنا اور دماغ کے بغیر فکر کرنا ممکن نہیں لیکن انگلیاں اور دماغ ہوں تو آپ کیا کریں گے اس کا پیش اندازہ ممکن نہیں۔ اگر میں یہ پیش اندازہ کر دوں کہ آپ ایک کام کریں گے تو آپ اس کے بطلان کے لئے مخالف عمل کر سکتے ہیں۔

"نفسیاتی قوانین کی ایک صنف ایسی ہوتی ہے جو انسان کے تئیں واقع ہونے والے وقوعات کی کافی وضاحت کرتے ہیں مگر ان اعمال کی نہیں جو وہ کرتے ہیں"۔ لیکن یہ بات جبریت کی مخالفت کیونکر کرتی ہے؟ آدمی جو کام کرتا ہے ان کے اسباب ان واقعات کے اسباب سے بہت زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں جو اس کے ساتھ پیش آتے ہیں ٹانگ ٹوٹنے کے اسباب سے خط لکھنے کے اسباب کہیں زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں۔ نیز آخر الذکر کے مکمل (کافی) اسباب کا بیان ممکن نہیں۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کا وجود نہیں۔ یقیناً ایسی شرائط ہیں جو اگر دوبارہ رونما ہوئیں تو آپ پھر وہی کام کریں گے۔ گو یہ اتنے پیچیدہ ہیں کہ کوئی شخص ان تمام شرائط کی نشاندہی نہیں کر سکا ہے۔

لیکن کچھ ایسے اعمال ہوتے ہیں (مثلاً ریاضیاتی مسائل کا حل) جہاں طبیعی، یا جسمانی حرکت کی علی توضیح افکار کی حرکت کی وضاحت کے لئے کافی نہیں۔ ہاں لازمی شرائط ضرور بیان کی جا سکتی ہیں۔ کافی وضاحت کے لئے قواعد یا معیار کا بیان ضروری ہے۔ شطرنج کے کھیل میں کوئی بھی چال اس کھیل کے قواعد کے بغیر نہیں سمجھی جا سکتی۔ اس طرح یہ بات نظر آتی ہے کہ علی متقدمات کے بیان سے ہم کبھی کافی شرط تک نہیں پہنچ سکتے۔ انسان کے مقصد مرکوز اعمال کی تشریح کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کی وجوہات کو جانیں اور وجوہات اسباب نہیں ہوتیں۔ اسباب ہمیشہ مقدم حالات ہیں مگر وجوہات ایسی نہیں ہوتیں۔ کوئی عمل کسی وجہ کے لئے کرنا ایک معیار یا کسوٹی کو عمل کے لئے پہلے سے ہی تسلیم کرنا ہے"۔ ایک انسانی عمل بالخصوص وہ ہے جو کسی معیار کے مطابق نتیجہ کے حصول کے لئے کیا جاتا ہے۔ یہ اعمال عقلمندی یا بیوقوفی اور صحیح یا غلط طور پر کئے جا سکتے ہیں۔ مگر ان باتوں کا تعین معیار اور کسوٹی کی مدد سے ہی ممکن ہے"۔ لہٰذا اس صورت میں انسانی اعمال کی علی وضاحت (کلی شرط) پیش کرنا ناممکن ہے کیوں کہ انسانی اعمال کی وضاحت اسباب کی مدد سے نہیں بلکہ ان وجوہات کی روشنی میں کی جا سکتی ہے جو اعمال کے پیچھے کارفرما ہوتی ہیں اور جو کچھ معیار یا کسوٹی پر مبنی ہوتی ہیں۔ انسانی اعمال کے لئے اسباب

کی تلاش ناکام رہتی ہے۔ اس لئے نہیں کہ علی متقدمات کے متعلق ہماری آگہی کافی نہیں بلکہ اس لئے کہ یہ کوشش سرے سے غلط ہے۔ ہمیں اسباب کی دنیا میں نہیں بلکہ وجوہات کی دنیا میں اعمال کی توضیح کی تلاش کرنی چاہئے۔ انسانی کردار کے متعلق ہماری بیشتر توضیحات ایسی زبان میں دی جاتی ہیں جو مقصدی اور قواعد کی مطابقت کے انداز میں ہوتی ہیں نہ کہ علی زبان میں۔"

اس صورت حال کے بارے میں ہم کیا کہہ سکتے ہیں؟ یہ بیشک صحیح ہے کہ وجہ بتانا سبب بتانے کے مترادف نہیں ہے۔ اور یہ بات بالکل بامعنی ہے کہ ان انسانی اعمال وعقائد میں جو توجیہات پر مبنی ہیں اور ان میں جو نہیں ہیں فرق کیا جائے لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اول الذکر غیر مسبب ہیں یا یہ کہ انسان کا کسی قضیہ پر عقیدہ اس کے عمل کے لئے مقدم سبب یا علت نہ بن سکے۔ اگر ہم کسی شخص کے ایک عمل کی وجہ جانتے ہیں تو کیا اسے ہم اس عمل کے اسباب میں شامل نہیں کر سکتے؟ یہ نظریہ کہ اگر کوئی شخص وجوہات بتا سکتا ہے تو وہ اسباب منسوب نہیں کر سکتا ایک مشکوک نظریہ ہے۔

جہاں تک شخص کا تعلق ہے ہم اس کے کردار کی توضیح بیشک کر سکتے ہیں کیوں کہ ہم متعلقہ قواعد وروایات سے واقف ہیں لیکن ہم ایسا صرف اس لئے کر سکتے ہیں کیونکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ ان قواعد وروایات کا تتبع کرنا چاہتا ہے۔ علاوہ ازیں انسانی اعمال کے معیار بند ہونے سے یہ منتج نہیں ہوتا کہ غیر معیاری اعمال کی علی توضیح ممکن نہیں۔ جو بات اس سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس طرح کی علی توضیح یہ بات واضح نہیں کرتی کہ معیار بند عمل ہونا کسے کہتے ہیں۔

۴۔ ایک اور متبادل نظریہ پیش کیا جا سکتا ہے۔ ہم خود کو خود انضباطی ہستی کے حامل سمجھتے ہیں۔ ایسی ہستیاں جو خود اپنے اعمال کی مسبب ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق جیسا کہ رچرڈ ٹیلر اپنی کتاب "مابعد الطبیعات" میں لکھتا ہے "ایک عمل اگر آزاد ہے تو یہ فاعل سے ہی مسبب ہوتا ہے مگر اس طرح کہ اس کے سابقہ حالات اس کے کئے جانے کے لئے شرط کافی نہیں بن سکتے۔ اگر ایک عمل آزاد اور عقلی دونوں ہے تو اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ اسے کرنے والے نے کسی نہ کسی وجہ سے کیا ہو گو یہ وجہ اس کا سبب نہیں۔"

میں یہ عقیدہ رکھتا ہوں کہ میں ایک خود حرکی ہستی ہوں جو اپنے اعمال کا اصل منبع ہے

میں خود اپنے اعمال کا سبب ہوں اور میرے اعمال میرے سابقہ حالات کے ناگزیر نتائج نہیں ہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو میں اپنے اعمال کا فاعل نہ ہو کر ان کے وقوع کا محض ایک آلہ یا ذریعہ ہوتا۔ اگر یہ "نظریہ فاعلیت" صادق ہے تو یہ ہمیں لاجبریت اور جبریت دونوں سے الگ رکھتا ہے۔ یہ ہمیں فاعل ثابت کرتا ہے جو ہمارے حسبِ معمول نظریہ کے مطابق ہے۔

لیکن کیا یہ صادق ہے؟ اگر یہ ہمیں دونا قابل قبول متبادلات سے بچاتا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ صادق ہے۔ یہ بات بیشک قابل تسلیم معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے اعمال ہمارے فیصلوں کے مسبب ہیں لیکن کیا یہ سچ ہو سکتا ہے کہ ہمارے فیصلے خودزا ہیں اور سابقہ حالات سے مسبب نہیں ہیں؟ وہ کون سا امر واقعی ہے جس کو یہ جملہ بیان کرتا ہے؟ اگر اس سے یہ مقصود ہے کہ ہمارے فیصلوں کے اسباب نہیں ہوتے تو ہم پھر ایک بار لاجبریت کی جانب آتے ہیں۔ لیکن اگر یہ کہا جا رہا ہے کہ ہمارے فیصلے اپنے اسباب خود ہیں تو اس کا کیا معنی ہے؟ کیا کوئی شے خود اپنا سبب ہو سکتی ہے؟ اور سابقہ وقوعات سے اس کا کیا تعلق ہے؟ اگر دو آدمی نشہ کرنے کی طرف راغب ہوتے ہیں اور ایک اپنے میلان پر قابو پا لیتا ہے جبکہ دوسرا اس میں ناکام رہتا ہے تو کیا اس فرق کو علیت واضح نہیں کر سکتی؟ کیا یہ کہنا ضروری ہے کہ ایک نے قابو پانے کا فیصلہ کیا جبکہ دوسرا اس کے تابع ہونے کا اور اس سے زیادہ کہنا ممکن نہیں کیونکہ دونوں فیصلے خودزا ہیں اور اپنے اسباب آپ ہیں۔؟

جب تک اس عجیب تصور کی مزید صراحت نہ کی جائے یہ لگتا ہے کہ یہ نظریہ قابل قبول ہے مگر ناقابل فہم گو سابقہ نظریات ناقابل قبول لگتے ہیں مگر قابل فہم ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کا انتخاب کوئی آسان کام نہیں۔

باب ٦

کچھ مابعدالطبیعاتی مسائل

مابعدالطبیعات اور علمیات کے مسائل ناقابل تفریق طور پر ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں۔ دونوں میں اکثر فرق نہیں کیا جا سکتا۔ مابعدالطبیعاتی مسائل جو موجود ہیں ان سے وابستہ ہیں اور علمیاتی مسائل ان کے متعلق ہمارے علم سے۔ لیکن ایک سے بحث کے دوران دوسرے کا در آنا ناگزیر ہے۔ گذشتہ باب میں "کیا ہر وقوعہ کا ایک سبب ہوتا ہے" سے متعلق بحث میں ہم نے دیکھا کہ ابتدا میں "کیا موجود ہے" سے متعلق بحث نظر آ رہا تھا مگر اس کے ساتھ یہ مسئلہ بھی شامل ہو گیا کہ کیا علی اصول ترکیبی وحضوری ہے یا سائنسی تفتیش کا ایک بنیادی اصول جو علم سے متعلق ہے۔ علیت پر بحث کے دوران ہم مستقل مابعدالطبیعاتی مسائل سے علمیاتی مباحث کی جانب اور کبھی اس کے برعکس جاتے رہے۔ اس باب میں ہم "جو موجود ہے" اس سے متعلق مسائل پر غور کریں گے لیکن یہ بھی علمیاتی مسائل سے متعلق ہوں گے مثلاً جسم اور ذہن سے بحث کے دوران ہم ان علمیاتی سوالات سے دوچار ہوں گے کہ "ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ دوسرے لوگوں کے بھی ذہن ہوتے ہیں؟" یا یہ کہ "ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ ہم وہی رنگ دیکھ رہے ہیں؟"

"کیا ہے" سے متعلق تمام مسائل مابعدالطبیعاتی نہیں ہوتے۔ "میری کتابوں کی الماری میں کتنی کتابیں ہیں" "کیا ہے" سے متعلق ہی ایک سوال ہے مگر یہ مابعدالطبیعاتی سوال نہیں کہلائے گا۔ اس کی بہت سی وجوہات ہیں مگر سب سے اہم وجہ یہ ہے کہ یہ سوال کافی حد تک عمومی نہیں ہے۔ ابھی کتنا بجا ہے یا آج دعوت میں کتنے لوگ آ رہے ہیں اور اس طرح کے بے شمار سوالات ایسے "مقامی" سوالات ہیں جن کی مابعدالطبیعاتی اہمیت نہیں ہے یقیناً سائنس بہت عمومی سوالات سے سروکار رکھتا ہے۔ یہ قوانین کی تلاش اور نظریات کی تشکیل کرتا ہے تاکہ مظاہر کی توضیح کی جا سکے۔ مگر عمومیت کے باوجود تجربی ہونے کی وجہ سے یہ سائنسی ہیں نہ کہ مابعدالطبیعاتی۔ بہت سے لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اس طرح کے تمام عمومی سوالات سائنسی ہیں اور جب سائنسی سوالات کے جوابات دے دیئے جاتے

ہیں تو پھر کوئی سوال مابعد الطبیعات کے لئے نہیں بچتا۔ اتنے عمومی مسائل جیسے مادہ اور توانائی کے درمیان نسبت بھی سائنسی نظر آئیں گے پھر مابعد الطبیعات کا سروکار کن باتوں سے ہے؟ عام طور سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ "حقیقت کی اصلیت سے"۔ مگر کیا مادہ اور توانائی حقیقت کی بنیادی خصوصیات کے مظاہر نہیں ہیں؟

اس فرق کو اکثر یوں بیان کیا جاتا ہے: موجودات کے متعلق وہ مسائل جو تجربی ذرائع سے حل کئے جاتے ہیں وہ سائنسی ہیں اور جو ریاضیاتی ذرائع سے حل کئے جاتے ہیں وہ ریاضیاتی ہیں اور باقی ماندہ مسائل مابعد الطبیعاتی ہیں۔ آیا نور لہروں پر مشتمل ہے یا ذرات پر۔ آیا مادہ اور توانائی کی ایک دوسرے میں تحویل ممکن ہے یا نہیں اور اس طرح کے بہت سے دوسرے سوالات سائنسی ہیں جن کا حل سائنسی شہادت کی مدد سے اس وقت ممکن ہے جب کبھی ایسی شہادت دستیاب ہو جائے۔ لیکن دوسرے مسائل ایسے ہیں جو اس طرح کے حل کے مانع ہوتے ہیں۔ مثلاً حقیقت کو کن اصناف میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: زمانی یا غیر زمانی، مادی یا غیر مادی، ذہنی یا غیر ذہنی روحانی یا غیر روحانی، یہ ایک ایسا سوال ہے جو مابعد الطبیعات کے لئے چھوڑا گیا ہے۔ یہ تجربی سائنس سے وسیع تر ہے جو عموماً طبیعی چیزوں سے تعلق رکھتا ہے۔ ثنایت اور کلیات دونوں روایتی مابعد الطبیعاتی مسائل ہیں جو یونانی دور سے چلے آ رہے ہیں اور ان میں سے کوئی بھی تجربی ذریعہ سے حل نہیں کیا جا سکتا۔ ہم پہلے ان سے بحث کریں گے اور اس کے بعد غیر نامیاتی مادہ اور زندگی سے اور پھر مادہ اور ذہن سے۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر مابعد الطبیعاتی مسائل واقعاتی نہیں ہیں تو یہ لفظی ہیں۔ کچھ ایسے لوگ ہیں جو اس پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ قارئین اس پر بحث کے بعد خود اس سوال کا جواب ڈھونڈنے کی کوشش کریں، لیکن اس بات کو نوٹ کر لینا چاہئے "واقعاتی مسائل" "تجربی مسائل" کے ہم معنی نہیں۔ ماہرین مابعد الطبیعات اس بات کا اعادہ کرتے ہیں کہ مابعد الطبیعاتی مسائل واقعاتی تو ہیں مگر تجربی نہیں کیوں کہ وہ واقعات کو تجربی و غیر تجربی میں منقسم کرتے ہیں۔ اور مابعد الطبیعاتی مسائل آخر الذکر زمرہ میں شامل ہیں اور یہ تجربی ذرائع کے بدلے فہم و عقل کی مدد سے طے کئے جاتے ہیں۔

فصل ۱۸

ثابتے اور کلیات

ثابتہ کا مسئلہ: (Substance and Universals) -

عالم بہت سی چیزوں یا ثابتوں پر مشتمل ہے۔ یہ ثابتے مختلف اقسام کے ہیں۔ لکڑی، پتھر، مٹی وغیرہ۔ لیکن ان کے اجزائے ترکیبی نسبتاً تھوڑے ہیں۔ تقریباً سو بنیادی ثابتے (عناصر) معلوم کیئے گئے ہیں جن سے تمام دیگر ثابتے متشکل ہوتے ہیں۔ یہ ثابتے متفرق تبدیلیوں سے گزرتے ہیں جو وقوعات کی شکل میں انہیں درپیش آتے ہیں۔ تبدیلیاں صرف اشیاء (ثابتوں) کو درپیش آسکتی ہیں جو تبدیلیوں سے گذرتی ہیں۔ ابھی وہ ایک خصوصیت رکھتی ہیں اور ابھی دوسری۔ لیکن وقوعات ایک دوسرے کے پیچھے رونما ہوتے ہیں۔ سبز پتہ سرخ میں تبدیل ہوتا ہے لیکن بادل کی گرج کے پیچھے پیچھے ایک دوسرا وقوعہ رونما ہوتا ہے جو آیا خاموشی ہو یا دوسری گرج۔ تبدیلی ایک ایسی شئے کو پہلے سے فرض کرلیتی ہے جو باقی یا جاری رہتی ہے اور جس میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔

ہر ثابتہ بہت سی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ سونے کا ایک مخصوص رنگ ہوتا ہے۔ ایک مخصوص درجۂ رقت، پگھلنے کی کیفیت اور حجم کی ایک مخصوص اکائی کا معین وزن وغیرہ ہوتا ہے۔ باب اول میں ہم نے یہ دیکھا کہ یہ بات معین نہیں کہ کن خصوصیات کو ہم تعریفی خصوصیات تسلیم کریں اور وہ کون سی خصوصیات ہیں جنھیں ہم اگر سونے کی مجموعی خصوصیات سے خارج کردیں پھر بھی سونا وہی رہے گا۔ مگر اتنی بات مسلم ہے کہ اگر ہم ان تمام خصوصیات کو خارج کردیں جو سونے کے تصور سے وابستہ ہیں تو یہ شئے سونا نہیں ہوگی اور ہم اس شئے کے لیئے لفظ "سونا" استعمال نہیں کرسکیں گے۔ اس بحث میں یہ بات واضح رہنا ہے کہ کسی شئے کی اگر کچھ خصوصیات الگ کردی جائیں تو پھر بھی یہ شئے ایک ثابتہ کی طرح رہے گی گو وہ سونا نہ ہو۔ لیکن اگر تمام خصوصیات نکال دی جائیں اور ان کی جگہ کچھ بھی نہ رہے تو پھر کوئی شئے نہیں رہے گی جسے ہم کوئی

نام دے سکیں یا جس سے کچھ بھی سمجھ سکیں۔ اگر تمام خصوصیات خارج ہوگئیں تو کوئی 'یہ' یا 'وہ' بھی نہیں بچے گا جس سے ہم کوئی خصوصیت مختص کر سکیں۔

لیکن کیا یہ صادق ہے؟ ہم یہ کہنے کی طرف مائل ہو سکتے ہیں کہ سونا ایک چیز ہے اور اس کی خصوصیات دوسری۔ سونا اس کی خصوصیات کے مترادف نہیں ہے۔ کیا سونے کا وجود سونے کی خصوصیات کے وجود کے لئے لازمی نہیں؟ کیا ثابتہ منطقی طور پر اس کی خصوصیات سے مقدم نہیں؟

اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ "بے شک سونے کا وجود ہے۔ لیکن، سونا اس کی خصوصیات کے مجموعہ کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔"

"اس کی خصوصیات!" کیا یہ بات اسی استدلال کو غلط ثابت نہیں کرتا؟ پس ایک 'یہ' یا 'وہ' ہے جو خصوصیات کا حامل ہے۔

لیکن اس 'یا' 'یہ' سے کیا مراد ہے؟ 'یہ' یا 'سونا' سے مراد خصوصیات کا وہ مجموعہ ہے جو کسی زمان و مکان میں باہم موجود ہوتی ہیں۔ ان خصوصیات کے مجموعہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور اس مجموعہ کو ہم 'سونا' کہتے ہیں۔

"نہیں۔ جب تک کوئی شے نہیں ہے تب تک خصوصیات نہیں ہو سکتیں۔ کسی شے یا ثابتہ کا ان خصوصیات کا حامل ہونا ضروری ہے۔ اشیاء کو خصوصیات پر منطقی تقدیم حاصل ہے۔ اگر اشیاء نہیں تو خصوصیات نہیں۔"

"اس کے برعکس اگر خصوصیات نہیں تو اشیاء نہیں۔ اشیاء تو محض مجموعہ ہائے خصوصیات ہیں۔ کیا آپ ایک شے کبھی خصوصیات کے بغیر دکھا سکتے ہیں؟"

"بے شک یہ ممکن نہیں۔ ہر شے یا ثابتہ کسی نہ کسی خصوصیت کا حامل ہوتا ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ شے خصوصیات سے الگ نہیں۔ کسی چیز کی شکل کو لمبائی چوڑائی کے بغیر یا رنگ کے بغیر دکھایا نہیں جا سکتا مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دونوں مماثل ہیں۔ ان میں تمیز ممکن ہے گو انھیں علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صورت حال ثابتے اور خصوصیات کے درمیان ہے۔ خصوصیات اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کوئی ثابتہ یا شے ایسی نہ ہو جو ان کی حامل ہو۔

"نہیں۔ اگر خصوصیات نہ ہوں تو شے کا امکان نہیں۔ بغیر خصوصیات کے کسی شے

کا تصور ناقص بالذات ہے کیونکہ ایک شے خصوصیات کے حاصل جمع کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ اگر آپ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی شے خصوصیات کے مجموعہ سے زیادہ کچھ ہے تو وہ کیا ہے؟ سونا پیلا ہونے یا شکل بدلنے کی صلاحیت وغیرہ کے علاوہ اور کیا ہے؟ آپ جس چیز کی طرف بھی اشارہ کریں گے وہ اس چیز کی ایک اور خصوصیت ہی ہوگی۔ سونے کی تمام خصوصیات کے علاوہ کیا آپ اور کوئی شے بتا سکتے ہیں جسے ہم سونا کہہ سکیں؟ آپ کے ذہن میں غالباً ایک ایسی چیز کا تصور ہے جیسے پن گدی جس میں سے ایک ایک کرکے اگر آپ پن نکال لیں پھر بھی پن گدی باقی رہ جائے گی۔ مگر اس تمثالی فکر سے غلط فہمی میں مت پڑیئے۔ جب آپ نے تمام خصوصیات کو الگ کر دیا تو کوئی شے نہیں باقی رہتی۔"

"پن گدی یا اس طرح کی تمثال کی کوئی اہمیت نہیں۔ میں صرف اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہوں جو ایک مابعد الطبیعاتی حقیقت ہے کہ خصوصیات کے موجود ہونے کی یہ شرط ہے کہ ثابتہ کا وجود ہو۔ خصوصیات غیر تجسیمی طور پر ہوا میں تیرتی نہیں ہیں۔ برف کا گالا سفید ہے۔ لیکن یہ برف کا گالا ہے جو سفید ہے۔ سفیدی بذات خود کچھ نہیں۔ چونکہ سفیدی ایک خصوصیت ہے یہ کسی شے سے مختص ہوتی ہے۔ یہ ایک امر واقعی ہے کہ خصوصیات ثابتہ کو پہلے سے مفروض بناتی ہیں جس کی وہ خصوصیات ہوتی ہیں حقیقت میں ثابتہ ہوتے ہیں اور ان کی خصوصیات۔ یہ بات کتنی بے معنی ہے کہ خصوصیات (ثابتہ کے) تو ہیں مگر ثابتہ نہیں۔"

"میرا خیال ہے آپ کو ہماری زبان میں موجود اسم اور اسم صفت میں تقسیم غلط فہمی کا شکار بناتی ہے۔ عام طور پر اسمائے صفت خصوصیات یا اوصاف کی نشان دہی کرتے ہیں اور اسم ثابتہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لیکن اگر ثابتہ کا تجزیہ کیا جائے تو یہ خصوصیات کا مجموعہ ہے۔ جیسا کہ ایئر اپنی کتاب "زبان، صداقت و منطق" میں کہتا ہے:

"یہ واقعہ ہے کہ ہم اپنی زبان میں لائق تحسین خصوصیات کا ذکر ایک ایسے لفظ یا عبارت کے استعمال کے بغیر نہیں کر سکتے جو شے سے عبارت ہو۔ اور نتیجہ کے طور پر جو لوگ اس واہمہ کا شکار ہیں کہ ہر اسم کی ایک تطابقی حقیقی شے ہوتی ہے

وہ لوگ اس بات کو منطقی طور پر لازمی سمجھتے ہیں کہ شئے اور اس کی تجستی خصوصیات کے درمیان امتیاز کیا جائے اور اس لئے وہ خود شئے کے لئے لفظ 'ثابتہ' کا استعمال کرتے ہیں۔ مگر اس وجہ سے کہ شئے کے لئے ایک مخصوص لفظ ہوتا ہے جو نحوی قاعدہ کے مطابق جملہ میں موضوع کی جگہ لیتا ہے یہ بات صحیح نہیں کہ شئے اپنے مظاہر سے الگ کوئی چیز ہے۔ کسی شے کے مظاہر کی جب ہم بات کرتے ہیں تو یہ بظاہر لگتا ہے کہ مظاہر شے سے مختلف ہیں مگر یہ ایک محض لسانی اتفاق ہے۔ یہ نہیں ہے کہ اگر کچھ مظاہر ہیں تو ان کا تعلق کسی شئے سے ہے بلکہ ایک دوسرے سے وہ منسوب ہوتے ہیں۔

جواباً اس بات کو دہرایا جاتا ہے کہ "ایک شئے محض خصوصیات کا مجموعہ نہیں بلکہ ان خصوصیات کو باہم یکجا مربوط رکھنے کی ضامن ہے۔ یہ ثابتہ ہے جو خصوصیات سے الگ ہے اور مختلف خصوصیات یہ طے کرتی ہیں کہ ثابتہ کس قسم کا ہے۔"

"کیا آپ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی ثابتہ ایسا ہو سکتا ہے جو تمام خصوصیات سے معریٰ ہو، اور جو خصوصیات کی غیر موجودگی میں بھی موجود رہ سکے اور جب مخصوص خصوصیات شامل کردی جائیں تو یہ مخصوص چیز بن جائے: کبھی سونا کبھی چاندی لیکن یہ بات مہمل ہے۔ ثابتہ ہے مگر یہ خصوصیات کا مرکب کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔ ایک ناقابل معلوم ثابتہ (جوہر) جو خصوصیات سے الگ رہ سکے موجود رہ سکے محض ایک فلسفیانہ افسانہ ہے جو حقیقت ہے۔ وہ خصوصیات کی ہم موجودیت ہے اور جب کچھ مخصوص خصوصیات باہم موجود ہوتی ہیں تو انھیں سونا کہتے ہیں اور جب کوئی مختلف مجموعہ خصوصیات ہوتی ہیں تو چاندی۔"

"آپ غلطی پر ہیں۔ ثابتہ محض خصوصیات کا مجموعہ نہیں ہے۔ فرض کیجئے کہ ہمارے سامنے سونے کے دو ٹکڑے ہیں، جن کی ساخت، وزن اور تمام دیگر خصوصیات ایک ہی سی ہیں۔ مگر وہ کیا ہے جو ایک ٹکڑے کو دوسرے سے ممیز کرتی ہے؟ چونکہ دونوں ایک سی خصوصیات کی حامل ہیں اس لئے خصوصیات بنائے امتیاز نہیں بن سکتیں۔ آپ انھیں صرف ان کے مقام (مکانی) کی بنا پر الگ کر سکتے ہیں۔ یہ

خصوصیات کے دو مجموعے نہیں جب آپ کہنا چاہتے ہیں بلکہ دو اشیاء ہیں اور مادہ ہی اصول تفرد ہے۔ یہ ثابت ہی ہے نہ کہ خصوصیات جو کہ ایک شئے کو دوسری سے الگ کرتا ہے۔

چونکہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا عام زندگی میں ہمارا سامنا نہیں ہوتا قاری کے ذہن میں ابتدا میں اس کے متعلق مصنوعیت کا احساس ہو سکتا ہے۔ ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ "اس کی کسے پرواہ ہے۔ ماہرین مابعدالطبیعات اس کے متعلق چاہے کچھ بھی استدلال کریں۔ سونا ہر حالت میں سونا ہی نظر آئے گا اور اس کی خصوصیات وہی ہوں گی جو پہلے تھیں خواہ ہم یہ طے کریں کہ سونا خصوصیات کا مجموعہ ہے یا یہ کہ خصوصیات کے علاوہ کوئی ثابتہ ہے۔ یہ بحث دراصل لفظی ہے کہ ہم کیا طرز گفتگو اپناتے ہیں۔ لیکن اس کی طرف ہمیں کوئی اذعانی رویہ نہیں اختیار کرنا چاہیئے یہ نتیجہ صحیح ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس یہ لازمی نتیجہ نہیں ہے کہ کیونکہ یہ مسئلہ تجربی طور پر حل نہیں ہو سکتا ہے یہ مسئلہ لفظی ہے جس کا تعلق اس بات سے ہے کہ ہم تجربات کی صف بندی کیسے کرتے ہیں۔ کچھ ماہرین مابعدالطبیعات کے لئے یہ ایک امر واقعی ہے کہ حقیقت کو کن اصناف میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور مابعدالطبیعات کا یہ کام ہے کہ حقیقت کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے دکھایا جائے۔

اب اس موضوع پر بحث ختم کر کے ہم ایک دوسرے مسئلہ کی جانب رجوع کریں۔ جو مابعدالطبیعاتی ہے اور جس کا حل تجربی ذرائع سے ممکن نہیں۔ یہ مسئلہ جو بہت زیادہ مابہ النزع رہا ہے کلیات کا مسئلہ ہے۔

کلیات کا مسئلہ :

کلیات کا مسئلہ بہت پیچیدہ ہے جسے بہت سے فلسفی مابعدالطبیعات کا مرکزی مسئلہ سمجھے ہیں۔ اس مسئلہ کو مختلف انداز سے سمجھا جا سکتا ہے۔

(۱) یہاں کئی نیلی چیزیں ہیں۔ قمیص کرسی سمندر یا آسمان۔ یہ بہت سی باتوں میں جداگانہ لیکن سب کے سب نیلے ہونے میں یکساں ہیں۔ ان میں ایک مشترک خصوصیت ہے۔ نیلاپن، نیلی چیزیں انفرادی اشیاء میں جو زمان و مکان قائم

ہیں مگر نیلا پن ایک ایسی مشترک خصوصیت ہے جو کلیہ ہے۔ انفرادی اشیاء ایک خاص جگہ مکان اور وقت (زماں) میں موجود ہوتی ہیں گو نیلا ہٹ نہیں۔ تمام نیلی اشیاء نیلا پن کی مثالیں ہیں۔ کلیہ وہ شئے ہے جس کی مثالیں ہو سکتی ہیں۔

۲۔ مختلف منفردات ایک مشترک خصوصیت کے حامل ہوتے ہیں مثلاً نیلا پن۔ اگر یہ ایک مشترک خصوصیت ہے تو اس کا وجود لازمی ہے نہ کہ محض انفرادی مثالیں موجود ہوں۔ پس دنیا میں دو طرح کی اشیاء ہیں۔ ایک منفردات جو خصوصیات کے حامل ہیں اور دوسری خصوصیات جن کی اشیاء حامل ہیں۔ منفردات کے بغیر ہمارا کام نہیں چل سکتا کیونکہ کوئی شئے ایسی ہونی چاہیئے جس سے خصوصیات متصل ہو سکیں لیکن خصوصیات کے بغیر بھی کام نہیں چل سکتا کیونکہ منفردات کا کسی نہ کسی خصوصیت کا حامل ہونا لازمی ہے۔ اس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ کوئی شئے نیلی کیسے ہو سکتی ہے اگر اس کے نیلے ہونے کے لئے نیلا پن نہ ہو؟

۳۔ اسمائے معرفہ منفردات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جارج واشنگٹن ایک مخصوص شخص کی طرف "واشنگٹن ڈی۔سی" ایک شہر کی طرف "بحرالکاہل" ایک سمندر کی طرف۔ لیکن عام الفاظ جیسے "کتا" "آدمی" یا "نیلا" کس چیز کی نشاندہی کرتے ہیں؟ یہ منفرد اشیاء کا نام نہیں بلکہ یہ عام خصوصیات کے نام ہیں: نیلا ہونے یا کتا ہونے کی (کتے کی تعریفی) خصوصیات کے نام ہیں۔ لیکن اگر عام الفاظ خصوصیات کے نام ہیں تو ان خصوصیات کا وجود لازمی ہے اور ان کے ساتھ ان اشیاء کا جو ان کی حامل ہیں۔ یہ عمومی خصوصیات کلیات ہیں۔

افلاطون کا نظریہ کلیات :

کلیات کے مسئلہ سے فلسفہ کو سب سے پہلے افلاطون نے متعارف کرایا اور اس کی تمام نگارشات میں اس سے اس کی دلچسپی نمایاں ہے۔ پہلے ہم یہ دیکھیں گے کہ یہ مسئلہ اس کے سامنے کس شکل میں آتا ہے اور پھر اس کے بعد اس کی تنقیدوں اور متاخر نظریات پر نظر ڈالیں گے۔ افلاطونی نظر "حقیقت" کے ایک معنی میں (گو اسے بہت سے معنوں میں استعمال کیا گیا ہے) حقیقت کہا گیا ہے کیونکہ افلاطون کے خیال میں

کلیات ایک مخصوص معنی میں واقعتاً موجود ہیں۔ حقیقت منفردات اور کلیات دونوں پر مشتمل ہے۔ نیلے رنگ کی یہ منفرد مثال یا وہ مثال موجود ہے لیکن ان کے ساتھ کلیہ نیلے پن کا وجود بھی ہے جس کی مثالیں منفردات (نیلی اشیاء) ہیں۔ اسی طرح یہ بلی اور وہ بلی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ایک کلیہ بھی ہے جیسے "بلی ہونے کی کیفیت" یا "بلی پن" کہا جا سکتا ہے چونکہ ان کلیات کے لئے کوئی الگ لفظ نہیں ہے اس لئے "پن" لگا کر اس کا اظہار کیا جا سکتا ہے جیسے نیلا پن، بلی پن، سیدھا پن وغیرہ۔

لیکن افلاطون کا کلیات سے سروکار خصوصاً ان دو ضمنوں میں تھا: (۱) اخلاقی خصوصیات اور (۲) ریاضیاتی حقائق۔ کامل نیکی یا خیر یا عدل کامل دنیا میں موجود نہیں ہیں۔ کوئی مخصوص صورت حال اس کی مکمل مثال نہیں بن سکتی۔ نہ ہی دنیا میں کامل خط مستقیم یا کامل دائرہ ہوتا ہے۔ تاہم کامل خیر یا کامل استقامت (ریاضیات) کے تصورات ہمیں حاصل ہوتے ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک کھینچی ہوئی ہندسی شکل کامل دائرہ نہیں ہے تو ہمارے ذہن میں کامل دائرہ کا تصور ہوتا ہے ورنہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ شکل کامل نہیں۔ اس سے افلاطون نے یہ نتیجہ نکالا کہ کسی نہ کسی معنی میں کامل دوائرہ شکل ہونی چاہیے جس کی یہ مخصوص شکل ایک غیر کامل اور ناکافی مثال ہے افلاطون کا یہ عقیدہ تھا کہ کلیات کی غیر کامل مثالیں منفردات ہوتے ہیں اور اس طرح اسے ان کلیات سے خاص طور پر سروکار تھا جو ان منفردات میں ظاہر نہیں ہوتے جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔

افلاطون کے مطابق کلیات اور منفردات کے درمیان کیا نسبت ہے؟ انکی ماہیت ایک دوسرے سے اتنی مختلف ہے کہ ان کے درمیان کسی نسبت کا ہونا مشکل ہے منفردات زمان و مکان میں موجود ہوتے ہیں مگر کلیات نہیں۔ خواہ کوئی منفرد مثال کامل دائرہ کی نہ ہو تاہم کامل دائرئیت کا وجود ہوتا ہے۔ گو صرف اقلیم کلیات میں جو زماں کی قید سے آزاد اور غیر متبدل پذیر ہے۔ دنیا میں نیلی چیزوں کا وجود ہوتا ہے، نیلا پن کا نہیں۔ لیکن یہ بات اب تک واضح نہیں ہوئی کہ دونوں کس طرح ایک دوسرے سے منسوب ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر افلاطون کا ایک واحد متوافق نظریہ نہیں ہے۔ تاہم اس کی تمام تر نگارشات کی روشنی میں دو اہم نظریوں کی نشاندہی کیجا سکتی ہے۔

۱۔ صورت اولی : افلاطون کے اولین مکالموں میں جو نظریہ پایا جاتا ہے۔ اس کی روشنی میں دونوں کے درمیان اصل اور اس کی نقل کی نسبت ہے یا نمونہ اور اس کی نقل کی درمیانی نسبت۔ دنیا میں جو گھوڑے ہیں وہ تمام تر غیر کامل ہیں اور حقیقت میں کہیں کامل گھوڑے کا وجود ہے جس کی حقیقی گھوڑے نقل ہیں اور یہی بات تمام چیزوں کے بارے میں صادق ہے۔

لیکن یہ دو عالمی تصور۔ کامل اشیاء بمقابل نقلوں کے عالم۔ خواہ کتنا ہی قابل قبول اور دلچسپ معلوم ہو لیکن کلیات کے نظریہ کے لئے یہ کافی نہیں ہے کیوں کہ ایک نمونہ یا صورت اولی آخر بش ایک منفرد شئے ہے جو خواہ کامل کیوں نہ ہو پھر بھی منفرد ہوتے ہوئے زمان و مکان میں موجود ہوتا ہے۔ نقل اور اس چیز کے درمیان جس کی یہ نقل ہے جو نسبت ہے وہ ایک منفرد شئے اور دوسری منفرد شئے کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے وہی ہے۔ ممکن ہے دونوں میں کامل مطابقت نہ ہو اور اس لئے ہم ایک کو دوسرے کی غیر کامل ناقص نقل کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ایک کلیہ کی ایک منفرد مثال کامل یا غیر کامل کیسے ہو سکتی ہے؟ ایک مخصوص رنگ آیا نیلے پن کی مثال ہے یا نہیں ہے۔ نقل اور اصل یا نمونہ کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے وہ مثال کی نہیں ہے۔ بہت سے لوگوں کو افلاطون نظریۂ شاعرانہ اور رفعت بخش نظر آتا ہے کیوں کہ اس عقیدہ نے کہ زمان و مکان سے پرے ایک عالم ارفع و کامل وجود ہے بہت سے لوگوں میں جوش و خروش کا احساس پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس کی جو بھی خوبی ہو کامل و غیر کامل دنیا کا یہ مقابلہ کلیات کا نظریہ پیش نہیں کرتا کیونکہ کامل منفردات بہر حال منفردات ہی ہیں۔ نمونہ (اصل) و نقل کا تصور محض ایک استعارہ ہے۔

۲۔ شرکت : اس سلسلے میں افلاطون ایک دوسرا استعارہ استعمال کرتا ہے جو "شرکت" ہے۔ منفردات کلیات میں شریک ہوتے ہیں۔ لیکن یہاں "شرکت" کو غیر معمولی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ کیا منفردات کلیات میں اس طرح شریک ہوتے ہیں جس طرح لوگ دعوت میں شریک ہوتے ہیں؟ اگر ہاں تو جس طرح بہت سے لوگوں لوگوں کے دعوت میں شریک ہونے سے کھانا ختم ہو سکتا ہے کیا اسی طرح بہت سے نیلے منفردات کا نیلا پن میں شریک ہونے سے اس کے ناکافی یا کم ہونے کا خدشہ ہو سکتا

ہے۔؟ افلاطون مثال کے طور پر بادبان کا ذکر کرتا ہے جس کے نیچے مختلف لوگ کھڑے ہو سکتے ہیں۔ مگر جس طرح بادبان زیادہ لوگوں کے لئے ناکافی ہو سکتا ہے اسی طرح کیا بہت سے منفردات کے ہونے سے کلیہ ناکافی ہوگا؟

یہ تصور بھی کلیات کے نظریہ کی حیثیت سے ناکافی ہے۔ جس چیز میں شرکت کی جاتی ہے وہ بھی اتنی ہی منفرد ہے جتنی وہ اشیاء جو شریک ہوتی ہیں۔ بادبان گو بڑا صحیح تاہم اسی طرح ایک منفرد ہے جس طرح وہ اشخاص جو اس کے سایہ میں آتے ہیں۔ افلاطون نے بیشک ان باتوں کا ذکر تمثال کے طور پر کیا ہے مگر ان تمام قیاس یا مثالوں میں یہ لازمی ہے کہ دونوں میں کچھ موازنہ ضرور ہو گو مکمل مطابقت نہ ہو۔ مگر مندرجہ بالا دونوں صورتوں میں ہم نے دیکھا کہ ہر دو چیزوں میں (اصل و نقل اور وہ شئے جس میں کوئی شریک ہے اور شریک ہونے والی شئے) منفرد اور منفرد کی نسبت ہے۔

یہ ممکن ہے کہ افلاطون خصوصاً بیک وقت دو کام کرنا چاہتا تھا۔ ایک تو دو عالمی تصور کی تشکیل اور دوسرا نظریۂ کلیات۔ لیکن اس کا مقصد خواہ کچھ بھی ہو نظریۂ کلیات کے ضمن میں اس کا تصور غیر تشفی بخش ہے۔ کلیات و منفردات کے درمیان نسبت اس طرح کی نہیں ہو سکتی جیسی افلاطون نے پیش کی ہے۔ اس نسبت کا زیادہ مناسب بیان وہ ہے جس کی طرف اس نے اشارہ تو کیا ہے مگر صریحاً بیان نہیں کیا۔ ان دونوں میں مثال ہونے یا بننے کی نسبت ہے جو دیگر نسبتوں سے مختلف ہے اور اس لیے اس کو کسی دیگر نسبت سے تشبیہ نہیں دی جاسکتی ہے۔ ایک نیلی منفرد شئے نیلے پن کی مثال ہے اور یہ مثلث شکل مثلث پن کی مثال ہے۔ منفرد شئے اور خصوصیت کے درمیان جو نسبت ہے وہ ہمیشہ مثال ہونے کی ہے۔

اس میں ایک دقت ہے جس کا احساس افلاطون کو تھا اور اس نے اس سے بحث بھی کی ہے۔ مثلث مثلث پن کی اور نیلا آسمان نیلا پن کی مثالیں ہیں۔ لیکن کیا یہ بڑی شئے بڑے پن کی مثال ہے؟ کیا الف جو ب کے شمال میں ہے شمال پن کی مثال ہے؟ لیکن یہ ممکن نہیں ہے۔ چیزیں بذات خود بڑی یا چھوٹی نہیں ہوتیں بلکہ دوسری چیزوں کے مقابل انھیں بڑی یا چھوٹی کہا جاتا ہے۔ اگر دنیا میں صرف ایک شئے ہوتی — مثلاً ہاتھی — تو یہ نہ تو چھوٹی ہوتی اور نہ بڑی۔ یہ دونوں اضافی حدود ہیں۔ ہاتھی چوہے کے مقابلہ میں بڑا

اور مکان کے مقابلے میں چھوٹا ہوتا ہے۔ "بڑا پن" ایک خصوصیت نہیں بلکہ نسبت ہے یا اسے اضافی خصوصیت کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح شمال میں ہونا بھی ایک نسبت ہے مثلاً لندن کی مناسبت سے اڈنبرا شمال میں ہے۔ اس امر کو ہم یوں بیان کرسکتے ہیں کہ حقیقت میں تین اجزا یا موجودات ہیں۔ منفردات، کلیات اور نسبتیں یا اس سے زیادہ غیر گمراہ کن طرز بیان یہ ہوگا کہ کائنات میں صرف دو چیزیں ہیں منفردات اور کلیات۔ اور کلیات کو یوں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) خصوصیات (مربع پن۔ نیلا پن وغیرہ) اور (۲) نسبتیں (اوپر ہونا، شمال میں ہونا وغیرہ) خصوصیات اور نسبتوں کی مثالیں ملتی ہیں اور اس لئے یہ دونوں کلیات ہیں۔

یہاں یہ بات نوٹ کرنا اہم ہے کہ نسبتوں کو ذہن کے حیطہ میں شامل نہیں کیا جاسکتا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جبکہ اشیاء "خارجی دنیا" میں ہیں ان کے درمیان نسبتیں ذہن کی پیداوار ہے۔ افلاطون اس سے پوری طرح باخبر تھا۔ ایتھنس اور اسپارٹا (قدیم یونانی مدائن جن میں ایتھنس اسپارٹا سے بڑا اور اس کے شمال میں تھا) کے درمیان نسبتیں اتنی ہی معروضی اور خارجی تھیں ان کا وجود۔ افلاطون نے کہا کہ کلیات کا وجود اتنا ہی معروضی ہے جتنا ان چیزوں کا جو ان کی مثال بنتی ہیں۔ تو افلاطونیت کا یہ نظریہ بھی صحیح نہیں کہ کلیات محض ذہن کے اندر خیالات ہیں کیونکہ یہ خیالات بھی منفردات ہیں۔ اگر میں ایتھنس کے بارے میں سوچتا ہوں تو یہ خیال ایک مخصوص یا منفرد خیال ہے جس طرح آپ کے ذہن میں اسی کا خیال۔ گو یہ طبیعی نہیں بلکہ ذہنی منفردہ ہے۔ خیالات، خواب اور دیگر ذہنی مظاہر اسی طرح منفردات ہیں جس طرح وہ منفرد اشیاء جن کے خیالات ہمارے ذہن میں ہوتے ہیں۔ افلاطون خصوصاً اس نظریہ کے خلاف تھا کہ ریاضیاتی حقائق صرف ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ جب کوئی کسی ریاضیاتی فارمولا یا بنیادی مسلمہ اصول کی دریافت کرتا ہے تو یہ ایجاد نہیں ہوتی۔ اور یہ دریافت کسی حقیقی شئے کی ہے۔ ایک اصول مسلمہ ایک چیز ہے اور اس کا خیال دوسری چیز۔ خدا کے ذہن میں بھی خیالات (جنھیں کچھ عیسائی مفکروں نے کلیات کا مترادف بتایا تھا) منفردات تھیں جو ایک مخصوص ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ خواہ یہ ذہن فوق ذہن کیوں نہ ہو۔ منفردات کو کلیات

کے ہم معنی بتانا ایک مغالطۂ قسم (category mistake) ہے۔

کلیات کو قیاس کے طور پر بھی کسی ایسی چیز کا مماثل نہیں ٹھہرانا چاہیئے، جو منفردہ ہو کیوں کہ ایسا کرنا انھیں کلیات تسلیم نہ کرنا ہے۔ کلیات و منفردات کی درمیانی نسبت کسی اور نسبت کی مانند نہیں ہے۔ لیکن یہ بہت ممکن ہے کہ اسے ایک مختلف نسبت سے جو جنس اور اس کی انواع کے درمیان ہوتی ہے ملا دیا جائے۔ گلناری یا قرمزی رنگ سرخ رنگ کی نوع ہے اور سرخ جنس رنگ کی نوع ہے۔ لیکن جنس اور نوع کی نسبت کلیات کے سلسلۂ مدارج میں ایک کلیہ کی دوسرے کلیہ سے نسبت ہے۔ ایک وسیع تر کلیہ (رنگ) ایک محدود تر کلیہ (نیلاپن) کو اپنے اندر شامل رکھتا ہے۔ نیلاپن بھی ایک کلیہ ہے جس کی مثالیں نیلی چیزیں ہیں۔ نیلے رنگ کے تحت اگر ہم لاکھوں مختلف رنگوں کو ممیز کر سکیں پھر ہر مخصوص مختلف رنگ ایک کلیہ ہو گا جس کی کچھ مثالیں مل سکیں گی اور اس کی ہر مخصوص مثال ایک منفردہ ہو گا۔ کلیات کی اس طرح بڑی اور چھوٹی اصناف ہوتی ہیں اور صرف اسم معرفہ سے مقصود ایک منفرد شئے ہے جو کسی خصوصیت کے نام نہیں مگر جب ان میں سے ایک مخصوص کتے کا نام "لاسی" ہوتا ہے تو یہ کسی خصوصیت کا نام نہیں بلکہ ایک منفرد مخلوق کا نام ہے۔

افلاطون کے مطابق کلیات ہوتے ہیں جن کا وجود منفردات کے وجود سے مختلف ہوتا ہے اگر ان کی منفرد مثالیں نہ بھی ہوں تاہم ان کا وجود ممکن ہو گا۔ اس کے معنی یہ نہیں (جیسا افلاطون اپنے اولین مکالموں میں تسلیم کرتا ہے) کہ کہیں نہ کہیں ایک کامل دائرہ ہوتا ہے۔ خواہ اس کی منفرد مثال نہ ہو کیوں کہ اگر کسی کامل دائرہ کا وجود ہے تو وہ بھی ایک منفرد شئے ہے جو بذات خود "دائریت" (کلیہ) کی مثال ہے۔ کامل دائرہ خود دائریت نہ ہو کر دائریت کی مثال ہے۔ لیکن افلاطون اپنے اس نظریہ میں حق بجانب تھا کہ ہم ان الفاظ کے معنی تصور کر سکتے ہیں اور سمجھ سکتے ہیں۔ جن سے مقصود خصوصیات کا وجود کائنات میں نہ ہو۔ مثلاً دس لاکھ اضلاع والی ہندسی شکل؛ اڑنا گھوڑا؛ بھوت وغیرہ جن کی حقیقت میں کوئی مثال نہیں ملتی۔ ان سے جو خصوصیات مقصود ہیں ان کی مثالیں نہیں ملتیں تاہم ان کا تصور ممکن ہے۔ افلاطون ان کے متعلق یہ کہے گا کہ ان تمام کلیات کا وجود ہے اور یہ گویا اس بات کے منتظر ہیں

کہ ان کی مثالیں پیدا ہوں۔ لیکن اقلیم کلیات میں یہ حقیقی ہیں گو ان کی منفرد مثالیں نہیں ہیں۔

ہمیں ان کے تصورات کیسے حاصل ہوتے ہیں۔ اگر ہم نے ان کی مثالیں کبھی نہ دیکھی ہوں؟ افلاطون نے اس کی توضیح کے لئے ماقبل وجود کا نظریہ اپنایا لیکن یہ ضروری نہیں۔ جیسا کہ ہم باب ۲، فصل ۵ میں دیکھ چکے ہیں ہم سادہ تصورات کو یکجا کر کے مرکب تصورات حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن ایک بظاہر سادہ تصور مثلاً استقامت (سیدھا پن) کے متعلق کیا کہا جا سکتا ہے؟ ہم نے اب تک ایک قطعی خط مستقیم نہیں دیکھا ہے تاہم یہ ہم جانتے ہیں کہ خط مستقیم کیا ہے۔ لیکن اس مثال کے لئے بھی ماقبل وجود کا نظریہ ضروری نہیں۔ استقامت کا تصور ہمیں ان اشیاء سے دستیاب ہوتا ہے جنھیں ہم دیکھتے اور چھوتے ہیں۔ بیشک کاغذ پر پنسل سے جو خط آپ کھینچتے ہیں وہ صحیح معنوں میں خط مستقیم نہیں ہے لیکن یہ مستقیم نظر آتا ہے اور استقامت کا تصور ان مشاہدات سے حاصل ہوتا ہے۔ اسی خط کو اگر خوردبین سے دیکھا جائے تو ٹیڑھا میڑھا نظر آئے گا۔ لیکن ہمارا تصور اس کے بغیر چیزوں کو دیکھنے سے حاصل ہوتا ہے۔ سچ پوچھئے تو علم الہندسہ کی اشکال (دائرہ، نقطہ وغیرہ) کوئی نہیں دیکھ سکتا لیکن جو شکلیں ہم دیکھتے ہیں وہ ہمیں دوریت، استقامت وغیرہ کے تصورات بخوبی بہم پہنچاتے ہیں۔

یہ تو ان تصورات کے مبدا کے بارے میں بات ہوئی۔ لیکن یہ تصور کس چیز کا تصور ہے اور افلاطون کے مطابق یہ کلیہ ہے۔ تصور ہمارے ذہن میں ہے مگر یہ تصور جس چیز کا ہے وہ ہمارے ذہن میں نہیں بلکہ خارجی طور پر حقیقت کا حصہ ہے اور حقیقت میں دو طرح چیزیں ہیں، منفردات جو کلیات کی مثالیں ہیں اور کلیات جن کی مثالیں ہوتی ہیں گو کلیات کا مشاہدہ منفردات کی طرح ممکن نہیں۔ یہ پھر بھی حقیقی و معروضی ہیں اور اتنی ہی اہمیت کے ساتھ حقیقت کا حصہ ہیں جتنی منفردات۔

ارسطو کا نظریۂ کلیات:

افلاطون کا شاگرد ارسطو افلاطون کے دو عالمی نظریہ سے غیر مطمئن تھا ارسطو

کے مطابق منفردات سے الگ کلیات کی دوسری دنیا نہیں ہے۔ افلاطونی حقیقت غلط تھی۔ "اقلیم کلیات" ایک مابعد الطبیعاتی فسانہ ہے۔ اگر دوسرے عالم کا وجود تسلیم کر بھی لیا جائے پھر بھی یہ عالم کلیات نہیں ہوگا بلکہ منفردات کا دوسرا عالم ہوگا۔ جو کامل تر منفردات پر مشتمل ہوگا لیکن یہ بہرحال منفردات ہی ہوں گے پھر بھی ارسطو کلیات کے متعلق حقیقت پسند تھا۔ اس کی نظر میں کلیات اور منفردات دونوں حقیقت میں وجود رکھتے ہیں محض ہمارے ذہن کی اپج نہیں ہیں۔ ان کا وجود کسی بھی معنی میں ہمارے ذہن پر منحصر نہیں۔ اگر ان کو سمجھنے کے لئے ذہن نہ بھی ہوں پھر بھی ان کا وجود ہوگا۔

تو پھر ان کا وجود کس طرح کا ہے؟ ارسطو کے مطابق ایک کلیہ محض ایک خصوصیت ہے (سادہ یا مرکب، غیر اضافی یا اضافی) جو متعدد مثالوں میں مشترک ہے۔ ان خصوصیات کا تصور ہمیں منفردات سے تجرید کی بنا پر دستیاب ہوتا ہے منفردات کے بغیر کلیات ممکن نہیں (خصوصیات اسوقت تک ممکن نہیں جب تک منفردات ان کے حامل نہ ہوں) جس طرح کلیات کے بغیر منفردات ممکن نہیں (خصوصیات کے بغیر کوئی شئے نہیں ہوسکتی) دونوں منطقی طور پر ایک دوسرے پر منحصر ہیں نہ کہ (جیسا افلاطون نے کہا) منفردات کلیات پر منحصر ہیں اور کلیات منفردات سے مطلقاً آزاد۔ کلیات کا وجود اشیاء میں ہی ہے نہ کہ اشیاء سے قبل۔ چونکہ کلیات کے لئے منفردات اتنے ہی ضروری ہیں جتنے منفردات کے لئے کلیات، منفردات سے الگ کلیات کا وجود ممکن نہیں۔ یعنی ان خصوصیات سے الگ کلیات کا وجود ممکن نہیں جو منفردات میں مشترک ہوتے ہیں۔ فرضی اشیاء (جیسے اڑتا گھوڑا) کے ضمن میں ہمارے ذہن میں صرف ان کے تصورات ہوتے ہیں۔ گو ان کے مطابق حقیقت میں اشیاء کا وجود نہیں ہوتا اور پس ان کے متوافق کلیات بھی حقیقت میں موجود نہیں ہوتے کیوں کہ عالم حقیقت میں کوئی شئے ایسی نہیں جو ان خصوصیات کی حامل ہو۔

اس حد تک یہ تمام باتیں اتنی عام فہم معلوم ہوتی ہیں کہ ان سے انکار مشکل ہے کلیات صرف وہ خصوصیات ہیں جو مختلف منفردات میں مشترک ہیں اور اشیاء کی خصوصیات کا وجود صرف اسی صورت میں ممکن ہے اگر اشیاء کا وجود ہو لیکن جو بات

ارسطو کے نظریہ کو مخصوص بناتی ہے وہ ان مشترک خصوصیات کی ماہیت ہے ارسطو کا نظریہ یہ تھا کہ ایک کلیہ پر ایک منفردہ میں بالکل عین ہوتا ہے۔ نیلا پن عینی طور پر اس منفردہ میں موجود ہوتا ہے جس میں یہ پایا جاتا ہے اور جس کی وجہ سے ہر نیلی شے نیلی ہوتی ہے اور نیلا پن اسی طرح معروضی طور پر موجود ہوتا ہے جس طرح وہ شے جس میں نیلا پن پایا جاتا ہے۔ کلیات اشیاء میں ہوتے ہیں ۔ عالمی خارجی میں ۔ لیکن ان کا وجود معروضی طور پر موجود خصوصیات کی طرح ہوتا ہے نہ کہ مثل اول کی طرح جو اشیاء سے غیر متعلق اور آزاد ہوتے ہوئے خود اپنے تئیں موجود رہ سکیں۔ ایک کلیہ ایک ایسی خصوصیت ہے جو عینیت کے ساتھ تمام منفردات میں موجود ہوتی ہے اور اپنی مثالوں سے الگ اس کا وجود نہیں ہوتا۔

رسمیتی نظریات:

ارسطو کا نظریہ جس بات کا اعادہ کرتا ہے وہ انتہائی آسانی سے نظر آسکتا ہے اگر اسے کلیات و منفردات کے متعلق دیگر نظریات کے مقابلہ میں دیکھا جائے اب تک کے بیان کی روشنی میں ایک شخص کو اس بحث میں بہت حد تک فسانے نظر آسکتے ہیں اور یہ محسوس ہو سکتا ہے کہ اس مسئلہ میں بناوٹ زیادہ ہے نیز یہ کہ ہم زبان کی دقتوں کی وجہ سے اس میں الجھ جاتے ہیں۔ کون یہ کہہ سکتا ہے کہ حقیقت میں صرف منفردات ہی ہیں اور انہی سے ہم دو چار ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ خصوصیات ہوتی ہیں مگر یہ اشیائے کا حصہ ہیں۔ ان سے الگ کوئی چیز نہیں۔ افلاطون طرز کی کوئی الگ دنیا نہیں جس میں یہ اشیاء سے الگ ہو کر رہتی ہیں۔ نہ ہی ارسطو کے نظریہ میں پیش کردہ ان کا معروضی وجود ہے جو اشیاء میں شامل ہوتے ہوئے بھی فکر کی سطح پر ان سے ممیز ہوتا ہے ہمیں یہ لازم ہے کہ اس غیر ضروری خصوصیت کو ترک کر کے اسی کو تسلیم کریں جس کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ یعنی صرف منفردات۔ ہرے درخت تو ہوتے ہیں مگر ان پر ہرا پن نام کی کوئی چیز نہیں۔

اس طرز فکر کے سب سے زیادہ حق میں جو نظریہ ہے وہ اسمیت کہلاتا ہے۔ جس کے تحت کچھ متفرق آراء شامل ہوتے ہیں کٹر اسمیت وہ نظریہ ہے جس کے مطابق

صرف منفردات کا وجود ہے اور اشیاء کی ایک صنف میں جو شئے مشترک ہے وہ محض ان چیزوں کا نام ہے جو اس صنف کے تحت آنے والی چیزوں پر لاگو ہوتا ہے کلیہ صرف ایک نام ہے اور یہ ہمیشہ منفردہ یا منفردات کے مجموعے کا نام ہوتا ہے۔

لیکن شدید اسمیت ناقابل قبول ہے۔ (۱) پہلے تو ہم جب مختلف چیزوں کو نیلی کہتے ہیں۔ ہم صرف چیزوں کی طرف اشارہ نہیں کرتے بلکہ چیزوں کی ایک ایسی خصوصیت کی بات کرتے ہیں جو چیزوں سے مماثل نہیں ہے (نیلا کپڑا اور نیلا میں فرق ہے) بلکہ وہ ہے جو اس چیز میں اور دیگر چیزوں میں پائی جاتی ہے لیکن یہ کہتے ہی ہم پھر معروضی طور پر موجود خصوصیات کی طرف واپس لوٹ آتے ہیں یعنی چیزیں ہیں اور چیزوں کی خصوصیات بھی ہیں۔ جو بہت سی چیزوں میں مشترک ہیں (۲) علاوہ ازیں یہ صحیح نہیں ہے کہ مختلف کتوں میں جو چیز مشترک ہے وہ محض ان کا نام یعنی "کتا" ہے۔ ایک صنف کے تحت آنے والی مختلف اشیاء میں کچھ خصوصیات مشترک ہوتی ہیں۔ خصوصاً وہ جو اس صنف کی تعریفی خصوصیات ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ہم نے باب اول میں دیکھا ہے تمام تر صنف بندی مشترک **خصوصیات کی** موجودگی پر منحصر ہوتی ہے۔ وہ خصوصیات جو حقیقت میں اپنا وجود **رکھتی ہیں نہ کہ صرف** انسانی ذہن میں۔ یہ ضروری نہیں کہ خصوصیات کا ایک ہی مجموعہ لازمی و کافی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ ان کی ایک کم از کم تعداد ضروری ہو۔ لیکن کو کبھی کبھی ان خصوصیات میں مبہم سی یکسانیات کا ڈھیلا سا رشتہ ہو مگر ان میں کوئی نہ کوئی نسبت ہوتی ہے (جیسے وٹگنسٹائن نے خاندانی مشابہت کہا ہے) کھیلوں میں ایک جیسی خصوصیت کا ہونا ضروری نہیں مگر کھیلوں کے درمیان کچھ مشترک خصوصیات ہوتی ہیں اور ان خصوصیات کا معروضی وجود ہوتا ہے اور انہی کی بنا پر مختلف کھیلوں کو "کھیل" کا نام دیا جاتا ہے آخر کوئی نہ کوئی بنیاد ہوتی ہے جس کی وجہ سے مختلف چیزوں پر ایک ہی نام کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ بنیاد کچھ مشترکہ خصوصیات کی موجودگی کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے؟ ہم خصوصیات کے بدلے محض خصوصیات کے نام کی آڑ میں ان سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکتے کیوں کہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ متعدد منفردات پر ایک ہی نام کا اطلاق کیوں کیا جاتا ہے؟

ایک دوسرا نظریہ بھی ہے جسے اسمیت کہا گیا ہے وہ یہ کہ گو حقیقت میں صرف

منفردات ہوتے ہیں مگر ہمارے ذہن میں تمثال ہوتی ہیں، تصورات نہیں (اس نظریہ کو تمثالیت بھی کہتے ہیں)۔ برکلے نے کہا تھا کہ جب میں ایک مثلث کا تصور کرتا ہوں تو میرے ذہن میں کسی منفرد مثلث کی تمثال ہوتی ہے۔ لیکن مثلث کا تصور اپنی ایک خصوصیت کے طور پر متساوی الساقین یا متساوی الاضلاع کو شامل نہیں کر سکتا۔ گو ہمارے ذہن میں جو تمثال ہوگی وہ ان میں سے ایک مثلث کی ہوگی۔ لیکن جب ہم مثلث کی بات کرتے ہیں تو اس سے مقصود کوئی بھی مثلث ہو سکتا ہے گو تمثال کسی ایک مخصوص قسم کے مثلث کی ہوگی۔ لیکن اس نقطہ پر برکلے کو دقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس کے مطابق ایک تمثال ایک قسم کی تمام اشکال کی نمائندگی کرتی ہے۔ لیکن "ایک قسم" سے کیا مراد ہے؟ اس کو سمجھنے کے لئے ہمارے پاس مثلث کا ایک تصور ہونا لازمی ہے جو تمثال نہیں ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم تمثال کی نمائندہ ہونے کی حیثیت تسلیم کریں یہ ضروری ہے کہ ہمیں ان تمام منفردات کے ایک قسم کے ہونے کا علم ہو جس کا معنی یہ ہے کہ ہمیں اس چیز کا (یعنی مثلث کا) تصور حاصل ہو جو مشترک خصوصیات پر مبنی ہو لہٰذا ایک بار پھر ہم مشترک خصوصیات۔ تصور تمثال سے مترادف نہیں بلکہ مثلث کا تصور اس کی تعریفی خصوصیات پر مشتمل ہوتا ہے۔ تصور مجرد اور کلیہ ہوتا ہے جبکہ تمثال منفرد۔ تصور تمثال سے مبرا ہوتا ہے۔ اکثر لوگ بغیر تمثالوں کے ہی اشیاء کے تصورات رکھتے ہیں۔ لہٰذا اگر اسمیت کا یہ دعویٰ ہے کہ ہمارے ذہن میں صرف تمثالیں ہی ہوتی ہیں تو یہ غلط ہے۔ جب ہم عمومی الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں تمثالوں سے بہت کچھ زیادہ ہوتا ہے اور یہ تصورات ہیں۔

تعقلیت: (Conceptualism)

غالی اسمیت سے اور آگے چل کر ایک مزید نظریہ 'تعقلیت' کا ہے جسے جان لاک نے پیش کیا ہے۔ اس کے مطابق کلیہ محض نام نہیں بلکہ تعقل ہے۔ حقیقت میں صرف منفردات ہوتے ہیں مگر ہمارے ذہن میں تعقلات ہوتے ہیں جو تمثالوں سے مختلف ہیں۔ عمومی الفاظ (سوائے اسمائے معرفہ کے) تعقلات کے نام ہیں جو فطرت میں نہیں بلکہ ہمارے ذہنوں میں رونما ہوتے ہیں۔ فطرت میں صرف منفردات ہوتے ہیں۔

تعقلات نہیں۔ لیکن یہاں پھر ایک مشکل سامنے آتی ہے۔ یہ تسلیم کہ ہمارے ذہنوں میں تعقلات ہیں لیکن تعقلات کن چیزوں کے ہوتے ہیں؟ اور جو جواب صاف طور پر ممکن نظر آتا ہے وہ یہ ہے "مشترک خصوصیات کے جو کسی چیز کے لئے اس تعقل کے تحت ہونے کے لئے ضروری ہیں"۔ اور پھر ہم خصوصیات کی طرف لوٹ آتے ہیں تعقل کا امکان اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کچھ مشترک خصوصیات نہ ہوں جن پر وہ مبنی ہو۔ مشترک خصوصیات کے بغیر تعقل کا امکان نہیں ہوتا۔ جب بھی ہم عمومی الفاظ استعمال کرتے ہیں ان کی بنیاد مشترک خصوصیات ہوتی ہیں اور ان کو تسلیم کرتے ہوئے ہم تعقلات سے الگ خصوصیات کو تسلیم کرتے ہیں جن پر تعقلات منحصر ہوتے ہیں۔

شباہتی نظریہ:

کیا یہ لازمی ہے کہ ہم ارسطو کی توضیح کو تسلیم کریں کہ منفردات سے الگ کلیات نہیں ہوتے۔ اور یہ کہ کلیات صرف مشترک خصوصیات ہیں جو حقیقت میں موجود ہوتی ہیں؟ ان مقتضایا کو تسلیم کیا جا سکتا ہے لیکن ارسطو کے اس مخصوص نظریہ کو تسلیم کرنا مشکل ہے کہ کچھ خصوصیات ہر ایک منفردہ میں مماثل ہوتی ہیں۔ ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ ایک ہی خصوصیت کا مختلف مثالوں میں مماثلت کے ساتھ موجود ہونا کیوں ضروری ہے؟ اس کے بدلے یہ کہا جائے کہ حقیقت میں صرف مشابہ چیزیں ہوتی ہیں۔ لاتعداد منفردات ہوتے ہیں جن میں مشترک خصوصیات ہوتی ہیں۔ مگر یہ خصوصیات قطعی ایک سی یا مماثل نہیں ہوتیں بلکہ ان کے درمیان محض اتنی مشابہت ہوتی ہے کہ انھیں ایک ہی تصور کے تحت شامل کیا جا سکتا ہے۔ پس نیلا پن کا ایک تصور ہوتا ہے گو نیلے رنگ کے لاتعداد مختلف مدارج ہوتے ہیں کیونکہ شاید ہی کوئی دو مختلف نیلی چیزیں بالکل ایک ہی رنگ کی ہوتی ہیں پھر بھی تمام نیلی چیزیں آپس میں مشابہت رکھتی ہیں جن کی بنا پر ہم انھیں نیلی کہتے ہیں۔ ان میں ایک ہی کلیہ نہیں ہوتا جو بالکل ایک ہی انداز میں تمام منفردات میں موجود ہو۔

ہمیں یہ محسوس ہو سکتا ہے کہ اب تک جو نظریات ہمارے سامنے آئے ان

میں یہ نظریہ سب سے زیادہ قابل قبول ہے۔ لیکن اس کی روشنی میں اس موقف کا کیا ہوگا کہ عمومی الفاظ خصوصیات کے نام ہیں جس طرح اسمائے معرفہ منفردات کے نام ہوتے ہیں ؟ اگر نیلا پن ایک خصوصیت نہیں جو ایک ہی طرح سے تمام نیلی چیزوں میں موجود ہو تو "نیلا" کس شئے کا نام ہے؟ یہاں ایک جواب جو بہت سے ابہامات سے بچا سکتا ہے وہ وہ ہے جو افلاطون اور ارسطو نے دیا تھا کہ عمومی الفاظ (جیسے نیلا) خصوصیات کے نام ہوتے ہیں لیکن زیر بحث نظریہ کے مطابق کوئی ایسی واحد خصوصیت نہیں ہے جس کا ایک عمومی لفظ نام ہوتا ہے اور نہ یہ کہ چوں کہ عمومی لفظ متعدد منفردات پر لاگو ہوتا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کسی واحد خصوصیت کا حامل ہوتا ہے۔

عمومی الفاظ سرے سے نام ہوتے ہی نہیں۔ ہمیں اس دھوکہ سے بچنا چاہیئے کہ جس طرح اسمائے معرفہ انفرادی چیزوں کے نام ہیں (جو صحیح ہے) اسی طرح عمومی الفاظ خصوصیات کے نام ہیں (جو غلط ہے)۔ ہمارے لئے یہ کہنا ضروری نہیں کہ "نیلا" ایک خصوصیت "نیلا پن" کا نام ہے۔ جو تمام نیلی چیزوں میں بالکل ایک ہی طرح پائی جاتی ہے اس کے بدلے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تمام چیزیں جو نیلی کہلاتی ہیں ایک دوسرے سے اس طرح مشابہ ہیں (بلحاظ رنگ) کہ ہم اس ایک لفظ کا اطلاق ان سبھوں پر کر سکتے ہیں۔

لیکن اس نقطہ پر ایک دوسرا اعتراض پیدا ہوتا ہے۔" آپ کا یہ قول ہے کہ مختلف نیلے رنگوں کو ایک ساتھ ملاکر "نیلا" کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تمام رنگ ایک دوسرے سے مشابہ ہیں لیکن مشابہت خود ایک کلیہ ہے گویہ اضافی کلیہ ہے۔ جس طرح بڑا پن یا درمیانہ پن، الف محض مشابہ نہیں ہوتا جب تک ب نہ ہو جس سے یہ مشابہ ہے۔ اسی طرح دوسری دو چیز ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں۔ مشابہت کی بہت سی مثالیں ہوتی ہیں۔ پس یہ ایک کلیہ ہے۔ اس طرح ہم پھر کلیہ کی طرف واپس آجاتے ہیں۔ اگر متعدد نیلی چیزوں میں باہم مماثل نیلا پن نہیں ہے جسے کلیہ کہا جا سکے تو ان میں ایک دوسری خصوصیت مشابہت کی ہے اور اس طرح ایک دوسرا کلیہ ان میں موجود ہے۔ برٹراں رسل کے اپنی کتاب "فلسفہ کے مسائل" صفحہ ۱۵۵-۱۵۱ پر کہا ہے:

"اگر ہم سفید پن اور مثلث پن کے کلیات سے مفر چاہتے ہیں تو ہم ایک سفید رنگ کا ٹکڑا یا ایک مخصوص مثلث کو سامنے رکھ کر یہ کہیں گے کہ کوئی بھی شئے سفید یا مثلث ہو گی اگر وہ ہمارے چیدہ منفردات سے صحیح قسم کی مشابہت رکھتی ہو۔ لیکن یہ مشابہت جس کی ضرورت ہے خود ایک کلیہ ہو گی۔ مشابہت کا بہت سی مثالوں میں ایک سا ہونا ضروری ہے اور یہی کلیہ کی خصوصیت ہے ---- مشابہت کی نسبت کا اس لئے کلیہ ہونا لازمی ہے اور کلیہ کو تسلیم کرنے پر اگر ہم مجبور ہوتے ہیں تو کلیہ سے مفر حاصل کرنے کے لئے دقیق اور ناقابل قبول نظریات کی اختراع کی کیا ضرورت ہے"۔

لیکن اس اعتراض کا زور کیا ہے؟ ہم کلیات سے مفر نہیں چاہتے ہم نے اسمیت پر بحث کے دوران یہ واضح کر دیا ہے کہ حقیقت میں منفردات اور ان کی خصوصیات کا وجود قائم رہے گا۔ ہماری کوشش یہ تجویز کرنے کی ہے کہ ایسی مشترک خصوصیت کی ضرورت نہیں جو قطعی ایک طرح سے تمام منفرد مثالوں میں موجود ہو بلکہ یہ کہ ہم اشیاء کی صنف بندی ایک یا کئی مشابہتوں کے مجموعہ کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ نیلا پن اس معنی میں کلیہ ہے کہ مختلف چیزوں میں اتنی یکسانیت ہے کہ ہم انہیں نیلا کہتے ہیں کوئی بھی تجزیہ ہمیں ان حقائق سے چھٹکارا نہیں دلا سکتا۔

لیکن اس اعتراض میں اس سے زیادہ معنویت شامل ہے۔ ہم مختلف چیزوں کو "نیلا" کہتے ہیں کیوں کہ ان مختلف رنگوں میں یکسانیت ہوتی ہے۔ لیکن یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اس یکسانیت کے متعلق کیا کہا جا سکتا ہے؟ جب مختلف اشیاء کے مابین یکسانیت پائی جاتی ہے تو کیا ان متفرق یکسانیات میں ہم یکسانیت کا ایک ہی تصور کارفرما نہیں دیکھتے؟ کیا یہ یکسانیت خود ایک کلیہ نہیں ہے؟

ووزلے اپنی کتاب "علمیات" میں کہتا ہے کہ شباہت یا یکسانیت کو ایک کلیہ تصور کرنے کی وجہ لفظ "یکساں" کا مبہم ہونا ہے۔ مختلف چیزوں میں شباہت یا یکسانیت ایک طرح کی ہے یا نہیں اس کا انحصار لفظ "یکساں" کے دو معنوں پر ہے۔ الف، ب اور ج اگر نیلے ہیں تو یہ کہنا کہ یہ سب ایک ہی رنگ کے ہیں یہ کہنے کے مترادف ہے کہ ا اور ب اور ج دونوں جوڑوں میں ایک ہی طرح یکسانیت ہے لیکن اگر مختلف چیزیں

مختلف طرز کے نیلے پن کی حامل ہوں تو تمام اشیاء نیلی ہوتے ہوئے بھی ان میں باہم میں جو یکسانیت ہوگی وہ ایک طرح کی نہیں ہوگی۔

یکسانیت یا مشابہت کو کلیہ کہتے ہیں۔ صرف یہ مصلحت ہے کہ اس کے بغیر کسی بھی عمومی لفظ کا وجود ممکن نہیں۔ "یکسانیت"، "مشابہت" یا "مماثلت" جیسے الفاظ "ٹائپ رائٹر" یا "گنگارو" جیسے الفاظ میں منطقی طور پر شامل ہوتے ہیں اور ان کے بغیر ان کا استعمال ممکن نہیں۔ مگر اول الذکر اتنے ہی کلیہ ہیں جتنے آخر الذکر الفاظ۔

ہم کلیات کے متعلق اپنی بحث کو شباہتی نظریہ کے ساتھ ختم کرتے ہیں۔ یعنی حقیقت میں صرف منفردات اور ان کی خصوصیات ہوتی ہیں۔ لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ان سبھوں میں ایک مشترک خصوصیت ہے تو اس سے یہ ملزوم نہیں ہوتا کہ ایک ہی خصوصیت بالکل عینیت کے ساتھ ان تمام چیزوں میں موجود ہے بلکہ ان چیزوں میں موجود ہے، بلکہ ان چیزوں میں ایسی مشابہت ہے جو اس امر کے لئے کافی ہے کہ ہم انھیں ایک ہی نام سے پکاریں اور یہ مشابہت ہمارے ذہن کی اپج نہیں بلکہ خارجی حقیقت میں معروضی طور پر موجود ہوتی ہے۔ خصوصیات کی یہ صنف بندی فطرت اور انسان کا مشترکہ عمل ہے۔ یہ فطرت کے حقائق پر (یعنی اس بات پر کہ اشیاء کن خصوصیات کی حامل ہیں) منحصر ہے کہ ہم کن اشیاء کی صنف بندی ایک ہی تصور کے تحت کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہماری دلچسپی اور مقاصد پر بھی منحصر ہے مشابہتیں فطرت میں پائی جاتی ہیں لیکن اپنے تصورات نظام کی تشکیل میں ہم ان کے ساتھ کیا کرتے ہیں یہ ہم پر منحصر ہے۔

فصل ۱۹

مادہ اور زندگی: (Matter and Life)

غیر ناحیاتی اشیاء جن سے زمین، دیگر سیارے و ثوابت اور کہکشاں کی تشکیل ہوتی ہے۔ ان کے درمیان ان سے مختلف چیزیں بھی ہیں اور یہ ہیں زندہ عضویات۔ جہاں تک ہمیں علم ہے یہ صرف زمین میں پائے جاتے ہیں اور وہ زمین کی سطح کے اوپر یا اس سے قریب۔ اس سے چند میل اوپر یا نیچے ان کا وجود

نہیں ہوتا جہاں تک مکان کے مقدار کا سوال ہے یہ عضویات اتنا ہی قلیل مکان میں پائے جاتے ہیں جتنی قلیل مقدار زمین کی تمام نظام شمسی کی نسبت ہے۔ لیکن کئی نمایاں صورتوں میں یہ ان اشیاء سے مختلف ہیں جو ان کے اردگرد موجود ہیں (۱) جس مادہ سے یہ بنے ہوئے ہیں وہ مستقلاً تغیر پذیر ہیں۔ نیا مادہ ان میں شامل ہوتا رہتا ہے اور پرانے کا اخراج ہوتا رہتا ہے۔ اس مستقل تغیر کے دوران جو چیز قائم رہتی ہے وہ عضویہ کی ہیئت ہے جو اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ اس کی موت واقع نہ ہو۔ (۲) کسی حد تک اس کی ہیئت بھی بدلتی ہے۔ گو باقاعدگی کے ساتھ ایک عضویہ اس وقت تک نمو پذیر رہتا ہے جب تک اسے بلوغ یا پختگی حاصل نہ ہو جائے (۳) علاوہ ازیں عضویہ تناسلی عمل کرتا ہے اور اسی قسم یا نوع کا عضویہ پیدا کرتا ہے۔ یہ عمل غیر نامیاتی مادہ میں نہیں پایا جاتا۔ (۴) عضویات مختلف درجوں میں تاثر و ردعمل کا مظاہر ہوتے ہیں۔ ہیجات کے مقابل ان کا جوابی عمل ہوتا ہے جو ان سے بہت مختلف جو کیمیائی ردِ عمل میں نظر آتا ہے۔ ان کا ردعمل ہمیشہ یکساں نہیں ہوتا بلکہ یہ تجربات سے سیکھتے ہیں. گو یہ حیوانات کے زیریں حصہ پر بھی کسی نہ کسی حد تک پایا جاتا ہے مگر بالائی اور پیچیدہ عضویات میں بڑی حد تک پایا جاتا ہے۔ ایک بہت چھوٹا عضویہ جب پہلی بار پانی کی لہر کے تھپیڑے کھاتا ہے تو سکڑ کر ایک جگہ ساکت ہو جاتا ہے اور جب پانی واپس لوٹ جاتا ہے تو پھر یہ پھیل جاتا ہے مگر جب دوبارہ یہی ہوتا ہے تو اس پر کچھ اثر نہیں ہوتا کیونکہ وہ خود کو اس حال سے متوافق بنا لیتا ہے۔

جان دار اور بے جان کے درمیان خطِ تفریق ہر صورت میں بہت واضح اور نمایاں نہیں ہوتا۔ پیچیدہ ترین غیر نامیاتی مظاہر اور سادہ ترین نامیاتی مظاہر کے درمیان کوئی واضح حد نظر نہیں آتی۔ لیکن اس کی وجہ سے دونوں میں جو فرق ہے وہ ختم نہیں ہو جاتا۔

جان دار چیزوں کے کردار و عمل میں شاید جو سب سے نمایاں اور مخصوص بات پائی جاتی ہے جس کے لئے مندرجہ بالا چار خصوصیات معاون ہوتی ہیں وہ ہے انکا مقصدی کردار جو چٹانوں اور ندیوں میں نہیں ہوتا۔ ان کا کردار انجام مرکوز ہوتا ہے جو کسی مقصد سے متحرک ہوتا ہے۔ خاص طور پر جان دار چیزیں اس طرح عمل پیرا ہوتی ہیں کہ وہ خود

کو زندہ رکھ سکیں اور اپنی نسل کو باقی۔ ان کے بیشتر اعمال اسی مقصد کی سمت گامزن رہتے ہیں۔

لیکن اگر یہ سچ ہے (جیسا کہ ہم نے فصل ۱۲ کے آخری حصہ میں کہا تھا) کہ جب مقصد ہوتا ہے تو مقصد رکھنے والا بھی کوئی ہونا چاہیئے" تو کیا ہم یہ تسلیم کریں کہ کم سے کم پیچیدہ یا سادہ ترین عضویات مقاصد رکھتے ہیں اور شعوری ارادہ کے ساتھ خود کو اور اپنی نسل کو باقی رکھتے ہیں؟ کیا ہم یہ مان لیں کہ مرغی جو انڈوں کو سیتی ہے ایک شعوری مقصد رکھتی ہے اور اپنی ممتا اور انڈوں سے نکلنے والے بچوں کا تصور رکھتی ہے؟ برسات سے پہلے بہت سے چھوٹے جان دار حیوانات کیا کسی شعوری عمل کے تحت کھانا جمع کرتے ہیں؟ کچھ لوگ اس کا جواب شاید 'ہاں' میں دیں۔ لیکن ان مثالوں کے بارے میں کیا کہا جا سکتا ہے جن میں پیدائش سے پہلے عضویات کے پیچیدہ نمو کے دوران کچھ ایسے اعضاء کی تشکیل ہوتی ہے جن کا استعمال اس وقت نہیں ہوتا؟

انسانی آنکھ کے لئے اس کے عمل سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ایک ارب ۲۰ کروڑ قائمے، دس لاکھ مخروطے اور چار لاکھ خلیات کا نمو ہو اور ان میں عملی توافق ہو تاکہ اس کا حسب معمول عمل ممکن ہو سکے اور دماغ کے بیلے مرکزوں سے اس کا تعلق ہو سکے تاکہ بعد اس کا مناسب عمل ظہور پذیر ہو۔

یقیناً اس صورت میں 'جنین' کا اس طرح نمو پذیر ہونے میں اس کا کوشعوری مقصد نہیں ہو سکتا تاہم اس کا عمل کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ گویا اس کا شعوری مقصد یہ ہے کہ خارجی دنیا سے روبرو ہوتے ہی یہ دیکھ سکے۔ اسی طرح کی دوسری مثالیں خون کی بعض حالات میں کیمیائی تبدیلیاں ہیں جو صحت اور زندگی کے لئے مدافعتی حرکات کے لئے ضروری ہیں یا ہاضمہ کا عمل جو بہت پیچیدگی کے ساتھ خوراک کے مختلف اجزاء کو خون کے ذریعہ خلیات میں سرایت کرنے کا ذریعہ بنتا ہے۔ بہر حال فلسفہ کی کتاب میں حیاتیات سے متعلق تفصیلات کی قاری پر بھرمار کی ضرورت نہیں۔ جو لوگ اس میں دلچسپی رکھتے ہوں ان کے لئے حیاتیات کی کتابیں ان حقائق سے پُر ہیں۔ ہمارا سروکار ان حقائق کی تعبیر سے ہے۔ جیسا کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ جان دار اشیاء میں کوئی قوت حیات ہے جو انھیں غیر جان دار اشیاء سے ممیز کرتی ہے؟ کیا جان دار اشیاء محض

پیچیدہ مشین ہیں؟ کیا جان دار اشیاء کا وجود ایک اعلیٰ سطح کا ہے جسے ماہرین طبیعات و کیمیا مکمل طور پر واضح نہیں کر سکتے؟ یہ سوالات گو ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں مگر قطعی ایک سے نہیں ہیں اور ان میں سے کچھ بالکل صاف نہیں ہیں۔ لہٰذا سب سے پہلے ہم اس پر غور کریں گے کہ ان سے کیا مقصود ہے؟

ان تمام سوالات پر دو مختلف رویے پائے جاتے ہیں جنھیں مکانیت اور حیاتیت کے ناموں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ مکانیت غیر جان دار اور جان دار کے درمیان ایک تسلسل کا اعادہ کرتی ہے۔ جبکہ حیاتیت کا موقف ان میں غیر تسلسل اور تفریق ہے۔ چونکہ یہ دونوں حدود مبہم اور ذو معنی ہیں اس لئے مختلف نظریات ان سے وابستہ ہو جاتے ہیں کیونکہ ان نظریات میں سے کچھ خود غیر واضح ہوتے ہیں۔

اب ہم میکانیت اور حیاتیت کے درمیان مسئلہ کے مختلف طریق ہائے بیان پر غور کریں۔

ا۔ غیر مادی قوت حیات:

میکانیت و حیاتیت کے درمیان فرق کرنے کا ایک عام طریقہ یہ ہے: حیاتیت کے مطابق ایک مخصوص غیر مادی قوت حیات ہے جو جان دار اشیاء میں ہوتی ہے مگر غیر جان دار میں نہیں اور یہی دونوں کے کردار و حرکات میں فرق کی ضامن ہے۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ یہ قوت کہاں ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ کہیں نہیں کیونکہ کسی خاص مقام پر یہ موجود نہیں ہوتی اور نہ ہی عضویہ کے اندر کہیں اس کی نشاندہی کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ کبھی بھی مشاہدہ کے ذریعہ اس کا تعین نہیں کیا جا سکا ہے۔ خیالات یا اعداد کی طرح یہ بھی کسی مقام پر نہیں رہتی۔ تجربی سائنس کے طریق تفتیش کے ذریعہ اسے ہرگز معلوم نہیں کیا جا سکتا تاہم اس کا وجود ہے اور جان دار و غیر جان دار کے درمیان فرق کی توضیح اسی کی مدد سے کی جا سکتی ہے۔ میکانیت پسند اسے تسلیم نہیں کرتا۔

اگر حیاتیت کا موقف اس طرح پیش کیا جائے تو اس کے خلاف متعدد اعتراضات ہو سکتے ہیں اگر غیر جاندار قوت حیات کو اگر جان دار عضویات کے مشہود حرکات کی توضیح کے طور پر پیش کیا جاتا ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے۔ یہ توضیح اس معنی میں ہرگز قابل قبول نہیں

جس معنی میں سائنس داں توضیحات دیتے ہیں یا تسلیم کرتے ہیں۔ ہم اس طرح استدلال کر سکتے ہیں کہ:

جہاں بھی قوت حیات موجود ہے اشیاء زندگی کی خصوصیات کا اظہار کرتی ہیں۔

اس شئے میں قوت حیات موجود ہے۔

لہٰذا یہ شئے زندگی کی خصوصیات کا اظہار کرتی ہے۔

لیکن ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ پہلا مقدمہ صادق ہے؟ قوت حیات کا مشاہدہ ممکن نہیں نہ ہی اسے نظریاتی تصور کی طرح متعارف کرنے سے ہم کسی بھی قابل مشاہدہ مظہر کا پیش اندازہ کر سکتے ہیں اس کی مدد سے ہمارے علم میں کسی طرح کی توسیع نہیں ہوتی۔ یہ کہا جاتا ہے کہ "جان دار چیزوں کے کردار کی توضیح بے جان چیزوں کے برعکس ایک غیر مادی قوت حیات کی مدد سے کی جاتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود پہلے کی طرح تمام سوالات پھر پیدا ہوتے ہیں۔ اس مثال پر غور کیجئے کہ کبوتر اگر سیکڑوں میل دور ہوائی جہاز سے چھوڑ دیئے جائیں تو وہ کس طرح واپس اپنے گھر لوٹ آجاتے ہیں اگر سائنسداں سے یہ کہا جائے کہ یہ ان میں قوت حیات کی موجودگی کے سبب سے ہوتا ہے تو وہ پھر بھی یہ جاننا چاہے گا کہ آخر کس طرح۔ کبوتر یہ عمل کر سکتے ہیں جبکہ دوسرے پرندے ایسا نہیں کر سکتے۔ کیا کبوتر ان مقناطیسی ارتعاشوں سے متجس ہوتے ہیں جو زمین سے نکلتے ہیں؟ اگر سائنس داں حیاتیتی توضیح کو تسلیم بھی کرتا ہے پھر بھی اسے بے کار سمجھے گا کیوں کہ اگر یہ صادق بھی ہو تب بھی اس کے کسی کام کا نہیں۔

میکانیت کے علمبرداران کا اعتراض قوت حیات کے تصور کے خلاف یہ نہیں ہے کہ یہ قابل مشاہدہ نہیں ہے۔ سائنس میں برقیات یا مقناطیسی حیطہ جیسی اشیاء تسلیم کی جاتی ہیں جو قابل مشاہدہ نہیں ہوتیں۔ لیکن ان میں سے ہر ایک کے لئے تجربی شہادت موجود ہے کیونکہ ان مفروضات کے تجربی نتائج ہوتے ہیں اور اگر مشاہدہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ نتائج جن کا پیش اندازہ کیا گیا تھا برآمد نہیں ہوتے تو زیر نظر مفروضہ آیا تبدیل کر دیا جاتا ہے یا ترک۔ اگر کوئی شخص برقیاتی مفروضہ سے متفق نہیں ہوتا تو وہ کوئی متبادل مفروضہ پیش کر سکتا ہے جو مشاہدہ کی کسوٹی پر

پرکھا جاسکتا ہے۔ کیا وہ نتائج جن کا دعویٰ کیا جاتا ہے نکلتے ہیں؟ لیکن حیاتیت کا حامی ایسی کوئی بات تسلیم نہیں کرسکتا۔ وہ اپنے مفروضہ کی شہادت کے طور پر محض نامیاتی اعمال کے وہی حقائق پیش کرسکتا ہے جن سے میکانیت کا حامی بخوبی باخبر ہے اور جنھیں وہ آسانی سے تسلیم کرتا ہے۔

لیکن حیاتیت پسند ایک دیگر دفاعی طریقہ اختیار کرسکتا ہے شاید یہ قوت حیات کے معنی میں توضیح پیش نہیں کرتا لیکن پھر بھی اسکا وجود ہوسکتا ہے، یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو اس قسم کی نہیں جیسے سائنسی منہاج کھوج سکے، یہ تجربی مشاہدہ کی مدد سے دریافت پذیر نہیں ہوتی یہ کیوں تسلیم کیا جائے کہ ہر حقیقت سائنسداں دریافت کرسکتا ہے؛

میکانیت کا پیرو یہاں قانون کفایت کی آڑ لے کر یہ کہہ سکتا ہے کہ غیر ضروری اشیاء کے اضافہ کی کیا ضرورت ہے۔ اگر جان دار چیزوں کا کردار پراسرار ہے تو قوت حیات ایک دوسری پُراسرار شئے ہے۔ اور اس سے صورت حال کی توضیح کے لئے کوئی مدد نہیں ملتی۔ مگر حیاتیت پسند یہ کہے گا کہ یہ بیشک ایک کارآمد منہاجیاتی طریق ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر دو مختلف اشیاء ہیں۔ خواہ پراسرار ہوں یا نہیں۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک کو تسلیم کیا جائے اور دوسری کو نہیں۔ نہ ہی اس کا کوئی ثبوت ہے کہ دوسری شئے یعنی غیر مادی قوت حیات کا وجود نہیں ہے۔

میکانیت کے مطابق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب قوت حیات کے وجود کا اعادہ کیا جاتا ہے تو اس سے کیا مقصود ہے؟ پہلا اعتراض یہ تھا کہ یہ ہر توضیحی صلاحیت سے عاری ہے اور نہ اس پُراسرار قوت کے وجود کی کوئی شہادت۔ یہ اعتراض بیشک دور رس نہیں کیوں کہ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ گو یہ پُراسرار قوت موجود ہے مگر اس کی شہادت ہمیں حاصل نہیں۔ لیکن میکانیت کا اصل اعتراض یہ ہے کہ "قوت حیات" ایک ایسی عبارت ہے جو بے معنی ہے کیوں کہ اس کے متوافق کوئی شئے نہیں ہے یعنی "قوت حیات" کا کوئی وجود نہیں۔ حیاتیت پسند یہ بتانے پر قادر نہیں کہ یہ کیا ہے اور اس کا وجود کس قسم کا ہے۔ اگر اس سے مراد محض نامیاتی حرکات و کردار ہیں جنھیں سب تسلیم کرتے ہیں تو دونوں مواقف میں کوئی فرق نہیں لیکن اگر حیاتیت کے مطابق ان سے کچھ زیادہ یا ماسوا "قوت حیات" میں شامل ہے تو وہ کیا ہے؟

اگر ناحیاتی کردار کے وقوعہ کے علاوہ کوئی شخص کسی اور چیز سے انکار کرتا ہے تو حیاتیت پسند کس چیز کی نشاندہی کر سکتا ہے۔ میکانیت کی نظر میں حیاتیتی دلیل تجاہل پر منحصر ہے۔ حیاتیت پسند کا یہ قول کہ جاندار اشیاء کا کردار میکانیت کے لئے ناقابلِ توضیح ہے صحیح نہیں کیوں کہ ان میں بہتیرے مظاہر کی توضیح دی جاتی ہے اور قابلِ توضیح مظاہر کا دائرہ دن بدن وسیع تر ہوتا جاتا ہے۔ لیکن جہاں میکانیت وضاحت پیش نہیں کر سکتی وہاں حیاتیت صرف موہوم الفاظ کے استعمال سے زیادہ کچھ اور نہیں کرتی۔ صرف الفاظ کے ذریعہ ہم کسی شئے کی حقیقت کو مسلم نہیں کر سکتے۔ میکانیت و حیاتیت کا اختلاف مندرجہ بالا بحث کے علاوہ دوسری شکل بھی اختیار کر سکتا ہے۔

۲۔ فجائیہ:۔ یہ کہا جاتا ہے کہ حیاتیت کے مطابق جاندار اشیا کی خصوصیات فجائیہ ہیں جبکہ میکانیت اس سے انکار کرتی ہے اس سے پہلے کہ ہم اس سے بحث کریں ہمارے لئے فجائیہ کے معنی کی صراحت ضروری ہے۔ اس کو سمجھنے کیلئے ایک مثال دیجا سکتی ہے جو حیاتیات سے نہیں بلکہ علم کیمیا سے ہے۔ پانی کی تشکیل ہائیڈروجن اور آکسیجن سے ہوتی ہے۔ ہائیڈروجن عام درجہ حرارت میں گیس کی صورت میں ہوتا ہے اور مائل آتشزدگی ہے۔ آکسیجن بھی عام درجہ حرارت میں گیس کی صورت میں پایا جاتا ہے مگر مائل آتشزدگی نہیں ہے مگر جلنے کیلئے لازمی شرط ہوتا ہے۔ دونوں مل کر پانی کا سبب بنتے ہیں جو رقیق ہوتا ہے اور نہ تو مائل آتشزدگی ہے نہ آگ لگنے کے لئے لازمی شرط ہے بلکہ یہ آگ کے لئے سدباب بنتا ہے کیا یہ تعجب خیز بات نہیں کہ دو عناصر باہم مل کر ایک ایسی شئے کا سبب [illegible]۔ جو ان سے بالکل مختلف ہے اور مختلف کیمیائی خصوصیات کی حامل علم کیمیا میں اس قسم کی مثالوں کی بہتات ہے اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ اگر ہمیں پانی کا تجربہ کبھی نہ ہوا ہو تو کیا ہم ان دونوں عناصر کے علم کی بنا پر پانی کی صفت کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ اگر ہم ان خصوصیات کا پیش اندازہ نہیں کر سکتے تو یہ فجائیہ ہی سمجھے جا سکتے ہیں اور اگر ان کا پیش اندازہ ممکن ہے تو یہ فجائیہ نہیں ہیں۔

یہاں یہ [illegible] کہ اس کا جواب ہاں یا نہیں ہوگا اس کا دارومدار تجربی مشاہدہ پر ہے اور اس صورت [illegible] تجربی سائنس کا مسئلہ بن جاتا ہے جو ان سوالات کے جوابات تجربی شہادتوں کی بنا پر ڈھونڈتا ہے لیکن صورت حال ایسی نہیں ہے ہم یہ سوال کر سکتے ہیں کس بنیاد پر پانی

کی خصوصیات قابل پیش اندازہ ہوتی ہیں؟ ان خصوصیات کے علم کی بنا پر جن سے پانی کی تشکیل ہوتی ہے لیکن ان کا کتنا علم ضروری ہے؟ شاید مکمل علم پر لیکن مکمل علم کیا ہوتا ہے؟ کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ ہمارا علم اس وقت تک نامکمل ہوگا جب تک ہم متعلقہ اشیاء کی خصوصیات کا پیش اندازہ نہ کر سکیں؟ اس صورت میں یہ بیان تجزیاتی ہوگا۔ "مکمل علم (وہ علم جو کسی شے کا پیش اندازہ کرنے کا اہل بناتا ہے) ہمیں کسی شے کا پیش اندازہ کرنے کا اہل بناتا ہے"۔ حیاتیت پسند یا کوئی اور بھی اس سے انکار کرنے کی حماقت نہیں کر سکتا۔

صریحاً اگر ہم ہائیڈروجن کی خصوصیات میں آکسیجن کے ساتھ مل کر پانی کی تشکیل کرنے کی خصوصیت شامل کرتے ہیں (جو بیشک اس کی ایک خصوصیت ہے) تو ہم یہ پیش اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ آکسیجن کے ساتھ مل کر پانی کی تشکیل کرے گا کیونکہ یہ ایک تجزیاتی بیان ہے لیکن یہ وہ بیان نہیں جس کا میکانیت پسند اعادہ کرتا ہے یا حیاتیت پسند جس سے انکار کرتا ہے۔ لہذا ہم اس بیان کو بدل کر یوں کہہ سکتے ہیں۔" ہائیڈروجن و آکسیجن کی الگ الگ خصوصیات (ان کی آپسی اضافی خصوصیات کو چھوڑ کر) کا مکمل علم ہمیں پانی کی خصوصیات کا پیش اندازہ کرنے کا اہل بناتا ہے۔

اگر ہم اس کا اطلاق جاندار عضویات پر کریں تو سوال بنتا ہے: اگر ایک عضویہ کے ہر خلیہ کی طبیعی اور کیمیائی خصوصیات کا ہمیں مکمل علم ہو تو ہم یہ پیش اندازہ کر سکتے ہیں کہ عضویہ کی کیا خصوصیات ہوں گی؟ کچھ خصوصیات کے بارے میں تو یہ ممکن ہے مثلاً عضویہ کا وزن یا ہاضمہ کا عمل جو خلیات کے وزن کا جمع ہے یا ہاضمہ کے عمل میں شامل متفرق مرکبات کی کیمیائی خصوصیات کے علم پر منحصر ہوتا ہے لیکن کیمیا یا طبیعات کے متعلق موجودہ علم کی بنا پر جس چیز کا پیش اندازہ ممکن نہیں ہے وہ عضویہ کا مقصدی عمل (کردار) ہے مثلاً ہنگامی صورت حال میں خون کے سرخ خلیات کا جسم کے ان حصوں میں جانا جہاں ان کی موجودگی زندگی کی بقا کے لئے ضروری ہے۔ کیمیا و طبیعات کے مکمل علم کے باوجود کیا ہم شہد کی مکھیوں کے آپس میں مل کر کام کرنے کے طرز کا پیش اندازہ کر سکتے ہیں؟

اس نکتہ پر بھی ہمیں کسی قطعی نسبت یا منفی جواب سے مطمئن نہیں ہونا چاہئیے اس لئے نہیں کہ تجربی سائنس نے ہنوز عضویات کے متعلق مکمل علم حاصل نہیں کیا ہے بلکہ اس لئے کہ "قابل پیش اندازہ" ہونے کا معنی بالکل صاف نہیں ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ پانی یکسی

جان دار عضویہ کی کوئی خصوصیت قابل پیش اندازہ ہے تو اس سے کیا مقصود ہے ؟ بے شک جب ہم کسی چیز کو قابل پیش اندازہ کہتے ہیں تو یہ معنی ہوتا ہے کہ ہمارا پیش اندازہ صحیح ثابت ہوگا۔ غالباً صحیح ہوگا یا یقیناً ؟ ہم دونوں میں سے کوئی ایک سمجھ سکتے ہیں لیکن عام طور سے اس موضوع پر بحث کے دوران اغلبیت مقصود نہیں ہوتا ہے۔ اگر ہم نمک کی خصوصیات سے باخبر ہیں تو اس کے کسی مرکب کی خصوصیات کے متعلق پیش اندازہ کر سکتے ہیں جو اغلب ہو مگر اس کے ساتھ ساتھ اس کے غلط ہونے کا امکان بھی ہم تسلیم کریں گے۔ لیکن حیاتیت ومیکانیت کے اختلاف کے دوران ہر دو فریق پیش اندازہ کو یقینی کے معنی میں تسلیم کرے گا۔ سوال یہ ہے کہ کیا کہ ہم ترکیبی اجزائے کے علم سے اس کلیہ شئے کے متعلق کسی بیان کا منطقی طور پر استخراج کر سکتے ہیں ؟ اگر اس قسم کی طبیعی وکیمیائی خصوصیات ہوں تو اس قسم کا عمل دکردار ہوگا "اگر کسی عضویہ کے متعلق کلیتہً یا مجموعی طور پر کوئی بیان منتج نہیں کیا جا سکے تو اس کل کی خصوصیات نمائی ٹھہریں گی ورنہ نہیں۔

۳۔ قابل تحویل ہونا:

اگر ایسا ہے تو نما کے متعلق اختلاف قابل تحویل ہونے کے متعلق اختلاف بن جاتا ہے جو ایک دوسری شکل ہے جو حیاتیت اور میکانیت کا بینی اختلاف اختیار کر سکتا ہے۔

ایک سائنس کو دوسرے سائنس میں قابل تحویل کہا جا سکتا ہے جب ایک کے تمام بیانات منطقی طور پر دوسرے سے اخذ کئے جا سکتے ہوں اس لبادہ میں حیاتیت ومیکانیت کا سوال یہ ہوگا کہ کیا طبیعات کی علوم طبیعی وکیمیا رمیں تحویل ممکن ہے ؟ اگر یہ ممکن ہے تو میکانیت صحیح اور اگر نہیں حیاتیت صحیح ہے۔

اس بات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایک تجربی سوال ہے۔ لیکن اس مسئلہ کا یہ انداز پیش کش بالکل صحیح نہیں اگر ہم اسے اسی صورت سے قبول کریں تو اس کا جواب حیاتیت کے حق میں ہوگا کیوں کہ حیاتیاتی قوانین ہمیں حاصل ہیں ان کا استخراج طبیعات وکیمیا کے قوانین سے ممکن نہیں۔ خلیات و دیگر تصورات جو حیاتیاتی قوانین میں شامل ہیں ایسے تصورات ہیں جو طبیعات وکیمیا کی توضیحات میں شامل نہیں ہیں اور اس لئے کیمیا وطبیعات کے قوانین سے حیاتیات کے قوانین اخذ نہیں کئے جا سکتے۔ یہ صورت حال صرف حیاتیات اور دیگر سائنسوں کے درمیان جو نسبت ہے صرف اس کے

متعلق صحیح نہیں بلکہ طبیعات کے اندر بھی یہی ہوتا ہے۔ میکانیات اور مرکبات حرارت کے درمیان بھی یہ امر صادق ہے کہ ایک کو دوسرے سے اخذ کرنا ممکن نہیں کیوں کہ آخر الذکر میں حرارت کا تصور شامل ہے جب کہ میکانیات میں نہیں ۔اس شدید معنی میں کوئی بھی علم یا کسی علم (سائنس) کی شاخ دوسرے میں تحویل پذیر نہیں ہو سکتی۔

تاہم یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ مرکبات حرارت کی تحویل میکانیت میں ممکن ہے۔ مگر یقینی نہیں کہ اس طرح حیاتیات کی تحویل طبیعات و کیمیا میں ممکن ہو سکتی ہے لیکن جس طرح کیمیا کی تحویل طبیعات میں ممکن ہے اس طرح حیاتیات کی تحویل طبیعات میں ممکن ہو سکتی ہے جو بات اس تحویل کے مانع نظر آتی ہے وہ ہے عضویات کا مقصدی کردار۔ لیکن جس طرح مسلم حیاتیات میں ترقی ہوتی جاتی ہے اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات واضح تر ہوتی جائے گی کہ آیا یہ تحویل ممکن ہو گی کہ نہیں ۔اس کا قطعی فیصلہ تو وقت کرے گا ہم فی الحال اس امر کو تجربی سائنسوں پر چھوڑ دیتے ہیں۔

اس اختلاف کا جو بھی نتیجہ ہو مگر نا قابل تحویل ہونے کے معنی میں حیاتیت اس موقف سے بہت ہی مختلف ہے جس معنی میں حیاتیت سے مراد ایک غیر مادی قوت حیات کو تسلیم کرنا ہے جس کا ذکر ہم نے پہلے کیا ہے۔ نا قابل تحویلیت کوئی غیر سائنسی نظریہ نہیں ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک سائنس کی تحویل کبھی بھی ایک ایسے دوسرے سائنس میں ممکن نہیں جو اس نچلے سطح کا ہو۔ تاہم دونوں منظم طور پر اپنی اپنی جگہ برقرار رہ سکتے ہیں اس سے صرف ان لوگوں کو ناامیدی ہو گی جو سائنسی علوم میں بھی وحدانیت کے قائل ہیں اور جو تمام سائنسوں کو ایک سائنس کی صورت میں دیکھنے کی شدید خواہش رکھتے ہیں۔ ایسے لوگ محض طبیعات کو ایک ایسا بنیادی سائنس مانتے ہیں جس میں تمام دیگر سائنسوں کی تحویل بروئے کار لانا چاہتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں صرف طبیعات میں ہی بنیادی سائنسی قوانین پائے جاتے ہیں کیمیا یا حیاتیات میں نہیں۔

لیکن اگر حیاتیات کے ضمن میں یہ ممکن نہیں تو ذہن کے اعلیٰ تر وجود کے سلسلہ میں یہ اور بھی مشکل ہوگا جہاں تحویل کی امید زیادہ مشکل ہے اب ہم اس سے بحث کریں گے۔

فصل ۲۰

ذہن و جسم

۱۔ ذہنی و طبیعی وقوعات:

تاریخی طور پر ذہن زندگی کے بعد آتا ہے جس طرح اس کرۂ ارض پر زندگی اسی وقت تک ظاہر نہیں ہوئی جب تک غیر نامیاتی مادہ اہم پیچیدگی اختیار نہیں کرتا اسی طرح ذہن کا ظہور اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک نامیاتی مادہ زیادہ پیچیدہ ہو کر اعضائے حسی، عصبیہ اور دماغ کا موجب نہیں بنتا۔

یہ اکثر کہا جاتا ہے کہ عالم تجربی میں تین منازل پائی جاتی ہیں: مادہ، زندگی اور ذہن۔ جاندار چیزیں گو بے جان چیزوں سے بہت زیادہ مختلف ہیں تاہم یہ مادی یا طبیعی اشیاء ہیں جو مادہ۔ گو نامیاتی یا عضویاتی مادہ۔ سے بنی ہیں۔ لیکن اب ہم جس شئے کی طرف آ رہے ہیں وہ بیشتر فلسفیوں کے مطابق غیر مادی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو زندگی اور ذہن کا درمیانی فاصلہ غیر نامیاتی مادہ اور زندگی کے درمیان فاصلہ سے بہت زیادہ وسیع تر ہے۔

ہمارا پہلا کام یہ دکھانا ہوگا کہ طبیعی کے برخلاف ذہنی حقیقت بھی ہے۔ ہم جس فرق کی طرف اشارہ کرنے جا رہے ہیں اس سے سب لوگ متفق نہیں ہوں گے لیکن فلسفہ کا ہر طالب علم اس سے مانوس ہوگا کیونکہ اس امتیاز کو بھول کر کئی غلطیوں کا ارتکاب ہوتا ہے۔

ذہنی وقوعات:

جب آپ کوئی آواز سنتے ہیں تو کیا ہوتا ہے؟ اس صورت کو چھوڑ کر جہاں پر ہم تصور میں ہی آوازیں سنتے ہیں عام سمعی احساس کے لیے کسی چیز کا پہلے جسم کے باہر واقع ہونا ضروری ہے۔ کان کی جھلی کو متحرک کرنے کے لیے صوتی لہریں اور ہوا کا سکڑنا اور پھیلنا ضروری ہوتا ہے جب تک دماغ کے

اندر کا سمعی مرکز متحرک نہ ہو آواز کا سننا ممکن نہیں ہوتا۔ اس سے متعلق تمام تر اعمال طبیعی ہیں جو سر کے اندر بہت باریک تبدیلیوں کے مترادف ہیں۔ ان کا مشاہدہ اعلا ترین آلات کی مدد سے بھی بہت مشکل ہے کیونکہ لوگوں کے سر شفاف نہیں ہوتے اور جب تک لوگ زندہ اور ان کے دماغ کار بند ہوتے ہیں انہیں کھول کر دیکھنا ممکن نہیں۔ تاہم ایسی بہت سی باریک تبدیلیوں کا مشاہدہ کیا گیا ہے اور ان کی پیمائش بھی۔

سننے کے سلسلے میں جو طبیعی عمل ہوتا ہے وہ ایک سیکنڈ کا ایک قلیل حصہ ہوتا ہے۔ مگر جب سمعی عصب متعلقہ ہیجان کو دماغ کے صحیح حصہ تک لے جاتا ہے تو ایک نئی بات ہوتی ہے یعنی آپ آواز سنتے ہیں یا سمعی احساس ہوتا ہے۔ یہ بالکل نئی بات ہے اور اس پیچیدہ عمل سے یکسر مختلف ہے جو اس سے قبل ظہور پذیر ہوتا ہے۔ سمعی احساس اس سے قبل ہونے والے طبیعی عمل سے مختلف ہے کیونکہ یہ ذہنی عمل ہے۔ یہ شعور یا آگہی کی ایک شکل ہے۔ اور یہی بات تمام دیگر احساسات کے متعلق بھی صادق ہے۔ اسی طرح کچھ دیگر احوالِ شعور کے متعلق بھی یہ صادق ہے مثلاً خیالات، یادیں، جذبات وغیرہ۔ آیئے اب ہم یہ دیکھیں کہ یہ طبیعی وقوعات سے کن صورتوں میں مختلف ہیں:

ا۔ طبیعی اشیاء یا وقوعات و اعمال کو ہم ہمیشہ کسی نہ کسی مکان میں پاتے ہیں۔ یہ کسی جگہ پر واقع ہوتے ہیں۔ احساس سے متعلق جو عصبی یا حسی اعمال ظاہر ہوتے ہیں وہ آدمیوں کے سروں کے اندر ہوتے ہیں۔ لیکن احساس کہاں ہوتا ہے؟ جب آپ گھنٹی کی آواز سنتے ہیں تو یہ سمعی احساس کہاں ہوتا ہے؟ یہ طبیعی صوتی لہریں نہیں ہیں۔ جو گھنٹی اور آپ کے کانوں کے درمیان ہوتی ہیں۔ تو کیا یہ سر کے اندر کہیں ہوتی ہے؟ کیا کوئی سرجن آپ کا سر کھول کر اسے دیکھ سکتا ہے؟ اگر آپ کا کاسہ سر شفاف ہوتا اور کوئی سرجن کسی طاقتور خوردبین سے دیکھتا تو اسے سمعی عصبیہ کی حرکت تو نظر آتی مگر کیا وہ آپ کا احساس سن سکتا یا دیکھ سکتا۔

یا پھر بصیرت کو لیجیے۔ نوری لہریں آنکھ کے ریٹنا پر اثر انداز ہوتی ہیں اور ایک چیز کا منعکس تمثال پیدا کرتی ہیں۔ یہ ایک طبیعی عمل ہے اور یہ منعکس تمثال دیکھا جا سکتا ہے۔ بصری عصب منتج ہوتا ہے: ایک کیمیائی و برقی لہر گزرتی ہے اور فوراً ہی دماغ کا ایک مخصوص حصہ متحرک ہوتا ہے اور پھر بصری احساس پیدا ہوتا ہے۔ احساس سے قبل سارا عمل طبیعی ہے اور سر کے اندر کسی نہ کسی جگہ یہ عمل واقع ہوتا ہے۔ لیکن جب آپ کسی سبز چیز کو دیکھتے ہیں تو سبز کا احساس کہاں ہوتا ہے؟ کیا یہ سر کے اندر دماغ ہوتا ہے؟ اگر ہاں تو کہاں؟ اس کی مکانیت کا تعین یا اس کے مخصوص مقام کو معین کرنا ناممکن ہے۔

یہی باتیں اس وقت بھی صحیح ہوتی ہیں اگر احساس کا سبب جسم کے باہر کی اشیاء نہیں ہوتی ہیں۔ فرض کیجیے کہ آپ کی آنکھوں کے سامنے سرخ دھبے نظر آتے ہیں۔ مگر یہ کہاں ہوتے ہیں۔ کیا درحقیقت

آنکھوں کے سامنے ہوتے ہیں یا آنکھوں سے چھ انچ کے فاصلہ پر؟ لیکن آپ انہیں کسی جگہ پر مخصوص نہیں کر سکتے۔ یہ دھبے مکان میں نہیں ہوتے۔ آپ شاید یہ کہیں گے کہ یہ حقیقی نہیں ہیں اور ان کا وجود نہیں ہوتا؟ لیکن کیا واقعی ان کا وجود نہیں ہوتا؟ یہ کہنے سے کہ یہ حقیقی نہیں ہیں شاید یہ مقصود ہے کہ وہ عالم طبیعی کا حصہ نہیں ہیں لیکن ان کا وجود ہوتا ہے اور آپ انہیں خود دیکھتے ہیں۔ شاید یہ ذہنی وقوعات کی مانند وجود رکھتے ہیں لیکن وہ دراصل موجود ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ طبیعی وقوعات نہیں ہیں اس لئے آپ انہیں عالم طبیعی میں تلاش نہیں کر سکتے۔ ذہنی وقوعات غیر مکانی ہیں جب کہ طبیعی وقوعات مکانی ہوتے ہیں۔ یہ پوچھنا کہ یہ ذہنی وقوعہ کس جگہ پر رونما ہو رہا ہے؟ اتنا ہی بے معنی ہے جتنا یہ پوچھنا کہ عدد ۳ کہاں ہیں؟ ہندسہ ۳ نہیں جو اس تعداد کو ظاہر کرتا ہے اور جسے ہم بلیک بورڈ پر لکھتے ہیں) لیکن یہ کہنا غلط ہے کہ ذہنی وقوعہ ذہن کے باہر کہیں رونما ہوتا ہے تو یہ صحیح نہیں کہ یہ ذہن کے اندر رونما ہوتا ہے۔ طبیعی وقوعہ کہیں نہ کہیں واقع ہوتا ہے جب کہ ذہنی وقوعہ کسی جگہ پر واقع نہیں ہوتا۔ مکانیت کے تصور کا اطلاق ان پر ہوتا ہی نہیں۔ یہی انہیں طبیعی وقوعات سے ممیز کرتا ہے۔

اگر ذہنی وقوعات (شعور کی حالتیں) کا تعین مکان میں نہیں ہو سکتا تو یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ یہ مکان میں پھیلے ہوتے ہیں یا یہ کتنی جگہ میں واقع ہیں۔ کسی شئے کا ذہنی تمثال کتنا طویل یا عریض ہے؟ کسی عمارت کے مقابلہ میں اس کا تمثال کتنا اونچا ہے؟ دسواں یا بیسواں حصہ؟ مگر ایک بہت اونچی عمارت کا یہ تمثال کس طرح کے اندر سما جاتا ہے۔ اگر آپ اس کا کوئی نمونہ (مادی) بنائیں تو اس کے متعلق یہ سب کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہ ایک طبیعی شئے ہے اور مکان میں اس کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ لیکن آپ کے ذہن میں اس کی شبیہہ یا تمثال اس نمونے کے مانند نہیں ہے لیکن؟ آپ کے ذہن سے باہر بھی کسی مخصوص جگہ پر نہیں ہے۔

۲۔ طبیعی اشیاء و وقوعات و اعمال ہر شخص کے لیے قابل مشاہدہ ہے لیکن ذہنی وقوعات کا مشاہدہ صرف ایک شخص کو ہو سکتا ہے۔ تکنیکی طور پر اب یہ ممکن ہو سکتا ہے (گو آج سے پچاس سال قبل نہیں) کہ میں آپ کے سر کے اندر جو کچھ ہو رہا ہے اس کا مشاہدہ کر سکوں۔ لیکن یہ بہرحال ایک طبیعی عمل ہے جو آپ کے دماغ کے اندر جاری ہے۔ ہم بیشک ایک ایسے آلہ کا تصور کر سکتے ہیں جسے "ذاتی دماغ پیما" کہا جا سکے اور جس کی مدد سے آپ خود اپنے دماغ میں جاری اعمال کا مشاہدہ کر سکیں۔ آپ ہر ادراک یا احساس کے دوران آپ کے د. میں جو کچھ ہوتا ہے اس کو دیکھ سکیں۔ یہ کوئی مہمل بات نہیں اور کسی دن یہ حقیقت بھی بن سکتا ہے۔ اس مثال سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ

سبز جو آپ دیکھتے ہیں اور اس کو دیکھنے کے دوران جو کچھ آپ کے دماغ میں رونما ہو رہا ہے وہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ آپ کا دماغ سرجن کے یا خود آپ کے مشاہدہ میں آسکتا ہے جبکہ سبز کا تجربہ صرف آپ کا ہے۔ اگر آپ کے تجربات اور ان کے متوافق دماغی اعمال میں ایک نسبت قائم کی جا سکتی ہے تو ایک سرجن جو آپ کے دماغ کے اندر رونما ہونے والی تبدیلیوں کو دیکھ سکتا ہو یہ کہہ سکتا ہے کہ اس وقت آپ سبز رنگ دیکھ رہے ہیں۔ لیکن اس کو کبھی آپ کا سبز کا تجربہ میسر نہیں ہوگا۔ آپ دونوں ایک دوسرے کے دماغ کا مشاہدہ کر سکتے ہیں مگر آپ ایک دوسرے کے تجربات حاصل نہیں کر سکتے۔

کیا یہ منطقی طور پر ممکن ہے کہ آپ میرا درد محسوس کریں اور میں آپ کا۔ عام زندگی میں کبھی کبھی ہم یہ کہتے ہیں کہ "میں آپ کا درد محسوس کرتا ہوں" جس سے مراد ہم احساس ہے اور کبھی کبھی یہ شدید ہم احساسی ہمیں واقعی درد کا احساس دلا دیتی ہے لیکن ہمارا درد اور دوسرے کا درد دو مختلف چیزیں ہیں۔ لیکن سوال یہ نہیں ہے کہ آیا ایک شخص دوسرے کے ساتھ ساتھ محسوس کر سکتا ہے کہ نہیں بلکہ یہ کہ کیا دونوں قطعی ایک ہی درد کو محسوس کر سکتے ہیں یا ایک ہی گھر کو دیکھ سکتے ہیں؟ کیا یہ منطقی طور پر ناممکن ہے یا منطقی طور پر ممکن ہے مگر واقعتاً نہیں؟

فرض کیجئے کہ دنیا اس سے مختلف ہوتی جیسا کہ اب ہے اور اس کے حیاتیاتی قوانین اس سے مختلف ہوتے جو اس وقت دنیا کی وضاحت کرتے ہیں۔ خصوصاً فرض کیجئے کہ جب کبھی آپ کی انگلی میں کوئی سوئی چبھتی تو مجھے درد محسوس ہوتا، آپ کو نہیں جب مجھے کسی چیز کی مار لگتی آپ کو ضرب کا احساس ہوتا، مجھے نہیں۔ یہ منطقی طور پر ایک ممکنہ صورت حال ہے گو واقعتاً نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ میرے درد کا انحصار میرے عضویات کی حالت پر ہے اور آپ کے درد کا انحصار آپ کے عضویات پر۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے یہ صورت حال جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے تجربی طور پر ناممکن ہے لیکن یہ منطقی ممکنات میں شامل ہے اور قابل تصور بھی۔ اگر یہ صورت حال واقعہ ہوتی ہے تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ میں آپ کا درد محسوس کرتا ہوں اور آپ میرا؟

۔ یہ امکان اس بات پر مبنی ہے کہ ہم "آپ کا درد" اور "میرا درد" جیسی عبارتوں سے کیا سمجھتے ہیں۔ "آپ کے درد" سے ہمارا مقصود وہ درد ہو سکتا ہے جو اس وقت رونما ہو جب آپ کا جسم مجروح ہو اور "میرے درد" سے مقصود وہ درد جو میرا جسم مجروح ہونے کی صورت میں واقع ہو۔ (یہاں مجروح سے مراد زخمی ہونے کا احساس نہیں) اس صورت میں واقع کہا جا سکتا ہے کہ میں آپ کا درد محسوس کرتا

ہوں۔ وہ درد جو آپ کے زخمی ہونے کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔

لیکن اس معنی سے الگ ایک اور مفہوم ہے جو اہم تر ہے اور زیادہ بنیادی جس کے مطابق یہ صحیح نہیں ہے کہ میں آپ کا درد محسوس کرتا ہوں یا آپ میرا درد۔ اگر میں محسوس کرتا ہوں تو یہ میرا درد ہے خواہ یہ اس وقت واقع ہوتا ہے جب آپ زخمی ہوتے ہیں۔ ہم فی الحال ہمیشہ یونہی گفتگو کرتے ہیں۔ کیونکہ جو درد ہم محسوس کرتے ہیں وہ عملی طور پہ ہمارے جسم پہ کسی ضرب یا زخم سے منسوب ہوتا ہے لیکن ہم اس صورت میں بھی اسی طرح گفت گو کریں گے۔ اگر ہمارا درد عملی طور پہ کسی دوسرے جسم سے منسوب ہوگا کیونکہ درد کی ملکیت ایک چیز ہے اور کن عملی صورتوں میں یہ رونما ہوتا ہے یہ ایک دوسری چیز ہے۔ اگر میں کوئی درد محسوس کرتا ہوں تو یہ میرا درد ہے زخم خواہ کہیں بھی ہو۔ اس معنی میں میرا آپ کا درد محسوس کرنا منطقی طور پہ ناممکن ہے۔ میں اپنا درد محسوس کرتا ہوں اور آپ اپنا اور ہم دونوں ایک ہی درد محسوس نہیں کر سکتے۔ اگر درد کے تجربات دو ہیں تو درد بھی دو ہوں گے کیونکہ درد ہمیشہ تجربہ سے منسلک ہوتا ہے اور تجربہ میں آئے بغیر اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔

المختصر زیر بحث مفہوم کے مطابق "میرا درد" کا معنی ہے "وہ درد جو میں محسوس کرتا ہوں" اور یہ بیان لازمی طور پر صادق ہے۔ یہ لازمی طور پہ صادق نہیں کہ میں درد محسوس کرتا ہوں مگر یہ بیشک ہے کہ جو درد میں محسوس کرتا ہوں وہ میرا درد ہے۔ یہ تجزیاتی بھی ہے کیونکہ اس کا یہ مقصود ہے کہ جو درد میں محسوس کرتا ہوں وہ وہ درد ہے جو میں محسوس کرتا ہوں۔ یہ تجزیاتی بیان حقیقت کے ایک بنیادی پہلو کی عکاسی کرتا ہے یا نہیں ہم عقلیت و تجربیت کے درمیان اختلاف کے لیے چھوڑ دیتے ہیں۔

دیگر ذہنوں کے متعلق ہمارا علم :

میں آپ کے سر کے باہر کا حصہ اور شاید مستقبل میں آپ کے سر کے اندر کیا ہو رہا ہے، دیکھ سکوں گا مگر میں آپ کا تجربہ حاصل نہیں کر سکتا مثلاً آپ کا احساس آپ کا درد اور آپ کے خیالات۔ آپ کے جیسے تجربات تو حاصل ہو سکتے ہیں مگر لغوی معنوں میں آپ کا تجربہ میرا نہیں ہو سکتا۔ آپ کے تجربات کے متعلق میرا علم ہمیشہ استنباط پر مبنی ہوتا ہے۔ میں آپ کے درد کا تجربہ تو نہیں کر سکتا لیکن آپ کے بشرے کو دیکھ کر میں یہ استنباط کر سکتا ہوں کہ آپ کو درد ہے۔ لیکن اپنے معاملہ میں مجھے اس استنباط کی ضرورت نہیں کہ مجھے درد ہے۔ مجھے یہ براہ راست معلوم ہے یعنی میں خود اسے محسوس کرتا ہوں اور یہ اس بات کا ضامن ہے کہ مجھے درد ہے۔ مجھے اس بات کی چنداں ضرورت نہیں کہ

میں آئینہ میں اپنی شکل دیکھوں اور چہرے کے آثار چڑھاؤ سے یہ نتیجہ اخذ کروں کہ مجھے درد ہے یا نہیں۔ پس ان دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے۔ میرا یہ جاننا کہ مجھے درد ہے میرے یہ جاننے سے بہت الگ ہے کہ آپ کو درد ہے مجھے یہ اخذ کرنے کے لیے کہ مجھے درد ہے اپنے آپ کا مشاہدہ نہیں کرنا پڑتا کیونکہ مجھے یہ اخذ کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

لیکن میں یہ استنباط کرتا ہوں کہ آپ کو درد ہے اور یہ ایک عجیب قسم کا استنباط ہے۔ استنباط کی عام حالتوں میں کم از کم یہ منطقی طور پر ممکن ہے (بلکہ عام طور سے تجربی اور عملی طور پر بھی ممکن ہوتا ہے) کہ میں اس استنباط کی صحت کی جانچ کر سکوں۔ اگر میں دھواں دیکھتا ہوں تو یہ مستنبط کرتا ہوں کہ وہاں آگ ہے مگر میں اس جگہ جا کر براہ راست یہ دیکھ سکتا ہوں کہ آگ ہے یا نہیں۔ اگر شہر کے اندر تمام آنے والی گاڑیوں پر کیچڑ لگی ہو تو میں یہ اخذ کروں گا کہ شہر کی جانب آنے والی سڑک پر کیچڑ ہے مگر اس راستہ پر چل کر خود یہ دیکھ سکتا ہوں کہ کیچڑ ہے یا نہیں۔ لیکن جب میں آپ کی علامات دیکھ کر یہ استنباط حاصل کرتا ہوں کہ آپ کو درد ہے تو منطقی طور پر کوئی ممکن طریقہ حاصل نہیں ہے کہ میں اس کی صحت کی توثیق کر سکوں۔ صرف یہ کر سکتا ہوں کہ مزید علامات کا مشاہدہ کروں۔ میں کبھی بھی آپ کا درد محسوس نہیں کر سکتا۔ جیسا کہ خود اپنے متعلق یہ ممکن ہے میں آپ کے متعلق اس بات کی براہ راست توثیق نہیں کر سکتا کہ آپ کو درد ہے جو صرف علامات پر مبنی ہے۔

ہم بیشک اس سے آگے بڑھ کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ آپ کو درد ہے؟ میں یہ کیسے جانتا ہوں کہ آپ کو لذت یا درد کا تجربہ ہوتا ہے یا خیالات و احساسات آپ کے اندر پیدا ہوتے ہیں؟ کیا آپ ایک چابکدستی سے بنائی ہوئی ایک خود حرکی مشین نہیں ہو سکتے جو مختلف حرکتوں کا مظہر ہے مگر جسے کسی چیز کا تجربہ یا احساس نہیں ہوتا؟ آپ ریاضی کے سوالوں کا جواب مجھ سے زیادہ تیزی سے دے سکتے ہیں مگر یہ تو ایک کمپیوٹر بھی کر سکتا ہے۔ ہم یہ کیسے سمجھیں کہ آپ ایک کمپیوٹر نہیں ہیں جو احساس سے عاری ہے؟ دونوں میں فرق کیسے جانا جا سکتا ہے؟ میں یہ علامات کی بنا پر کہہ سکتا ہوں کہ آپ کو درد ہے کیونکہ یہ امر اول الذکر سے مستنبط کرتا ہوں لیکن اگر آپ کی اور کمپیوٹر کی علامات ایک جیسی ہوں تو کیا ہو؟ اگر ہم کمپیوٹر سے احساسات منسوب نہیں کرتے اور آپ کمپیوٹر ہی کی طرح عمل کرتے ہیں تو ہم کس بنا پر یہ کہہ سکتے ہیں آپ کو احساس ہوتا ہے گو کمپیوٹر کو نہیں؟

عصری فلسفہ میں اس نکتہ پر اتنی بسیط بحث ہو چکی ہے کہ اس کا خلاصہ پیش کرنے

کے لیے بھی کئی سو صفحات ضروری ہوں گے لیکن یہاں صرف چند اہم وضاحتوں پر اکتفا کروں گا۔

۱۔ ایک حل ہے جو تمام اختلاف کو برطرف کر دیتا ہے گو یہ کافی نہیں ہوتا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب میں اپنے درد کے متعلق بات کرتا ہوں تو اس کا مقصود میرا درد ہوتا ہے لیکن جب آپ کے درد کی بات کرتا ہوں تو مقصود آپ کا کردار (عمل) ہوتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے توثیقیت کے متعلق بحث کے دوران (فصل ۱۴) کہا تھا اس سے کام نہیں چلے گا۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ آپ کو دانت کا درد ہے تو میرا یہ مطلب ہوتا ہے کہ آپ درد محسوس کر رہے ہیں نہ کہ یہ کہ آپ کا دانت خراب ہے۔ (جو درد کا سبب ہے) یا آپ کی شکل بگڑی ہوئی نظر آ رہی ہے (جو اس کا نتیجہ ہے)

۲۔ کہیں بھی لفظ "علم" یا "جاننا" کا ابہام اتنا گمراہ کن نہیں ہوتا جس قدر یہاں۔ یہ جاننا یا اس بات کا علم کہ آپ کو درد ہے میرا آپ کے درد کا تجربہ کرنے کے مترادف نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ آپ کے متعلق اس بات کا علم صرف استنباط کا نتیجہ ہے لیکن پھر بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں ہوتا کہ میں یہ نہیں جانتا۔ میں ایک مخصوص آلہ کی مدد سے یہ جان سکتا ہوں کہ میرے نزدیک کہیں شعاع زنی (ایٹمی) کا عمل جاری ہے۔ اس طرح کوئی یہ استدلال کر سکتا ہے کہ میں آپ کے اطوار و کردار دیکھ کر یہ اندازہ لگا سکتا ہوں کہ آپ کو درد ہے گو میرے لیے آپ کے درد کا ذاتی تجربہ ناممکن ہے۔ اس معنی میں لاشکیک پسند جب یہ کہتا ہے کہ "تم یہ کبھی نہیں جان سکتا کہ آپ کو درد ہے کیونکہ میں کبھی آپ کا درد خود محسوس نہیں کر سکتا۔" تب وہ ایک خراب دلیل دیتا ہے۔ وہ جاننے اور تجربہ کرنے میں تمیز نہیں کرتا۔ وہ جاننے کے معنی کے متعلق اپنے ذہن میں صاف نہیں ہے۔ لیکن گو اس کی دلیل ضعیف ہے پھر بھی ہمارا سوال قائم رہتا ہے چونکہ میں آپ کے درد کا تجربہ نہیں کر سکتا میں یہ کیسے جانتا ہوں کہ آپ کو درد ہے؟ کیا یہ آپ کے لیے منطقی طور پر ممکن نہیں کہ آپ ہر طرح کی درد نما اعمال کا اظہار کریں اور پھر بھی درد محسوس نہ کریں؟ آپ ایک اچھے اداکار ہو سکتے ہیں۔ یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ میں ان دونوں صورتوں میں کیسے امتیاز کروں؟

۳۔ صحیح معنوں میں ہمارے پاس آپ کے کردار و اعمال (اگر اس سے مراد آپ کی جسمانی حرکات اور بشرے کے سکنات ہیں) سے زیادہ بھی کچھ ہے یعنی عصبی و عضویاتی شہادت۔ آپ کے دماغ کی حالت اور اعصاب کی حرکات جن کا مشاہدہ گو اس وقت مکمل طور پر ممکن نہیں تاہم نظریاتی طور پر ممکن ہے یہ ظاہر کریں گی کہ آپ اداکاری کر رہے ہیں یا درحقیقت درد محسوس کر رہے ہیں۔

لیکن تشکیک پسند پھر بھی یہ استدلال کر سکتا ہے: "لیکن اس سے کچھ ثابت نہیں ہوتا جب آپ درد محسوس کرتے ہیں تو آپ یہ جان سکتے ہیں کہ آپ کے اعصاب ایک مخصوص طور پر ہوتے ہیں لیکن آپ یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ جب دوسروں کے اعصاب میں ہیجان پیدا ہوتا ہے تو وہ بھی درد محسوس کرتے ہیں؟ آپ کو یہ کیسے معلوم ہے کہ آپ کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے لیے بھی عضویاتی و ذہنی حالات کے درمیان کوئی مخصوص نسبت موجود ہوتا ہے؟

کیا تشکیک پسند کے لیے کوئی جواب ہے؟ اگر وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ یہ جاننے کے لیے کہ دوسرے شخص کو درد ہوتا ہے اس کے درد کا تجربہ ہونا لازمی ہے تب ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ ہم یہ شرط پورا نہیں کر سکتے۔ درحقیقت اس کا پورا ہونا منطقی طور پر ناممکن ہے کیونکہ اس کے لیے ہمارا دوسرا آدمی بننا ضروری ہے۔ لیکن ہم اسے کہہ سکتے ہیں کہ اس کا علم کا تصور غیر ضروری طور پر محدود ہے۔ ہم برقیہ کا براہ راست مشاہدہ نہیں کر سکتے پھر بھی کوئی سائنسدان یہ نہیں کہہ سکتا وہ ان کے متعلق کچھ نہیں جانتا۔ یہ علم استنباطی ہے لیکن پھر بھی علم ہے۔ ہم اتنا تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ علم سے کچھ کم ہے۔ شاید یہ ایک مستحکم عقیدہ ہے۔ ایک ایسا عقیدہ جس کے حق میں ہم مناسب شہادت پیش کر سکتے ہیں جو بہرحال مکمل نہ ہو۔ سائنسی نظریات آتے جاتے رہتے ہیں اور ہم شاید برقیے کے متعلق اتنا یقین نہ رکھ سکتے ہوں جتنا اس میز کے متعلق جو ہمارے سامنے ہے۔ ہمیں اس بات کا کامل یقین ہوتا ہے کہ ہمیں درد ہے گو دوسروں کے درد کے متعلق یقین کے لیے مستحکم بنیاد حاصل نہ ہو۔ پھر بھی اس یقین کے متعلق قوی بنیاد حاصل ہے۔ میں آپ کے ہاتھ کو آگ میں جلتے ہوئے دیکھتا ہوں، آپ کی چیخیں سنتا ہوں اور اس کے متعلق عضویاتی و عصبی شہادتیں بھی حاصل کر سکتا ہوں۔ اگر ہم اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ یہ تمام باتیں باہم مناسب شہادت ہوتی ہیں تو ہم فطری اعمال کی یکسانیت سے بھی انکار پر مجبور ہوں گے۔ اس صورت میں ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ جب کہ میرے لیے عصبی تحریک اور درد میں ایک مخصوص باہمی نسبت ہے آپ کے لیے ایسا نہیں ہے۔ پھر ہم تشکیک پسند کا طریقہ اس کے خلاف استعمال کرتے ہوئے اس سے پوچھ سکتے ہیں کہ اس کے پاس یہ تسلیم کرنے کی کیا وجہ ہے کہ دوسرے کو درد نہیں ہوتا جب کہ وہ درد ہونے کی تمام علامات ظاہر کرتے ہیں۔

لیکن اگر یہ مان لیا جائے کہ دوسروں کو تجربات حاصل ہوتے ہیں ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ ان کے تجربات کیفی طور پر ہمارے تجربات کے مشابہ ہیں؟

ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ ہم ایک ہی رنگ دیکھتے ہیں؟

جب میں گھاس دیکھتا ہوں تو میں ہرا رنگ دیکھتا ہوں۔ میں یہ کیسے جانوں کہ جب آپ گھاس دیکھتے ہیں تو آپ بھی ہرا دیکھتے ہیں؟ میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ جب آپ درخت کو دیکھتے ہیں تو کیا آپ وہی رنگ دیکھتے ہیں تو آپ کہتے ہیں" ہاں" لیکن میں یہ کیسے جانوں؟ میں آپ کے اندر داخل ہو کر یہ تو نہیں دیکھ سکتا کہ آپ کیا دیکھ رہے ہیں۔ ممکن ہے جہاں ہرا دیکھتا ہوں آپ لال دیکھتے ہیں گو آپ نے اسے ہرا کہنا سیکھا ہے۔ ممکن ہے آپ طیف مقلوب کا شکار ہوں آپ ہمیشہ ہرے رنگ کا تکمیلی رنگ (ہرا۔ لال، پیلا، نیلا وغیرہ) دیکھتے ہوں۔ اگر ایسا ہے تو اس کا پتہ کیسے چل سکتا ہے؟

رنگ کوری کی عام حالتوں کا پتہ آسانی سے چلایا جا سکتا ہے۔ رنگ کوری کچھ رنگوں میں امتیاز کرنے میں ناکامی کا نام ہے۔ وہ شخص جو لال۔ سبز کور ہے وہ لال اور سبز اشیا میں تمیز کرنے پر قادر نہیں ہوتا اگر دونوں ایک جیسے ہلکے یا گہرے رنگ کی ہوں۔ اس طرح ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ کس طرح یہ شخص عام لوگوں سے الگ ہے۔ ایک ایسے شخص کو مکمل طور پر ر۔۔ رنگ کور ہے اسے ہر چیز اسی طرح نظر آئے گی جس طرح ایک کالا و سفید فلم میں نظر آتی ہے۔ اس کے رنگ کور ہونے کا علم ہمیں مختلف طریقوں سے اس قسم کی حالات میں حاصل ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہ صرف ہم ہی اس کا رنگ کور ہونا جان سکتے ہیں بلکہ وہ خود بھی یہ جان سکتا ہے۔ وہ ان رنگوں کا تصور نہیں کر سکتا جو وہ دیکھ نہیں سکتا مگر وہ یہ جان سکتا ہے کہ وہ اس طرح رنگوں میں تمیز نہیں کر سکتا جس طرح دوسرے لوگ کرتے ہیں۔

پس ایسے طریقے میسر ہیں جن سے ہم یہ جان سکیں کہ ایک شخص رنگ کور ہے یا نہیں۔ لیکن اگر ایک شخص ہری چیزوں کو لال اور لال کو ہری دیکھتا ہے وہ بہر حال ان دونوں میں ہماری طرح امتیاز کرتا ہے۔ وہ اسی طرح دو رنگ دیکھتا ہے جس طرح ہم دیکھتے ہیں۔ وہ صرف انہیں منقلب کر دیتا ہے۔ اس صورت میں یہ کیسے جانا جا سکتا ہے کہ وہ ہم سے مختلف رنگ دیکھتا ہے؟ کیا یہ فرق معلوم کرنا ناممکن نہیں؟

کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اس سے کیا فرق پڑتا ہے؟ وہ رنگ کوری کی تمام آزمائشوں پہ پورا اترے گا اور وہ گھاس کی طرف اشارہ کر کے اس طرح لفظ "ہرا" کا استعمال کرے گا۔ جس طرح ہم کرتے ہیں۔ لہٰذا عملی طور پر کوئی فرق نہیں پڑے گا؟" لیکن اس وجہ سے یہ معاملہ فلسفیانہ

دل چسپی سے عاری نہیں۔ یعنی کیا یہ سچ ہے کہ جہاں ایک ایسا فرق ہے جس کا معلوم کرنا ہمیشہ ناممکن ہے؟

لیکن کیا یہ فرق اس سے واضح نہیں ہوگا کہ وہ اشیا کے بارے میں کیا بیان کرتا ہے ؟ مثلاً وہ آگ کے شعلے کو ہماری طرح پیلا اور نارنجی کہے گا لیکن اگر وہ درحقیقت اسے نیلا اور بینگنی دیکھتا ہو تو کیا وہ یہ نہیں کہے گا کہ آگ کا رنگ ٹھنڈا ہے اور گھاس کا رنگ جسے وہ سرخ دیکھتا ہے گرم ہے ؟ لیکن نہیں۔ اگر وہ شعلوں کو نیلا دیکھتا ہے تو اس کے لیے نیلاپن ہی تپش سے متلازم ہوگا اور وہ یہ کہے گا کہ نیلا (گو اسے وہ پیلا کہے گا) گرم رنگ ہے۔ جب تک وہ باقاعدہ اس طرح کی بات کرتا ہے یہ فرق جانا نہیں جاسکتا۔

کیا اس فرق کا پتہ اس حالت میں نہیں چلایا جاسکتا اگر دونوں کی آنکھیں بدلی جائیں؟ یہ تکنیکی طور پر فی الحال ممکن نہیں لیکن فرض کیجئے کہ یہ ممکن ہے کہ ہم عینکوں کی طرح آنکھیں بدل سکتے ہیں آپ کی آنکھیں اس کی بصری عصب کے ساتھ اور اس کی آنکھیں آپ کے ساتھ لگادی جائیں۔ تب اگر آپ گھاس کو سبز کے بدلے سرخ دیکھیں تو کہیں گے کہ وہ سرخ طیف مقلوب کا حامل کیونکہ آپ اس کی آنکھوں سے جو رنگ دیکھتے ہیں وہ اصل رنگوں کے تکمیلی رنگ ہیں۔ لیکن فرض کیجئے کہ آپ پھر بھی پہلے کی مانند ہی رنگ دیکھتے ہو تو کیا طیف مقلوب کا مفروضہ غلط ثابت ہوگا؟ ممکن ہے رنگ کی بصارت کا تعلق آنکھ کی ساخت سے نہیں بلکہ دماغ سے ہے۔

تب آپ یہ فرض کیجئے کہ دونوں کے دماغ بدلے جاتے ہیں۔ لیکن اگر آپ اس کا دماغ حاصل کریں تو آپ کی یادیں اور آپ کے رویے ان کی طرح ہو جائیں گے۔ یعنی آپ کی شخصیت ان کی ہو جائے گی۔ پھر کیا یہ "آپ" ہی ہیں جو دیکھ رہا ہے؟ ایسا لگتا ہے کہ اس فیصلہ کن تجربہ کے لیے آپ کا وہ ہو جانا اور ان کا آپ بن جانا ضروری ہوگا۔

اس معاملہ میں دقت متعلقہ تجربہ کے برتنے کی ہے (جو منطقی طور پر ممکن ہو) لانے کی ہے جو اس مسئلہ کو حل کرسکے۔ یا یہ ایک ایسا مفروضہ ہے جو اس صورت میں بامعنی ہوتا ہے جب کسی مخصوص طریق توثیق کی نشاندہی کرسکے۔

تحویلی مغالطہ :

اس صورت میں یہ نظر آتا ہے کہ شعور کے احوال دماغی اعمال سے خواہ کتنے قریبی تعلق رکھتے

ہیں پھر بھی دونوں ایک نہیں ہیں۔ جب دو چیزیں یا اعمال یا وقوعات ایک ساتھ رونما ہوتے ہیں تو ایک کو دوسرے میں تحویل کرنے کا لالچ آجاتا ہے۔ یعنی ایک دوسرے کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ یہ کہنا تحویلی مغالطہ کا مرتکب ہونا ہے۔ خیالات کو دماغ کے برقی۔ کیمیائی ہیجات کہا جاتا ہے، درد کو عصبی انفعالیہ کا ہیجان، رنگوں کو نور کی لہروں کا لمبائی اور حرارت (تپش) کو حرکات وسالمات سمجھا جاتا ہے۔ آیئے ایک لمحہ کے لیے ان بیانات پر غور کریں۔

جب خیالات واقع ہوتے ہیں عصبی اعمال بھی دماغ میں جاری رہتے ہیں اور بےشک ایسا نظر آتا ہے کہ ان دماغی اعمال کے بغیر خیالات پیدا ہی نہیں ہوتے۔ دوسرے الفاظ میں یہ عصبی اعمال خیالات کے لیے لازمی شرط ہیں لیکن اگر الف ب کے لیے لازمی شرط ہے تو دونوں ایک نہیں۔ اگر ب علی طور پر الف پر منحصر ہے تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ الف اور ب دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ عام طور پر یہ ایک تجربی واقعہ ہے کہ خیالات دماغی اعمال پر منحصر ہوتے ہیں۔ اگر دماغ کے کچھ حصوں کو ضرر پہنچتا ہے یا انہیں نکال دیا جاتا ہے تو شعوری زندگی کے کچھ پہلو کبھی اجاگر نہیں ہوتے۔ مگر یہ کہنا کہ شعور دماغی اعمال پر منحصر ہے اس سے یکسر مختلف ہے کہ شعور دماغی اعمال کے مترادف ہے۔ یہ جاننے کے لیے کہ آپ کو درد ہے یہ جاننا ضروری نہیں کہ آپ کے اعصاب کس طرح رہیج ہوتے ہیں۔ یا آپ کے جسم میں یہ اعصاب ہیں۔ یہ جاننے کے لیے کہ آپ کو درد ہے علم عضویات کا مطالعہ ضروری نہیں گو اس کے اسباب جاننے کے لیے یہ ضروری ہے۔

رنگوں کے معاملہ میں امواج نور کی طولانیوں اور رنگ کے احساسات کے درمیان کوئی کامل یکی نسبت نہیں ہے۔ ہم ایک مخصوص طولانی (موج نور) کی موجودگی میں سرخ کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص نابینا ہے یا اس کی آنکھیں بند ہیں تو وہ اس مخصوص طول موج (نور) کے باوجود سرخ نہیں دیکھ پائے گا۔ اور اگر آپ کو ایک سرخ افریت کا وہم ادراک ہو رہا ہو یا آنکھوں کے سامنے سرخ دھبے نظر آرہے ہیں یا خواب میں سرخ چیزیں دیکھ رہے ہوں تو آپ کو مخصوص طول موج کی غیر موجودگی میں بھی سرخ کا تجربہ ہو رہا ہے۔ اگر کسی طبیعی حالت اور سرخ دیکھنے کے درمیان باہم کوئی نسبت ہے تو احساس اور ایک مخصوص حالت دماغ (جو ابھی تک ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کس حالت ہے) کے درمیان ہوتی ہے۔ یہ حالت دماغ عام طور پر (ہمیشہ نہیں) مخصوص اور ضروری طول موج نور سے آنکھوں کے ریٹینا پر اثر پیدا ہونے سے ظاہر ہوتی ہے۔

ایک ماہر طبیعیات بیشک رنگوں سے متعلق الفاظ کی تعریف طول موج (نور) کی توسط سے

کرتاہے۔ اسے اس کا اختیار ہے کیونکہ وہ کسی بھی قسم کی تعریف کی اختراع کر سکتا ہے۔ لیکن اس سے ایک لمحہ کے لیے بھی یہ منتج نہیں ہوتا کہ سرخ کے تجربہ کا وجود نہیں۔ تعریف کے ذریعہ ہم حقیقت بنسبت کچھ کم نہیں کر سکتے۔ ماہر طبیعیات احساس کو نظر انداز کرتا ہے۔ اس کا کام طبیعی حالات کا مطالعہ ہے نہ کہ تجربات کا اس لیے وہ سرخ کی تعریف ان طبیعی حالات کی مدد سے کرتا ہے جن کے تحت سرخ کا تجربہ ہمیں عام طور پر ہوتا ہے۔ طول موج وہ نہیں جو ہم دیکھتے ہیں۔ ہم سرخ رنگ دیکھتے ہیں اور ماہر طبیعیات ہمیں یہ کارآمد اطلاع دیتا ہے کہ کن حالات میں ہمیں سرخ نظر آتا ہے جس چیز کی وہ تعریف کرتا ہے وہ وہ لفظ نہیں ہے جو تجربہ کا نام ہے بلکہ اس لفظ کی جس سے وہ حالات موسوم ہیں جن کے تحت عموماً یہ تجربہ ہوتا ہے۔ یہ تجربہ کیسا ہوتا ہے یہ ہمیں صدیوں سے معلوم ہے۔ اس سے قبل جب ہمیں یہ معلوم ہوا کہ وہ کون سے طبیعی حالات ہیں جن کے تحت سرخ نظر آتا ہے۔ صداؤں کے متعلق بھی یہی تجزیہ لاگو ہوتا ہے۔

اگر ہم حرارت (تپش) کے تصور کی مثال لیں تو اس کے متعلق بھی یہ بات صحیح ہے۔ حرارت سالمات کی حرکت ہے" اگر اس سے مراد حرارت کا تجربہ ہے تو یقینی طور پر یہ سالمات کی حرکت نہیں ہے۔ جو واقعہ ہے وہ یہ کہ عام طور پر جب سالمات زیادہ تیز حرکت میں ہوتے ہیں تو ہمیں حرارت کا شدید تجربہ ہوتا ہے۔ اور جتنی تیز حرکت ہوتی ہے اتنا ہی شدید تجربہ۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں کہ تجربہ اور حرکت دونوں ایک ہیں۔

یہ معاملہ اور بھی پیچیدہ ہو سکتا ہے اگر کوئی شخص حرارت کی تعریف ایک نلکی میں پارہ بے درجہ توسیع توسیع کی مدد سے کرے۔ اگر ایک شخص چاہے تو ایسا کر سکتا ہے مگر اس سے سالمات کی حرکت یا احساس کے وجود کی تعدیم نہیں کی جا سکتی۔ چونکہ ہم سالمات کا براہ راست تجربہ نہیں کر سکتے ہم پارہ کی نلکی میں اونچائی سے سالمات کی حرکت کی تیزی کی پیمائش کرتے ہیں۔ ہم ایسا اس لیے کرتے ہیں کہ ہمیں مناسب تجربی وجوہات کی بنا پر یہ یقین ہے کہ سالماتی حرکت اور پارہ کی بلندی کے درمیان ایک معتبر ربط ہے۔ اس طرح پارہ کی بلندی کو کوئی حرارت کے مترادف نہیں سمجھتا۔ آخر الذکر کی معرفت ندہی اول الذکر سے ہوتی ہے۔ دونوں طبیعی ہیں اور ان میں کوئی بھی حرارت کا تجربہ نہیں ہے۔ سالماتی حرکت اور تجربہ نیز پارہ کی بلندی اور تجربہ کے درمیان جو ربط ہے وہ بہت کم معتبر ہے۔ مثلاً اگر آپ کو بخار ہے تو کرے میں آپ کو بے تحاشا گرمی کا احساس ہو سکتا ہے گو تھرمامیٹر پر درجہ حرارت صرف ۱۰۲ ہو سکتا ہے۔

" حرارت" کے اصلی معنی کیا ہیں؟ حرارت بذات خود ہے کیا؟ ان سوالات کی مہمیت زبان و معنی سے متعلق بحث کے بعد واضح ہو جانی چاہیئے۔ کسی بھی لفظ کی طرح اس کے معنی وہی ہوتے ہیں جو اسے استعمال کرنے والے اسے عطا کرتے ہیں۔ اور وقت کے لحاظ سے جو معنی سب سے پہلے ہمارے سامنے آتے ہیں۔ اس سے مقصود وہ تجربہ ہے جس سے ہم سب واقف ہیں۔ اور یہی معنی ہم روزمرہ کی زندگی میں اس سے اب تک سمجھتے ہیں اور تھرمامیٹر اور سالماتی حرکت سے باخبر ہونے سے قبل ہی سے ہم اسے سمجھتے آرہے ہیں۔ سالماتی حرکت کے معنی میں حرارت کا تصور جدید سائنس کی دین ہے جو سترہویں صدی میں ابھرا۔ دونوں اصل معنی نہیں۔ مگر دونوں اس وقت تک جائز ہیں جب تک ہم ان کی علاوہ سے دنیا کی کسی بھی موجود شئے سے انکار نہ کریں۔ لیکن تحویلی مغالطہ سے پیدا ہوتا ہے خصوصاً یہ ان لوگوں کے بیے صحیح ہے جو طبیعات کے متعلق تھوڑا جانتے ہیں اور معینات کے متعلق بالکل نہیں۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ "حرارت سالماتی حرکت کے علاوہ کچھ اور نہیں"! وہ شاید یہ سوچتے ہیں کہ جدید سائنس سے قبل صدیوں تک لوگ بے معنی گفتگو کرتے تھے۔ کوئی اس سے انکار نہیں کرتا کہ سالمات ہیں اور نہ ہی اس سے کہ حرارت کا تجربہ ہوتا ہے۔ دونوں کا وجود ہے اور ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں میں علتی نسبت ہے۔ کوئی بھی تعریف ان دونوں میں سے کسی ایک کو بھی وجود کے دائرہ سے الگ نہیں کر سکتی۔

لیکن موجودہ صدی میں یہ مغالطہ اتنا ہی عام ہے جتنا سادہ۔ مادیت کے نظریہ میں بھی یہ نظر آتا ہے۔

مادیت:

لفظ "مادیت" کا استعمال اکثر اس نظریہ کے لیے کیا جاتا ہے جس کا ادعا یہ ہے کہ ہر چیز مادی ہے اور ان کے علاوہ کوئی شئے نہیں جو ذہنی (یا روحانی) ہو۔ لیکن یہاں پھر وہی مانوس سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ اس کے کیا معنی ہیں؟

ا۔ اگر "ذہن" کی تعریف یوں کی جائے کہ اس سے ذہنی وقوعات کے ماسوا کوئی ایسا جوہر مقصود ہو جس میں ذہنی وقوعات شامل ہوں تو کچھ فلسفی یہ تسلیم کرنے پر مائل ہوں گے کہ کوئی ایسی شئے نہیں ہے (اس سے ہم اس باب میں آگے چل کے بحث کریں گے) لیکن ایسے لوگ مادیت پسند نہیں ہوں گے کیونکہ وہ لوگ پھر بھی ذہنی وقوعات پر یقین رکھیں گے۔

۲۔ اس سے کوئی شخص یہ سمجھ سکتا ہے کہ ذہنی وقوعات کچھ نہیں ہوتے۔ نہ خیالات، نہ احساسات نہ جذبات۔ شعور کے احوال میں ہی نہیں۔ یہ نظریہ اتنا ناقابل یقین ہے کہ یہ یقین کرنا کسی کے لیے بھی بہت مشکل ہے۔ ایک ایسے شخص کا تصور کیجئے جو یہ سوچتا ہے کہ خیالات نہیں ہوتے۔ کیا وہ یہ نہیں سوچتا کہ اس کا نظریہ صادق ہے؟ تو بہر حال کم از کم ایک خیال کا وجود تو ہے کہ یہ نظریہ صادق ہے۔ اگر مادیت سے یہ مراد ہے تو مادیت خود اپنا ابطال پیدا کرتی ہے۔

۳۔ اس کے ایک مناسب تر معنی یہ ہیں۔ خیالات، احساسات وغیرہ واقع ہوتے ہیں لیکن ان کی ماہیت طبیعی ہے، ذہنی نہیں۔ یہاں ہر بات کا دارومدار اس بات پر ہے کہ آپ لفظ "طبیعی" کو کتنے وسیع معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اگر اسے اتنے وسیع معنی میں استعمال کیا جا رہا ہے کہ تمام مظاہر اس میں شامل ہوں تو استعمال کنندہ ایک آسان مگر تہی از اہمیت فتح حاصل کرتا ہے ایک ایسے شخص کی طرح جو لفظ "نیلا" کو اس طرح استعمال کرتے ہوئے کہ تمام رنگ اس میں شامل ہوں یہ کہے کہ ہر چیز نیلی ہے۔ یہاں برمحل سوال یہ ہے کہ کیا کچھ وقوعات ایسے نہیں جو طبیعی وقوعات سے اتنے مختلف ہیں کہ انہیں دوسرا نام دیا جائے؟ کیا یہ سچ نہیں کہ خیالات اور اس طرح کے دوسرے اعمال و وقوعات عام طور پر دوسروں کے لیے قابل مشاہدہ و مکانی نہیں ہیں؟ اور کیا ہم عام لوگوں کے لیے قابل مشاہدہ ہونے اور مکانیت کو "طبیعی" کے لیے ضروری نہیں سمجھتے؟ اگر ایسا ہے تو یہ محض ایک لسانی ضد ہے کہ ان اعمال و وقوعات کو بھی طبیعی کہا جائے جو طبیعیت کی خصوصیات سے عاری ہیں۔ ان چیزوں کو طبیعی کہنا اتنا گمراہ کن ہے جتنا کہ ایک ایسے شخص کو جوکسٹر (لطیفہ گو) کہا جائے جو ہر بیس سالوں میں ایک لطیفہ سناتا ہے۔

عام گفتگو میں "مادیت" سے وہ نظریہ مقصود نہیں جو ذہنی وقوعات سے مندرجہ بالا معنوں میں انکار کرتا ہے۔ مادیت سے یا تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ ذہنی زندگی طبیعی حالات پر منحصر ہے اور ان کے بغیر اس کا وجود ممکن نہیں یا اس کا مقبول تر معنی یہ ہے کہ انسانوں کو محض مادی اشیاء جیسے دولت یا املاک میں دلچسپی لینا چاہیئے۔ پہلا ایک نفسیاتی نظریہ ہے اور دوسرا اخلاقیاتی اور ان دونوں سے ہمارا یہاں تعلق نہیں ہے۔

کرداریت:
(Behaviourism)

نفسیات میں کرداریت مادیت کا جڑواں نظریہ ہے۔ قاعدہ کے طور پر جو لوگ خود کو

کرداریت پسند کہتے ہیں ذہنی وقوعات سے ان معنوں میں انکار نہیں کرتے جو اوپر کے پیراگراف میں بیان کیے گئے ہیں۔ بلکہ نفسیات میں کرداریت سے ایک ایسا طریقہ سمجھا جاتا ہے جو نفسیاتی قوانین تک پہنچنے کے لیے اپنے ذہنی کوائف کا مشاہدۂ باطن سے منکر ہوتا ہے۔ اس کے اہم معطیات عام طور پر قابل مشاہدہ کردار سے ملتے ہیں اور مشاہدۂ باطن اور اس پر مبنی بیانات کو سائنسی صحت کے نقطہ نظر سے گمراہ کن سمجھا جاتا ہے۔ لیکن بحیثیت منہاج فکر و تفتیش اس نفسیاتی نظریہ سے ہمارا تعلق نہیں ہے۔

یہاں بہر حال ہمیں لفظ "کردار" کی اتنی وسیع تعریف نہیں کرنا چاہیے کہ اس میں شعور شامل ہو جائے تاکہ اس لفظ کی مخصوص معنویت نہ ختم ہو اور نہ ہی کردار کو اس شعوری عمل کے مترادف سمجھنا چاہیے جو کردار کے ساتھ ساتھ واقع ہوتا ہے۔

جہاں جہاں شعور ہے وہاں وہاں کردار ہے۔ سوچنے یا خواب دیکھنے میں بھی ہمارا ردعمل جاری رہتا ہے گو بہت دھیمے دھیمے اور اس طرح کہ کسی دوسرے کو نظر نہ آسکے۔ جب بھی ہمیں کسی چیز کا شعور ہوتا ہے ہم ردعمل کرتے ہیں۔ کرداریت کے حامیوں نے ان کثیر و باریک ردعمل کو ظاہر کرکے عضویات میں جو حرکتیں پیدا ہوتی ہیں انہیں دکھانے کی کوشش کی ہے۔ گو یہ تعریف بنیادی طور پر منافی ہوتی ہے ہم ان حرکتوں کو عضویات کا شعور کہہ سکتے ہیں مگر یہ بات اپنی جگہ پر پھر بھی قائم ہے کہ لفظ "شعور" سے جو کچھ مقصود ہے وہ ان چیزوں سے مختلف ہے۔

کرداریت کسی بھی شعوری عمل (مثلاً ایک سرخ جھنڈا دیکھنا) کے دوران پیدا شدہ تمام عصبی یا دیگر طبیعی حرکات کی وضاحت تو کرتی ہے مگر وہ مخصوص احساس یا ادراک (مثلاً سرخ کا احساس) جو ہمیں حاصل ہوتا ہے اس طرح طبیعی معنی میں دیکھا نہیں جاتا۔ نہ ہی کرداریت پسند میرے جذبات و محسوسات، میرے خیالات و خوابوں کا پتہ چلا سکتا ہے۔ وہ میرے ردعمل کا مطالعہ کرکے ان کے متعلق اندازہ لگا سکتا ہے مگر میرے جذبات کی کیفیت اس کی دسترس سے باہر ہے۔ وہ میرا تشنج دیکھ سکتا ہے مگر میرا درد محسوس نہیں کر سکتا ہے۔ وہ میری مسکراہٹ دیکھ سکتا ہے اور دل کی حرکت کی پیمائش کر سکتا ہے مگر میری خوشی کا احساس نہیں کر سکتا۔ میرا تمام شعوری تجربہ ذاتی ہے۔

(ب)

طبعی و ذہنی کے درمیان نسبت

طبعی اور ذہنی وقوعات (اعمال) دونوں واقع ہوتے ہیں۔ہم خواہ جس طرح بھی ان دونوں کے متعلق مروج ان الفاظ کی صراحت کریں جن سے ان کا جوہر ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ ان دونوں کا بہر حال آپس میں کیا نسبت ہے؟ کیا دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اگر ہاں تو کس طرح؟ آئیے ہم اس سوال سے متعلق اہم نظریات پر نظر ڈالیں۔

تعاملیت تعاملیت ایک سادہ نظریہ عقل سلیم کی مانند شروع ہوتی ہے۔ اس سے اور زیادہ واضح بات کیا ہوگی کہ طبعی وقوعات ذہنی وقوعات کے اور ذہنی وقوعات طبعی وقوعات کے سبب بنتے ہیں؟ آپ کے سر پر چوٹ لگتی ہے (طبعی وقوعہ) اور آپ درد محسوس کرتے ہیں (ذہنی وقوعہ)، نور کی شعاعیں آپ کے ریٹینا پر اثر انداز ہوتی ہیں اور آپ کو بصری احساس حاصل ہوتا ہے۔ ہمیشہ طبعی مہیج آپ کے شعور میں کچھ اجاگر کرتا ہے۔ ہمارے پاس اس کا مثبت ثبوت ہے کہ طبعی وقوعات ذہنی وقوعات کا سبب بنتے ہیں۔ اتنی ہی واضح یہ بات ہے کہ ذہنی وقوعات طبعی کا سبب بنتے ہیں۔ آپ ڈر محسوس کرتے ہیں (ذہنی وقوعہ) اور آپ کے دل کی دھڑکن (طبعی)، تیز تر ہو جاتی ہے۔ ارادہ کی مدد سے ہم جب بھی کار مطلوب کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں ہمیں اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ ذہنی وقوعہ طبعی وقوعہ کا سبب بنتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ذہن و جسم میں تعامل پایا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ جہاں تک ہمیں معلوم ہے دماغ کی توسط کے بغیر جسم کا ذہن پر اثر انداز ہونا ممکن نہیں۔ اور یہی بات ذہن کا جسم کے اوپر اثر انداز ہونے کے متعلق صحیح ہے۔ دماغ جو خود طبعی ہے دونوں کے درمیان رابطہ بنتا ہے۔ پس تعامل خاص حالتوں میں رونما ہوتا ہے لیکن یہ ہوتا ضرور ہے۔

تعاملیت کا اہم نقص مندرجہ ذیل ہے:

جسم کس طرح ذہن پر اور ذہن کس طرح جسم پر اثر انداز ہوتا ہے؟ جب ہم روشنی کی چمک سے باخبر ہوتے ہیں تب کیا ہوتا ہے؟ اس کہانی کا بیشتر حصہ بہت سادہ ہے گو اس کی تفصیلات پیچیدہ ہیں۔ یہ پرانی کہانی ریتینا، عصب چشم اور دماغ سے متعلق ہے۔ ہم طبعی تحریکات کے سلسلہ کی نشاندہی کر سکتے ہیں لیکن ہم جب دماغ تک پہنچتے ہیں تو کیا ہوتا ہے؟ جب تک ہم دماغ کے دائرہ کے اندر رہتے ہیں کوئی دقت نہیں ہے۔ دماغ کے اندر جو کچھ ہوتا ہے اسے معلوم کرنا بیشک بہت مشکل ہے مگر یہ ایک عملی دشواری ہے۔ لیکن وہ ذہنی وقوعہ کیسے ظہور پذیر ہوتا ہے جس کا سبب وہ آخری دماغی وقوعہ ہوتا ہے جس کا تعین مکانی طور پر ممکن نہیں۔ آخر دماغی حالت ذہنی حالت کو کیسے بروئے کار لاتا ہے؟۔

اس دقت کا احساس اس صورت میں شدید تر ہوتا ہے جب ہم ایک ذہنی وقوعہ (مثلاً ارادہ) کو ایک طبعی وقوعہ (جیسے جسمانی حرکت) کا سبب بنتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ دماغ سے اعصاب میں تہیج پیدا ہوتا ہے لیکن ارادہ ایک ذہنی وقوعہ ہونے کی وجہ سے کیونکر دماغ کے طبعی عناصر کو چھوڑ کر ان میں کسی قسم کا تہیج پیدا کر سکتا ہے؟ لیکن اور دوسری صورت کیا ہو سکتی ہے؟ تعاملیت کا پیرو یہ کہے گا کہ اس کا سبب ذہنی وقوعہ ہی ہوتا ہے۔ لیکن ناقد اس بات پر حیرت زدہ ہوگا کہ ایک غیر مکانی ارادہ کیسے ایک مکانی حصہ دماغ پر اثر انداز ہو سکتا ہے اس نسبت کے متعلق مزید وضاحت کی ضرورت ہے کہ ذہن جسم پر کیسے اثر انداز ہو کر ایک طبعی حرکت کا سبب بن سکتا ہے۔

بیشک اس دقت کی بہت بڑی وجہ علیت کا ایک نہایت محدود تصور ہے اگر آپ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک شئے کا دوسری شئے کا سبب بننے کے لیے پہلی کا دوسری پر بر عمل آنا ضروری ہے تو آپ جسم و ذہن کے درمیان علی نسبت کے متعلق وسوسہ کا شکار رہیں گے کیونکہ لغوی معنی میں ایک شئے دوسری پر اس وقت تک عمل نہیں

کر سکتی جب تک دونوں اشیاء طبعی نہ ہوں۔ لیکن تمام علیت کے لیے یہ لازمی کیوں ہو کہ علت معلول پر عمل کرے؟ (۱) عالم طبعی میں بھی علیت کی ایسی مثالیں ملتی ہیں جہاں یہ دکھائی دینا مشکل یا ناممکن ہوتا ہے کہ ایک شئے دوسری پر عمل کرتی ہے۔ قوت کشش سے متعلق سورج سیاروں پر کیسے عمل کرتا ہے؟ یہ مثال بلیرڈ کے گیندوں کی روایتی مثال سے بہت دور ہے۔ جس میں ایک گیند دوسری گیند کے حرکت میں آنے کا سبب اس سے ٹکرا کر بنتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں "فاصلے سے عمل" کا ہونا ممکن نظر آتا ہے اور ایک شئے کا دوسری پر بغیر عمل کیے اس کی علت بننا در امکان ہوتا ہے۔ (۲) بہت سی صورتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں ہم صرف اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ علّی نسبت واقع ہوتی ہے مگر اس بات کی نشاندہی نہیں کر سکتے کہ یہ کس طرح اور کیونکر ہوتا ہے۔ مگر اتنا جاننا کہ ایک شئے کسی چیز کا سبب بنتی ہے یہ جاننے سے مختلف ہے کہ علیت کس طرح واقع ہوتی ہے۔ ہم آخر الذکر کو بغیر جانے ہوئے بھی اوّل الذکر کو جان سکتے ہیں۔ یہ بات ذہن و جسم کے مابینی نسبت کے متعلق بھی صحیح ہے۔

شائد ہمیں اس سے تشفی نہیں ہوتی۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ طبعی و ذہنی کے درمیان جو نسبت ہے اس کی توضیح نہیں کی گئی بلکہ اس کو ہوا میں بغیر کسی بنیاد کے چھوڑ دیا گیا ہے۔ لیکن توضیح کرنے سے کیا مراد ہے؟ کسی وقوعہ کی توضیح اس وقت کی جاتی ہے جب اسے کسی قانون کے تحت لایا جاتا ہے اور ایک قانون کی توضیح اس وقت کی جاتی ہے جب اسے کسی دوسرے اور زیادہ بنیادی قانون سے مستنتج کیا جاتا ہے۔ لیکن جب ہم ایک حتمی یا حقیقی بنیادی قانون فطرت تک پہنچتے ہیں تب ہم مزید وضاحت پر قادر نہیں ہوتے۔ ہم صرف یکسانیت کا اعادہ کر سکتے ہیں۔ ذہنی و طبعی کے درمیان جو نسبت ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے متعلق تمام قوانین بنیادی ہیں۔ مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک مخصوص طبعی حالت کیوں ایک مخصوص احساس (جسے ہم "سرخ" کہتے ہیں) سے متعلق ہے نہ کہ کسی دوسرے سے۔ ہم کوئی دوسرا ایسا قانون نہیں جانتے جس سے یہ اخذ کیا جا سکے۔ ہم صرف اس یکسانیت کا اعادہ کر سکتے ہیں۔

اس کے علاوہ ایک دوسری پریشانی بھی ہے۔ کیا تعاملیت کا نظریہ طبیعات کے مستند اصول "نظریہ بقائے توانائی" کے خلاف نہیں جاتا؟ اس نظریہ (قانون) کے مطابق کائنات میں توانائی کی مقدار ہمیشہ ایک جیسی رہتی ہے۔ لہٰذا جب کسی کیل کے اوپر پاؤں رکھنے (ایک طبعی وقوعہ) اور اس کے ساتھ ساتھ اعصابی و ذہن میں دیگر وقوعات کی بنا پر مجھے درد محسوس ہوتا ہے تو کیا طبعی توانائی کھو جاتی ہے؟ اور جب میں یہ فیصلہ کرتا ہوں کہ کمرہ چھوڑ دوں اور میرا جسم حرکت میں آتا ہے تو کیا طبعی توانائی پیدا ہوتی ہے؟ لیکن کبھی بھی اس قسم کے نفع یا نقصان کا پتہ نہیں چلایا جا سکتا۔ لہٰذا نظریہ تعاملیت کیونکر صادق ہو سکتا ہے اگر طبیعات کے مسلمہ نظریہ کے خلاف جاتا ہے؟

پہلے ہم ذرا نظریہ بقائے توانائی کو سمجھنے کی کوشش کریں۔

جیسا کہ سی۔ ڈی۔ براڈ نے اپنی کتاب "ذہن اور قدرت میں اس کا مقام" میں بیان کیا ہے۔ اگر ہم ایک مادی نظام کو لیں، مثلاً بندوق، کارتوس اور گولی تو ان تینوں میں مجموعی طور پر جو کیمیائی توانائی ہوتی ہے وہ گولی چلنے سے پہلے ایک مخصوص حالت میں رہتی ہے اور گولی چلنے کے بعد وہی توانائی منتشر ہو کر دیگر صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ کیمیائی توانائی حرارت اور حرکت کی توانائی کی شکل میں نمودار ہوتی ہے گو کچھ مخصوص طریق پیمائش کے مطابق اس کی مجموعی مقدار یکساں رہتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس بقائی نظام (بندوق، کارتوس اور گولی) میں توانائی کی مقدار غیر متبدل رہتی ہے۔ انسانی جسم بھی ایک ایسا ہی نظام ہو سکتا ہے گو اس کے حق میں مکمل شہادت حاصل نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ مان لیا جائے کہ ایسا ہے تو طبعی توانائی کا کیا ہوتا ہے جب مادہ ذہن پر اثر انداز ہوتا ہے اور جب ذہن جسم پر اثر انداز ہوتا ہے تو کہاں سے طبعی توانائی ظہور پذیر ہوتی ہے؟ توانائی کا اس طرح اچانک معدوم ہو جانا یا ظاہر ہونا اب تک معلوم نہیں کیا جا سکا ہے۔ لیکن ایسا ضروری کیوں ہے؟ یہ نتیجہ کہ ذہن اور جسم باہم ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ براڈ کے الفاظ میں "اصول بقائے توانائی سے اخذ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اصل مقدمہ علیت کے متعلق وہ قضیہ ہے جسے اندرونی طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ کہ

مگر الف کے اندر ہونے والی تبدیلی ب کے اندر ہونے والی تبدیلی سے کسی طرح متعلق ہے تو اسے ب میں توانائی کا جاری ہونا لازمی ہے۔ مگر اصول بقائے توانائی نہ یہ بات کہتی ہے اور نہ اس سے یہ منتج ہو سکتی ہے۔

یہ اصول صرف یہ کہتا ہے کہ اگر توانائی الف سے برآمد ہوتی ہے تو کسی اور جگہ مثلاً ب میں اس کا ظاہر ہونا لازمی ہے تاکہ الف اور ب باہم مل کر ایک بقائی نظام بنتے ہیں۔ چونکہ قانون بقائے توانائی نقل توانائی کے متعلق کچھ نہیں کہتا لہٰذا اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو تعاملیت کے ساتھ موافق نہ ہوں۔

ایک دیگر نظریہ کے مطابق طبعی و ذہنی کے درمیان کوئی علّی نسبت نہیں ہے۔

۲۔ نفسیاتی متوازیت

متوازیت کے حامی یہ مانتے ہیں کہ ذہن و مادہ کے درمیان کوئی علّی نسبت نہیں ہے۔ یہ دونوں ایسے ہیں گویا دو قسم کے وقوعات دو متوازی راستوں پر الگ الگ رونما ہوتے ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ ہر ذہنی وقوعہ کے موافق ایک طبعی وقوعہ دماغ میں ہوتا ہے لیکن ہر طبعی وقوعہ کے موافق کسی ذہنی وقوعہ کا رونما ہونا ضروری نہیں۔

کوئی بھی نظریہ کیونکر اس بات سے انکار کر سکتا ہے کہ طبعی ہیجانات کے ذہنی اثرات ہوتے ہیں اور اس کے برعکس بھی؟ کیا یہ ہمارے روزمرہ کے تجربات کے خلاف نہیں؟ لیکن نظریہ متوازیت ہمارے ان عام تجربات کی نفی نہیں کرتا بلکہ صرف یہ کہتا ہے ان دو وقوعات (مثلاً تیز روشنی اور سر درد) میں علّی نسبت نہیں ہے۔ درحقیقت ایک طبعی وقوعہ کا سبب دوسرا طبعی وقوعہ ہے۔ اور دوسرے کا تیسرا اور اس طرح یہ سلسلہ بغیر ٹوٹے ہوئے جاری رہتا ہے۔ جب انتہائی مخصوص و پیچیدہ طبعی وقوعات (مثلاً دماغ کے کشر سے متعلق) رونما ہوتے ہیں تو ذہنی وقوعات ان کے ساتھ ساتھ رونما ہوتے ہیں۔ لیکن طبعی ذہنی کا سبب نہیں بنتے۔ ان دونوں کے درمیان محض یک۔با۔یک نسبت ہوتا ہے اور ایک دماغی وقوعہ اگر متواتر ظاہر ہوتا ہے تو اس سے منسوب دماغی وقوعہ بھی اسی طرح متواتر ظاہر ہوتا ہے اور دونوں ساتھ ساتھ رونما ہوتے ہیں۔

متوازیت کے مطابق احساس کے عمل میں کیا ہوتا ہے؟ جب نور کی لہریں ریٹینا پر اثر انداز ہوتی ہیں تو ایک اضطراری تحریک اعصاب چشم سے دماغ تک لے جاتی ہے اور یہ تمام تر ایک طبعی وقوعہ ہے جو کسی ذہنی وقوعہ کا سبب نہیں بنتا بلکہ ایک طبعی وقوعہ کا ہی سبب بن سکتا ہے۔ مگر ان دماغی وقوعات کے ساتھ ساتھ شعور میں کچھ وقوعات (ذہنی) رونما ہوتے ہیں جو طبعی کے اثرات نہیں ہوتے۔ نہ ہی ایک ذہنی وقوعہ کبھی کسی طبعی وقوعہ کا سبب بنتا ہے۔ فرض کیجیے کہ آپ کھانا پکانے کی کتاب میں یہ پڑھتے ہیں کہ "تھوڑا سا مصالحہ ملائیے"[4] تو کیا آپ مصالحہ کی الماری کی طرف جانے کا ارادہ نہیں کریں گے؟ اور کیا آپ کے قدموں کا اٹھنا ارادہ کا نتیجہ نہیں؟ مگر متوازیت کا حامی اس کا جواب نفی میں دے گا۔ وہ کہے گا کہ آپ کے قدم اٹھے ضرور مگر اس کی وجہ کوئی ذہنی وقوعہ نہیں بلکہ دماغ میں پیدا شدہ وہ حرکتیں ہیں جو خود ان اعصاب کو تہیج کرتی ہیں جو دماغ سے ریڑھ کے راستے پیروں کو متاثر کرتی ہیں۔ یہ پھر اپنی باری میں ذہن پر اثر انداز ہوتے ہیں اور پھر آپ چلتے ہیں۔ اسباب و اثرات کے یہ سلسلے تمام تر طبعی ہیں اور علی وضاحت کے لیے مذکورہ طبعی وقوعات کے ماسوا کسی دیگر غیر طبعی وضاحت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ہاں جو کچھ ظہور پذیر ہوا ہے اس کے مکمل بیان کے لیے بیشک اور باتیں لازمی ہیں اس کے لیے ذہنی وقوعات کو شامل کرنا ہوگا کیونکہ متوازیت ذہنی وقوعات سے انکار نہیں کرتی بلکہ صرف ان دو مختلف اقسام کے وقوعات کے درمیان علت ومعلول کی نسبت کی منکر ہے!

کیا متوازیت کے مطابق ذہن طبعی وقوعات کا ایک مجہول شاہد نہیں ہے جو عالم طبعی میں کچھ کرنے پر قادر نہیں؟ متوازیت کا یہ کہنا ہے کہ اگر حالات کو ٹھیک سے سمجھا جائے تو ایسا نہیں ہے۔ طبعی واقعات کو اگر ہم ط۱۔ ط۲۔ ط۳۔ وغیرہ کا نام دیں تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس طرح کے وقوعات طبعی طور پر اسباب و اثرات کا سلسلہ بنتے ہیں مگر ایک سطح پر ایک طبعی وقوعہ کے متوافق ایک ذہنی وقوعہ رونما ہوتا ہے۔ جیسے ط۱۲ کے متوافق ذ ۱۲۔ اس طرح کہ جب بھی ط ۱۲ رونما ہوتا ہے ذ ۱۲ بھی رونما ہوتا ہے۔ اب ہم یہ مان لیں کہ ط ۲۵ ایک طبعی

وقوعہ ہے (پیروں میں حرکت) اور ذ۔ ۱۵ ایک ارادی عمل جس کے موافق طبعی عمل ط۱۵ ہے جو دماغ میں حرکت کا ہوتا ہے جو ط۔ ۲۵ سے بطور علت منسلک ہے اور جس کے بغیر ط۔ ۲۵ کا ظہور ممکن نہیں۔ ذ۔ ۱۵ اس علی سلسلہ کی کڑی نہیں بلکہ یوں کہیے کہ ط ۱۵ گویا علی نظام میں ذ ۱۵ کا نمائندہ ہے اور دنیا میں کسی اثر کا مسبب ط ۱۵ ہی ہوسکتا ہے۔ تاہم ذ۔ ۱۵ اس عمل کے لیے لازمی ہے۔ ط۔ ۲۵ جس طرح ط۔ ۱۵ کے بغیر رونما نہیں ہوسکتا اسی طرح ذ۔ ۱۵ کے بغیر بھی رونما نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں ذ۔ ۱۵ بھی ط۔ ۲۵ کے لیے اسی طرح شرط لازم (شرط کافی کا ایک حصہ) ہے جس طرح ط۔ ۱۵۔

متوازیت پسند اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ ذہنی وقوعات کے بغیر نہ تو کوئی مکان بن سکا ہے اور نہ کوئی کتاب لکھی گئی ہے مگر وہ صرف اس بات پر زور دیتا ہے کہ عالم طبعی میں جو دراصل عمل پیدا ہوتا ہے وہ ذہنی وقوعہ نہیں بلکہ عالم طبعی میں ان کا نمائندہ طبعی وقوعہ ہے۔

اگر ایسا ہے تو اس میں کیا فرق ہے کہ ایک ذہنی وقوعہ شرط لازم تو ہے مگر سبب نہیں۔ اور (جیسا کہ تعاملیت کا کہنا ہے) یہ کہ ذہنی وقوعہ طبعی وقوعہ کا سبب ہے یا کم از کم ایک علی عامل ہے؟۔ دونوں میں کوئی فرق نظر نہیں آتا سوائے اس کے کہ متوازیت و تعاملیت میں صرف زبان کا فرق ہے یعنی یہ کہ جہاں ایک لفظ "سبب" یا "علت" کا استعمال کرتا ہے وہ دوسرا اس سے محترز رہتا ہے۔ دونوں نظریات کے مطابق ایک طبعی ہیج ایک ذہنی تاثیر کی شرط کافی کا ایک حصہ ہے (اور اگر تمام نہیں تو بیشتر صورتوں میں ایک شرط لازم بھی ہے)۔ اور دونوں کے مطابق ایک ذہنی وقوعہ مثلاً ارادہ ایک طبعی اثر کی شرط کافی کا ایک حصہ ہے۔ (اور کم از کم بیشتر صورتوں میں ایک شرط لازم بھی ہے)۔ تعاملیت پسند اسے علی نسبت کہتا ہے جیسا کہ ہم سب عام زندگی میں بھی کہتے ہیں۔ تو کیا متوازیت پسند اسے علی نہ تسلیم کرتے ہوئے غیر ضروری طور پر ضد سے کام نہیں لیتا ہے؟ متوازیت پسند کے ذہن میں شاید یہ بات رہتی ہے کہ علیت کے معنی ایک کا دوسرے پر اثر انداز ہونا ہے۔ اور چونکہ اس طرح کی نسبت طبعی۔ ذہنی معاملات میں نہیں ملتی اس لیے وہ اسے

علّی نسبت ماننے سے انکار کرتا ہے۔ لیکن ہم پہلے ہی یہ دیکھ چکے ہیں کہ یہ الزام غیر مناسب ہے۔ عالم طبعی میں بھی بہت سے اعمال و وقوعات ایسے ہیں جہاں علیت سے مراد ایک دوسرے پر براہ راست عمل کرنا نہیں ہے۔ تو اس پر یہاں زور دینے کی کیا ضرورت ہے؟ بیسویں صدی میں ذہن و جسم کے مابین نسبت کی وضاحت کی خاطر متوازیت کو ترک کیے جانے کی اہم وجہ یہ ہے کہ ایک بار جب "علت" کے متعلق تنازع یا اختلاف رائے کو دور کر دیا گیا ہے تو بات ظاہر ہوتی ہے کہ تعاملیت اور متوازیت کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں رہ جاتا۔

لیکن اب ذہنی و طبعی کے درمیان جو نسبت ہے اس کے متعلق ایک دوسرا نظریہ ہمارے سامنے آتا ہے۔

۳۔ ضمنی مظہریت

اس نظریہ کے مطابق ذہن جسم کا محض ایک ثانوی مظہر ہے۔ ذہن کی نسبت جسم کے ساتھ اسی طرح کی ہے جیسے دھوئیں کی انجن سے یا سایہ کا انسان سے۔ شخص کی حرکت سے سایہ حرکت کرتا ہے مگر اس کے برعکس نہیں ہوتا۔ اسی طرح طبعی ذہن کا سبب ہے مگر ذہنی طبعی کا مسبب نہیں۔ علّی نسبت یک طرفہ ہوتا ہے۔

اس نظریہ کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ اس میں مندرجہ بالا دونوں نظریات کی دقتیں پائی جاتی ہیں۔ جس وجہ سے بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ طبعی وقوعہ ذہنی کا مسبب ہے۔ اسی وجہ کے پیشِ نظر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ذہنی وقوعہ طبعی کا مسبب ہے۔ جیسے ارادہ جسمانی حرکت کا سبب بنتا ہے۔ اور جو وجوہات اس بات کے برخلاف ہوتی ہیں کہ ذہنی وقوعات جسمانی یا طبعی وقوعات کے اسباب ہیں۔ وہی وجوہات اس امر کی بھی مخالفت کرتی ہیں کہ طبعی ذہنی کا مسبب ہے۔ ان دو نظریات کے درمیان ضمنی مظہریت خارج ہوتی نظر آتی ہے۔ جو بات ضمنی مظہریت کو ناقابل قبول بتاتی ہے وہ یہ ہے کہ چونکہ ذہن کبھی جسم پر اثر انداز نہیں ہوتا (اس نظریہ کے مطابق) تو یہ عقیدہ لابدی نظر آتا ہے کہ اگر ذہن کا وجود یکسر نہیں بھی ہوتا پھر بھی عالم طبعی کے وقوعات اسی طرح ہوتے جیسے آج ہیں۔ لیکن یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ اگر دنیا میں ذہن علّی طور پر کارگر نہیں ہوتے تو کتابیں کیسے لکھی جاتیں، لوگ کالج کیسے جاتے اور

درس کیسے ممکن ہوتا، نیز شہر کیسے آباد ہوتے؟ یقیناً اگر کوئی حقیقت کا کوئی امر واضح ہے تو وہ یہ کہ ذہنوں کے وجود کی وجہ سے یہ دنیا مختلف ہے لیکن ضمنی مظہریت کے پیروؤں پر اس نتیجہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ان کا قول ہے کہ جس طرح ابر آلود دن میں جسم بغیر سایہ کے رہ سکتا ہے اسی طرح دماغ کے اعمال واقع ہو سکتے ہیں گو ان کے ساتھ ساتھ کوئی ذہنی عمل واقع نہ ہو۔ دماغ کے خلیات کے پیچیدہ اعمال کے بغیر شہر نہیں بسائے جا سکتے یا کتابیں نہیں لکھی جا سکتیں لیکن یہ کہنا اس سے بہت مختلف ہے کہ شعور کے بغیر یہ چیزیں ممکن نہیں ہوتیں اور مظہریت صرف اس بات سے انکار کرتی ہے کہ شعور ان تمام اعمال کے لیے علیّ طور پر لازمی ہے۔ لیکن اس کو ثابت کرنے کے لیے ہمیں کائنات کی تاریخ کو پھر سے یوں زندہ کرنا پڑے گا کہ اس میں دماغ ہو مگر شعور نہ ہو تاکہ ہم یہ دیکھ سکیں کہ اس صورت میں کیا ہوتا ہے۔ لیکن اس تجزیہ کی کامیابی کے لیے ہمیں اس قانون فطرت کو غلط ثابت کرنا ہوگا کہ ہر دماغی وقوعے کے متوافق ایک ذہنی وقوعہ بھی رونما ہوتا ہے اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے۔ اس امر اس مجوزہ تجربہ کو نہ صرف تکنیکی اعتبار سے بلکہ تجربی طور پر بھی ناممکن بنا دے گا۔

۴۔ دو پہلو نظریہ

اس نظریہ کے مطابق ذہنی وطبعی وقوعات ایک ہی جوہر یا حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ اس جوہر کا علم انسان کے لیے ممکن نہیں مگر ان دو پہلوؤں کے تحت اس کا علم ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے گویا ہم ایک غلام گردش سے گزر رہے ہوں جس کے دونوں طرف آئینے لگے ہوں اور ہمارے جسم کا عکس ان دونوں میں نظر آتا ہو۔ ایک آئینہ طبعی ہے اور دوسرا ذہنی اور ایک ہی شئے کے دو پہلو ان میں بیک وقت منعکس نظر آتے ہیں۔ آئینہ کے متعلق یہ بات آسانی سے سمجھ میں آتی ہے لیکن طبعی وذہنی نسبت کے متعلق یہ بات اتنی آسان نہیں ہے۔ ہم بڑی صفائی سے "ایک چیز کے دو پہلو" یا "ایک سکّہ کے طرفین" کی بات کرتے ہیں۔ لیکن وہ کیا شئے ہے جس کے ذہنی وطبعی دو پہلو ہیں؟ ایسا لگتا ہے کہ ایک پر اسرار حقیقت سے چھٹکارا پانے کے لیے ہم ایک دوسری ایسی حقیقت کو تسلیم کر رہے ہیں۔ یہ کہنے کے بدلے کہ ذہنی۔ طبعی ہم نسبت حتمی

قانونِ فطرت ہے ہم اسے ایک ایسی حقیقت یا جوہر کے دو پہلو ظاہر کرتے ہیں جس کا علم کسی کو بھی نہیں ہے۔

یہ اغلب ہے کہ جو لوگ دو پہلو نظریہ کی بات کرتے ہیں۔ وہ کسی نہ کسی معنی میں ذہنی و طبعی کو عین سمجھتے ہیں۔ اور یہ نکتہ ہمیں ایک آخری نظریہ کی سمت لے جاتا ہے۔

۵۔ عینیتی نظریہ

اس نظریہ کے مطابق ذہنی حالتیں دماغ کی کچھ طبعی حالتوں کے عین ہیں۔ یہ کہنا کہ آپ ایک مخصوص ذہنی حالت میں ہیں یہ کہنے کے مترادف ہے کہ آپ کے قشرِ دماغ میں کوئی مخصوص وقوعہ رونما ہو رہا ہے۔ آپ یہ نہ جانتے ہوں کہ یہ کیا ہے تاہم دونوں ایک دوسرے سے عینیت رکھتے ہیں صرف یہ نہیں کہ طبعی دماغی حالتیں اور ذہنی حالتیں ایک دوسرے سے منسلک ہیں بلکہ دونوں بالکل ہی وقوعہ ہیں۔

یہاں "عین" کے کیا معنی ہیں؟ (۱) جب آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ پتھر اس پتھر کے عین ہے تو آپ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ دونوں کی خصوصیات بالکل ایک جیسی ہیں "قطعی ایک جیسا" ہونے کے معنی اگر یہ ہے کہ زمان و مکان کے ایک ہی نقطہ یا حصہ میں ہونا ہے تو دو پتھروں کے لیے قطعی ایک جیسا ہونا منطقی طور پر ناممکن ہوگا کیونکہ اگر دونوں ایک ہی وقت میں ایک ہی جگہ موجود ہیں تو وہ دو نہیں بلکہ ایک ہی پتھر ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دو چیزیں ایک دوسرے کے عین ہیں تو اس سے یہ مقصود ہے کہ دونوں کی تمام خصوصیات بالکل ایک جیسی ہیں سوائے زمانی و مکانی خصوصیات کے۔ لیکن عین ہونے کا ایک اور مفہوم بھی ہے۔ (۲) جب آپ یہ کہتے ہیں کہ الف اور ب باہم عینیت رکھتے ہیں تو اس سے مراد تعددی عینیت بھی ہو سکتی ہیں۔ یعنی دونوں لغوی معنی میں ایک شئے ہیں۔ قدما کا یہ خیال تھا کہ ستارۂ صبح اور ستارۂ شام دو ستارے ہیں لیکن اب ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ دونوں دراصل زہرہ کے ہی دو نام ہیں۔ ستارۂ صبح و ستارۂ شام ایک دوسرے کے عین ہیں یعنی ایک ہی شئے ہے۔ دو کھوج نکالنے والے مختلف سمتوں سے چل کر کسی ایک پہاڑ کو دو جانب سے

دیکھ کر اسے دو الگ الگ نام دے سکتے ہیں مگر بعد میں جب وہ اپنے اپنے نقشوں کا مقابلہ کرتے ہیں تو یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ دراصل ایک ہی پہاڑ ہے جسے دو پہاڑ سمجھ لیا گیا تھا وہ تعدادی طور پر ایک ہی ہے۔ ذہن و جسم کا عینیتی نظریہ یہ کہتا ہے کہ ذہنی حالتیں و طبعی حالتیں تعدادی طور پر عینیت رکھتی ہیں۔ دونوں لغوی معنی میں ایک ہی ہیں۔

لیکن یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر ہم اس قسم کی عینیت تسلیم کرتے ہیں تو کیا ہم ذہنی و طبعی کے درمیان اس امتیاز کو ختم نہیں کرتے جسے ہم نے بڑی محنت سے پچھلے صفحات میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ لہٰذا عینیتی نظریہ پر یہ اعتراض لاگو آتا ہے کہ ذہنی و طبعی وقوعات ایک ہی نہیں ہو سکتے۔

جیسا کہ سی۔ڈی براڈ نے اپنی کتاب "ذہن اور عالم طبعی میں اس کا مقام" (صفحات ۶۲۲-۶۲۳) میں کہا ہے کہ گو یہ صحیح ہے کہ جب بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مجھے سرخ رنگ کا احساس ہو رہا ہے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دماغ کے کسی گوشہ میں کیمیائی یا ایٹمی (سالماتی) حرکت ہو رہی ہے لیکن ایک کی دوسری میں تحویل مہمل و بے معنی ہے۔ ان دونوں وقوعات کی خصوصیات مختلف ہیں دونوں کو دو ہم معنی الفاظ (مثلاً 'امیر' اور 'دولت مند') سمجھنا کسی طرح جائز نہیں۔ جو باتیں یا سوالات ہم احساس کے متعلق کر سکتے ہیں وہ کیمیائی یا ایٹمی حرکت کے بارے میں نہیں کر سکتے اور یہی بات اس کے برعکس حال کے لیے بھی صادق ہے احساس یا شعور واضح یا صریح ہو سکتا ہے مگر ایٹمی (سالماتی) حرکت کے لیے یہ بات بے معنی ہے جس طرح آخر الذکر سست یا تیز ہو سکتی ہے۔ جو شعور کے لیے بے معنی ہے۔

یہ استدلال گو قوی ہے مگر عینیتی نظریہ کے پیرو اس کی صحت تسلیم نہیں کرتے۔ دونوں چونکہ ایک دوسرے کے عین ہیں اس لیے یہ دونوں دو مختلف وقوعات نہیں ہیں۔ لیکن آئیے ہم پہلے مندرجہ ذیل اعتراضات پر نظر ڈالیں اور یہ دیکھیں کہ عینیت کے ماننے والے ان کے جوابات کس طرح دیتے ہیں۔ (پہلے چار اعتراضات ایک سے ہیں اور ایک ہی بنیادی اعتراض کی چار شکلیں ہیں)۔

(۱) وہ الفاظ جو ذہنی وقوعات کو اور وہ جو طبعی وقوعات کو بیان کرتے ہیں وہ ہم معنی کیسے ہو سکتے ہیں؟ ان دونوں کے معنی مختلف ہیں لہٰذا ان میں عینیت ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا۔

عینیتی نظریہ بہرحال یہ نہیں کہتا کہ ذہنی الفاظ اور طبعی الفاظ کے ایک ہی معنی ہیں "انسان" اور "بے پروں کا دو پیروں والا حیوان" ہم معنی نہیں مگر دونوں کا مصداق ایک ہی ہے۔ "ریاستہائے متحدہ کا نائب صدر" اور "ریاستہائے متحدہ کے سینیٹ کا صدر" دو ایسی عبارتیں ہیں جن کے معنی مختلف ہیں مگر ان کا مصداق ایک ہی فرد ہے۔ مگر یہ امر ایک تجربی دریافت ہے کہ دونوں ایک ہی فرد یا ایک ہی وقوعہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

جے۔ جے۔ سی۔ اسمارٹ اپنے مقالہ "احساسات اور دماغی اعمال" (فلاسفیکل ریویو۔ ۱۹۵۹ء) میں کہتا ہے کہ "میں صبح کا تارہ دیکھتا ہوں" اور "میں شام کا تارہ دیکھتا ہوں" دونوں ہم معنی نہیں تاہم "صبح کا تارہ اور شام کا تارہ دونوں ایک ہی شئے ہیں۔" ایک حادثی یا تجربی قضیہ ہے۔

"کوئی ایک شخص" اور "ڈاکٹر" ہم معنی نہیں۔ لیکن "کوئی ایک شخص" میں جس کے پاس آج صبح گیا تھا وہ ڈاکٹر کے ساتھ تعددی طور پر عینیت رکھتا ہے (کیونکہ میں آج صبح جس کے پاس گیا تھا وہ میرا ڈاکٹر ہے) اسی طرح جب میں یہ کہتا ہوں کہ "میری آنکھوں کے سامنے شبیہہ مابعد ہے" تو اس کا وہی معنی نہیں ہے جو یہ کہنے سے مقصود ہے کہ "میرے دماغ میں اس طرح کے اعمال جاری ہیں۔" عام آدمی جب اپنے تجربہ کو بیان کرتا ہے تو وہ یہی کہتا ہے کہ اس کے دماغ میں کچھ اعمال جاری ہیں گو وہ اس کی تخصیص نہیں کرتا پھر بھی جو کچھ اس وقت جاری ہے وہ دماغی اعمال ہیں۔

(۲) "لیکن الف اور ب اس وقت تک باہم تعددی طور پر عینیت نہیں رکھ سکتے اگر کچھ ایسی باتیں ہیں جنھیں آپ ب کے متعلق بغیر جانے ہوئے الف کے بارے میں جان سکتے ہوں۔"

عینیتی نظریہ کا حامل یہاں یہ کہے گا کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ایک شخص امریکہ کا نائب صدر ہے بغیر یہ جانے ہوئے کہ وہ امریکی سینیٹ کا صدر

ہے۔ تاہم جو شخص اوّل الذکر عہدہ پر فائز ہے وہ آخر الذکر کا بھی حامل ہے۔ میں یہ جان سکتا ہوں کہ جو شئے میں دیکھ رہا ہوں وہ سرخ ہے گو مجھے یہ معلوم نہ ہو کہ یہ ایک غبارہ ہے مگر یہ صادق ہو سکتا ہے کہ جو سرخ چیز میں دیکھ رہا ہوں وہ ایک سرخ غبارہ ہے۔ آپ یہ جان سکتے ہیں کہ ایک چیز X خصوصیت الف کی حامل ہے اور ایک چیز Y خصوصیت ب کی حامل ہے۔ مگر یہ نہ جانتے ہوں کہ X اور Y ایک ہی چیز ہیں اور جب آپ یہ جان لیں تو آپ سمجھ لیں گے کہ یہ دونوں خصوصیات ایک ہی شئے سے منسوب ہیں۔ اور دونوں دراصل ایک ہی چیز ہیں۔ اسی طرح ایک شخص اپنے خیالات، احساسات و جذبات کے متعلق گفتگو کر سکتا ہے بغیر یہ جانے ہوئے کہ دماغی اعمال کیا ہیں۔

(۳) "کیا یہ منطقی طور پر ممکن نہیں کہ ذہنی وقوعات طبعی وقوعات کے بغیر رونما ہو سکیں۔ گو واقعتاً ایسا نہیں ہوتا؟ لیکن عینیتی نظریہ کے لیے یہ منطقی طور پر کیسے ممکن ہو سکتا ہے؟"

ایسا ہو سکتا ہے۔ اگر جسموں کے بغیر شعوری حالتیں پیدا ہوتیں تو یہ عینیتی نظریہ کو غلط ثابت کر دیتا کیونکہ اس نظریہ کے مطابق شعور کی ہر حالت دماغی حالت کے ساتھ تعددی عینیت رکھتی ہے اور اگر ایک کے بغیر دوسرے کا وجود ممکن ہو تو یہ نظریہ باطل ثابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا لازم ہے کہ گو یہاں تعددی عینیت مقصود ہے مگر یہ عینیت تجربی ہے۔ نیز اس قسم کی عینیت کی دریافت ایک تجربی دریافت ہے نہ کہ منطقی یا معنوی۔ اس کے باوجود یہ منطقی طور پر ممکن ہے کہ ذہنی حالتیں طبعی حالتوں کے بغیر وجود میں آئیں۔ اور اس طرح اس نظریہ کا منطقی طور پر باطل ہونا بھی ممکن ہوگا۔

(۴) "اگر X اور Y آپس میں عینیت رکھتے ہیں تو ایک کے متعلق ایسا کوئی بیان ممکن نہیں جو دوسرے کے بارے میں بھی صحیح نہ ہو۔ لیکن یہاں یہ ہو سکتا ہے۔ میں کسی پردے پر ایک تیز رنگ دیکھ کر یہ کہہ سکتا ہوں کہ میں ایک مخصوص شبیہہ مابعد کی توقع کرتا ہوں لیکن یہ کہنا کسی دماغی عمل کے توقع کے مترادف نہیں ہے۔ چونکہ دماغ کے متعلق مجھے کوئی علم نہیں لہٰذا اس کے متعلق کوئی توقع بھی نہیں۔

یہ بالکل صحیح ہے مگر عینیتی نظریہ یہ نہیں کہتا کہ آپ جب ان دونوں کے متعلق

کچھ بیانات ادا کرتے ہیں تو ان دونوں میں معنوی عینیت ہوتی ہے بلکہ یہاں ان دو چیزوں یا حالتوں کے درمیان صرف تجربی عینیت مقصود ہے یعنی ان دو قسم کے بیانات سے ایک ہی چیز کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔ میں کچھ مخصوص دماغی اعمال کی توقع کیے بغیر ہی ایک شبیہہ مابعد کی توقع کر سکتا ہوں کیونکہ دماغی اعمال کا مجھے علم نہیں لیکن پھر بھی جو واقع ہو رہا ہے وہ بہرحال دماغی اعمال ہی ہیں۔ دو چیزوں میں تعددی عینیت ممکن ہے گو ایک شخص دوسرے کی توقع کیے بغیر ایک کی توقع کرے۔ یہ مخصوص کیفیت اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ دو الفاظ کے معنی الگ الگ ہیں مگر ان کا مصداق ایک ہی ہے اور ہماری توقع معنی کے لحاظ سے کسی ایک سے وابستہ ہو جاتی ہے۔ پس اگر میں کسی تجربہ کی توقع بغیر دماغی اعمال و حرکات کی توقع کیے بغیر کر سکتا ہوں تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ لیکن اتنا ثابت ہوتا ہے کہ الفاظ "تجربہ" اور "دماغی عمل" کے معنی مختلف ہیں۔

لیکن دوسرا اعتراض پیدا ہوتا ہے جس کا جواب عینیتی نظریہ بمشکل دے سکتا ہے۔

(۵) ہم یہ — مانتے ہیں کہ عبارات "صبح کا تارا" اور "شام کا تارا" ہم معنی نہیں گو دونوں کا مصداق ایک ہی ہے۔ لیکن اب میں یہ یاد دلانا چاہتا ہوں کہ اگر صبح کا تارا کسی ایسی خصوصیت کا حامل ہے جس کا شام کا تارا حامل نہیں ہے تو دونوں ایک شئے نہیں ہیں۔ ہم یہ جان سکتے ہیں یا یہ عقیدہ ہو سکتا ہے کہ ایک کچھ خصوصیات کا حامل ہے بغیر یہ جانے ہوئے کہ دوسرا بھی ان کا حامل ہے لیکن اگر دونوں تعددی عینیت رکھتے ہیں (یعنی دونوں ایک ہیں) تو یہ حقیقت ہے کہ جو خصوصیات ایک میں ہیں وہی تمام تر دوسرے میں ہیں۔ مگر ذہن کی خصوصیات طبعی کی خصوصیات نہیں ہوتیں اور اگر ایسا ہے تو دونوں ایک نہیں ہیں۔ اس اعتراض کے مندرجہ ذیل پہلو ہیں:

(۱) "ایک دماغی عمل ہمیشہ ایک مخصوص مقام پر واقع ہوتا ہے۔ یعنی دماغ کے اندر۔ لیکن کیا ذہنی وقوعہ بھی وہاں رونما ہوتا ہے؟"

جیساکہ جروم شیفر اپنے مقالہ "کیا ذہنی حالتیں دماغی اعمال ہو سکتی ہیں" جرنل آف فلاسفی - ۱۹۶۱ء) میں کہتا ہے کہ درد پیر یا سر میں ہوتا ہے اور ہم احساس کا تعین مقام جسم میں کرتے ہیں لیکن شعور کی حالتوں کا تعین مقام نہیں کیا جا سکتا۔ میرا درد میرے پیر میں ہے مگر اس درد کا احساس یا شعور پیر میں نہیں ہوتا۔ شعوری حالتیں جسم میں نہیں ہوتیں۔ پس شعوری حالتیں اور دماغی یا جسمانی اعمال و کیفیات ایک نہیں ہو سکتیں اور یہ امر عینیتی نظریہ کا بطلان ثابت کرتا ہے۔

(ب) دماغی اعمال دوسروں کے لیئے قابل مشاہدہ ہے گو تکنیکی وجوہات کی بنا پر یہ بہت مشکل ضرور ہے۔ اس کے برعکس ایک درد یا ایک خیال ایسا نجی وقوعہ ہے جس کا تجربہ دوسروں کو نہیں ہو سکتا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایک عارضی معاملہ ہے جس کی وجہ عصبانیات کے متعلق ہماری لاعلمی ہے۔ اگر عصبانیات کے متعلق مکمل علم حاصل ہو جائے تو ہم آپ کے دماغی اعمال کو دیکھ کر آپ کے درد یا خیالات کو جان سکتے ہیں۔ یہ بات صحیح ہو سکتی ہے مگر مندرجہ بالا اعتراض کا صحیح جواب نہیں۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تب بھی آپ کا میرے خیالات کے متعلق علم آپ کا خیال ہوگا جو میرے خیال سے مختلف ہوگا۔ آپ کے درد یا خیال کا علم اس درد یا خیال کے تجربہ سے الگ ہے جو آپ کو حاصل ہو رہا ہے۔ میرا تجربہ میرا ہے اور آپ کا تجربہ آپ کا۔

عینیتی نظریہ کے لیئے اس اعتراض کا جواب دینا آسان نہیں اور جب تک اس اعتراض کا خاطرخواہ جواب نہیں ملتا۔ یہ نظریہ ذہنی و طبعی کے درمیان رشتے کی وضاحت کرنے سے قاصر ہے۔ یہ کہنا کہ دماغی حالتیں ذہنی ہیں یا ذہنی حالتیں دماغی (طبعی) ہیں دونوں مستبعد باتیں ہیں۔

ذات، عینیت ذات اور لافانیت: (Self, Personal Identity and Immortality)

ہم نے طبعی و ذہنی وقوعات کے درمیان امتیاز کے متعلق بحث کیا اور ان دونوں کے درمیانی نسبت کے متعلق مختلف نظریات پر نظر ڈالی۔ "ذہنی" و "طبعی" حدود سے ہم بخوبی واقف ہو چکے ہیں مگر اس کے مضاف اسما "جسم"

اور "ذہن" کے متعلق ہم نے کچھ نہیں کہا۔

جسم

عام طور پر طبعی وقوعات طبعی اشیاء کی زندگی میں پیدا ہوتے ہیں۔ جب آپ ایک میز کو دوبارہ رنگتے ہیں تو گویا اس میز کی تاریخ میں ایک نیا واقعہ ہوتا ہے۔ اس قسم کے وقوعات کا بیان ان تبدیلیوں کا بیان ہے جو میز کی تاریخ (سرگزشت) میں شامل ہیں۔ سالماتی تبدیلیاں مستقل طور پر واقع ہوتی رہتی ہیں۔ اور یہ ان اشیاء کی تاریخ میں رونما ہوتی رہتی ہیں جن کا یہ حصہ ہیں۔ کبھی کبھی یہ تبدیلیاں فی الحقیقت اشیاء میں نہیں ہوتیں۔ برقی و صوتی لہریں اشیاء سے خارج ہوتی ہیں جن کی مدد سے ہم انھیں دیکھ یا سن سکتے ہیں لیکن وہ بہ ہر حال وہ چیزیں طبعی ہیں جن سے ان کا اخراج ہوتا ہے۔ کچھ طبعی وقوعات ایسے بھی ہیں جو طبعی اشیاء کی تاریخ یا سرگزشت کا حصہ نہیں ہوتے مثلاً بجلی کا کوندنا، طوفانی گرج، مقناطیسی حیطہ میں کوئی انتشار یا قوس وقزح۔ یہ طبعی وقوعات یا مظاہر ہیں کیونکہ ان کا مکانی تعین ہو سکتا ہے اور یہ عمومی طور پر قابل مشاہدہ ہیں۔ لیکن اگر آپ یہ پوچھیں کہ وہ کون سی اشیاء ہیں جن کی سرگزشت میں یہ وقوعات شامل ہیں تو اس کا جواب یہی ہے کہ کوئی ایسی شے نہیں ہے۔

لیکن یہاں جن طبعی وقوعات سے ہمارا سروکار ہے اور جو ذہن وجسم کے مسئلہ کے تحت آتے ہیں وہ ایک طبعی شے یعنی جسم کی سرگزشت میں شامل ہیں۔ جسم ایک طبعی شے ہے جو کرسیوں اور درختوں کی طرح مکانیت و حجم یا مواد کا حامل ہوتا ہے طبعی اشیاء سالمات کا مجموعہ اور اسی طرح عضویات بھی ہیں گو وہ سالمات جن سے ان کی تشکیل ہوتی ہے عضویتی یا نامیاتی ہیں۔

وہ کیا ہے جو میرے جسم کو دیگر اجسام سے ممیز کرتا ہے؟ (۱) یہ وہ واحد جسم ہے جس سے میں الگ نہیں ہو سکتا۔ جب کبھی میں شعوری حالت میں ہوتا ہوں اسے اپنے پاس پاتا ہوں اور اسے میں کبھی فاصلہ پر جاتا ہوا نہیں دیکھ سکتا۔ (۲) دیگر اجسام کے برعکس میں اسے صرف کچھ مخصوص نقطۂ نگاہ سے دیکھ سکتا ہوں مثلاً اس کی شکل میں آئینہ کی مدد کے بغیر اور اس کی پشت دو آئینوں کی مدد کے بغیر نہیں دیکھ سکتا۔ (۳) یہ وہ واحد جسم ہے جس کا مجھے جزئی یا جسدی احساس ہو

ہو سکتا ہے جبکہ دوسرے اجسام کا بھری یا چھونے کا احساس ہو سکتا ہے۔ (۴) اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ صرف یہ وہ جسم ہے جو براہ راست میری پابندی میں ہوتا ہے۔ میں یہ فیصلہ کر سکتا ہوں کہ اس کا بازو اٹھاؤں (اس جسم کا بازو جسے میں اپنا کہتا ہوں) اور بازو اٹھتا ہے اور یہ میرے فیصلہ کرنے پر عمل میں آتا ہے۔ میں دوسرے اجسام کو اس طرح اپنا پابند نہیں بنا سکتا بلکہ بالواسطہ حکم دے کر یا طبعی (جسمانی) دباؤ کے ذریعہ ایسا کر سکتا ہوں۔ میں عالم طبعی کی اشیاء کی حالتوں میں بھی تبدیلی لا سکتا ہوں جیسے شطرنج کی بساط پر ایک مہرے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ رکھ سکتا ہوں مگر اس کے لیے اپنے جسم کو حرکت میں لانا ضروری ہے۔ باہری دنیا پر میرا اثر میرے جسم کے ذریعہ ہی ممکن ہوتا ہے۔

ذہن ذہنی وقوعات کے متعلق کیا کہا جا سکتا ہے۔ احساسات، جذبات، خیالات اور خواب کے متعلق جو ذہنی وقوعات کے زمرہ میں شامل ہیں؟ یہ سب کس سے متعلق ہیں یا کس کے ہیں؟ روایتی جواب بہت صریح معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح طبعی وقوعات طبعی اشیاء کی سرگزشت میں شامل ہیں۔ اسی طرح ذہنی وقوعات ذہنوں کی سرگزشت میں شامل ہیں۔ جس طرح جسم میں طبعی وقوعات رونما ہوتے ہیں اسی طرح ذہن میں ذہنی وقوعات رونما ہوتے ہیں۔

لیکن ذہن ہے کیا؟ اس سوال پر اختلافات کی انتہا نہیں ہے۔ ہم لفظ "ذہن" کو اسم کی طرح استعمال کرتے ہیں اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ "ہر اسم ذات کے متوالق ایک شے ہوتی ہے۔" پس یہ ایک فطری بات ہے کہ افلاطون کے زمانہ سے یہ نظریہ چھایا رہا کہ ذہن ایک قسم کا مادہ یا شے ہے۔ ذہن خیالات، جذبات اور حسی تجربات کا مرکز یا حامل ہے۔ انسان دو مختلف اشیاء پر مشتمل ہے۔ جسم اور ذہن جو خواہ کس طرح بھی آپس میں مربوط ہوں پھر بھی مکمل طور پر مختلف ہیں جس طرح وہ قسموں کے وقوعات جو ان میں رونما ہوتے ہیں۔ اس نظریہ کو ذہنی مادہ (شے) کا نظریہ کہتے ہیں۔

ذات "ذہنی مادہ" نظریہ کے مطابق انسان دو مختلف مادّوں یا اشیا سے تشکیل ہے لیکن یہ ذہن ہے جو میری ذات سے قریب تر ہے۔ میرا ایک جسم ہے جس کی حرکات میری پابند ہیں لیکن وہ "میں" جو انھیں پابند بناتا ہے وہ جسم نہیں

بلکہ ذہن ہے۔ یہ سچ ہے کہ جس طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ "میرا ایک جسم" ہم کبھی کبھی یہ بھی کہتے ہیں کہ "میرا ایک ذہن ہے۔" لیکن اس نظریہ کے مطابق یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ "میں ایک ذہن ہوں" جبکہ یہ کہنا کہ "میں ایک جسم ہوں" غلط ہوگا۔

یہ سچ ہے کہ جب میں محض طبعی خصوصیات کی بات کرتا ہوں تو میں خود کو جسم کے عین سمجھ سکتا ہوں۔ یہ کہنا کہ "میں چھ فٹ لمبا ہوں" یا "میرا وزن ۱۵۰ پاؤنڈ ہے" یہ کہنے کہ مترادف ہے کہ میرا جسم چھ فٹ لمبا ہے یا اس کا وزن ۱۵۰ پاؤنڈ ہے کیونکہ یہ کہنا کہ "میں چھ فٹ لمبا ہوں مگر میرا جسم چھ فٹ لمبا نہیں ہے" خود تناقضی بیان ہے لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ "میں سوچ رہا ہوں" تو اشارہ ذہن کی جانب ہے نہ کہ جسم کی طرف جو سوچ نہیں سکتا گو سوچنے کے لیے جسم (یعنی دماغ) کی ضرورت ہے جو فکر کرنے کے لیے شرط لازم گو یہ فکر نہیں کرتا۔ اسی طرح جب میں تسلیم یا یقین کرتا ہوں، حیرت کرتا ہوں، خواب دیکھتا ہوں، احساس کرتا ہوں، درد یا لذت محسوس کرتا ہوں تو جسم ان میں سے کوئی چیز نہیں کرتا بلکہ ذہن کرتا ہے ذہن میری اصل ذات ہے۔ جسم زیادہ سے زیادہ ذہن کے ساتھ غیر متغیرہ طور پر رہتا ہے اور افلاطون اور اس کے پیروؤں کے لیے تو یہ ایک قید خانہ ہے جس میں ذہن (یا روح) اپنی دنیوی زندگی میں اس میں محبوس رہتا ہے۔ کچھ لوگوں کے مطابق جسم کے بغیر ذہن کا وجود محض ایک منطقی امکان ہے جبکہ کچھ دیگر مفکرین اسے حقیقت سمجھتے ہیں۔

ذہن کس قسم کی شئے ہے؟ چونکہ یہ جسم یا نمک کی طرح طبعی شئے نہیں ہے اسے چھوا یا دیکھا نہیں جا سکتا اور نہ ہی اس کا تصور کرنا ممکن ہے اور نہ ہی یہ دھواں یا گیس کی طرح غیر مقرون شئے ہے کیونکہ یہ بھی بہرحال طبعی اشیا ہیں۔ ذہن جسم یا دماغ کے اندر نہیں ہوتا۔ یہ غیر مادی ہے لہٰذا مکانیت کا حامل نہیں ہے۔ ذہن کی زندگی میں پیش آنے والے وقوعات دماغ کی زندگی کے وقوعات سے علی طور پر متعلق ہوتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ذہن دماغ میں ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے باہر یہ کہنا کہ ذہن دماغ کے آیا اندر ہے یا باہر مغالطہ اقسام کا مرتکب ہوتا ہے کیونکہ ذہن ایک ایسا تصور ہے جس پہ اندر یا باہر جیسے مکانی تصورات کا اطلاق نہیں

ہو سکتا۔

اس ذہنی شئے کی فطرت اس طرح کافی پر اسرار نظر آتی ہے کہ اس کے وجود کا علم یا اس کی توثیق کیسے ہو سکتی ہے ؟ مگر کوئی اس کے وجود کا منکر ہو تو ہم کیا کہہ سکتے ہیں ؟ ذہن کے ثابتہ ہونے کا نظریہ دراصل ذہن کے کچھ باتوں کے مجموعہ کی بنیاد ہونے کا نظریہ ہے اور جس طرح ہم نے فصل ۱۸ میں طبعی ثابتہ کے نظریہ کا انتقاد پیش کیا تھا وہی اعتراضات اس کے خلاف بھی کیے جا سکتے ہیں۔ بہت سے لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ذہن کا کوئی تصور ممکن نہیں اور یہ ایک بے معنی لفظ ہے۔

تاہم ہم اپنی مرضی سے اس یقین کو چھوڑنا نہیں چاہتے کہ ذہن یا تجربات کے مالک کا ہونا ضروری ہے۔ گو ہمیں ثابتہ نظریۂ ذہن مشکوک نظر آتا ہے۔ میرے خیالات، میرے حسی احساسات اور حیرتیں تمام آپس میں مربوط ہیں کیونکہ وہ میری زندگی کا حصہ ہیں اور میں ان کا مالک ہوں۔ تجربات محض اپنے تئیں موجود نہیں ہو سکتے بلکہ ان کا ایک مالک (حامل) ہونا لازمی ہے۔ چونکہ جسم کو تجربہ نہیں ہوتا اس لیے یہ ذہن ہی ہے جو تجربات کا حامل ہے اور تجربات کے جتنے مالکان ہوتے ہیں اتنے ہی ذہن ہوتے ہیں، ہم ذہن کو ثابتہ خواہ نہ کہیں مگر ہم پھر بھی یہ کہنا چاہیں گے۔ کہ ذہن ہوتے ہیں اور اس کی ماہیت خواہ کچھ بھی ہو کم از کم یہ تجربات کا حامل ضرور ہوتا ہے۔ اسکاٹ لینڈ کا ایک مفکر تھامس ریڈ (۱۷۹۶ - ۱۷۱۰ء) نے کہا کہ۔

میری ذاتی عینیت اس ناقابل تقسیم شئے کے وجود کو لازمی بناتی ہے جسے میں اپنی ذات کہتا ہوں۔ یہ خواہ کچھ بھی ہو مگر یہی وہ شئے ہے جو فکر و تامل کرتی ہے، فیصلے کرتی ہے، عمل کرتی ہے، اور دکھ سہتی ہے۔ میں خیال، عمل یا جذبہ نہیں ہوں مگر میں وہ ہوں جو فکر، عمل اور محسوس کرتا ہے۔ میرے خیالات، عمل اور جذبات لمحہ بہ لمحہ بدلتے رہتے ہیں۔ ان کا مستقل نہیں بلکہ متواتر وجود ہے۔ مگر وہ ذات یا میں جن سے یہ وابستہ ہیں وہ دائمی ہے اور ان خیالات، اعمال اور محسوسات سے جنھیں میں میرا کہتا ہوں ایک ہی قسم کی نسبت رکھتا ہے۔ میری ذاتی عینیت کے متعلق اس قسم کے میرے تصورات ہیں[1]

---

[1] تھامس ریڈ: انسان کی ذہنی قویٰ پر مضامین (۱۷۸۵) - [illegible]
Essays on the Intellectuals Powers of Man.

یہ بات کافی حد تک قابل قبول معلوم ہوتی ہے کہ تجربات کو تجربہ کرنے والے سے اور ذہنی وقوعات کو ذہنوں سے ممیز کرنا ضروری ہے۔

پھر بھی اس نظریہ کے مخالفین ہوئے ہیں۔ ڈیوڈ ہیوم جو طبعی ثابتوں کے خلاف تھا وہ ذہنی ثابتہ کے تصور کا بھی ناقد تھا۔ وہ کسی قسم کے بھی ذہن کے ملکیتی نظریہ کے متعلق مشکوک تھا۔ وہ کہتا ہے: کچھ فلسفی یہ تصور کرتے ہیں کہ ہر لمحہ ہم اس شئے سے آگاہ رہتے ہیں۔ جسے ہم اپنی ذات کہتے ہیں۔ ہم اس کے وجود اور وجود کا جاری رہنا محسوس کرتے ہیں۔ جہاں تک میرا تعلق ہے میں جب اس سے بہت قریب ہوتا ہوں جسے اپنی ذات کہتا ہوں تو میں اس ذات میں ادراک کے سوا کچھ اور نہیں پاتا[1] اس طرح ہیوم ذہنی ثابتہ سے چھٹکارا پا لیتا ہے جو بہت سے پیچیدہ سوالات کا منبہ بنتا ہے اور ہمیں شعور کی متواتر حالتوں کے ساتھ چھوڑ دیتا ہے۔ اس نظریہ کے متعلق ذات محض تجربات کا ایک مجموعہ (بنڈل) ہے۔ پیدائش سے موت تک تجربات ایک زمانی تواتری ترتیب کے ساتھ واقع ہوتی ہیں اور یہ تمام سلسلے اس مجموعہ (بنڈل) کی تشکیل کرتے ہیں اور ان کے ماسوا ذات کچھ بھی نہیں ہے۔ اسے ہم نفس یا ذات کا نظریۂ مجموعہ احوال کہہ سکتے ہیں۔ اس کے متعلق مندرجہ ذیل سوالات کیے جا سکتے ہیں۔

(۱) خیالات اور جذبات اس وقت تک کیسے ممکن ہو سکتے ہیں جب تک کوئی شخص یا ذات ان کا حامل نہ ہو؟ فکر کرنے والے کے بغیر فکر کا اور تجربہ فکر کرنے والے کے تجربہ کا واقع ہونا ممکن نہیں تو کیا اس صورت میں اس کا وجود لازمی نہیں جس کے افکار و تجربات ہوتے ہیں؟ ہر ذہنی وقوعہ کسی نہ کسی معنی میں کسی فرد یا مرکز شعور سے وابستہ ہوتا ہے لیکن اس صورت میں "میں" کا ذہنی وقوعات کے مجموعہ کے سوا کچھ اور بھی ہونا ضروری ہے۔

ہیوم اس کا جواب یوں دے سکتا ہے کہ وہ ذات کے وجود کا منکر نہیں لیکن وہ محض "ذات" کا تجزیہ کر رہا ہے۔ لیکن ذات کا ایسا تجزیہ کیا تشفی بخش ہے جس میں

---

[1] ڈیوڈ ہیوم، صحیفہ فطرت انسانی (Treatise of Human Nature) جلد ۱، حصہ ۴، باب ۶

تجربہ کی ملکیت کا حوالہ نہ ہو؟

(۲) میرے اور آپ کے تجربہ میں بیشک فرق ہے۔ لیکن اگر ذات محض تجربات کا مجموعہ ہے تو ہم ایک مجموعہ اور دوسرے مجموعہ کے اجزا میں کیسے امتیاز کرسکیں گے؟ وہ کیا ہے جو میرے تجربات کو میرا اور آپ کے تجربات کو آپ کا بناتا ہے اگر ملکیتی نظریہ کو ترک کر دیا جائے تو مختلف مجموعوں کے تجربات کو آپس میں ملا دینے کے بعد ہم اس بات کی شناخت کیسے کر پائیں گے کہ کون سا میرا ہے اور کون سا آپ کا۔ یعنی اصول تفرد کا اطلاق کیونکر ہوگا؟

(۳) ہیوم کا اپنا تجربہ خود نقیضی نظر آتا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "میں خود اپنے آپ کو پکڑ نہیں سکتا۔۔۔۔" لیکن لفظ "میں" کس طرف اشارہ کرتا ہے؟ کیا اس سے مقصود تجربات کا حامل ہے؟ لیکن ہیوم نے اس کا امکان رد کر دیا ہے کہ وہ صرف شعور کی کچھ حالتوں سے آگاہ ہوتا ہے لیکن اس ذات سے نہیں جو ان کا حاصل ہوتا ہے۔ لیکن وہ کیا چیز ہے جو انھیں اس کا بناتی ہے؟ کیا یہ امر کہ یہ حالتیں ایک زمانی تواتر کے ساتھ رونما ہوتی ہیں مگر یہ تو میرے اور آپ کے تجربات کے لیے بھی صحیح ہے اس کو کس کے شعور کی حالتیں ملتی ہیں؟ شاید کسی کی نہیں۔ محض شعور کی حالتیں۔ لیکن یہ کیسے ممکن ہے؟ بیشک وہ خود اپنے تجربات ہی پاتا ہے۔ اس صورت میں بہر حال ہم پھر اسی نظریہ کی سمت واپس آجاتے ہیں کہ "میں" سے مراد شعور کی حالتوں کے سلسلوں سے کچھ زیادہ ہے۔

(۴) ہم یہ بھی پوچھ سکتے ہیں کہ کیا سلسلۂ تجربات کے ماسوا کیا مجھے اپنی ذات کے متعلق کوئی آگہی نہیں ہوتی؟ جب کوئی تجربہ ہوتا ہے تو کیا مجھے صرف اس تجربہ کی آگہی ہوتی ہے یا اپنی ذات کی بحیثیت حامل تجربہ کوئی چیز ہوتی ہے ہیوم کے برخلاف یہ کہا جاسکتا ہے کہ مجھے تجربہ صرف تجربہ کی طرح نہیں ہوتا بلکہ یہ میرا تجربہ ہے۔ کیا تجربہ کی ملکیت خود تجربہ کا حصہ نہیں ہوتی؟ اس طرح ہم ذات کے متعلق ان شرائط کی طرف لوٹ آئے ہیں جو ریڈ نے پچھلے اقتباس میں بیان۔۔ کئے ہیں تاہم یہ خیال تکلیف دہ ہے کہ اگر ذہن ایک ثابتہ نہیں ہے تو کیا ہے؟ صرف تجربات

کی ملکیت یا ان کا حامل ہونے سے کیا مراد ہے؟

یہ کہا گیا ہے کہ ملکیت ایک سماجی یا قانونی تصور ہے۔ لیکن اس معنی میں تجربے میرے نہیں ہوتے کیونکہ یہ ملکیت انسانی رواجوں یا قوانین کی مرہون منت نہیں اور نہ ہی اسے ان کی مدد سے بدلا جاسکتا ہے۔ شاید "ملکیت" ایک غلط استعارہ ہے اور اسے ترک کر دینا چاہئیے۔ لیکن میرے تجربات سے میری ذات کی کیا نسبت ہے؟ کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ کسی دیگر نسبت کی طرح نہیں ہے لیکن اگر یہ بات صحیح بھی ہے تو زیادہ مددگار نہیں کیونکہ یہ ان سوالات کو وہیں چھوڑ دیتا ہے جہاں سے یہ اٹھے تھے۔ بیشک ذات کی ماہیت اور تجربات کے ساتھ اس کی نسبت فلسفہ میں ایک بہت پیچیدہ سوال ہے "میں کیا ہوں؟" ایک سادہ سوال لگتا ہے جب تک ہم اس کا جواب نہ تلاش کرلیں۔ جب ہم اس سوال کا سامنا کرتے ہیں تو مشکلات اور پیچیدگیوں کے علاوہ کچھ اور نہیں ملتا۔

ذاتی عینیت

اگر ذات کے متعلق ہر سوال ہمیں متحیر کرتا ہے تو ہم اس کے بدلے یہ پوچھ کر آگے بڑھ سکتے ہیں کہ "کن حالات میں ایک شخص اپنی ذات برقرار رکھتا ہے یا وہی رہتا ہے جو پہلے تھا؟" یعنی مسٹر ایکس میں وہ کون سی ذہنی وطبعی تبدیلیاں ایسی ہوسکتی ہیں۔ جن کے باوجود مسٹر ایکس وہی رہیں جو وہ پہلے تھے؟

سب سے پہلے ہم ایک طبعی معیار تجویز کرسکتے ہیں یعنی اسی جسم کی ملکیت، ایک شخص کا جسم بہت حد تک تبدیل ہوتے ہوتے بھی وہی جسم رہ سکتا ہے۔ آپ کا جسم اس وقت وہی ہے جو بچپن میں تھا لیکن اس وقت اتنا بڑا اور اس سے مختلف ہو چکا ہے کہ اگر کسی نے آپ کو اس وقت کے بعد سے نہیں دیکھا جب آپ تین سال کے تھے تو وہ آپ کو پہچان نہیں سکتا۔ پھر بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ وہی شخص ہے اور کم ازکم ایک حد تک اس سے یہ مقصود ہے کہ یہ وہی طبعی جسم ہے جو اس وقت تھا خواہ یہ کتنا ہی نہ بدل گیا ہو۔ درمیانی وقت میں ایک ہی جسم مسلسل موجود رہا ہے اگر کسی نے ایک فلمی کیمرہ کے ساتھ آپ کا رات دن پیچھا کیا ہوتا تو اتاری ہوئی تصویریں ایک مسلسل طور پر موجود جسم کا نقشہ پیش کرتیں۔ اس زمانی وقفہ کے دوران ایک

تو بھی ایسا نہیں گذرا جس میں اس جسم کا وجود نہ رہا ہو گو اس میں ہر لمحہ کوئی نہ کوئی تبدیلی ضرور پیدا ہوتی رہی ہے۔ اس لیئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ وہی شخص ہے جب تک یہ وہی جسم ہے۔ ذہنی خصوصیات میں خواہ کوئی تبدیلی کیوں نہ واقع ہوئی ہو پھر بھی آپ وہی ہیں جب تک آپ کے جسم کا مسلسل وجود رہا ہے۔ آپ مکمل نسیان کا شکار کیوں نہ ہو جائیں اور کسی کو نہ پہچانیں نیز اپنا نام بھی بھول جائیں پھر بھی یہ آپ ہی ہیں۔ کیوں کہ وہی جسم موجود ہے۔ اگر آپ میں اچانک شخصیت کی تبدیلی پیدا ہوا اور آپ کسی ظاہری وجہ۔ سے سنت بن جائیں پھر بھی ہم یہی کہیں گے کہ یہ وہی شخص ہے گو اس عظیم تبدیلی پہ ہمیں بے حد حیرت ہوگی۔ اس خیال کی وجہ یہ ہے کہ آپ کا جسم وہی ہے جو پہلے تھا۔

آئیے اب ہم حقیقی امکان سے منطقی امکان کی طرف مڑیں۔ ایک صاحب مسٹر اسمتھ ہیں جنھیں ہم سب جانتے ہیں۔ اچانک ہماری نظروں کے سامنے ان کے اندر پراسرار طبعی تبدیلیاں پیدا ہونا شروع ہوتی ہیں۔ اس کے اعضار کا سائز اور ان کے باہمی مکانی رشتے بدلنے لگتے ہیں، اس کا چہرہ تیزی سے بدلتا ہے اور ہمارے سامنے انسانی جسم کے بدلے ایک باتونی بندر کھڑا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اور کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی۔ وہ پہلے کی طرح گفتگو کرتا ہے اور ہمیں یہ کہتا ہے کہ وہ اپنی اس تبدیلی پر سکتہ میں آگیا اور بندر بننے سے پہلے کی زندگی کے بارے میں اسے جو سب باتیں یاد ہیں وہ سناتا ہے۔ اس کی شخصیت بندر بننے سے جو شدید صدمہ ہوا ہے اس کے علاوہ ہر طرح سے پہلے کی سی ہے۔ کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مسٹر اسمتھ جن کا جسم اب بندر کا بن چکا ہے اب بھی زندہ ہیں۔ گو ایک بدلی ہوئی حالت میں ہیں؟ یہ تبدیلی جس کا ذکر کیا گیا ہے گو تجربی طور پر ناممکن ہے اور تمام حیاتیاتی اصولوں کے خلاف ہے تاہم منطقی طور پر ممکن ہے اور اس کا تصور ممکن ضرور ہے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا ہے تو کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ "یہ وہی شخص ہے"

تاہم ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ وہی جسم ہے۔ پہلے یہ انسانی جسم تھا اور اب بندر کا ہے۔ ہمارا اصل معیار یعنی اسی جسم کا حامل ہونا اب برمحل نہیں ہے۔ لیکن پہلے کی اور بعد کی حالتوں میں ایک طبعی تسلسل ہے کیونکہ اس پورے عرصہ میں ایک لمحہ بھی

ویسا نہیں گزرا ہے جس میں کسی نہ کسی عضویہ کا وجود نہ رہا ہو۔ کوئی بھی چیز اچانک عدم وجود کا شکار نہیں ہوتی ہے تاکہ اس کی جگہ کوئی اور چیز داخل وجود ہو سکے۔ لہٰذا ہم اپنے اصل معیار کو یوں تبدیل کر سکتے ہیں: طبعی تسلسل کا ہونا ضروری ہے گویہ تسلسل بعینہٖ اسی جسم کا نہ ہو۔ لہٰذا یہ بات غیر واضح ہے کہ کس مقام پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اب یہ وہی جسم نہیں ہے۔ درجۂ اختلاف اور تبدیلی کا اچانک واقع ہونا دونوں مماثلت یا عینیت کے معیار ہوتے ہیں۔

آیئے اب ہم ایک مزید منطقی امکان پر نظر ڈالیں۔ پروفیسر اسمتھ نیویارک میں ایک کانفرنس میں شریک ہوتے ہیں اور اچانک سب کی نظروں سے غائب ہو جاتے ہیں۔ اسی لمحہ وہ آسٹریلیا میں جاری ایک کانفرنس کے اجلاس میں نمودار ہوتے ہیں۔ نیویارک والے ان کے اس طرح اچانک غائب ہونے پر اتنے ہی متحیّر ہیں جتنا آسٹریلیا والے ان کے ناگہانی نمودار ہونے پر۔ ہمارا پہلا مفروضہ شاید یہ ہو کہ ایک شخص پر اسرار طریقہ پر نیویارک سے روپوش ہو گیا اور ایک دوسرا شخص پر اسرار طریقہ سے آسٹریلیا میں نمودار ہوا۔ لیکن دونوں کے اوقات روپوشی و رونمائی کی توثیق کے بعد دونوں جگہ کے لوگ اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ یہ ایک ہی شخص ہے: دونوں کے لباس، پیدائشی نشانات، انگلیوں کے نشانات، ان کے ہاتھوں میں موجود مسودہ وغیرہ سب ایک ہی ہیں۔ جو بات فیصلہ کن ہو سکتی ہے وہ یہ کہ گو پروفیسر اسمتھ کو خود یہ یاد نہیں کہ انھوں نے نیویارک سے آسٹریلیا کا سفر کیسے طے کیا انھیں پہلے کی تمام باتیں یاد ہیں۔ اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو شخص نیویارک سے روپوش ہوا وہ وہی ہے جو آسٹریلیا میں رونما ہوا ہے۔

لیکن اس صورت میں طبعی تسلسل ٹوٹ گیا ہے۔ اگر آسٹریلیا میں نیویارک سے غائب ہونے کے ایک سیکنڈ کے بعد بھی رونما ہوتا ہے تو یہ وقفہ توضیح طلب ہے۔ اگر وہ وہاں اسی لمحہ ظاہر ہوتا ہے جب نیویارک سے غائب ہوا تو اس امر کے سبب تسلسل ٹوٹ جاتا ہے کہ ایک طبعی جسم ایک جگہ سے دوسری جگہ تک بغیر فاصلہ طے کیے پہنچ گیا جو کسی بھی طبعی جسم کے لیے ممکن نہیں۔ پھر بھی ان تمام باتوں کے باوجود

ہم یہی کہیں گے کہ یہ ایک ہی آدمی ہے۔ اگر وہ نیویارک واپس آجاتا ہے اور اپنے خاندان والوں کے پاس پہلے ہی کی طرح رہنا شروع کرتا ہے تو کیا ہمیں اس میں کوئی شک ہوگا؟ وہ کیا بات ہے جو ہمیں یہ یقین دلاتا ہے کہ یہ وہی ہے؟ جزوی طور پر جسم کی مماثلت ہے لیکن یہ فیصلہ کن نہیں ہے کیونکہ جسم میں بہت سی تبدیلیوں کے باوجود بھی ہم دیگر شہادت کی بنا پر یہ کہہ سکتے ہیں جو اس کے شعور کی حالتوں کے تسلسل پر منحصر ہے جس کا علم اس کی باتوں سے اور گزشتہ زندگی کی یادداشت اور اس کے اطوار و کردار سے ہو سکتا ہے۔ کسی چیز میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی سوائے اچانک نقلِ مکان کے۔

ایک اور حالت پر نظر ڈالیے۔ مذکورہ پروفیسر اسمتھ نیویارک میں اچانک حرکت قلب کے رک جانے سے مر جاتے ہیں اور بہت سے لوگ ان کے جنازہ میں شریک ہو کر ان کی تدفین کے شاہد ہوتے ہیں۔ لیکن اسی لمحہ آسٹریلیا میں اسی طرح کا ایک دوسرا جسم نمودار ہوتا ہے جو پہلے سے اتنا متشابہ ہے کہ ان کو جاننے والے یہی کہتے ہیں کہ یہ وہی شخص ہے۔ اس نئے جسم کے حامل کی شخصیت اور کردار متوفی کی طرح ہی ہیں۔ لیکن یہاں دو اجسام کا مسئلہ ہے اور سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کون سا جسم پروفیسر اسمتھ کا ہے؟ لیکن دیگر مماثلت کی بنا پر ہم دوسرے شخص کو پروفیسر اسمتھ ہی کہیں گے کہ اور اس دوسرے جسم کو "پروفیسر اسمتھ کا نیا جسم" کہیں گے۔ جو ان کو جانتے ہیں وہ ان سے مل کر اور باتیں کر کے یہی کہیں گے کہ یہ وہی شخص ہے۔ اور اگر انھیں شک بھی ہو تو پروفیسر اسمتھ خود یہ جانیں گے کہ وہ وہی شخص ہیں۔ اگر انھیں یاد ہے کہ وہ نیویارک میں تھے اور دل کا دورہ پڑا تھا تو کیا وہ یہ نہیں سمجھیں گے کہ نیویارک میں اپنی جسمانی موت کے باوجود بھی وہ زندہ ہیں؟

اب تک کی بحث سے یہ بات واضح ہے کہ گو جسمانی تسلسل کو ہم عام زندگی میں عینیتِ ذات کا معیار گردانتے ہیں تاہم جسمانی تسلسل واحد معیار نہیں ہے۔ انسانی ابدیت پر یقین رکھنے والا ہر شخص اس بات سے انکار کرے گا کہ یہ واحد معیار ہے۔ وہ جانتا ہے کہ گو جسم فنا ہو جاتا ہے پھر بھی وہ شخص آیا دوسرے جسم میں یا

غیر جسمی طور پر باقی رہتا ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ جسم کی موت کے بعد بھی شعور باقی رہتا ہے۔ ابدیت پر یقین نہ کرنے والے بھی اس کے منطقی امکان سے انکار نہیں کر سکتے۔ اکثر اس بات کو یوں کہا گیا ہے کہ روح جسمانی موت کے بعد بھی موجود رہتی ہے۔ لیکن شعور کے وجود کے علاوہ اس سے اور کیا مراد ہو سکتا ہے؟ کیا روح ایک غیر مادی ثابتہ یا شئے ہے؟ ان ابہامات سے بچتے ہوئے ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ شعور جسم کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

لیکن یہ یقینی کیسے ہوتا ہے کہ جو شعور قائم رہتا ہے وہ اسی شخص کا ہے؟ یہ کیوں دکھا جائے کہ جب جسم کی موت ہوئی تو شعور کی ایک مجموعہ یا تسلسل ختم ہو گیا اور دوسرا اچانک اس کے بعد وجود میں آیا جو اسی شخص کا شعور نہیں ہے؟ محض شعور کی حقیقت اس بات کی ضامن نہیں کہ دونوں شعوروں میں کوئی تعلق یا تسلسل ہے۔ کیونکہ دونوں مختلف ہو سکتے ہیں کیونکہ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ دونوں ایک ہی شخص سے منسوب ہیں۔ دونوں میں تعلق کی بنا کیا ہو سکتی ہے؟

یادداشت

اگر ایک شخص اپنی موت کے بعد بھی موجود یا باقی رہتا ہے تو اسے اپنی موت سے قبل کی حالت یاد ہونی چاہیئے۔ ان یادوں کا مجموعی طور پر مکمل ہونا لازمی نہیں لیکن اگر اسے پہلے کی حالت کچھ بھی یاد نہیں تو ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ جو ہستی اس وقت موجود ہے وہ وہی ہے جس کا وجود موت سے پہلے تھا؟ ان یادوں کے بغیر یہ کہنے کا جواز قطعی نہیں ہوتا کہ یہ وہی شخص ہے۔

وہ لوگ جو کسی کے دوسرے جنم ہونے کا دعوا کر سکتے ہیں وہ اسی دقت کا شکار ہوتے ہیں گو انھیں اس کا احساس نہ ہو۔ "پچھلے جنم میں میں باخ (ایک مشہورِ عالم موسیقار) تھا": ایک موسیقی کا طالب علم دعویٰ کرتا ہے۔ وہ یہ جانتا ہے کہ باخ کی موت ہو چکی ہے نیز اسے باخ کی یادداشت بھی حاصل نہیں۔ اسے موسیقی کے عام طلباء کے ساتھ موسیقی کا درس لینا پڑتا ہے اور باخ کا انتہائی کمال موسیقی جو اسے حاصل ہونا چاہیے وہ اس کے پاس نہیں۔ پھر بھلا اس کا پچھلے جنم میں باخ ہونا کیا معنی رکھتا ہے؟ ان بیانات میں کیا فرق ہے کہ (۱) ایک وقت میں وہ باخ تھا اور (۲) باخ مر چکا ہے اور اب وہ (طالب علم) موجود ہے؟ دوسرا بیان عام

طور پر ہم استعمال کریں گے۔ کیونکہ پہلا طرز بیان یہ مغالطہ پیدا کرتا ہے کہ باخ کا کمال اور اس کا ذہن اور اس کی تخلیقی صلاحیتیں اس میں موجود ہیں۔ چونکہ ایسا کوئی نیا مظہر ہمارے سامنے نہیں آتا یہ ترجیح طلب ہے کہ ہم اسے عام طریقہ سے بیان کریں کیونکہ ان دونوں حالتوں یا طرز بیان میں کوئی فرق نہیں سوئے یا دوسرے جنم کا مفروضہ کوئی ایسی بات پیش نہیں کرتا جس سے کوئی فرق پیدا ہوتا ہو۔

ذاتی عینیت کے معیار کے متعلق اپنی تلاش میں ہم کہاں تک پہنچے ہیں؟

(۱) عام زندگی میں ہم جسمانی تسلسل کا معیار استعمال کرتے ہیں۔ اس صورت میں یادوں کا ختم ہونا یا شخصیت میں تبدیلیوں کا واقع ہونا غیر متعلق سمجھا جاتا ہے کیونکہ جب تک کہ تمام تبدیلیاں ایک جسم کے ساتھ واقع ہوتی ہیں ہم ایک شخص کا وجود تسلیم کرتے ہیں۔ (۲) لیکن جب ہم موت کے بعد کے وجود کے متعلق سوچنا شروع کرتے ہیں تو جسمانی تسلسل باقی نہیں رہتا جسم یا تو قبر میں مردہ پڑا ہے یا جل کر خاک ہو چکا ہے۔ اگر شعور کا وجود باقی تسلیم کر بھی لیا جائے تو یادداشت کے بغیر شعور کو اسی شخص کا کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ایسے شخص کے لیے یہ لازمی ہے کہ اسے جسمانی موت سے پہلے کے واقعات یاد ہوں ورنہ ایسا نظر آتا ہے گویا ہم اس معاملہ کو نہیں چھوڑ دیں۔ لیکن اگر یادداشت واحد معیار ہو تو اس میں بھی دقتوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ جسم کے بغیر یادداشت لازمی تو ہے مگر کافی نہیں۔

(۳) اگر یادداشت صرف لازمی نہیں بلکہ کافی بھی ہے تو یہ عجیب نتیجہ نکلتا ہے: تھامس ریڈ اپنی مندرجہ بالا کتاب میں کہتا ہے۔ "فرض کیجئے کہ ایک فوجی افسر کو لڑکپن میں کوڑوں کی سزا دی جاتی ہے، پھر پہلی لڑائی میں دشمن کے ہاتھوں سے نشان چھینتا ہے اور پھر بڑی عمر میں وہ سالار کے عہدے پر فائز کیا جاتا ہے، اب یہ فرض کیجئے (جو ممکن ہے) کہ جب وہ نشان چھینتا ہے تو اسے کوڑوں کی پٹائی یاد ہوتی ہے اور جب وہ سالار بنتا ہے تو نشان چھیننا اسے یاد رہتا ہے مگر اس وقت وہ کوڑوں کی مار بالکل بھول چکا ہے۔ اس سے یہ بات اخذ کی جا سکتی ہے جو شخص اسکول میں کوڑے کھاتا ہے وہ وہی ہے جو نشان چھینتا ہے اور جو نشان چھینتا ہے وہ وہی ہے جو سالار بنتا ہے منطقی اصول کے تحت یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ جو شخص سالار

بنتا ہے وہ وہی ہے جو اسکول میں کوڑے کھاتا ہے لیکن سالار (جنرل) کی یادداشت کوڑے تک نہیں پہنچتی لہٰذا وہ وہ شخص نہیں ہے جس نے کوڑے کھائے پس جنرل وہ شخص ہے اور نہیں بھی ہے جس نے کوڑے کھائے۔"

جب تک جسمانی تسلسل باقی ہے مندرجہ بالا دقت اہم نہیں کیونکہ جسمانی تسلسل ایک شخص کے مسلسل وجود کا ضامن بنتا ہے گو یادداشت میں وقفے یا عدم تسلسل پیدا ہوں۔ مگر دشواری اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہر چیز یادداشت پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر صرف یادداشت پر ذاتی عینیت کا انحصار ہو تو اسے غلطی و عدم تسلسل سے مبرا ہونا چاہیے۔ جسم کے ساتھ ساتھ اس پر زور دینا اتنا ضروری نہیں مگر جب ذاتی عینیت کا دار و مدار اس کے نازک کندھوں پر ہو تو یہ ناگزیر ہے۔

۲۔ یادیں خلا میں نہیں ہوتیں۔ یہ ایک ہستی کو ملزوم کرتی ہیں جو یاد کرسکتا ہو یعنی ایک ذات جو قائم رہتی ہو۔ یادوں کے تجربات کسی شخص کے ہوتے ہیں اور اس طرح ایک بار پھر ہم اسی سوال کی طرف پلٹتے ہیں کہ "ذات کیا ہے؟" یادوں کا واقع ہونا ایک ذات کی پچھلی زندگی کے وقوعات سے متعلق ہے اور اس طرح یادداشت ذاتی عینیت کے معیار کی حیثیت سے اسی ذات کو مفروضہ کے طور پر تسلیم کرلیتی ہے جس کا ثبوت مقصود ہے۔ ذات کا مسئلہ پس اپنی تمام پیچیدگیوں کے ساتھ پھر ہمارے سامنے آ کھڑا ہوتا ہے۔

۳۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یادداشت ہمارے موجودہ تجربات کو گزشتہ تجربات سے منسلک کرتے ہوئے ذاتی عینیت کا تجربہ مہیا کرتی ہے۔ لیکن کیا ذاتی عینیت کا تجربہ ہونے سے قبل ذاتی عینیت کا ہونا لازمی نہیں؟ یہ کہنا کہ یادداشت ذاتی عینیت کی تشکیل کرتی ہے یہ کہنے کے مترادف ہے کہ ایک شخص ایک لمحہ کے لیے بھی ایسے نہیں قائم رہا ہے جو اسے یاد نہ ہو۔ پس اگر اس طرح ذات کو پہلے ہی فرض کرلینا ضروری ہے تو یادداشت ذاتی عینیت کی تشکیل نہیں کرسکتی۔

یہ تمام دقتیں اس وقت ہمارے سامنے آتی ہیں جب ہم عینیتِ ذات بعد مرگ پر غور کرتے ہیں۔ اب یہ وقت ہے کہ ہم وجود کی اس جہت کے متعلق کچھ سوالات کریں۔

لافانیت کیا ذہن کے لیے بغیر جسم موجود رہنا ممکن ہے؟ اگر اس کے معنی منطقی طور پر ممکن ہونا ہے تو بیشک بیشتر فلسفی اس کا جواب اثبات میں دیں گے۔ کچھ فلسفی اس سے متعلق نہیں ہوں گے اور ہم ان کے وجوہات پر اسی باب میں آگے چل کر غور کریں گے۔ پہلے ہم بہر حال منطقی امکان کو تسلیم کر کے یہ دیکھیں گے کہ یہ ہمیں کہاں لے جاتا ہے۔ ہم یہ تصور کریں کہ ہم مر جاتے ہیں اور ہم ایک بالکل نئے ماحول میں آنکھیں کھولتے ہیں جہاں ہم فرشتوں سے گھرے ہوئے ہیں۔ اگر آپ مر گئے اور پھر جاگتے ہیں تو آپ یہ سمجھیں گے کہ آپ جسمانی موت کے بعد بھی زندہ ہیں۔

لیکن کیا یہ جاننے کے لیے ہمیں مرنے تک انتظار کرنا پڑے گا؟ یہ بیشک ایک فیصلہ کن آزمائش ہوگی لیکن اب بھی کچھ بالواسطہ شہادت حاصل ہو سکتی ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ کے دادا مرنے سے پہلے آپ سے یہ کہہ گئے کہ میرے مرنے کے بعد اگر میرا شعور باقی رہتا ہے تو میں تم سے کسی طرح ملنے کی کوشش کروں گا۔ میں خوابگاہ میں ایک پیانو پر اپنے تدفین کے دوسرے دن ایک مخصوص کنجی نساہکی صدا پیدا کروں گا اور ممکن ہوا تو کچھ الفاظ بھی کہوں گا۔" آپ مشکوک ہوتے ہوئے بھی ان کی تدفین کے دوسرے دن کچھ لوگوں کے ساتھ ٹیپ ریکارڈر لے کر بیٹھتے ہیں۔ اچانک اس مخصوص سُر کی آواز سنائی دیتی ہے جسے دوسرے لوگ بھی سنتے ہیں اور ٹیپ پر بھی ریکارڈ ہو جاتی ہے۔ پھر آپ کو وہ آواز آتی ہے جو بلا شک وشبہ آپ کے دادا کی ہے۔ اگر وہ ان کی نہیں بھی ہے تو بالکل انہی کی طرح ہے اور وہ کچھ ایسی باتیں آپ کو بتاتے ہیں جو مرنے سے کچھ دن قبل انھوں نے آپ سے کہی تھی اور آپ نے اس کا ذکر کسی سے نہیں کیا تھا۔ اگر ایسا ہوتا ہے تو کیا یہ ایک قابل یقین مفروضہ نہیں ہوگا کہ آپ کے دادا ابھی تک زندہ ہیں گو آپ انھیں دیکھ یا چھو نہیں سکتے؟ اگر وہ معینہ وقت پھر آپ سے اسی طرح بات کرتے ہیں تو کیا آپ اسے محض اتفاقی وقوعہ سمجھیں گے۔ جو آپ کے دادا کے بعد از مرگ وجود کے حق میں کوئی شہادت مہیا نہیں کرتا؟ اس قسم کی کچھ شہادتیں پیش کی گئی ہیں مگر یہ حتمی نہیں ہیں تاہم قابل غور ہیں لیکن اگر اس قسم کے وقوعات اگر رونما نہیں ہوتے تو اس سے لافانیت کا ذب ثابت نہیں ہوتا ان کا وجود پھر بھی مرنے کے بعد ہو سکتا ہے گو وہ آپ سے گفتگو نہ کر سکتے ہوں یا۔

ایسا کرنا نہ چاہتے ہوں۔

موت کے بعد کسی کے وجود کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ دوسرے جسم میں زندہ رہے اور دوسرے یہ کہ غیر تجسیمی طور پر وہ باقی رہے۔ آیئے ان دو صورتوں کو دیکھیں۔

ا۔ بیشتر مذہبی روایتوں کے تحت جب لوگ موت کے بعد بھی انسانوں کے وجود کی بات کرتے ہیں تو وہ ایک انسان کا وجود ایک دوسرے نئے جسم کے اندر کرتے ہیں۔ یہ کس طرح سے ہوتا ہے اس کے متعلق اختلاف رائے ہے: دوسرے جسم کا اکتساب ہوتا ہے۔ یا کسی دوسرے جسم میں روح منتقل ہوتی ہے یا کسی دوسرے جسم میں جان پڑ جاتی ہے۔ یا مردہ انسان کے ذہنی حالات علیٰ طور پر ایک دوسرے طبعی جسم کے ساتھ منسلک ہو جاتے ہیں۔ بہر صورت جب ہم ایک مرے ہوئے آدمی کے وجود کو قائم تصور کرتے ہیں تو عموماً ہم اس کے متعلق ایسے جسم کا تصور کرتے ہیں جیسا جسم مرنے سے قبل اس کا تھا۔ اور اسی طرح کی یادداشت، ذہانت اور دیگر ذہنی خصوصیات کا تصور کرتے ہیں۔ جن کی مدد سے اس کی شناخت مرنے سے قبل جو وہ تھا اسی سے مماثل شخصیت کی روشنی میں کی جا سکے۔ وہ بیوہ جو پھر سے اپنے مرے ہوئے شوہر کے ساتھ رہنا چاہتی ہے وہ اس کا تصور اسی طرح کرتی ہے جیسا وہ مرنے سے قبل تھا۔ اسی طرح کی شکل و ہیئت کا مالک، اس سے اسی طرح محبت کرنے والا وغیرہ وغیرہ۔ وہ ایک ایسے شوہر کے ساتھ دوبارہ ایک ہونا نہیں چاہتی جو غیر تجسیمی طور پر باقی رہے یا اپنی اصل شخصیت سے اتنا جدا ہو کہ اس کی شناخت ممکن نہ ہو۔ بعض تبدیلیاں ایسی ہو سکتی ہیں جو اگر اسے بہتر انسان بناتی ہیں تو وہ قابلِ قبول ہو سکتی ہیں یا کچھ تبدیلیوں کا قابلِ قبول ہونا یا نہ ہونا الگ الگ عورت کے رویہ یا طرزِ فکر میں کچھ تبدیلی کا باعث ہو سکتا ہے۔ لیکن کافی خصوصیات میں تبدیلی ہو تو شاید وہ دوبارہ اس کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو۔ وہ دراصل اس کے وجود کا تسلسل چاہتی ہے۔ اور اپنی موجودہ زندگی میں اس کے ساتھ رہنے سے جو ترقی وابستہ ہو سکتی ہو۔

علاوہ ازیں اگر وہ ایک نئے جسم کا حامل ہوتا ہے تو یہ عین اغلب ہے کہ

اس کا دماغ بھی ہوگا اور اس نئی زندگی میں اس کی شخصیت اس دماغ پر منحصر ہوگی۔ یعنی آیا وہ ذہین اور تیز ہے یا سست اور بودا۔ اور کیا اس کے پہلے کے خاصے اور طبعی خصوصیات اسی طرح موجود ہوں گے؟ نیز کیا اس کا جسم ایک خاص عمر کا ہوگا جو مرتے وقت اس کی عمر تھی اور کیا وہ ہمیشہ اسی طرح قائم رہے گا؟ یا پھر اس پر بھی بڑھاپا طاری ہوگا اور یہ جسم بھی ایک دن موت کا شکار ہو جائے گا اور شاید پھر ایک نیا جسم اسے ملے گا؟ بہت سے لوگ اس مسئلہ پر اپنے ذہن میں صاف نہیں ہیں کہ لافانی ہونے سے وہ کیا سمجھتے ہیں گو ان کی تمام امیدیں اس مفروضہ کی صداقت پر منحصر ہوتی ہیں۔

۲۔ اب ہم غیر تجسیمی وجود کا تصور کریں جس میں جسم کے بغیر شعور کا وجود جاری رہے آپ کا جسم نہیں ہے مگر پھر بھی خیالات، جذبات، یادیں اور (اگر آپ چاہیں تو) حسی تجربات بھی، گو آپ اعضائے احساس کے حامل نہیں جو عام زندگی میں حسی تجربات کے لیے ناگزیر شرائط ہیں۔ ہم یہ تصور کرنے کی کوشش کریں کہ اس زندگی میں کیا صورت حال ہوگی اگر آپ نیند سے اٹھ کر یہ دیکھیں کہ آپ کا جسم نہیں ہے۔ ایک رات آپ بتی گل کر کے بستر پر سونے جاتے ہیں اور چند گھنٹوں کے بعد اٹھتے ہیں تو آپ دیکھتے ہیں کہ کھڑکی سے سورج کی شعاعیں کمرے میں آرہی ہیں، گھڑی میں آٹھ بج رہے ہیں اور پلنگ کے پائتانے آئینہ لگا ہوا ہے۔ مگر جب بستر کی طرف دیکھتے ہیں تو اس پر آپ کا جسم نظر نہیں آتا۔ بلکہ جہاں آپ کے خیال میں آپ کے اعضا رہونے چاہیے تھے وہاں چادر نظر آرہی ہے۔ بھونچکا ہو کر آپ آئینہ کی طرف دیکھتے ہیں مگر اس میں بھی جسم نظر نہیں آتا بلکہ آئینہ کے سامنے کمرے کا تمام حصّہ اس میں جھلک رہا ہے۔ آپ خود کو چھونے کی کوشش کرتے ہیں لیکن وہاں بھی اب چھونے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ اگر کوئی کمرے میں آتا ہے تو اس کو آپ کے وجود کا کوئی علم نہیں ہو سکتا تا وقتے کہ آپ اس سے بات نہ کریں (لیکن اب وہ عضو بھی نہیں ہے جس سے الفاظ کی ادائیگی ممکن ہو)۔ وہ شخص بستر پہ ہاتھ پھیرے گا مگر نہ بصری طور پر اور نہ لمسی طور پر اسے آپ کے وجود کا علم ہوگا۔ اب آپ انتہائی خوفزدہ ہوجائیں گے کہ اب کسی کو یہ خبر نہ ہو سکے گی کہ آپ موجود ہیں۔ آپ آئینہ کی طرف چلنے کی

کوشش کرتے ہیں مگر آپ کے پیر نہیں ہیں۔ بہر حال آئینہ کے قریب آپ کو سامنے کی چیزیں کچھ بڑی نظر آتی ہیں اور پیچھے کی چیزیں کچھ چھوٹی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب آپ فی الحقیقت آئینہ کے قریب جاتے ہوں۔ آپ کے تمام تجربات ویسے ہی ہیں سوائے اس کے کہ آپ اپنے جسم کو دیکھ یا چھو نہیں سکتے۔ ممکن ہے جسم نہ ہوتے ہوئے بھی آپ کو تکان یا جسمانی دباؤ کا احساس ہوتا ہو۔

یہاں یہ خیال ہو سکتا ہے غیر مجسم وجود کی ایک واضح صورت کا تصور ہم نے کیا ہے۔ لیکن کیا یہ صحیح ہے؟ اس مختصر بیان میں بھی جسم کی جانب مضمر حوالہ ملتا ہے آپ دیکھتے ہیں۔ کیا آنکھوں سے؟ مگر جسم کے ساتھ ساتھ آنکھیں بھی تو نہیں ہیں۔ لیکن اسے ہم نظر انداز کر دیں اور یہ تسلیم کریں کہ وہ تجربات آپ کو حاصل ہیں جو عام طور پر آنکھوں کے ساتھ ممکن ہیں۔ لیکن اگر پہلے ایک سمت دیکھتے ہیں اور پھر دوسری سمت تو یہ آپ سر کو گھمائے بغیر نہیں کر سکتے لیکن اب سر تو ہے نہیں۔ اس کا جواب ممکن نہیں پھر بھی ہم اگلا قدم اٹھاتے ہیں۔ آپ کو یہ کیسے پتہ چلتا ہے کہ بستر پر جسم نہیں بلکہ صرف گدا اور اس کے اوپر چادر ہے؟ کیا آپ بستر کو انگلیوں سے چھو کر دیکھتے ہیں مگر انگلیاں تو ہیں نہیں۔ آپ آئینہ کی طرف بڑھتے ہیں مگر کون سی چیز آئینہ کی طرف بڑھتی ہے؟ آپ کو آگے اور پیچھے چیزیں بڑی اور چھوٹی نظر آتی ہیں۔ مگر کس کے آگے اور پیچھے؟ آپ کے جسم کے؟ لیکن آپ کا جسم تو ہے ہی نہیں۔ تو پھر اس حرکت کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے؟۔

اس راہ پر ہر قدم دقتوں سے معمور ہے۔ صرف یہ نہیں کہ ہمیں لوگوں کے متعلق ان کے جسم کے ساتھ ہی سوچنے کے عادی ہیں جو کسی حد تک صحیح ہے۔ لیکن اس قسم کے اعمال مثلاً کسی دوسری طرف دیکھنا جسمانی حرکت کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ اس فیصلہ پر منحصر ہے کہ آپ یہ فیصلہ کریں کہ آپ کے سر کو ایک طرف گھمانا ہے مگر جسم کے بغیر ایسا کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر سر ہی نہ ہو تو سر گھمانے کا فیصلہ کیا معنی رکھتا ہے؟ مندرجہ بالا بیان میں بہت سی دقتیں ہیں جو محض عملی نہیں بلکہ منطقی بھی ہیں۔

پی، ٹی، گیچ اپنی کتاب "ذہنی اعمال" میں کہتا ہے: "میرے خیال میں یہ ایک اہم تصوری تفتیش ہے کہ کیا درحقیقت بغیر جسم کے دیکھنا، سننا، درد، بھوک وغیرہ

رونما ہو سکتے ہیں؟ دیکھنا ایک ایسا فعل ہے جو میرے لیے بامعنی ہے کیونکہ میں دیکھتا ہوں۔ اور اس عمل کے ساتھ دیگر بہت سے اعمال منسلک ہیں جن کے بغیر "دیکھنے" کی وضاحت یا اس کی تفہیم نہیں ہو سکتی۔ بہت سے ایسے اعمال و تصورات ہیں جو "دیکھنے" سے منسلک ہیں۔ ان تمام باتوں کا مجموعہ ایک مکڑی کے جالے کی طرح جس کے کچھ تار تو توڑے جا سکتے ہیں لیکن اس قدر بھی نہیں کہ تمام جالا ٹوٹ جائے۔ اگر "دیکھنے" کے علاوہ اور تمام دیگر باتوں کو نظرانداز کر دیا جائے تو لفظ "دیکھنا" ناقابلِ استعمال قرار پائے گا۔ اس قسم کے تصورات کو جب "جسم" سے الگ کر دیا جاتا ہے تو ایسا ہی ہوتا ہے۔"

اگر یہ سچ ہے تو پھر ذہنوں کا جسموں کے بغیر وجود ناممکن ہے۔ بیشک یہ تصورِ عینیتی نظریہ کے خلاف تمام اعتراضات کو رد نہیں کر سکتا اور نہ ہی یہ ذہنی وقوعات کی تحویلِ طبعی وقوعات میں کرتا ہے۔ اگر مندرجہ بالا اعتراض صحیح ہے پھر بھی عینیتی نظریہ باطل ہو سکتا ہے لیکن غیر مجسم وجود کا کوئی نظریہ بھی قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔

فصل - ۲۱
باب - ۷

فلسفۂ مذہب

خدا کا وجود فلسفۂ مذہب کے دائرہ میں بہت سے مسائل شامل ہیں۔ خدا پر یقین کس قسم کا یقین ہے؟ اور اس کی شہادت کیا ہے؟ اس یقین کے خلاف کیا شہادت ہے؟ اور اس کے متبادل کون سے یقین ہیں؟ محض خدا کے وجود ہی کے متعلق نہیں بلکہ خدا کی فطرت کے متعلق ہم کیا کہہ سکتے ہیں۔ خدا کی قوّت نیکی، ذہانت، اس کے غایتی کردار، دنیا کی حکومت وغیرہ کے بارے میں؟ خدا کے وجود یا عدم وجود سے ہم انسانی کردار کے متعلق کیا نتائج اخذ کرسکتے ہیں؟ اس فصل میں ہم خدا کے وجود کے موافق یا اس کے خلاف دلائل پر غور کریں گے۔ مذہب کے بہت سے پہلوؤں سے ہمارا سروکار نہیں۔ مثلاً عبادت یا دیگر رسوم جن میں مذہبی علماء دلچسپی رکھتے ہیں۔ مذہب کے احاطہ کے اندر فلسفہ کا تعلق دلائل کے ذریعہ یقین کے جواز سے ہے۔

لفظ "مذہب" بذات خود وضاحت طلب ہے۔ خدا پر یقین خود مذہب کی تشکیل نہیں کرتا۔ عام استعمال کے مطابق اس یقین کو باضابطہ ادارائی شکل دینا ضروری ہے اور اس کا کسی مخصوص مجموعہ مسالک یا دینی عقائد کا ایک لازمی جزو ہونا لازمی ہے۔ علاوہ ازیں مذہب کی کچھ تعریفوں کے مطابق خدا پر یقین مذہب کے لیے لازمی نہیں ہے۔ مثلاً بدھ مت جو عام طور سے مذاہب میں شامل کیا جاتا ہے۔ خدا پر یقین نہیں رکھتا جو یہودی یا عیسائی مذہب کے لیے ضروری ہے۔ اکثر لفظ "مذہب" کو اتنی توسیع دی گئی ہے کہ اس کی شناخت مشکل ہوتی ہے کوئی یہ کہتا ہے کہ انسان کی بنیادی نیکی پر یقین کرنا مذہب ہے اور کسی کی نظر میں مسلک اشتراکیت پر یقین مذہب ہے یا ہوسکتا ہے کیونکہ یہ انسان کی اعلاترین قدر کی غمازی کرتا ہے۔ اس معنی مذہب زندگی کی اعلاترین قدر کی مترادف ہے۔ نیز ہر شخص کا ایک مذہب

ہوتا ہے کیونکہ ہر شخص کی زندگی میں کوئی نہ کوئی شئے اعلاترین قدر کی حامل ہوتی ہے۔ لیکن اگر "مذہب" کے معنی کو اتنی وسعت دی جائے تو یہ محض بے سود ہی نہیں بلکہ گمراہ کن ثابت ہوگا۔ "ہر شخص کا ایک مذہب ہوتا ہے" سے یہ مقصود نہیں کہ ہر شخص خدا کو مانتا ہے بلکہ صرف یہ کہ ہر شخص کا کوئی آدرش ہوتا ہے۔ یہ کہنے کے برخلاف کہ اشتراکیت یا کمیونزم ایک مذہب ہے۔ یہ کہنا قابل ترجیح ہے کہ کمیونزم اور مذہب میں کچھ خصوصیات مشترک ہیں: دونوں میں کچھ ایسے عقائد ملتے ہیں کہ جو ایک ہمہ گیر نظریہ عالم کی بنیاد ہیں۔ دونوں میں خوفناک وفاداری ہے جس کے لیے لوگ جان کی بازی لگا سکتے ہیں۔ مذہب کی ایسی تعریف بے معنی اور گمراہ کن ہوگی جس کے مطابق یہ بیان کہ "ہر شخص کا ایک مذہب ہوتا ہے" تعریفاً صادق ہو۔

مذہب کے لیے خدا پر عقیدہ خواہ لازمی ہو یا نہیں اب ہم اس سوال پر آتے ہیں کہ "خدا پر عقیدہ کس قسم کا عقیدہ ہے؟" لفظ "خدا" سے کیا مقصود ہے؟ "لفظ" خدا" (یا دیوتاؤں) سے لوگ بہت سی باتیں سمجھتے ہیں۔ لیکن "خدا" سے کم از کم کسی مافوق الفطرت ہستی کا وجود ضرور وابستہ ہے مافوق الفطرت سے مراد عالم طبیعی سے الگ یا اس سے بڑھ کر کوئی حقیقت ہے (عالم طبیعی میں انسانی ذہن بھی شامل ہے)۔ کبھی کبھی خدا اور فطرت کو ایک ہی سمجھا جاتا ہے لیکن اگر ایسا ہے تو "لفظ خدا" غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ خدا سے ہم جو کچھ بھی سمجھیں مگر یہ فطرت کے ہم معنی نہیں۔ فطری (طبعی) اعمال سے خدا کا ماورا ہونا ضروری ہے۔

لیکن لفظ "مافوق الفطرت" بھی تشریح طلب ہے۔ خدا کو کم از کم ایک ذہن کی طرح سوچا جاتا ہے۔ یا ایسی ذہانت کی شکل میں جو غائتی عمل کی اہل ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ خدا کی ذہانت لامحدود ہو جیسا کہ عیسائیت میں ضروری ہے۔ یہ یونانی دیوتاؤں کی طرح محدود بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن ذہانت کے علاوہ قوت بھی لازم ہے جو اسی طرح محدود (یونانی دیو مالا) یا لامحدود (عیسائیت) سمجھی گئی ہے۔ اتنی قوت ضروری ہونی چاہیے کہ خدا اپنے مقاصد کو بروئے کار لا سکے۔ مادہ کی تخلیق کر سکے اور بوقت ضرورت قوانین فطرت میں مداخلت کر سکے۔ یہ قوت بیشک فوق انسانی ہوگی خدا فیاض ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ بعض مذاہب (قدیمی) میں خدا بد قوتوں کا حامل بھی سمجھا گیا ہے جو اپنے غضب کی آسودگی کے لیے انسانوں کی تباہی بھی روا رکھتا

ہے۔ بعض مذاہب میں خدا کا مجسم ہونا بھی ممکن ہے گو دیگر مذاہب میں خدا کو صرف ذہن یا عقل تسلیم کیا گیا ہے۔

بعض لوگ کثرتِ معبود میں یقین رکھتے ہیں اور بعض ایک خدا کے وجود (وحدانیت) پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ ایک شخص ایسے خدا کو تسلیم کر سکتا ہے جس نے کائنات کی تخلیق تو کی ہے مگر اسے اپنے آپ جاری رہنے کے لیے مطلقاً چھوڑ دیا ہے (مسلکِ معبود طرازی) یا پھر ایسے خدا کو جو کائنات کی تاریخ کے ہر منزل پر اثر انداز ہوتا رہتا ہے (الٰہیات)۔ ایک شخص خدا کے وجود سے منکر ہو سکتا ہے (دہریت)، یا پھر ایسی شہادت کے لیے یکسر انکار کر سکتا ہے جو ہمیں اس کے وجود یا عدم وجود کا کوئی جواز دے سکے (لاادریت)۔

یہودی و مسیحی روایت کے تحت خدا واحد ہے جو انسانی زندگی میں عملی طور پر شامل ہے مثلاً وہ انسانی عبادت و دعا کو سنتا ہے اور اس کا جواب بھی دیتا ہے اور جو قادرِ کل، عالمِ کل وخیرِ مطلق (فیاض) ہے۔ اس مذہبی روایت کے اوائل دور میں جسم بھی اس سے منسوب ہے۔ وہ آدم کے ساتھ چلتا ہے اور موسیٰ کو کوہِ طور پر نظر آتا ہے۔ لیکن بعد میں وہ غیر مجسم روح ہے جو جسم کے قیود سے آزاد ہے۔ وہ ہر چیز دیکھ، سن اور جان سکتا ہے جو جسم کے ہوتے ہوئے ممکن نہیں۔ المختصر وہ غیر جسمی ذہن یا عقل ہے۔ ایک ایسا شعور جو جسم سے الگ ہے مگر سوچنے، محسوس کرنے اور ارادہ کرنے اور اس پر عمل کرنے پر قادر ہے۔ خود جسم نہ ہوتے ہوئے بھی اجسام کی تخلیق اور انھیں متحرک کرتا ہے۔ اور محض ارادہ سے اشیاء کو وجود میں لا سکتا ہے۔ خدا کے وجود کے حق میں جو دلائل پیش کی گئیں ہیں ان کا تعلق خدا کے اس تصور سے ہے۔

۱۔ وجودی دلیل

خدا کے وجود کے حق میں بیشتر دلائل دنیا کی فطرت اور انسانی تجربہ کی روشنی میں پیش کیے گئے ہیں۔ مگر وجودی دلیل وہ واحد دلیل ہے جو خدا کے وجود کو عقل محض کی مدد سے ثابت کرنا چاہتی ہے۔ بیشتر فلسفی (علماء دینیات) اسے صحیح تسلیم نہیں کرتے پھر بھی اس پر نظر ڈالنا ضروری ہے اور اس کے بغیر ہماری بحث نامکمل ہو گی۔

یہ دلیل اس طرح ہے: خدا ایک ایسی ہستی ہے جس سے کسی عظیم تر ہستی کا

تصور ممکن نہیں ہمیں خدا کا تصور حاصل ہے مگر ایسی ہستی کے تصور کے لیے اس کا وجود لازمی ہے کیونکہ اگر وہ موجود نہیں ہے تو اس کا تصور اتنا عظیم نہیں ہو گا جتنا اس کے موجود ہونے سے ہو گا۔ مگر اس کی تعریف کے لحاظ سے یہ عظیم ترین ہستی ہے۔ لہٰذا ایسی ہستی کا وجود ہے۔

۱۔ اس دلیل کی تنقید کے سلسلہ میں جو بات بدیہاً سب سے پہلے ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ آپ کسی شئے کو محض تعریف کی مدد سے وجود میں نہیں لا سکتے۔ آپ خدا کی تعریف عظیم ترین یا کامل ہستی کی طرح کر سکتے ہیں مگر اس سے یہ نتیج نہیں ہوتا کہ ایسی ہستی موجود ہے۔ آپ جزیرۂ کامل کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہ ایک ایسا جزیرہ ہے جس کی آب وہوا، معدنیات، فصل وغیرہ مثالی ہے یا آپ جس طرح بھی چاہیں مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایسے جزیرہ کا وجود ہے۔ اگر ایسا ہو سکتا۔ تو آپ متفرق کامل اشیاء کی محض تعریف کے ذریعہ انھیں وجود میں لا سکتے۔ مگر بدقسمتی سے یہ ممکن نہیں۔ کسی شئے کی تعریف سے اس کے وجود کے متعلق کچھ بھی اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن وجودی دلیل کا حامل یہ کہہ سکتا ہے کہ گو عام طور پر یہ نکتہ صحیح ہے لیکن خدا کے متعلق اس کا اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ دیگر اشیاء کامل مطلق نہیں بلکہ اپنی اپنی نوع میں کامل ہیں جبکہ خدا ایک قسم کی اشیاء میں نہیں بلکہ تمام تر اشیاء کے مقابل کامل مطلق ہے۔ اور خدا اس وقت تک عظیم ترین و کامل ترین نہیں ہو سکتا جب تک اس کا وجود نہ ہو۔ نہیں از وجود ہو کر وہ کامل عظمت کے ایک ضروری خصوصیت سے عاری رہے گا۔ فرض کیجیے کہ آپ کسی بھی کامل شئے کا تصور کرتے ہیں جس کا وجود نہیں ہے۔ اور پھر آپ ایک دوسری کامل شئے کا تصور کرتے ہیں جس کا وجود ہے۔ لامحالہ آخر الذکر شئے اوّل الذکر شئے سے عظیم تر ہو گی۔ وجود کے بغیر وہ شئے اتنی عظیم نہیں ہو گی جتنی وجود کے ساتھ۔ اور ہم بلحاظ تعریف ایسی شئے کے تصور کی بات کر رہے ہیں جو کامل ترین ہو۔ ایک ایسی شئے جو عظیم یا کامل ترین تصور کی جا سکتی ہے لازمی طور پر موجود ہونی چاہیے۔ ورنہ اس کا کمال مکمل و مطلق نہیں ہو گا۔ لیکن یہ نکتہ ہمیں دوسرے اعتراض کی طرف لے جاتا ہے:

۲۔ وجود کسی شے کی خصوصیت نہیں ہوتی۔ اگر ہم کسی ایسی شے کا تصور کرتے ہیں جس سے کوئی بھی شے عظیم تر نہیں ہے تب وجود کا تصور اس شے کے تصور میں کوئی فرق پیدا نہیں کرتا۔ جس کا ہم تصور کرتے ہیں وہ وہی شے سمجھی جائے گی خواہ ہم اس کے وجود کا تصور کریں یا نہیں۔ اگر ہم پہلے ایک گھوڑے کا تصور کرتے ہیں اور پھر اس کے وجود کا، تو دونوں صورتوں میں جس چیز کا تصور کرتے ہیں وہ ایک ہی ہے۔ اس کے وجود کے تصور سے اس شے کے تصور میں کسی بھی خصوصیت کا اضافہ نہیں ہوتا۔

کانٹ نے اپنی کتاب "انتقادِ عقلِ محض" میں کہا ہے، کسی شے کا ہم کتنے ہی اور کیسے ہی محمولات کے ساتھ تصور کریں ہم اس میں ذرہ برابر بھی اضافہ نہیں کرتے جب ہم یہ اعلان کرتے ہیں کہ اس شے کا وجود ہے اگر وجود سے اس شے میں کسی خصوصیت کا اضافہ ہو تو وہ وجود میں آتے ہی وہ شے وہ نہیں رہے گی جس کا تصور ہم نے قبل از وجود کیا تھا۔ پس اگر ہم کسی حقیقت مطلق کا تصور بغیر کسی نقص کے کرتے ہیں تب بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ کیا اس کا وجود ہے یا نہیں۔

اگر ہم یہ کہیں کہ ایک گھوڑے کا ایال، دم، چار پیر، کھر وغیرہ ہوتے ہیں تو ہم اس سے کچھ خصوصیات منسوب کرتے ہیں۔ لیکن پھر اگر ہم یہ کہیں کہ گھوڑے کا وجود ہے تب ہم کسی مزید خصوصیت کا اضافہ نہیں کرتے۔ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ وہ شے جس کا تصور ہم ان خصوصیات کے ساتھ کرتے ہیں اس کا وجود بھی ہے۔ ہم اس تصور میں کسی بات کا اضافہ نہیں کرتے بلکہ اس کے اور دنیا کے درمیان ایک نسبت کا اعادہ کرتے ہیں۔

پس یہ دلیل یہ ثابت نہیں کر سکتی کہ کسی عظیم ترین ہستی کا وجود ہے۔ یہ کہنا کہ اگر کوئی عظیم ترین یا کامل ترین ہستی ہے تو اس کا وجود ہے محض ایک تکرار معنی ہے اصل میں ایسی ہستی کے وجود کا ثبوت ہی اصل موضوع محتاج ثبوت ہے جسے ہم تعریف کی مدد سے تسلیم نہیں کر سکتے۔

ب۔ علّی دلیل | کونیاتی (علم کائنات سے متعلق) دلیل اس امر سے منتج ہوتی ہے کہ کائنات کا وجود ہے۔ اس ابتدائی مقدمہ سے دلیل

(Critique of Pure Reason)

دو سمتوں میں سے کسی ایک سمت جا سکتی ہے۔ ان میں سے ایک علّی دلیل ہے جسے کبھی کبھی ابتدائے آفرینش سے متعلق دلیل بھی کہا جاتا ہے۔ یہ دلیل اس بات پر مبنی ہے کہ یہ کائنات جو ماہ و انجم، شمس و ثوابت و سیار، ان گنت بے جان اور جاندار اشیاء اور عالم انسانی کے وسیع حیطہ پر مبنی ہے کہیں نہ کہیں آتی ہے۔ کسی نہ کسی ہستی نے اس کی تخلیق کی ہے اور یہ ہستی خدا کے سوا اور کون ہو سکتا ہے؟ اس دلیل کا واضح ترین بیان یوں ہے، ہر شئے کا ایک سبب (علت) ہوتا ہے اور اس لیے خود کائنات کا بھی ایک سبب ہے جو خدا ہے۔ لہٰذا خدا کا وجود ہے۔

ا۔ "ہر شئے کا ایک سبب ہوتا ہے" باب ۵ میں ہم اس بیان کے متعلق کافی بحث کر چکے ہیں۔ بہرحال اگر اسے صادق فرض بھی کر لیں تب بھی صرف وقوعات یا واقع ہونے والی اشیاء پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیا اشیاء اور وقوعات دونوں کا سبب ہوتا ہے؟ یہ کہنا بہتر ہوگا کہ اشیاء کے بدلے کسی شئے کے وجود میں آنے کا سبب ہوتا ہے۔ کسی زمانی عمل یا وقوعہ کا سبب ہوا کرتا ہے۔ بہرحال اسی معنی میں یہ سوال کائنات کے متعلق بھی کیا جا سکتا ہے۔

لیکن کیا کائنات ایک شئے ہے؟ یہ کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوگا کہ لفظ "کائنات" ایک اسم جمع ہے اور کائنات اشیاء کے مجموعہ کا نام۔ ان تمام اشیاء کا مجموعہ جو موجود ہیں۔ کیا یہ ضروری ہے کہ ایک مکمل مجموعہ کا ایک سبب ہو، برعکس اس کے کہ ہر انفرادی شئے کا الگ الگ مخصوص سبب ہو؟ جیسا کہ ہیوم نے کہا ہے۔ اگر ہم کسی کل کے تمام حصوں کے اسباب الگ الگ بیان کر دیتے ہیں تو پھر اس کل کے سبب کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

اگر کسی ملک سے چند لوگوں کا ایک گروہ ایک دوسرے ملک میں جاتا ہے اور وہاں ان کے وہاں جانے کا سبب کوئی پوچھتا ہے تو یہ جواب ملتا ہے کہ (ا) تبدیل آب و ہوا کے لیے آئی ہے۔ اور (ب) اس کا شوہر ہے جو اس کے بغیر نہیں رہ سکتا اس لیے اس کے ساتھ آیا ہے۔ (ج) نوکری کی تلاش میں اور (د) جاسوسی کرنے۔ اس کے بعد اگر یہ سوال کیا جائے کہ اس پورے گروہ کے آنے کا مقصد کیا ہے تو یہ سوال مہمل ہوگا۔ علّی دلیل کا ناقد یہی اعتراض کرتا ہے کہ وقوعات کے منفرد

اسباب کا طلب کرنا اور ان کے جوابات حاصل کرنا جائزہ ہے مگر وقوعات کے مجموعی سلسلہ کا الگ سے سبب ڈھونڈنا بے معنی ہے۔

۲۔ ہم اگر یہ فرض کرلیں کہ مکمل کائنات کا سبب طلب کرنا معقول ہے اور اس کا جواب یہ ملتا ہے کہ یہ سبب خدا ہے تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کا سبب کیا ہے؟ اگر یہ موقف تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہر شئے کا ایک سبب ہوتا ہے تو خدا کا سبب دریافت کرنا صحیح معلوم ہوتا ہے اور اگر خدا کا کوئی سبب نہیں تو یہ بات بھی صادق نہیں کہ ہر شئے کا سبب ہونا لازم ہے۔ لیکن علّی دلیل کا بنیادی مقدمہ یہی ہے کہ ہر شئے کا ایک سبب ہوتا ہے۔

لہٰذا یہ نظر آتا ہے کہ علّی دلیل نہ صرف غلط ہے بلکہ خود تناقضی ہے: اس کا یہ نتیجہ کہ کم از کم ایک شئے (خدا) علّت یا سبب سے عاری ہے اسی دلیل کے اس مقدمہ کا متناقض ہے کہ ہر شئے کا سبب ہوتا ہے۔ اگر یہ مقدمہ صادق ہے تو نتیجہ کاذب۔ اور اگر نتیجہ صادق ہے تو مقدمہ کاذب۔ بہت سے لوگ اس نکتہ کو نظرانداز کر دیتے ہیں کیونکہ وہ اس دلیل کا استعمال خدا تک پہنچنے کے لیے کرتے ہیں اور وہاں پہنچ کر وہ اس دلیل کو بھول جاتے ہیں۔ جیساکہ شاپنہار نے کہا ہے۔ ہم اس دلیل کو محض ایک ٹیکسی کی طرح استعمال کرتے ہیں۔ منزل پر پہنچنے کے بعد ہم اسے بھول جاتے ہیں اور بے تعلق ہو جاتے ہیں مگر توافقِ فکر کا تقاضہ ہے کہ ہم اس کے متعلق آگے بھی سوچیں۔ اگر نتیجہ خود اپنے مقدمہ کی تنقیض کرتا ہے تو سخت ترین الزام کا مورد ہوتا ہے یعنی خود تناقضی کا۔

یہاں اس دلیل کا حامی یہ کہہ سکتا ہے کہ "ہر شئے کا سبب ہوتا ہے" کا معنیٰ "خدا کے سوا ہر شئے کا سبب ہوتا ہے" لیکن جیساکہ ہیوم نے کہا ہے۔ ہم کیوں اسی جگہ علت و معلول کا سلسلہ ختم کرتے ہیں۔ اگر رکنا ہی ہے تو کیوں نہ ہم کائنات یا دنیا پر ہی علی سلسلہ کا اختتام تسلیم کریں جسے ہم کسی حد تک جانتے ہیں اور جس کا ہمیں کچھ تجربہ بھی ہے۔

۳۔ بہرصورت تجربی اقلیم سے ماورا اسباب و علل کا سلسلہ لے جانا غیر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اسباب کے متعلق ہمارا علم زمانی و مکانی اشیاء، اعمال و وقوعات

تک محدود ہے۔ اس کے آگے اسباب کے متعلق کچھ کہنے کا ہمیں مجاز حاصل نہیں کیونکہ تجربات ہمیں اس قسم کی علیت کے بارے میں کچھ بتانے سے قاصر ہیں۔ اس اصول کو فوق تجربی میدان میں لے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس تجربی شہادت سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں جو اس دلیل کی بنیاد ہے۔ اس کائنات کے اندر رونما اعمال و وقوعات کے ماسوا "سبب" کا کیا معنی ہے؟ کانٹ نے بھی "انتقاد عقل محض" میں یہی کہا ہے کہ اصول علیت کے اطلاق کا عالم ادراک کے ماسوا نہ کوئی معنی ہے اور نہ معیار۔ خدا کا کونیاتی ثبوت اسی لیے استعمال کیا گیا ہے کہ یہ ہمیں احساس و ادراک کی دنیا سے پرے لے جائے۔

۴۔ پھر بھی بہت سے لوگوں کے ذہن میں یہ بات قائم ہے کہ باشعور عاملوں کے اعمال جو ان کے ارادوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ علیت کے ضمن میں ایک مخصوص اہمیت رکھتے ہیں۔ ہم کسی بھی مشین یا دیگر مرکب اشیاء کے اجزا کو خود بخود یکجا ہوتے نہیں دیکھتے۔ ہم ان کے متعلق سوچتے ہیں۔ ان کا خاکہ یا ڈیزائن بناتے ہیں۔ اور ان مادوں کو جن سے ان کی تشکیل ہوتی ہے۔ مرکب مجموعوں میں اکٹھا کرتے ہیں اگر ہمارا ذہنی عمل ان کے پیچھے کارفرما نہیں ہوتا تو وہ اس ہیئت میں وجود میں نہیں آتے۔ پس ہمارا یہ استدلال ہوتا ہے کہ یہی بات کائنات کے لیے بھی صادق ہے لیکن صرف تجربی شہادت کی بنا پر کیا ہم یہ کہنے کا مجاز رکھتے ہیں کہ ارادے حتمی علل بنتے ہیں؟ ایسا نظر آتا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے۔ (۱) مادہ کی بہت سی حرکتیں مثلاً لکڑی کے تختوں کو مکان بنانے کے دوران ایک ساتھ سجانا بیشک ارادہ کا نتیجہ ہوتی ہیں اور اس کے بغیر یہ سب ممکن نہیں۔ (۲) لیکن کسی حالت میں بھی ارادہ مادی اشیاء کو وجود میں نہیں لا سکتا۔ یہ صرف پہلے سے موجود مادوں کی حالتیں یا ان کے مقامات بدل سکتا ہے۔ (۳) اور نہ ہی ارادہ توانائی یا قوت کی تخلیق کر سکتا ہے۔ ارادہ اس وقت بیشک توانائی کا منبع نظر آتا ہے جب ارادہ جسمانی حرکت کا باعث بنتا ہے۔ مگر یہ دراصل دماغ کے اندر پیدا شدہ حرکات (توانائی) کی بنا پر ہوتا ہے۔ ارادہ دراصل خود توانائی کے ان گنت مظاہر میں سے ایک ہے۔ لہٰذا ارادہ تجربی نقطۂ نظر سے قطعی یا آخری سبب نہیں بن سکتا۔ (۴) یہ بات یقینی ہے کہ ارادہ لاتعداد ازمنہ

تک ظہور پذیر نہیں ہوا جبکہ مادہ اور توانائی جہاں تک ہمیں پتہ ہے دائمی ہیں۔ ارادے دائمی نہیں۔ کیونکہ ہم ان کی ابتدا زمانہ (وقت) کے اندر تلاش کر سکتے ہیں۔

علتِ اول (زمانی)

اکثر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ علل و معلولات کا سلسلہ زمانہ میں پہلے کی طرف لامتناہی طور پر نہیں جا سکتا۔ کہیں نہ کہیں اسے ختم ہونا ہے۔ ۳۰ کروڑ سال قبل زمین بنی لیکن اس سے پہلے سورج موجود تھا۔ اور اس سے قبل؟ سرد ہوتی ہوئی کہکشاں نے سورج کو خلا میں اچھالا تھا اور اس کے ساتھ لاکھوں ستاروں کو۔ اور اس سے پہلے؟ کہکشاں کا وجود ہوا اور اس کے بعد کائنات کی تاریخ دھندلکوں میں گم ہو جاتی ہے مگر اتنا سب ہی تسلیم کرتے ہیں کہ اس کے قبل بھی کچھ نہ کچھ ہوا ہوگا۔ لیکن کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ سلسلہ کہیں نہ کہیں ختم ہونا چاہیے۔ ایک وقت ایسا ہوگا کہ جب یہ سلسلہ شروع ہوا ہوگا یعنی ان تمام چیزوں کی کوئی پہلی علت ہونی چاہیے۔

اس کا شاید یہ مطلب ہے کہ کوئی پہلا وقوعہ ہونا چاہیے۔ لیکن اگر ایسا ہے کہ یہ تصور پر اسرار ہے اور وقتوں سے پر ہے۔ پہلا وقوعہ کب ظہور پذیر ہوا؟ چونکہ ہم وقت کی بات وقوعات کے تواتر کے ضمن میں کرتے ہیں تو کیا پہلے وقوعہ کا وقت کے دائرہ میں ظاہر ہونا بامعنی ہے؟ پہلے وقوعہ کو کس بات نے پیدا کیا؟ بظاہر یہ جواب ہوگا کہ کسی نے بھی نہیں کیونکہ یہ پہلا وقوعہ ہے اور اس کا کوئی سبب نہیں ہے۔ یہ یونہی وجود میں آگیا۔ بلا کسی سبب کے۔ بہرحال خدا پہلا وقوعہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا کوئی وقوعہ نہیں۔ شاید یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ پہلا وقوعہ خدا نے پیدا کیا اور کائنات کی تاریخ خدا کے ذہن میں شروع ہوئی۔ خدا نے کائنات کو عدم سے وجود میں لایا اور اس طرح پہلا وقوعہ ظاہر ہوا۔ وقوعات کا سلسلہ خدا پر جا کر ختم ہوتا ہے۔

مگر یہاں پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے وجود کا سبب کیا ہے۔ یہ کہنے سے کام نہیں چلے گا کہ خدا خود اپنا سبب ہے۔ اگر خدا پہلے سے تھا تو اسے خود اپنی ہستی کو وجود میں لانے کی ضرورت نہیں اور اگر خدا نہیں تھا تو پھر وہ اپنا سبب کیسے بن سکتا ہے؟ کچھ نہیں (عدم وجود) کسی شئے کے وجود کا سبب نہیں بن سکتا۔ پس

دونوں صورتوں میں خدا کا وجود وضاحت طلب ہے۔ ہم بیشک خدا کو غیر توضیح طلب تسلیم کر کے چل سکتے ہیں لیکن اسی طرح ہم کائنات کے وجود کو بھی تسلیم کر کے چل سکتے ہیں۔

اسباب کا لامتناہی سلسلہ

لیکن علت اول یا خدا جو اپنے تقدم کے ذریعہ علت ومعلول کو جاری کرتا ہے کیوں ضروری ہے؟ یہ سلسلہ لامحدود یا لامتناہی کیوں نہیں ہو سکتا۔ یہ نظریہ بیشتر مفکروں نے اپنایا ہے (مثلاً ہانس رائشنباخ) جن کا یہ خیال ہے کہ لامتناہی یا لامحدود کا تصور منطق وریاضیات میں مقبول ہے۔ لیکن کائنات میں یہ تصور اعداد کے لامتناہی (لامحدود) ہونے کے تصور سے مختلف ہے۔ مثلاً علم الحساب میں یہ آسانی سے تصور کیا جاسکتا ہے کہ کوئی بڑے سے بڑا عدد ایسا نہیں ہے جس سے ہم کوئی بڑا نہ سوچ سکیں مگر کائنات کی تاریخ کو لامحدود سمجھنے کے معنی یہ ہونے کہ یہ کبھی ختم نہیں ہوگا۔ نیز یہ کہ یہ واضح کرنا مشکل ہے کہ اگر حال سے قبل وقوعات کا لامتناہی سلسلہ گزر چکا ہے تو ہم حال تک کس طرح پہنچے؟ بہرحال اگر وقوعات کا لامتناہی سلسلہ ماضی تک جاتا ہے تو یہاں خدا کے تصور کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس صورت میں تخلیق کا سوال نہیں اٹھتا۔

کائنات کہاں سے وجود میں آئی؟

اب ہم اس پر غور کریں کہ کائنات کی آفرینش کے متعلق سوال کے کیا معنی ہیں۔ اگر ہم عام استعمال میں اس طرح کے جملے کے معنوں پر غور کریں تو کائنات کے سلسلہ اس کے معنی کی کچھ وضاحت ہو سکے۔

"کوئی چیز کہاں سے آئی (یا نکلی)" کے یہ معنی ہو سکتے ہیں: (۱) اکثر اس سوال سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ یہ چیز پہلے کہاں تھی اور اس قسم کے جوابات ہو سکتے ہیں "افریقہ سے" یا "میری جیب سے" (۲) یا پھر اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اپنے پچھلے مقام سے یہاں کیسے پہنچی اور اس کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ کوئی اسے دوسری جگہ سے لایا ہے۔ (۳) کبھی کبھی اس سوال کا مطلب یہ ہے کہ کس نے وہ مخصوص عمل کیا ہے جو اس شے کا موجب بنا۔ اس سوال میں یہ مفروضہ پنہاں ہے کہ کوئی

(Infinity)

ذی شعور انسان اس کے پیچھے کارفرما ہے۔ (۴۲) یا پھر اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی شے کس طرح اپنی سابقہ حالت سے موجودہ حالت میں تبدیل ہو گئی۔ مثلاً ایک شخص جو برف سے ناواقف ہے اپنی بوتل میں رکھے ہوئے پانی کو شدید سردی کے علاقہ میں جاتے ہوئے برف میں بدلتے ہوئے دیکھ کر یہ پوچھ سکتا ہے کہ یہ برف کہاں سے آئی اور اس کا جواب یہ وضاحت چاہتا ہے کہ کس حالت میں یہ تبدیلی ہیئت کا عمل ظاہر ہوا۔

لیکن کائنات کے مجموعہ کے بارے میں یہ سوال کہ "یہ کہاں سے آئی؟" مندرجہ بالا تمام سوالات سے مختلف ہے۔ "کائنات" میں تمام زمانہ و مکانات شامل ہیں۔ لہٰذا یہ بات کہ پہلے یہ کہیں اور تھی جہاں سے لائی گئی ہے خارج از امکان ہے۔ اور نہ ہی کسی اور حالت سے موجودہ حالت میں آنے کا ذکر یا اس کے تقدیم و تاخیر کی حالتوں میں فرق قابل قبول ہے کیونکہ اس کی ہر ممکن حالت اور ہر ممکن زمانہ اس کے معنی میں شامل ہے۔ اور یہ بات تو بذات خود زیر بحث ہے کہ کیا کوئی ذی شعور ہستی نے اس کی تخلیق کی ہے یا اسے موجود حالت میں لانے کا باعث بنا ہے۔

یہ سچ ہے کہ ہم بلاشبہ کائنات کی موجود ہیئت یا شکل کے اسباب کے بارے میں سوال کر سکتے ہیں اور اس کے جواب میں ماضی میں واقع شدہ اسباب کی وضاحت کی جا سکتی ہے۔ پھر ان اسباب کے متعلق ہی سوال کیا جا سکتا ہے جس کے جواب میں اس کے ماضی کے اسباب کا شمار کیا جا سکتا ہے اور اس طرح یہ لامتناہی سلسلہ چل سکتا ہے۔ ماہرین علم کائنات (کونیات) جب "آفرینش (ابتدا) کائنات" کے موضوع پر کتابیں لکھتے ہیں تو وہ یہی کرتے ہیں۔ آفرینش یا ابتدا سے مطلب قطعی طور پر ابتدائے آفرینش نہیں بلکہ کائنات کی موجود صورت کی ابتدا ہے۔ اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ میں صرف لاکھوں یا کروڑوں برس پہلے کی بات نہیں کرتا بلکہ اس وقت کی جب کچھ بھی نہیں تھا اور جہاں سے کائنات کی قدیم ترین تاریخ کی ابتدا ہوتی ہے، مگر یہ سوال جو بظاہر بامعنی لگتا ہے اتنا ہی بے معنی ہے جتنا یہ سوال کہ وہ کونسا وقت ہے جب کچھ بھی نہیں تھا۔ وقت بھی نہیں؟ کوئی زمانہ ایسا نہیں ہو سکتا ہے جو قبل زمانہ ہو۔ "پہلے" یا "قبل" ایک زمانی تصور ہے۔ جو زمانہ سے ماورا نہیں ہو سکتا۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آفرینش یا سبب کے بدلے یہ سوال محض وضاحت طلب کرتا ہے۔ ہم باب ۳ (فصل ۱۲) میں اس موضوع پر بحث کر چکے ہیں کہ کن معنوں میں وضاحت دی جا سکتی ہے۔ تاہم اگلی دلیل میں خدا کا تصور وضاحت کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اس دلیل کے آئینہ میں خدا کو زمانی وقوعات کا سبب نہیں بلکہ اسباب کے سلاسل کی وضاحت مانا جاتا ہے خدا اس سلسلۂ علل کی پہلی کڑی نہیں ہے بلکہ کسی بھی ایسے سلسلہ کی وجہ (توضیح) ہے۔

اس نظریہ کے مطابق خدا لازماں ہے۔ ہم اسے "ثباتِ دائمی" بھی کہہ سکتے ہیں مگر یہ لفظ مبہم ہے۔ اس کا معنی یہ بھی ہے کہ خدا وقت کے تحت ہوتے ہوئے بھی ہمیشہ قائم رہنے والا ہے اور یہ بھی کہ خدا وقت سے آزاد ہے۔ جس طرح ریاضیاتی و دیگر کئی تصورات۔ پس خدا مسبب الاسباب نہیں کیونکہ سبب کا تصور وقت کے تسلسل کے تحت ہی بامعنی ہوتا ہے۔ خدا ہر شئے کے وجود کا لازماں جواز ہے۔ یہ تصور ہمیں کونیاتی دلیل کی دوسری شکل کی طرف لے جاتا ہے۔

ج۔ دلیل از حادثیت (اتفاقیت) :

اس دلیل کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے، کائنات میں ہر شئے اور وقوعہ حادثی یا غیر لازم ہے اور اپنی وضاحت کے لیے اپنے علاوہ کسی اور شئے پر منحصر ہے۔ چونکہ ہر غیر لازم (حادثی) وجود کو اپنی وضاحت کے لیے کسی اور پر منحصر ہونا پڑتا ہے۔ لہٰذا حقیقت میں کسی ایسی شئے کا وجود ہونا چاہیے جو حادثی نہ ہو بلکہ اپنے وجود کا خود آپ ہی جواز (توضیح) رکھتی ہو اور یہ شئے خدا ہے۔

جیسا کہ ایک مسیحی فلسفی کو پلسٹن نے کہا ہے کہ یہ سب کو معلوم ہے کہ دنیا میں کم از کم کچھ ہستیاں ایسی ہیں جو اپنے وجود کو جواز (وجہ) خود اپنے اندر نہیں رکھتیں جیسے خود میرا وجود۔ اور اسی طرح دنیا کی تمام اشیاء اپنے وجود کا جواز نہیں ہیں پس اگر ہم اس طرح ان تمام اشیاء کی توضیحات (یا جواز) تلاش کرتے رہیں تو یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوگا۔ لہٰذا آخرش ہمیں ایک ایسی ہستی کی ضرورت پڑتی ہے جو اپنے وجود آپ ہی جواز (توضیح) ہو۔

اس دلیل میں خدا کا وجود کسی توضیح یا جواز کا محتاج نہیں بلکہ ایک ایسا وجود لازم ہے جو اپنے ہی تئیں اپنی توضیح رکھتا ہو۔ خدا اس معنی میں خود اپنا سبب آپ ہے کہ وہ خود اپنی فطرت کے مطابق ہی وجود کا حامل ہے۔ کسی اتفاقی یا حادثی طور پر نہیں۔ اس طرح خدا ایک لازم ہستی ہے۔

اگر خدا ایک لازم ہستی ہے تو ہم کائنات کو اس کی تخلیق بھی کہہ سکتے ہیں گو علّی معنی میں نہیں۔ تخلیق سے یہاں مراد زمانی تخلیق نہیں ہے۔ چونکہ کائنات کی تخلیق کسی مخصوص وقت میں نہیں ہوتی ہے اس لیے خدا نے اس کی تخلیق وقت میں نمودار وقوعہ کی طرح نہیں کی ہے بلکہ یہاں "تخلیق" کو ایک مختلف معنی میں سمجھنا ہوگا۔ رچرڈ ٹیلر اپنی کتاب "مابعد الطبیعات" میں کہتا ہے کہ خدا اور کائنات دونوں جاوداں ہیں اور پھر بھی خدا کو کائنات کا خالق کہا جا سکتا ہے: "مثلاً اگر ایک شعلہ روشن ہے تو اس سے نور کی شعاعیں نکلتی ہیں۔ یہ نور کی شعاعیں شعلہ پر منحصر ہیں گو شعلہ نور پر منحصر نہیں ہے۔ اگر یہ شعلہ جاوداں ہو تو اس کا نور بھی جاوداں ہوگا لیکن اس کے لیے الگ سے تخلیق کرنے یا ہونے کی ضرورت نہیں۔ تاہم شعلہ کو نور کا خالق کہا جا سکتا ہے۔

اس دلیل کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ گو منطق یا ریاضیات میں لازمی قضایا کی بات بامعنی ہے مگر کسی ہستی کے وجود کے متعلق یہ کہنا کہ یہ ہستی یا وجود لازم ہے۔ کوئی معنی نہیں رکھتا۔ خود اپنا جواز یا توضیح آپ ہونا بھی کوئی معنی نہیں رکھتا۔ توضیح ہمیشہ کسی ایک شئے یا تصور کو دوسری شئے یا تصور کی مدد سے واضح کرنے کا نام ہے مگر کسی شئے یا ہستی کا خود اپنی وضاحت کرنا عدم وضاحت کے سوا کچھ اور نہیں۔ اس کے علاوہ منطق میں کسی قضیہ کو لازمی طور پر صادق یا صرف لازم کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ اس کا وجود فی الحقیقت ہے اور لازمی ہے۔ اس سے صرف یہ کہنا مقصود ہے کہ اگر کسی ایسی شئے کا وجود ہے (مثلاً ایک مربع) تو یہ شئے ایسی ہوگی (مثلاً چار اضلاع والی)۔ مگر کسی ہستی کو لازم کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود لازمی طور پر تسلیم کیا جانا چاہیے۔ یہ لازمیت منطقی لازمیت سے یکسر مختلف ہے۔ اسی طرح خدا کے وجود کو لازم کہنا کوئی جواز نہیں رکھتا۔ علاوہ ازیں خدا کو خود اپنی توضیح اور دیگر تمام اشیاء کائنات کی توضیح

تسلیم کرنا توضیح کے عام معنی کے خلاف ورزی کرنا ہے۔ کائنات کی حتمی وضاحت کی بات کوئی واضح جواز نہیں رکھتی۔ یہ دلیل اس نظریہ پر منحصر ہے کہ اس قسم کی وضاحت وجود لازم کے بغیر ممکن نہیں۔ اور چونکہ ایسی وضاحت ہے اس لیے وجود لازم بھی موجود ہے۔ ہم اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ ہستی لازم کے بغیر ایسی وضاحت ممکن نہیں پھر بھی ہم اس بات سے انکار کر سکتے ہیں کہ اس قسم کی وضاحت ممکن ہے اور لہٰذا ہم اس نتیجہ سے بھی انکار کر سکتے ہیں کہ لازم ہستی (خدا) کا وجود ہے۔

د۔ مذہبی تجربہ (کیفیت) کی دلیل:

مذہبی تجربہ یا کیفیت کی دلیل عام طور پر واضح طور پر بیان نہیں کی جاتی اور اکثر و بیشتر اس کو صراحت سے لفظی جامہ پہنانے کے بدلے اس کو ثبوت کے طور پر فرض کر لیا جاتا ہے۔ اس سے کچھ یوں مقصود ہے: ہمیں کچھ ایسے مخصوص تجربات ہوتے ہیں جو اتنے گہرے، با معنی اور گرانقدر ہیں کہ ان کی وضاحت طبعی مفروضہ کی بنا پر ممکن نہیں۔ لہٰذا یہ تجربات کسی ماورائے طبعی ہستی یعنی خدا کی موجودگی میں ہی ممکن ہیں جو ان تجربات کا محرک ہے۔

اس دلیل کے ضمن میں اکثر "خدا" اور "مذہبی تجربہ" ایک ہی معنی میں سمجھے جاتے ہیں۔ اور اس طرح یہ کہنا کہ اگر مذہبی تجربات ہیں تو خدا ہے تکرار معنی کے سوا کچھ اور نہیں۔ لہٰذا اگر خدا ہے تو مذہبی تجربات لازمی طور پر ہوں گے اور اگر مذہبی تجربات ہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ خدا ہے۔ اسی طرح اگر مذہبی تجربات کی تعریف "خدا کے متعلق تجربات" کی مدد سے کی جائے تو مندرجہ بالا دلیل ایک تجرباتی بیان ہوگا۔ اس طرح محض تعریف کی بنا پر خدا کے وجود کو تسلیم کرنے یا کرائے جانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ جبکہ اس دلیل کا مقصد یہ ہے کہ مذہبی تجربات کی مدد سے خدا کے وجود کا ثبوت مہیا کیا جائے۔ اصل سوال یہ تھا کہ "مذہبی تجربات ہیں۔ مگر کیا خدا ہے؟" لیکن اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ "کیا مذہبی تجربات ہیں؟"

عموماً جب ہم مذہبی تجربات کی بات کرتے ہیں تو اس سے مقصود وہ تجربات ہیں جو ان کے حامل کو انھیں خدا سے منسوب کراتا ہے اور خدا کی عبادت، محبت

تعظیم اور خوف اجاگر کرتا ہے۔ اگر مذہبی تجربات کو اس معنی میں سمجھا جائے تو یہ تجربات ایک مخصوص قسم کے ہیں اور یہ سوال باقی رہتا ہے کہ کیا ہم ان سے یہ اخذ کر سکتے ہیں کہ خدا کا وجود ہے جو ان تجربات کا سبب بنتا ہے۔

آئیے اب ہم یہ دیکھیں کہ اگر اس استنباط کو ہم تسلیم کر سکتے ہیں تو کیا ہوتا ہے ایسا لگتا ہے کہ اگر یہ دلیل کچھ ثابت کرتی ہے تو بہت کچھ ثابت کرتی ہے۔ مذہبی تجربات لاتعداد اقسام کے ہوتے ہیں اور اگر ایک قسم کا تجربہ کسی خدا یا دیوتا کا ثبوت بن سکتا ہے تو دیگر تجربات دیگر خداؤں یا دیوتاؤں کے لیے ثبوت بن سکتے ہیں۔ ایک تجربہ عیسائیت کا خدا ثابت کرتا ہے تو دوسرا اسلامی خدا (اللہ)۔ لوگ مذہبی تجربات کو اپنے اپنے مذہب کی روشنی میں تسلیم کرتے ہیں اور الگ الگ مذہب کے ذیل میں اسے اپنے اپنے معبود کا ثبوت گردانتے ہیں۔ لیکن اس میں حرج کیا ہے؟ اس میں دقت یہ ہے کہ ہر مذہب کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ مذہب سب سے اعلا ہے اور صرف وہی صادق ہے۔ باقی سب غلط اور ناقابل قبول ہیں۔ اس طرح مذہبی تجربات کو خدا کا ثبوت ماننا بیک وقت مختلف مذاہب اور ان کے اضداد کو صادق ماننا ہوگا (ہر مذہب صرف خود کو کامل و صادق سمجھتا ہے اور باقیوں کو ناقص)

اس صورت حال کو بہتر بنانے کے لیے اکثر مندرجہ ذیل دلیل پیش کی جاتی ہے: تمام مذہبی تجربات ایک ہی ذات سے متعلق ہیں اور لوگوں کے درمیان اختلافات محض اس حقیقت کو بیان کرنے کے ضمن میں پیدا ہوتا ہے کیونکہ یہ ان کے ماحول اور نشو و نما پر منحصر ہوتا ہے۔ اس کے لیے انھیں موزوں الفاظ نہیں ملتے اور لوگ ان تجربات کو مبہم، ضرورت سے زیادہ وسیع یا متضاد معنوں میں سمجھتے ہیں، ہر حالت میں جس خدا کا تجربہ ہوتا ہے وہ ایک ہی ہے۔ صرف اس کے تاریخی اور حادثی یا غیر لازم خصوصیات جدا گانہ ہوتی ہیں۔ تمام مذاہب کے بنیادی اور اصل عناصر ایک ہوتے ہیں۔

یہ ایک ایسا طریقہ ہے جو آسان تو ضرور نظر آتا ہے مگر اس میں کئی مشکلات ہیں: (۱) اس رویہ کے تحت ہر خاص مذہب کا خدا خارج ہو جاتا ہے۔ مثلاً عیسائی مذہب کا عقیدہ ہے کہ خدا مقدس کتاب کے ذریعہ سمجھا جاتا ہے اور مسیح کی شخصیت

میں ظاہر ہوتا ہے اور کوئی بھی نظریہ جو اس سے انکار کرتا ہے باطل ہے۔ اگر ان عقائد کو آپ نکال دیں تو عیسائیت کا اصل جوہر ختم ہو جاتا ہے۔ جو بچ جاتا ہے وہ کسی بھی معنی میں عیسائیت نہیں خواہ کچھ اور کیوں نہ ہو۔ اگر عیسائیت سے اس کی "تاریخی خصوصیات" الگ کر دی جائیں تو دراصل عیسائیت کی تمام باتیں جو اسے دوسرے مذاہب سے ممیز کرتی ہیں۔ ختم ہو جاتی ہیں۔ یہ مناسب ہو سکتا ہے مگر اسے سچی عیسائیت نہیں تسلیم کیا جا سکتا۔ (۲) ہم یہ کوشش کریں کہ خدا سے متعلق صرف ان اوصاف کا تصور کریں جو تمام مذاہب میں مشترک ہوں اور ان میں مخصوص مذاہب کی مخصوص خصوصیات شامل نہ ہوں۔ ایسا خدا نہ تو محبت کرنے والا ہوگا اور نہ جابر (کچھ مذاہب میں ایک اور کچھ میں دوسرا وصف نہیں پایا جاتا) ایسا خدا بمشکل کسی وصف کا حامل ہوگا کیونکہ شائد ہی کچھ اوصاف ایسے ہوں گے جو تمام مذاہب میں مشترک ہوں گے۔ غالباً صرف قوت ہی ایک ایسا وصف ہے جو سب مشترک ہے۔ وحدانیت بھی ممکن نہیں کیونکہ کچھ مذاہب ایسے ہیں جو کثرتِ معبود کا نظریہ تسلیم کرتے ہیں۔ اور یہ مذہب کثرتِ معبود کو بھی تسلیم نہیں کر سکتا کیونکہ کچھ مذاہب وحدت معبود کے قائل ہیں۔ وہ خدا کیسا ہو سکتا ہے۔ جو نہ ایک ہو اور نہ ایک سے زیادہ ؟ (۳) یہ بھی ممکن نہیں کہ خدا تمام مخصوص خصوصیات کے مجموعہ کا حامل ہو کیونکہ ان میں سے بیشتر آپس میں غیر متوافق ہیں۔ اور یہ بات صاف ہے کہ ان میں کچھ عقائد یا آرا کاذب ہیں۔ پس مذہبی تجربہ کسی بھی مذہب کے خدا کی صداقت کا ضامن نہیں بن سکتا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مذہبی تجربہ کے دائرہ سے کچھ وحشیانہ مذاہب خارج ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خطِ تقسیم کہاں کھینچا جا سکتا ہے اور کس قسم کا مذہبی تجربہ خدا کے وجود کو ثابت کر سکتا ہے ؟ اس کا کیا معیار ہے؟ اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس معیار کا کیا جواز ہے اور دیگر معیار کے مقابل اس کی مدافعت کیسے کی جا سکتی ہے ؟ اگر ایک شخص کا مذہبی تجربہ اس کے خدا یا معبود کا وجود ثابت کر سکتا ہے تو دوسرے شخص کو اس رعایت سے کیونکر محروم کیا جا سکتا ہے ؟ اگر بعض تعریفوں کی مدد سے ایک مخصوص مذہب کے تصور کو صرف یہ مجاز حاصل کرایا جا سکتا ہے تو دوسرے مذہب کا پیرو بھی یہی طریقہ دوسروں کے خلاف اپنا سکتا ہے منطقی طور

پر دونوں میں سے کسی ایک کے حق میں فیصلہ کرنے کی کوئی بنیاد ہمیں حاصل نہیں۔

پس یہ نظر آتا ہے کہ اس قسم کے تجربہ کا حصول بذاتِ خود اس بات کا ضامن نہیں کہ اس تجربہ کے موافق ایک معروضی ہستی کا وجود ہے۔ اگر کوئی شخص کسی بھوت کا وجود صرف اس لیے تسلیم کرنا چاہتا ہو کہ گزشتہ شب اس نے بھوت دیکھا ہے تو ہم صرف اتنا ہی تسلیم کریں گے کہ اس شخص کو ایک مخصوص بصری ادراک حاصل ہوا تھا جس کی بنا پر وہ بھوتوں کے وجود کا دعویٰ کرتا ہے مگر یہ ادراک محض وہم ادراک بھی ہو سکتا ہے۔ خواب یا وہم ادراک کے تحت جو چیزیں دیکھتے ہیں ان کا معروضی وجود تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

مذہبی تجربات بیشک وہم ادراک یا دیگر غیر حقیقی اشیاء کے تجربات سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ تجربات بہت گہرے اور شدید ہوتے ہیں اور تجربہ کنندہ کے لیے بہت زیادہ با معنی اور بیش قدر ہوتے ہیں۔ لیکن جہاں تک محض مشاہدہ سے وجود کے استنباط کا سوال ہے ہم صرف مشاہدہ کے باعث ان تمام چیزوں کو موجود تسلیم نہیں کر سکتے جو کسی طرح مشاہدہ کے تحت آجاتے ہیں۔ کسی معروضی حقیقت یا شئے کو تسلیم کرنے کے لیے موضوعی تجربہ کافی نہیں۔ معروضیت کا کوئی معیار لازمی ہے جس کی مدد سے ہم ان اشیاء میں امتیاز کر سکیں جو معروضی وجود کی حامل ہیں اور جو نہیں ہیں۔

طبعی اشیاء کے ادراک کے معاملہ میں ہمارے پاس اس قسم کا معیار ہے جس کی مدد سے ہم معروضی اور موضوعی کے درمیانی فرق کو واضح کر سکتے ہیں۔ ان کے متعلق صرف تجربات ہی نہیں ہوتے بلکہ ان تجربات کے ضمن میں حقیقی اور محض خیالی اشیاء میں فرق بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ ایسے معیار کی مدد سے کیا جا سکتا ہے جنھیں ہم روزمرّہ کی زندگی میں استعمال کرتے ہیں۔ اس عمل کے لیے صرف ایک تجربہ کافی نہیں ہوتا بلکہ مختلف تجربات کو مختلف طریقوں سے استعمال کر کے ہم صادق اور کاذب تجربات میں امتیاز کرتے ہیں۔

مذہبی تجربات کے سلسلہ میں ہم یہ کیوں نہیں کر سکتے؟ اصولی طور پر ایسی کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ نہ کر سکیں لیکن فی الحقیقت ابھی تک اس میدان میں ایسے معیار پیش

نہیں کیے گئے جو صادق مذہبی تجربات کو کاذب تجربات سے الگ کر سکیں۔ جو بھی معیار سامنے آتے ہیں۔ مثلاً کتنے لوگوں نے ایسے تجربات حاصل کیے ہیں، یا اس قسم کے تجربات کی تکرار یا شدت وغیرہ۔ ان کی بنا پر متضاد مذہبی عقائد کا اعادہ ممکن ہے۔ محض مذہبی تجربہ پر مبنی دلیل کسی ایک مذہبی معروضہ کو قبول کرنے یا اسے ترک کرنے کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔

جب ہم خدا کے متعلق تجربہ (مذہبی) کی بات کرتے ہیں تو ایک معنی میں ہم صرف ایک مخصوص اور ناقابل بیان جذباتی کیفیت کی بات کرتے ہیں اور دوسرے معنی میں خدا کے وجود کے درک یا تفہیم کی بات کرتے ہیں۔ آخر الذکر کے لیے اوّل الذکر کا ہونا نہ تو ضروری ہے اور نہ اس کی صحت کا ضامن بن سکتا ہے۔ ان دو معنوں کو الگ الگ رکھنا چاہیے ورنہ ہم ایک معنی سے دوسرے معنی میں پھسل کر صرف تجربہ سے کسی شئے کی حقیقت کا استنباط کرنے لگیں گے جس کی کوئی مناسب وجہ نہیں ہے۔ جب محض تجربہ کے متعلق کوئی بیان درپردہ ہی تجربہ سے پرے کسی شئے کے وجود کے بارے میں دعوا کرتا ہے تو محض تجربہ کا وقوعہ ہی اس بات کا ثبوت نہیں بن سکتا کہ تجربہ سے پرے اس شئے کا وجود ہے۔

ح۔ دلیل افادہ ایک دلیل جسے عموماً دلیل افادہ کہا جاتا ہے موجود بحث کے لیے قطعی بے محل ہے اور فلسفہ کے دائرہ میں اسے شاذ ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ مگر چونکہ عام لوگوں کے ذہن میں یہ بہت مقبول ہے اس لیے اس کا ذکر یہاں ضروری ہے۔ یہ دلیل اس طرح ہے۔ خدا پر عقیدہ ایک عظیم اور ناگزیر اخلاقی اثر رکھتا ہے۔ اس کے بغیر انسان نیک زندگی نہیں گذار سکتا۔ لہٰذا یہ ضرور صادق ہے۔

اگر یہ ایک سنجیدہ دلیل ہے تو کئی باتیں قابل غور ہیں:

۱۔ کس مذہبی عقیدہ کی صداقت یہ دلیل ثابت کرنا چاہتی ہے؟ کیا سبھوں کی؟ لیکن یہ عقائد ایک دوسرے کی تنقیض کرتے ہیں اور تمام تر صادق نہیں ہو سکتے۔ اور اگر اس دلیل سے کسی ایک کی صداقت ثابت ہوتی ہے تو دوسرے کی کیوں نہیں؟

۲۔ کیا یہ حقیقت ہے کہ اخلاق کے لیے مذہب ناگزیر ہے؟ اس کے تعین کے لیے

ہمیں مختلف لوگوں اور اقوام کے اعمال و وظائر کا جائزہ لینا ہوگا تاکہ یہ جانا جاسکے کہ کیا مذہب کو ماننے کی صورت میں قتل، فریب دہی وغیرہ کم ہوتے تھے اور ترحم، ایمانداری وغیرہ زیادہ بنسبت اس سماج کے جس مذہبی عقیدہ کا فقدان ہے؟ اس کے متعلق بھی ہمیں یقین کرنا ہوگا کہ وہ سارے اعمال جو مذہب کے نام پر کیے جاتے تھے مذہب کی خاطر کیے جاتے تھے نیز یہ جانچ بھی ضروری ہے کہ کیا مذہبی اثرات انسانی اخلاق کو سنوارنے میں والدین کی تربیت اور رائے عامہ کے اثرات (خواہ یہ لامذہب ہوں) سے زیادہ موثر ہوتے ہیں۔ لیکن ایسی تفتیش دقت طلب ہونے کے علاوہ فلسفہ کے علاقہ سے باہر ہے اور ایک تجربی تفتیش ہے۔

۳۔ اہم ترین نکتہ یہاں یہ ہے کہ یہ دلیل ثابت کیا کرتی ہے۔ ہم یہ مان لیں کہ وہ لوگ جو مذہبی عقائد رکھتے ہیں ان لوگوں کے مقابلہ میں بہتر زندگی گزارتے ہیں جو لوگ ان عقائد سے عاری ہیں۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ عقائد صادق ہیں؟ اگر لوگوں کو بھوت، کے وجود پر عقیدہ رکھنے کی وجہ سے نیک اعمال پر مجبور کیا جاسکتا ہو تو کیا یہ عقیدہ صادق ہو جائے گا؟ اس سوال کا جواب واضح ہے۔ کوئی عقیدہ اس لیے صادق نہیں ہوتا کہ لوگ انھیں تسلیم کرتے ہیں یا کرنا چاہتے ہیں۔ یا ان کی ضرورت ہے۔ کوئی عقیدہ خواہ کتنا ہی تقویت بخش ہو یا ناخوشگوار ہو اسے تسلیم کرنے یا نہ کرنے سے یہ صادق یا کاذب نہیں ہوتا۔ اگر کسی عقیدہ سے خوش آئند نتائج برآمد ہوتے ہیں تو ان کو تسلیم کرنے کا آپ کو اخلاقی حق حاصل ہے لیکن یہ کہنا کہ ایک عقیدہ صادق ہے اس سے مختلف ہے کہ کوئی عقیدہ خوشگوار زندگی کا سبب بنتا ہے۔ کسی عقیدہ کا نیک اخلاقی اثر ہونا اسے صادق ثابت نہیں کرتا اور بد اخلاقی اثر اسے کاذب ثابت نہیں کرتا۔ عام زندگی میں ہم یہ اکثر دیکھتے ہیں کہ بہت سی صادق باتیں زندگی کے لیے بیکار اور بے تعلق ہوتی ہیں۔ جب کوئی عقیدہ عام طور پر بیشتر لوگوں کے خیال میں صادق ہوتا ہے تو کوئی اس کی افادیت کے بارے میں سوال نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی افادیت کو اس کی صداقت کا ضامن سمجھا جاتا ہے۔

برٹراں رسل اپنی کتاب "میں عیسائی کیوں نہیں ہوں" میں یہ کہتا ہے۔

" میں ان لوگوں کی قدر کر سکتا ہوں جو استدلال کرتے ہیں کہ مذہب سچا ہے اور اس لیے ہمیں اس پر عقیدہ رکھنا چاہیے مگر میں ان لوگوں کی سخت مذمت کرتا ہوں جو یہ کہتے ہیں کہ مذہب پر یقین کر لینا چاہیے کیونکہ یہ کارآمد ہے اور اس کی صداقت کے متعلق سوال کرنا تضیع اوقات ہے۔"

بہت سے لوگوں نے اخلاق کے مذہب پر مبنی ہونے کے خلاف آواز اٹھائی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ عام لوگوں کے ذہن میں مذہب اور اخلاق کا ایک دوسرے میں الجھ جانا خطرناک ہے کیونکہ اس طرح اخلاق کی بقا مذہب کی بقا پر منحصر ہو جاتی ہے کیونکہ اس صورت میں اگر کسی طرح مذہبی عقائد ختم ہو گئے تو ان کے ساتھ اخلاق بھی منہدم ہو جائے گا۔

خ۔ دلیل بر بنائے معجزات خدا کے وجود کے حق میں مقبول ترین دلائل میں سے ایک معجزات کا وقوع ہے۔ یہ دلیل اس طرح ہے: معجزات انسان کی تاریخ کے مختلف ادوار میں ہوتے رہے ہیں۔ (اس بات پر اتفاق نہیں ہے کہ کن وقوعات کو معجزہ کہنا چاہیے) معجزات کی توضیح اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ خدا خود قوانینِ فطرت کے عمل میں دخل اندازی کر سکتا ہے۔ یا عارضی طور پر انھیں تبدیل کر دیتا ہے اور اعجازی وقوعات کا سبب بنتا ہے؟ پس معجزات کا واقع ہونا یہ ثابت کرتا ہے کہ خدا کا وجود ہے۔

لیکن معجزہ کیا ہوتا ہے؟ اگر ایک لوہے کا ٹھوس ٹکڑا پانی میں پھینکا جائے اور یہ تہہ میں جانے کے بدلے اوپر تیرنے لگے تو کیا یہ معجزہ ہوگا؟ کوئی وقوعہ کب معجزہ ہوتا ہے؟۔

ا۔ ہر شخص یہ تسلیم کرے گا کہ معجزہ ایک غیر معمولی واقعہ ہوتا ہے۔ کوئی چیز جو عموماً واقع ہوتی ہے یا سال میں ایک بار بھی ہوتی ہے وہ معجزہ نہیں ہوتا۔ لیکن معجزہ محض غیر معمولی واقعہ نہیں ہوتا۔ زمین اگر شہاب ثاقب میں سے ہو کر گزرے تو یہ ایک غیر معمولی واقعہ ہوگا۔ مگر معجزہ نہیں۔ کیونکہ اس کی توضیح قوانین فطرت کی مدد سے کی جا سکتی ہے۔ اگر ہوائی جہاز سے کوئی چیز گرے اور زمین پر آتے ہوئے آپ کی کھڑکی کے باہر بجلی کے تار پر گرے اور تار ٹوٹ جائے اور یہ تار زمین پر گرے

جہاں ایک بلی بیٹھی ہو اور وہ بلی بجلی گرنے سے مر جائے۔ یہ واقعہ غیر معمولی ضرور ہے کیونکہ لاکھوں واقعات میں سے کوئی ایک واقعہ ایسا ہوتا ہے لیکن اسے معجزہ نہیں کہا جائے گا کیونکہ اس میں شامل ہر چیز کی وضاحت معلوم شدہ قوانین کی مدد سے کی جاسکتی ہے۔

۲۔ پس یہ نظر آتا ہے کہ کوئی بھی واقعہ جس کی وضاحت جانے بوجھے قوانین کی مدد سے کی جاسکے معجزہ نہیں۔ لیکن کیا یہ کافی ہے؟ مان لیجیے کہ ایک واقعہ رونما ہوتا ہے جس کی توضیح معلوم شدہ قوانین کی مدد سے نہیں کی جاسکتی۔ تو کیا یہ معجزہ ہوگا؟ نہیں کیونکہ ہمیں یہ خیال کرسکتا ہے کہ شائد کچھ قوانین ایسے ہیں جن کا ہنوز ہمیں علم نہیں یا معلوم شدہ قوانین میں تھوڑی سی ترمیم یا اس کے اطلاق میں تھوڑی تبدیلی کے بعد بظاہر ناقابل توضیح واقعات کی توضیح ممکن ہوسکتی ہے۔

۳۔ کن حالات کے تحت کوئی واقعہ معجزہ سمجھا جاسکتا ہے؟ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے، ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ جب کوئی واقعہ معلوم شدہ قوانین کی مدد سے نہ سمجھا جاسکے۔ تو کیا یہ کہیں کہ جب کسی واقعہ کی توضیح کسی بھی قانون (یا قوانین)۔ معلوم یا نامعلوم کی مدد سے نہ کی جاسکے۔ یہ شرط زیادہ تشفی بخش معلوم ہوگی۔ لیکن اس صورت میں کسی بھی واقعہ کو ہم معجزہ نہیں کہہ پائیں گے۔ کیونکہ یہ کہنا مشکل ہوگا کہ کوئی قانون ایسا نہیں ہے جو ایک مخصوص واقعہ کی وضاحت کرسکے۔ ہر حالت میں ہمیں یہی کہنا ہوگا کہ ممکن ہے کچھ قوانین ایسے ہوں جن کا ہمیں علم نہیں مگر وہ اس واقعہ کی توضیح کرسکتے ہیں۔ کسی واقعہ یا قانون کے اغلب یا غیر اغلب ہونے کا اندازہ ہم فطرت کے ماضی کے واقعات کی روشنی میں کرتے ہیں لیکن فطرت کی گہرائی میں بہت سے چشمے ایسے سربستہ ہیں جن کے سوتے صرف کبھی کبھی یا پھر بہت مخصوص حالات میں اُبل پڑتے ہیں۔ لوہے کا پانی کے اوپر تیرنا ہوا میں نمی کی وجہ سے یا ریڈیائی حرکت کے کسی قانون کے تحت ظاہر ہوا ہو جس سے ہم ابھی تک واقف نہیں۔ ایسی باتیں غیر متوقع ہوتی ہیں کیونکہ یہ فطرت کے حسب معمول اعمال کے مطابق نہیں ہیں لیکن یقیناً ایسے واقعات سائنس کی تاریخ میں اپنی مثال ضرور رکھتے ہوں گے۔ یہ جان کر لوگوں کو تعجب ہوتا ہے کہ کثرت سے خون بہنا کسی دماغی حالت کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے

دکھ صرف عضویاتی نقص کی وجہ سے یا یہ کہ ہاتھ میں رعشہ کی کیفیت بچپن کے کسی جارحانہ عمل کی وجہ سے ہو سکتا ہے جیسے ہم کب کا بھول جاتے ہیں اور جس میں کوئی جسمانی تبدیلی نہیں ہوتی۔ گو بہت سے لوگ اس قسم کے وقوعات کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کی نظر میں "فطرت اس طرح عمل نہیں کرتی" تاہم جو سائنسی مظاہر کا بغور مطالعہ کرتے ہیں انھیں یہ علم ہے کہ فطرت اپنے خزانہ میں کئی عجوبے چھپائے رکھتی ہے اور ایسے مظاہر کتنے ہی تعجب خیز یا ناقابل فہم کیوں نہ ہوں قوانین فطرت کے مطابق ہو سکتے ہیں گو جو قوانین ہمیں معلوم ہیں وہ ان کی توضیح نہیں کر سکتے۔

جو نکتہ یہاں اہم ہے وہ یہ کہ "معجزہ" کی موجودہ تعریف کی بنا پر کوئی واقعہ خواہ کتنا ہی غیر معمولی یا حیرت انگیز کیوں نہ ہو ہمیں اس کا کبھی یقین نہیں ہو سکتا کہ یہ معجزہ ہے۔ ہم کبھی یہ جان نہیں سکتے کہ مبینہ "معجزہ" "قوانین فطرت کے تحت نہیں آ سکتا۔ بہر حال اگر ہم یہ مان لیں کہ کوئی واقعہ معلوم یا نامعلوم قوانین کی بنا پر نہیں سمجھا جا سکتا ہے تو کیا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس کی توضیح کے لیے خدا کی دہائی دینا ضروری ہے؟ اس کا جواب بیشک نفی میں ہوگا۔ یہ صرف اتنا ثابت کرتا ہے کہ کچھ واقعات قوانین کے تحت نہیں آتے۔ لیکن یہ کہنا اور خدا کے وجود کو ثابت کرنا دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔

۴۔ کچھ لوگ ۔ مثلاً جان اسٹورارٹ مِل ۔ یہ کہتے ہیں کہ کوئی واقعہ معجزہ ہرگز نہیں ہوگا (خواہ کتنا ہی حیرت انگیز کیوں نہ ہو) اگر انہی حالات کے تحت اس کی تکرار ہوتی ہو۔ معجزہ ہونے کے لیے ایک وقوعہ کا ان حالات و شرائط کے بغیر رونما ہونا ضروری ہے جو اس کی تکرار کے لیے کافی ہوں۔ اس معنی میں بھی ہمیں کبھی اس بات کا یقین نہیں ہو سکتا کہ کوئی وقوعہ معجزہ ہے یا نہیں۔ ہم کبھی بھی یہ یقین سے نہیں جان سکیں گے کہ اگر ہو بہو یہی حالات دوبارہ پیدا ہوتے تو یہ "معجزہ" دوبارہ نہیں ہوگا۔ ہم اتنا جان سکتے ہیں کہ جہاں تک ہمیں معلوم تھا وہی حالات موجود تھے مگر مبینہ "معجزہ" رونما نہیں ہوا۔ لیکن یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ کچھ اور حالات ایسے ہوں جن پر ہماری نظر نہ جا سکی مگر جو اس مخصوص واقعہ سے علی طور پر متعلق ہیں اور اگر انھیں بھی ان رونما ہونے والے حالات میں شامل کر دیا جاتا تو وہ معجزاتی واقعہ ضرور رونما ہوتا۔

علاوہ ازیں اگر ہم تمام متعلقہ حالات کو جانتے بھی ہوں اور پھر بھی ان کی موجودگی میں وہ وقوعہ دوبارہ رونما نہیں ہوا تو یہ کیا ثابت کرتا ہے؟ صرف لاجبریت یعنی دو یکساں حالات کے باوجود دو غیر یکساں وقوعات رونما ہو سکتے ہیں۔ یہ تعجب خیز ہو سکتا ہے مگر کیا یہ ضروری ہے کہ ہم یہاں اس کی توضیح کے لیے خدا کو درمیان میں لائیں؟ یہ کیوں ضروری ہے کہ لاجبریت کے بدلے کائنات پر جبریت کا ہی اطلاق ہو؟

۵۔ "معجزہ" کا ایک اور معنی ہے جس کے مطابق معجزہ طبعی وقوعات میں خدا کی دخل اندازی ہے۔ اب یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا اس معنی میں معجزہ خدا کے وجود کی منطقی دلالت کرتا ہے؟ اور اس کا جواب اثبات میں ہی ہوگا کیونکہ اس کے دخل اندازی کرنے سے اس کا وجود منتج ہوتا ہے۔ لیکن یہ تعریف ما جبہ البحث کو پہلے ہی تسلیم کر لیتا ہے۔ لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ کیا اس معنی میں معجزے ہوتے ہیں؟ اگر ہم اس معنی میں معجزہ کو تسلیم کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے خدا کے وجود کو بھی تسلیم کر لیا۔ لیکن یہ کہنا تکرار معنی ہے کیونکہ اس سے یہ مقصود ہوا کہ اگر خدا دخل اندازی کرتا ہے تو خدا ہے۔ لیکن یہ کیونکر ثابت ہوگا کہ خدا دخل اندازی کرتا ہے؟ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا غیر معمولی واقعات سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔

لہٰذا دلیل بر بنائے معجزات کو اس ذوجہتین کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اگر معجزہ کی تعریف آخری تعریف کے علاوہ کسی اور طرح کی جاتی ہے تو ان کا واقع ہونا زیادہ سے زیادہ لاجبریت ثابت کرتا ہے نہ کہ خدا کا وجود۔ اور اگر معجزہ کی وہ تعریف قبول کی جائے جو خدا کے وجود کو اپنے اندر شامل کرتی ہے تو یہ نہیں ثابت کیا جا سکتا کہ کوئی ایسا وقوعہ ہے جو اس تعریف سے مطابقت رکھتا ہو۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ گو واقعات کا غیر معمولی ہونا انھیں معجزہ ثابت نہیں کرتا لیکن کیا اس سے یہ بہت زیادہ اغلب نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ اس کی معقول شہادت ملتی ہے کہ اس قسم کے واقعات ہوئے ہیں جنھیں ہم وقوعات کے تسلسل میں خدا کی دخل اندازی کہہ سکیں۔

اس قسم کے بہتیرے وقوعات کا دعوا کیا گیا ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ کچھ مخصوص لوگوں کے سامنے قدیم اسرائیل (مسلک یہود) میں یا ۱۹۱۷ میں پرتگال کے ایک

گاؤں فاطمہ کے لوگوں کے سامنے سورج کھڑا ہوگیا، یا پھر مُردوں میں جان پڑ گئی یا بیمار لوگ پل میں اچھے ہو گئے وغیرہ اور یہ تمام اعجاز نمائی کی وجہ سے ہوا۔ اگر ان کی توضیح فطری ذرائع کی مدد سے کی جا سکے تو یہ معجزے نہیں ہوں گے۔ بیماریاں تو بیشک نفسیاتی اسباب یا طریق علاج سے اچھی ہو سکتی ہیں مگر مردوں کا زندہ ہو جانا یا سورج کا ٹھہر جانا طبعی ذرائع سے نہیں سمجھے جا سکتے۔ پس یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر یہ واقعات ہوتے ہیں تو یہ معجزے ہیں۔

لیکن کیا ایسے واقعات ہوتے ہیں؟ ہیوم نے "معجزات" پر اپنے مضمون میں یہ دلیل پیش کی ہے کہ ان وقوعات کی اغلبیت کا اندازہ فطرت کے موجودہ نظام کے مجموعی تجربہ کی روشنی میں ہی لگایا جا سکتا ہے۔ کوئی بھی شہادت معجزہ کو ثابت کرنے کے لیے اس وقت تک کافی نہیں جب تک یہ شہادت ایسی نہ ہو کہ اسے جھٹلانا اسے ثابت کرنے کی بہ نسبت زیادہ بڑا معجزہ معلوم ہو۔ اور درحقیقت ہر معجزہ جس کا بیان ملتا ہے ایسا نظر آتا ہے کہ اس کا واقع نہ ہونا ہمارے تجربہ سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ جیسا کہ ہم روزمرہ کے تجربات میں دیکھتے ہیں یا تو لوگوں کو وہم ہوتا ہے، یا وہ جھوٹ بولتے ہیں یا باتیں افواہ کی طرح پھیلتے ہی مبالغہ آمیزی کے تحت کچھ سے کچھ بن جاتی ہیں اور لوگ ان پر یقین اس لیے کرتے ہیں کہ وہ ان باتوں پر یقین کرنا چاہتے ہیں یا تعلیم و تربیت کی وجہ سے ان کا ذہن ان باتوں پر یقین کرنے کی جانب مائل رہتا ہے۔ نیز بیشتر معجزات جن کا ذکر ملتا ہے وہ قدیم زمانہ کے ہیں جن کی تصدیق اب ممکن نہیں اور نہ ہی وہ لوگ بیان کی صداقت و صراحت میں کمال رکھتے تھے۔ بلکہ وہ لوگ خود اس قسم کے واقعات کو تسلیم کرنے کے متمنی ہوا کرتے تھے۔ بعض معجزے ایسے ہیں (مثلاً سورج کے ٹھہر جانے کے متعلق) جن کو تسلیم کرنا بالکل ہی ناقابل قبول ہے کیونکہ اس کے معنی تمام فطرت کے بدل جانے یا اس میں انقلاب آ جانے کے ہیں۔ زیادہ اغلب یہ ہے کہ لوگوں کو دھوکہ ہوتا ہے نہ کہ یہ کہ اس قسم کے معجزے فی الحقیقت واقع ہوتے ہیں۔

بہرحال ان میں سے کوئی بات یہ ثابت نہیں کرتی کہ مبینہ معجزات واقع نہیں ہوتے نہ تو اس بات کے حق میں کوئی فیصلہ کن شہادت ہے کہ اس قسم کے واقعات ہوتے اور نہ اس کے حق میں کہ ایسے واقعات نہیں ہوتے۔ جو لوگ پہلے سے ہی خدا پر یقین

رکھتے ہیں وہ معجزوں کو خدا کے ہاتھ کا کمال سمجھ کر آسانی سے ان پر یقین کرنے کی سمت مائل ہو جاتے ہیں مگر وہ لوگ جن کے پاس خدا کے وجود کو تسلیم کرنے کے لیے کوئی اور وجہ نہیں ہے وہ معجزات کو خدا پر یقین کے لیے کافی نہیں سمجھتے۔ جن لوگوں کے پاس خدا کو تسلیم کرنے کے لیے، دیگر وجوہات موجود ہوں وہ بیشک معجزہ کو ایک مزید دلیل سمجھ کر قبول قبول کرے گا۔

معجزوں پر (بحیثیت مظاہر خداوندی) عقیدہ یا عدم عقیدہ اس مخصوص حالت پر اتنا منحصر نہیں جتنا خدا کی فطرت کے متعلق کچھ دیگر عقائد یا عدم عقائد پر۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ بیشتر مبینہ معجزے خدا کے شایان شان نہیں۔ اگر خدا کی یہ مرضی تھی کہ لوگ اس کے قائل ہو جائیں تو کیوں دور دراز علاقوں میں صرف چند معجزے دکھائے جن سے محض کچھ لوگ ہی متاثر ہو سکے یا انھیں دیکھ سکے۔ کیا قادر مطلق کے لیے یہ اتنا ہی آسان نہیں کہ آسمان سے بلند آواز میں اپنے متعلق اعلانات صادر کرتا جو ساتھ ساتھ دنیا کے تمام لوگوں کو تمام زبانوں میں سمجھ میں آسکتے؟ اگر ایسا ہوتا تو بہت زیادہ لوگ خدا کے وجود کے قائل ہو جاتے بہ نسبت اس کے کہ لوگ سنی سنائی پر یقین کریں۔ چند لوگوں کو امراض کے آزار سے چھٹکارا دلانے کے بدلے کیوں نہیں تمام ایسے لوگوں کے امراض دور کر دیے گئے؟ ۱۹۱۷ء میں ایک مخصوص جگہ پر معجزہ دکھانے کے بدلے پہلی جنگ عظیم کی ہولناک خونریزی کو کیوں نہیں روکا جا سکا یا اس جنگ کی تیاریوں کو کیوں نہیں نسخ کر دیا گیا؟ یا اگر اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ یہ انسان ارادہ کی آزادی میں دخل اندازی ہوتی تو خدا نہیں چاہتا تو کیوں نہیں فطری مصائب کو روکا جا سکا جن سے لاکھوں آدمیوں کی جانیں بچ سکتیں۔ لسبن (پرتگال) کے اس زلزلہ کو کیوں نہیں روکا گیا جس میں تیس ہزار ایسے لوگوں کی جانیں تلف ہو گئیں جو کلیساؤں میں عبادت کے لیے جمع ہوئے تھے؟ انجیل میں مذکورہ معجزہ کے بدلے (جس کی رو سے پانی شراب بن گیا) کیوں نہیں ایسے معجزے ہوئے جو زیادہ اہم ہوتے اور جن کی مدد سے انسانوں کے دکھوں کا مداوا ہوتا۔؟

یہ بات بھی دلچسپ ہے کہ لوگ اس غیر معمولی یا خلاف فطرت بات کو معجزہ سمجھ لیتے ہیں جو ان کے حق میں مفید ثابت ہو۔ کسی ہوائی جہاز کے حادثہ میں اگر سو آدمی مر جاتے ہیں اور ایک بچ جاتا ہے تو بچنے والا اور اس کے خاندان والے اسے

معجزہ کہتے ہیں۔ لیکن جب کسی ہوائی حادثہ میں سو آدمی بچ جاتے ہیں اور صرف ایک مرتا ہے تو واحد مرنے والے کے خاندان کے افراد اسے معجزہ نہیں کہتے گو یہ حادثہ اتنا ہی غیر معمولی ہے جتنا سو آدمیوں کے مرنے کے ساتھ ساتھ ایک کا بچ جانا۔ عام طور سے لوگ ہر ایسے غیر معمولی وقوعہ کو جس کے اسباب کے بارے میں کوئی واقفیت نہ ہو مگر جو ان کے حق میں ہو معجزہ قرار دیا جاتا ہے۔ کوئی بھی اپنے تمام دوستوں کی اچانک موت کو معجزہ نہیں کہے گا خواہ یہ کتنا ہی ناقابل توضیح کیوں نہ ہو۔ علاوہ ازیں ہر مذہب کے کچھ مخصوص معجزے ہوتے ہیں جنھیں دوسرے مذاہب کے لوگ معجزہ ماننے کو تیار نہیں نہیں ہوتے۔

د۔ غایتی دلیل

خدا کے وجود کے حق میں تمام دلائل میں سے مقبول ترین غایتی (مقصدی) دلیل ہے۔ یہ دلیل تجربی ذرائع سے دنیا کے مشاہدہ کی بنا پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ خدا کا وجود ہے۔ یہ دلیل اس بات کی طرف ہماری توجہ مبذول کراتی ہے کہ دنیا میں نظم اور مقصد کی بہت سی شہادتیں نظر آتی ہیں۔ اگر ہم دنیا کی ترتیب و تنظیم پر غور کریں تو اس نتیجہ سے احتراز ممکن نہیں کہ دنیا میں مقصد ہے اور یہ کہ اس کے پیچھے کسی عظیم معمار کا ہاتھ ہے۔ اس میں کورِ چشم اتفاق نہیں بلکہ ایک مقصد کارفرما ہے۔ اور جہاں مقصد ہے وہاں مقصد رکھنے والا یا شکل دینے والا وجود بھی لازمی ہے۔

لیکن اس کائنات کی تشکیل کرنے والا یا اسے ترتیب دینے والا کیسا ہونا چاہیے؟ کیا یہ ایک شخصیت کا حامل ہے جو عقل و ذہانت رکھتا ہو؟ کیا اس کی قوت بے پایاں ہوگی؟ کیا وہ اپنی تخلیق کی طرف فیاض و کریم ہوگا؟ یا بدخواہ یا بے تعلق؟

لیکن چونکہ اس شخصیت کا اظہار دنیا میں نہیں ہوتا ہم اس کے وجود کے بارے میں کس طرح نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں اور اگر اس کا وجود مان بھی لیں تو یہ کیسے سمجھیں گے کہ اس کی فطرت کیا ہے؟

پچھلی دلائل سے کہیں زیادہ یہ دلیل کائنات کی خصوصیات پر منحصر ہے۔ اس دلیل کی ساخت کچھ یوں ہے کہ چونکہ کائنات کی یہ مخصوص کیفیات ہیں اس لیے ایک الوہی صاحبِ تنظیم یا شکل دینے والا موجود ہے۔ اگر کائنات میں موجود شہادتیں مختلف

ہوتیں تو صاحب تنظیم کی فطرت یا وجود کے متعلق ہمارا نتیجہ بھی مختلف ہوتا۔

یہ دلیل محض کائنات کے تنظیم کار کے لیے ہے۔ یہ دلیل اگر کامیاب ہو تب بھی کسی لازمی ہستی یا علت اوّل یا ایسے خالق کو ثابت نہیں کرتی جو کائنات کو عدم سے وجود میں لاتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ اس بات کی شہادت مہیا کرتی ہے کہ کائنات ایک تنظیم کی پیداوار ہے جو ایک ایسی ہستی کو لازم بناتی ہے جو ذہین ہو اور اس میں اتنی قوت ہو کہ وہ کائنات کے مادہ کو اپنے پلان کے مطابق ترتیب دے سکے۔ لہٰذا یہ بات ہی مشکوک ہے کہ ایسا تنظیم کار خدا کہلایا جا سکتا ہے یا نہیں۔ علتِ اوّل کی دلیل اگر کامیاب ہو تو اس میں ہمیں صرف علتِ اول دستیاب ہوتی ہے۔ دلیل حادثیت سے ایک لازمی ہستی کا وجود اور غایتی دلیل سے ایک کائناتی تنظیم کار۔ روایتی طور پر ہم ان سبھوں پر خدا کا نام لاگو کرتے ہیں لیکن یہ ابہام کا نتیجہ ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ تمام تر ایک ہی ہستی ہیں کیونکہ ہم ان سبھوں کے لیے خدا کا نام ہی استعمال کرتے ہیں۔ اگر یہ دعوا کیا جاتا ہے کہ ان تمام دلائل کی مدد سے ہم جس ہستی تک پہنچتے ہیں وہ صرف نام کی وجہ سے نہیں بلکہ فی الحقیقت ایک ہی ہے تو ہمیں اس کے حق میں مزید دلائل ڈھونڈنا ہوگا۔

آئیے ہم اس بات پر غور کریں کہ غایتی دلیل کن ہیئتوں میں ہمارے سامنے آتی ہے اور کس قسم کے تنظیم کنندہ کے حق میں یہ دلیل دعوا کرتی ہے۔ اس دلیل کی ابتدا اس بات سے ہوتی ہے کہ کائنات منظم ہے اور نظم نتیجہ ہے ترتیب و تنظیم کا۔ کروڑوں ستارے اور انسان کے حرکات و اعمال منظم ہوتے ہیں جو کچھ قوانین کے پابند ہیں اور یہ قوانین یکساں طور پر اپنی نوع کے تمام ارکان پر لاگو ہوتے ہیں مگر کسی مخصوص تنظیم کے بغیر یہ تمام چیزیں کیسے وجود میں آئیں؟ اگر اینٹوں کا ڈھیر پڑا ہو تو یہ اپنے آپ مکان میں تبدیل نہیں ہو جاتا۔ اس کے لیے ایک پلان یا نقشہ کی ضرورت ہے جو کسی ذہن کی اپج ہوتی ہے۔ اسی طرح مادہ کے ذرات خود بخود خلیات میں یا خلیات کسی پیچیدہ عضویہ میں نہیں بدل جاتے۔ یہ کام ایک تنظیم کار کا ہے جو مواد کو مخصوص طور پر مرتب کر کے اشیاء کو وجود میں لاتا ہے۔

لیکن اس قسم کے دلائل پر مندرجہ ذیل اعتراضات ہوتے ہیں: (۱) لفظ "نظم"

یا "ترتیب" واضح نہیں ہے کیونکہ مختلف لوگوں کے لیے اس کے مختلف معنی ہوتے ہیں۔ اس لیے جو نظم ہے وہ دوسرے کے لیے بدنظمی ہو سکتی ہے۔ (۲) یہ بات بھی صاف نہیں کہ کائنات میں کسی مخصوص قسم کی ترتیب یا نظم ہے۔ کائنات میں اگر بہت سی چیزوں میں نظم و ترتیب ہے تو بہت سی چیزوں میں نہیں بھی ہے۔ پھر کس طرح ہم ترتیب کے ہونے یا اس کے فقدان کی حد مقرر کریں؟ ایک طرح تو کائنات میں جو کچھ بھی ظہور پذیر ہوتا ہے اسے نظم و ترتیب کا مظہر کہہ سکتے ہیں۔ جس طرح اگر آپ کانچ کی گولیوں سے بھرا تھیلا زمین پر پلٹ دیں تو ان کے بکھرنے میں کوئی نہ کوئی ترتیب نظر آئے گی۔ مگر اس معنی میں کائنات منظم و مرتب کیا گیا تو پھر اس سے کوئی خاص بات مقصود نہیں۔ (۳) اہم ترین بات یہ ہے کہ اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ ترتیب یا نظم ہمیشہ تنظیم کا نتیجہ ہے؟ ترتیب کی کچھ مثالیں تو بیشک تنظیم کی مثالیں ہیں جیسا کہ مشینوں (گھڑی وغیرہ) ہیں نمایاں ہے۔ ہم یہ جانتے ہیں کیونکہ ہم خود کچھ اجزا یا مادوں کو یکجا کرکے اسے مرتب کرتے ہیں تاکہ حسبِ منشا استعمال کی جانے والی چیز کی تشکیل ہو۔ یہ ترتیب ہمارے تنظیمی دماغ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن جیسا کہ ہیوم نے کہا ہے ترتیب تنظیم کی شہادت اسی صورت میں ہوتی ہے جب کہ یہ مشاہدہ ہوا ہو کہ ترتیب تنظیم سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن نباتات وحیوانات میں جو ترتیب ہمیں ملتی ہے ان کا مشاہدہ کسی تنظیم کے نتیجہ کے طور پر نہیں ہوتا۔ ہم نے کسی ایسی ہستی کو نہیں دیکھا ہے جو ان اشیا کی تشکیل کرتی ہے یا جو اس کی تنظیم کے نتیجہ کے طور پر وجود میں آتی ہوں اور اس لیے ہم اس نتیجہ کو اخذ کرنے کا مجاز نہیں رکھتے کہ یہ کسی تنظیم کے نتیجہ کے طور پر ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

زیر بحث دلیل (غایتی) کے حامی یہاں یہ کہیں گے کہ معمار یا گھڑی ساز کی طرح ہم نباتات وحیوانات کے تشکیل کنندہ کو نہیں دیکھتے لیکن ہمیں اس کا استنباط کرنا ہوگا ورنہ ہم ان کے وجود کی وضاحت نہیں کر پائیں گے۔ جس طرح پتھر خود بخود یکجا ہو کر عمارت نہیں بنتے اسی طرح مادہ کے ذرات خود آپس میں مل کر عضویات نہیں بنتے۔ اس کے لیے ذہانت کی ضرورت ہے جو انسانی نہیں ہو سکتی لہٰذا الوہی ہے۔

لیکن اگر اس مظہر کو کائناتی تنظیم کنندہ کے حوالہ کے بغیر سمجھا جائے تو کیا ہو؟ اس صورت میں ہم اس مفروضہ کو غلط تو ثابت نہیں کر پائیں گے مگر اسے غیر ضروری ضرور

قرار دیا جاسکے گا۔ کیا یہ ممکن ہے۔ خصوصاً عضویات کے متعلق جو زیر نظر مفروضہ کو لازمی ٹھہراتے ہیں؟۔

ایسی کائنات میں جو بیشتر غیر حیاتیاتی مادہ سے بنی ہے حیات و ذہن کا وجود ایک ایسا راز نظر آتا ہے جو کائنات کے تنظیم کنندہ کے متعلق مفروضہ کی مدد سے ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ تاہم کئی ہزار سال سے ایسے نظریات ہمارے سامنے آتے رہے ہیں جو ایسی کسی ہستی کی مدد کے بغیر بھی نامیاتی یا عضویاتی ارتقار کی وضاحت پیش کرتے رہے ہیں قدیم یونانی مفکر اینکز یمنڈر (۶۱۱ تا ۵۴۷ ق-م-) نے یہ نظریہ پیش کیا کہ عضویات ابتدار میں سمندر سے نکلے اور بعد میں ان کا ارتقار زمین کی مخلوق میں ہوا۔ لیکن اس کے متعلق ایک ہمہ گیر اور وسیع مشاہدوں پر مبنی نظریہ ڈارون کی کتاب "نوع الانواع" (۱۸۵۹ء) کی اشاعت کے ساتھ ہی ہمارے سامنے آتا ہے۔ ڈارون نے یہ نظریہ رکھا کہ عضویات کا ایمبا کی حالت سے پیچیدہ اعلیٰ ذوات الثدی تک بتدریج ارتقار جہد البقا اور بقائے اصلح کے اصولوں کے مطابق ہوا ہے۔ اس سے پہلے محقق اور بعد کے بہت سے ماہرین حیات کے (علمی) کام کی وجہ سے اب نامیاتی ارتقار کا نظریہ مسلم سمجھا جانے لگا ہے اور تمام ماہرین حیاتیات میں یہ کلیتاً تسلیم شدہ ہے۔ بیشک اس نے ہر بات کی تشریح نہیں کی۔ مثلاً اس نے عضویات کی بقار کی توضیح کی نہ کہ زمین پر ان کی آمد کی۔ لیکن پچھلے سو سال سے کچھ زیادہ کے عرصہ میں یہ فرق بھی ختم ہو گیا ہے اور حیاتی موجودات کا غیر نامی مادہ سے ارتقار کا جواز ہمارے پاس موجود ہے۔ اس طرح زندگی کی تشکیل کی وضاحت بلا کسی تنظیم اور مقصد کے ممکن ہو گئی ہے۔

لیکن اس سے تنظیم کار کا مفروضہ غلط ثابت نہیں ہوتا۔ اگر کوئی پہلے اس پر یقین کرتا تھا تو ڈارون کے بعد بھی کر سکتا ہے اور ڈارون کے تمام نتائج کو تسلیم بھی کر سکتا ہے۔ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ جہاں پہلے یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ خدا نے تمام انواع حیوانی کو ایک ساتھ ہی پیدا کیا۔ اب یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ خدا نے تخلیق کے مقصد کے حصول کے لیے تدریجی ارتقائی عمل اپنایا ہے۔ تنظیم کا طریق کار بدلا ہے نہ کہ یہ امر۔ بہر حال کم از کم سائنسدانوں میں تنظیمی مفروضہ کا چلن تقریباً ختم ہو گیا ہے کیونکہ ڈارون کے نظریہ کی روشنی میں اس کی چنداں ضرورت نہیں رہی۔

لیکن ڈارون کے نظریہ کا اثر گہرا ہوا ہے۔ اس نے تنظیم یا مقصد کو یکسر غلط تو ثابت نہیں کیا مگر اس نے فیض رساں مقصد یا تنظیم کے تصور کو کافی نقصان پہنچایا ہے۔ تاہم ایک فیاض تنظیم کار کا تصور جو اپنی مخلوق کا خیال رکھتا ہے اور اسے مصیبت میں دیکھنا نہیں چاہتا ہمیشہ مقصد و تنظیم کے نظریہ کے پیچھے کار فرما رہا ہے۔ لوگ تنظیمی دلیل پر کبھی یقین نہیں کریں گے اگر ان کو یہ خیال ہو کہ تنظیم کنندہ بدخواہ و بد اندیش ہے۔ لیکن خیرخواہ و فیاض تنظیم کنندہ پر یقین، ارتقائی عمل پر یقین کے ساتھ ممکن نہیں کیونکہ ارتقائی عمل ایک مسلسل جدوجہد، دکھ اور موت کا نام ہے۔ زندگی بقا کے لیے جدوجہد ہے جس میں کئی انواع مٹ گئیں اور ہر فرد بالآخر مر جاتا ہے۔ اکثر بڑی تکلیف کی حالت میں بیماری، بھوک، سردی یا دوسرے جانوروں کا شکار ہو کر۔ انفرادی زندگی ناگزیر نہیں۔ ہر نوع کے لاکھوں افراد ہر روز موت کا شکار ہوتے ہیں گو زندگی ان کی اولاد کی شکل میں جاری رہتی ہے جو خود بعد میں اسی طرح موت کے منہ میں چلی جاتی ہے۔ کیا تنظیم کار یہ سارے مصائب اسی لیے ڈھاتا ہے کہ افراد کی قیمت پر انواع کو باقی رکھا جاسکے۔ اگر ایسا ہے تو اس سے فرد کی دلجوئی ممکن نہیں۔ اور اس نوع کی بھی کیا قیمت ہے اگر اس کے تمام افراد خوف اور عدم تحفظ کی زندگی گزارتے ہوئے دکھ اور درد کی حالت میں مرجائیں۔ مزید براں فطرت کی عدم توجہی افراد کے ساتھ ساتھ انواع کے لیے بھی یکساں ہے کیونکہ ہزاروں انواع بھی بھوک، موسم کی ناسازگار تبدیلیوں اور دوسرے جانوروں کا شکار ہو گئے ہیں۔ فطرت سراسر ان کے خون سے سرخ ہے۔

ان گنت صدیوں کے دوران مخلوقات کی انواع ارتقاء کے نتیجہ کے طور پر وجود میں آتی رہیں اور جو انواع بدلتے حالات کے مطابق اپنے آپ کو تبدیل کرتی ہیں اور خوراک مہیا کرنے کی اہل ثابت ہوئیں وہ کچھ زمانہ تک باقی رہیں۔ اور دوسری جو اس اہلیت سے عاری تھیں جہد البقا کی جنگ میں پسپا ہو کر نیست و نابود ہو گئیں۔ بیشتر جاندار چیزیں جن میں گوشت خور جانور شامل ہیں، دوسری چیزوں اور جانوروں کو ختم کر کے زندہ رہ سکتی ہیں۔ لیکن اگر چہ اس میں کامیاب بھی ہوتی ہیں تو ماحول کی ناسازگار تبدیلیوں کا شکار ہو گئیں۔ پس اگر فطرت کی تنظیم کی گئی ہے تو تنظیم کار

کا لائحہ عمل مترحم نہیں ہے۔ جیسا کہ جان اسٹوارٹ مِل نے اپنے مضمون "فطرت" میں دکھانے کی کوشش کی ہے وہ تمام مظالم اور سفاکیاں جانور یا انسان ایک دوسرے کے خلاف کرتے یا کر سکتے ہیں اس سے زیادہ ہولناک نیا ہیاں فطرت بے گناہ اور گناہگار افراد یا انواع کے خلاف یکساں طور پر پیدا کرتی ہے۔

حیاتیات کے یہ حقائق کسی صاحب کرم تنظیم کار کے مفروضہ کو تقویت نہیں بخشتے۔ پھر بھی تنظیم پر مبنی دلیل باقی رہتی ہے۔ اس کے حامی کہتے ہیں: (۱) زندگی کی بقا کے لیے کتنی متنوع حالتیں اور پیچیدہ اشیاء ضروری ہیں۔ مثلاً آکسیجن نائٹروجن، کاربن وغیرہ وغیرہ۔ جن کے بغیر زندگی ممکن نہیں۔ ان کے علاوہ مخصوص درجۂ حرارت، نمی اور مٹی کی حالت زندگی کے لیے ناگزیر ہے۔ تنظیم کے بغیر ان حالات کا ساتھ جمع ہونا ناممکن نظر آتا ہے۔" لیکن اس کی مخالفت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ سچ ہے کہ زندگی کی بقا کے لیے ان پیچیدہ حالتوں کا مجموعہ ضروری ہے مگر بہت سے دیگر سیاروں پر یہ حالات موجود نہیں ہیں جو حیات آفریں ہیں۔ کیا یہ تنظیم کے خلاف دلیل ہے؟ علاوہ ازیں یہ متفرق صورتیں جو حیات کے لیے ضروری ہیں ہمارے لیے مشکلات بھی پیدا کرتی ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی ایک جز موجود نہ ہو تو ہماری موت واقع ہو جاتی ہے۔ اگر حیات اتنی پیچیدہ حالتوں پر منحصر نہ ہوتی تو فنا کے اتنے سارے امکانات سے ہم آزاد رہتے۔ (۲) جاندار عضویات میں کتنی شاندار تنظیم نمایاں ہے۔ بلّی کا ایک چھوٹا بچہ جو اُچھلتا اور کودتا ہے لاکھوں اعصاب اور ہڈیوں کا مجموعہ ہے جو باہم ایک دوسرے کی مطابقت کے ساتھ عمل پیرا ہوتی ہیں۔ یقیناً اتنا پیچیدہ نظام ایک تنظیم کا ہی نتیجہ ہو سکتا ہے۔" لیکن اسی کے ساتھ ساتھ کچھ خطرناک زہریلے جانور مثلاً افعی حیرتناک صنعت کاری کا نمونہ ہوتے ہوئے اپنے شکار کو اندھیرے میں دیکھ بھی سکتے ہیں اور اس کے جسم سے نکلتی ہوئی حرارت کی مدد سے اسے محسوس بھی کر سکتے ہیں اور بجلی کی سی تیزی سے اپنے شکار پر اپنی زہریلی پھن سے حملہ کر کے اسے چند منٹوں میں ہلاک کر دیتے ہیں۔ (۳) عضویات کی پیچیدگی اور ان کے مختلف حصوں کا ایک دوسرے پر باہم انحصار اور ایک دوسرے سے تعاون جو اس کی بقا و ارتقا میں معاون ہوتا ہے اسے انسانی ذہن کے لیے پُراسرار اور ناقابلِ فہم بناتا ہے۔ یہ امر اکثر ایک ماہر تنظیم کار کے تصور کے حق میں دلیل کی صورت

میں پیش کیا جاتا ہے۔ مگر یہی بات اکثر امراض اور دیگر تکالیف کو دور کرنے کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہے کیونکہ اہم ترین اعضار جسم کے ان حصوں میں ہوتے ہیں جہاں تک پہنچنے کی خاطر بہت مشکل اور پیچیدہ جراحی کی ضرورت ہوتی ہے اور اکثر اس عمل کے دوران ہی انسان کی موت ہو جاتی ہے۔ بہت سے حیات پرور اعضار وقت سے پہلے خراب یا بیکار ہو کر موت کا پیش خیمہ بنتے ہیں۔ کینسر جیسا مرض عام طور پر اعضا کو اس طرح متاثر کرتا ہے کہ ابتدا میں پتہ ہی نہیں چلتا اور جب خبر ہوتی ہے تو یہ اتنا پھیل چکا ہوتا ہے کہ انسان کو بدترین اذیت دے کر کچھ دنوں میں مار دیتا ہے۔ اسے ہم خدا کے حق میں سمجھیں یا اس کے خلاف؟

شر کا مسئلہ

غایتی دلیل کے خلاف سخت ترین اعتراض شر کا مسئلہ ہے جو فیاض تنظیم کار کے وجود کے لیے مشکل پیدا کرتا ہے۔ قدیم یونانی مفکر ایپی کورس (۳۴۲ تا ۲۷۰ ق۔م) نے اس مسئلہ کو یوں پیش کیا: "اگر خدا شر کا سدباب چاہتا ہے مگر ایسا نہیں کر سکتا تو وہ قادر مطلق نہیں اور اگر وہ اسے روکنے کا اہل ہے مگر ایسا نہیں چاہتا تو وہ بدخواہ ہے۔ اگر وہ اسے روکنے پر قادر ہے اور روکنا چاہتا بھی ہے تو پھر شر یا برائی کہاں سے آئی؟ ہیوم نے اس دلیل کو ایک ذوجہتین کی شکل میں رکھتا ہے: اگر دنیا میں شر خدا کے ارادہ سے ہے تو وہ کریم نہیں۔ اگر شر خدا کے ارادہ کے برخلاف ہے تو وہ قادر مطلق نہیں۔ لیکن شر آیا خدا کے ارادہ کی وجہ سے ہے یا اس کے برخلاف۔ لہٰذا آیا خدا کریم نہیں یا وہ قادر مطلق نہیں۔"

یہاں ہمیں اس بات پر نظر رکھنی چاہیے کہ یہ مسئلہ اس صورت میں پیدا ہوتا ہے اگر مفروضہ یہ ہے کہ تنظیم کنندہ (خدا) قادر مطلق اور کریم دونوں ہے۔ اگر وہ قادر مطلق نہیں ہے تو شر کا جواز یہ ہو سکتا ہے کہ خدا اسے چاہتا تو نہیں مگر اسے روکنے پر قادر نہیں۔ اور اگر وہ کریم نہیں تو جواز یہ ہے کہ وہ اسے روک تو سکتا ہے مگر ایسا نہیں چاہتا۔ لیکن جیسا بیشتر مذاہب کا موقف ہے وہ قادر مطلق اور کریم دونوں ہے تو شر کا مسئلہ پورے زور و شور سے ابھرتا ہے۔

ہیوم کا ذوجہتین منطق کی رو سے صحیح ہے۔ لیکن کیا اس کے مقدمات

صادق ہیں؟ اکثر لوگ اس سے بچنے کے لیے کسی نہ کسی طرح پہلے یا دوسرے مقدمہ کو غلط ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ دنیا میں کوئی شر نہیں ہے لوگ اس بات سے انکار کرسکتے ہیں کہ دنیا میں شر ہے اور اس طرح اس دلیل کی بنیاد ہی ختم کر دی جاتی ہے۔ لیکن یہ حل انتہائی ناقابلِ قبول ہے۔ لوگ اس بات پر اختلاف رائے تو رکھتے ہیں کہ کون سی اشیاء شر ہیں لیکن اس بات پر عام طور پر سب متفق ہیں کہ کچھ چیزیں ایسی ہیں جو شر ہیں۔ مثلاً عام طور پر ہم یہ مانتے ہیں کہ دکھ اور درد بری چیزیں یا شر ہیں اور اس کا اظہار ہمارے ان اعمال میں ہوتا ہے جن کی مدد سے ہم اس سے احتراز کرنے کی یا حتی الامکان اس کی تخفیف کی کوشش کرتے ہیں۔ اور ہم امراض و دیگر تکالیف کی شکل میں اس کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ یہ دکھ درد واقعی ہیں نہ کہ غیر حقیقی یا محض التباس۔ لوگ صرف یہ سوچتے ہی نہیں کہ انھیں دکھ ہے انھیں دکھ ہوتا ہے۔ اس دکھ کی حقیقت ایک اہم وجہ ہے کہ لوگ ایسے خدا پر یقین کرنا مشکل مانتے ہیں جو قادر مطلق اور کریم ہے ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ اگر ہمارے امکان میں ہو تو ہم لوگوں کے دکھوں کو رفع کریں تاہم خدا جو قادر مطلق اور کریم ہے ایسا کرنے میں ناکام ہے۔

۲۔ شر ایک منطقی شے ہے مسیحی مفکر سینٹ آگسٹائن نے یہ نظریہ پیش کیا کہ شر کوئی مثبت شئے نہیں بلکہ کسی چیز کا فقدان یا ایک منفی شئے ہے۔ شر جیسی کوئی شئے نہیں بلکہ یہ خیر کا فقدان یا اس کی تعدیم ہے۔ شر کا وجود نہیں بلکہ یہ عدم وجود ہے۔ حقیقی ہونا کامل ہونا ہے اور اسی لیے صرف خدا کی ذات حقیقی مطلق ہے۔ اس کی مخلوق لازمی طور پر فانی و محدود ہونے کی وجہ سے لازمی طور پر خیر نامکمل ہے اور اسی لیے کسی نہ کسی حد تک شر اس میں شامل ہوتا ہے۔

لیکن یہ کہنا کہ شر منفی ہے محض الفاظ سے کھیلنا ہے۔ کیا جنگ منفی ہے۔ امن کا عدم وجود یا امن منفی ہے۔ جنگ کا عدم وجود؟ جنگ اور امن دونوں اتنے ہی حقیقی ہیں جتنے مسرت اور دکھ، خیر و شر۔ کسی شے کو منفی یا مثبت کہہ دینے سے حقائق بدل نہیں جاتے۔ دکھ کا وجود ہے اور اسے منفی کہنے اس کا تدارک نہیں ہوتا۔

۳۔ شر خیر اعلیٰ کے لیے لازمی ہے اس نظریہ کے حامی کہتے ہیں "یہ تسلیم کہ

دنیا میں شر ہے مگر اس کا ہونا لازم ہے کیونکہ خیر کے حصول کے لیے یہ واحد ذریعہ ہے بعض حالات میں امراض کے تدارک کے لیے دکھ اور درد لازمی ہوتے ہیں (مثلاً آپریشن میں) صحتیابی کے لیے ان کو قبول کرنا مناسب ہوتا ہے۔ پس گو دنیا میں شر ہے یہ خدا کی نیکی کے متوافق ہے کیونکہ جو شر دنیا میں ہے وہ کم سے کم ہے اور زیادہ سے زیادہ چیز کے حصول کے لیے ہے۔ یہ ایک عالم کامل نہیں اور تمام ممکن عالموں میں بہترین ہے"

یہ سچ ہے کہ لوگوں کو اکثر صحتیاب ہونے کے لیے درد و تکلیف برداشت کرنا پڑتا ہے۔ یہ ہمارے طبی علم اور قوانین فطرت کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ ہمارے معالجوں کے لیے اس صورت میں ضروری ہوتا ہے جہاں یہ ناگزیر ہو اور کوئی دوسرا طریقہ نہ ہو۔ اگر ہمیں یہ شبہ ہوتا ہے کہ ڈاکٹر کے لیے دوسرا طریق علاج ممکن ہے اور پھر بھی وہ مریض کو درد اور تکلیف دے کر اس کا علاج کرتا ہے تو ایسے طبیب کو ہم بیشک سفاک ایذا رساں سمجھیں گے۔ مگر خدا طبیب کے برخلاف قادر مطلق ہے اور وہ بغیر شدید درد پہنچائے مریض کو صحتیاب کرنے پر قادر ہے۔ پھر بھلا وہ ایسا کیوں نہیں کرتا؟ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایسا کرنا معجزہ ہوگا اور بار بار معجزہ دکھانا فطرت کے نظم کو برہم کر دینا ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدا نے قوانین فطرت اس طرح بنائے ہوتے کہ ایسا کرنا معجزہ دکھانا نہیں ہوتا۔ آخرش قوانین فطرت کا خالق کون ہے؟ خدا نے کل نظام کو اس طرح کیوں بنایا کہ اس کی مخلوق کو درد و تکلیف میں مرنا پڑتا ہے؟ خدا کے لیے وہ ایذا رسانی ضروری تو نہیں جو ایک جراح یا طبیب کے لیے اپنے مریض کو اچھا کرنے کے لیے ضروری ہے۔ ایک قادر مطلق و کریم خدا کے لیے اس کے بغیر ہی مریض کو اچھا کرنا ممکن ہے اور مزید براں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ آخر خدا انھیں مرض دیتا ہی کیوں ہے! ہم ایسے جرّاح کے متعلق کیا کہیں گے جو خود پہلے ایک بچے کی ٹانگ میں جراثیم بھرتا ہے اور پھر علاج کی غرض سے اس کی ٹانگ قلم کر دیتا ہے؟ قادر مطلق خدا کے متعلق یہی صورت حال ہے۔ اگر ایک جرّاح کریم ہے مگر قادر مطلق نہیں اسے اس ایذا رسانی کے لیے معاف کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ علاج کے لیے ناگزیر ہے مگر قادر مطلق خدا اس کے لیے مجبور نہیں ہے کہ وہ ایک نیک مقصد کے حصول کے لیے شر کو ذریعہ بنائے۔ اس کے متعلق تو ذریعہ اور مقصد کی بات بھی غلط ہے کیونکہ قادر مطلق ہوتے ہوئے

وہ دیگر ذرائع سے آزاد ہو کر بلا واسطہ مقاصد کا حصول بروئے کار لا سکتا ہے۔ مقاصد کے لیے ذرائع کا استعمال صرف ان کے لیے لازمی ہے جو قادر مطلق نہیں ہیں۔ خدا کے متعلق یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اپنے نیک ارادوں کے باوجود اچھے یا خاطر خواہ نتائج کو بروئے کار لانے میں ناکام رہا۔

اگر یہ کہا جاتا ہے کہ شر (یا تکلیف و مصائب) سے نیکی (یا راحت) نکلتی ہے: تکالیف و مصائب سے حصول و اکتساب نکلتے ہیں اور مصیبت جھیلنے سے دوسروں کے دکھ درد کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ غربت سے کفایت شعاری آتی ہے وغیرہ وغیرہ۔

لیکن جواباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اوّل تو اگر خدا ان نتائج کے بروئے کار لانے پر مجبور ہے تو وہ قادر مطلق نہیں۔ انسان واقعی قوانین فطرت اور دیگر حالات کی پابندیوں کی وجہ سے مجبور ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ شر سے جو نیکی وجود میں آتی ہے وہ مشکل سے شر کا جواز بنتی ہے۔ مزید یہ کہ علّیٰ قوانین اتنے پیچیدہ ہیں کہ ایک شخص کا نقصان یا تکلیف دوسرے لیے باعث راحت بن سکتی ہے۔ ایک طوفان میں سینکڑوں لوگوں کی جانیں ضائع ہوتی ہیں اور بہت سے مکان گر جاتے ہیں۔ مگر اس کی وجہ سے بہت سے معمار اور مزدوروں کو کام مل جاتا ہے۔ لیکن کیا یہ مناسب ہے؟ اگر آپ خدا ہوتے تو کیا اس بربادی کو جائز سمجھتے؟ کیا آپ ایک شہر پر بمباری کو شر یا بیجا غارت گری نہیں سمجھتے گو اس عمل کے دوران بہت سے پرانے مکان تباہ ہو جاتے ہیں اور بعد میں ان کی جگہ نئی اور خوبصورت عمارتیں کھڑی ہو جاتی ہیں۔ کیا آپ اس وجہ سے بمباری کو جائز سمجھیں گے؟ تیسری بات یہ ہے کہ اکثر جس کو ہم ابتدا میں شر یا برائی سمجھتے ہیں وہ بعد میں اچھائی ثابت ہوتی ہے اور جسے ہم اچھائی سمجھتے ہیں وہ برائی ثابت ہوتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ شر مزید شر کا سبب بنتا ہے اور خیر مزید خیر کا۔

۴۔ انسانی اختیار (آزادی) شر کا سبب ہے۔

"کائنات میں فتنہ و شر کا سبب انسان کی بدطینتی ہے۔ انسان مختار ہے جس کے معنی یہ ہے کہ وہ نیک و بد دونوں اعمال کے لیے آزاد ہے۔ کوئی قادر مطلق ذات ایسی نہیں جو انسان کو مختار بنائے مگر شر کی اجازت نہ دے۔ لہٰذا شر انسان کی آزادی

(اختیار) کا نتیجہ ہے"

شر کے مسئلہ کا حل ڈھونڈنے کی یہ سنجیدہ ترین کوشش ہے۔ لیکن اس کا پہلا نکتہ واقعاتی لحاظ سے غلط ہے۔ طبعی اور اخلاقی شر میں فرق ہے۔ طبعی شر وہ ہے جو فطرت کے عمل کے دوران رونما ہوتا ہے، مثلاً زلزلے، سیلاب، طوفان وغیرہ۔ یہ تباہیاں انسانی عمل کی مرہون منت نہیں۔ اخلاقی شر وہ ہے جو انسان دوسرے انسانوں پر نازل کرتا ہے، مثلاً ذہنی وجسمانی تکلیف، لوٹ، قتل وغیرہ اور یہ انسانی بدطینتی کا نتیجہ ہیں۔ لیکن طبعی شر (تباہی وبربادی) کی توضیح کیسے کی جاسکے گی؟

لیکن آئیے ہم صرف اخلاقی شر پر غور کریں:

(ا) انسان کی تخلیق بیشک ایک مختار ہستی کی طرح کی گئی ہے جس کا معنی یہ ہے کہ وہ خیر وشر کے انتخاب میں یکساں طور پر آزاد ہے اور اگر وہ اکثر شر کا انتخاب کرتا ہے تو یہ اس کی آزادی کا نتیجہ ہے۔ انتخاب کے امکانات کے علاوہ اس کے آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ اور انتخاب اگر ممکن ہے تو وہ بہتر کو چھوڑ کر بدتر کا انتخاب کرسکتا ہے۔ اس ایک امر سے بڑے بڑے شر نکل سکتے ہیں۔ ایک صاحب اقتدار وقوت لاکھوں انسانوں کو فوجی کیمپ میں موت کے گھاٹ اتار سکتا ہے۔ ایک بار انسانی اختیار کو تسلیم کرلیا جائے تو یہ نتائج ناگزیر ہیں۔ خطرناک وخوفناک ترین عمل بھی آزادی کے ساتھ ساتھ ممکن بن جاتے ہیں۔

(ب) لیکن اگر ایسا ہی ہے تو کیا اس کی قیمت پر انسان کی آزادی لائق حصول ہے؟ اگر ایک شخص کی آزادی لاکھوں انسانوں کی موت کا سبب بن سکتا ہے تو یقیناً مظلوموں کی یہی خواہش ہوگی کہ جابر کی آزادی محدود ہوجائے۔ کیا آزادی کی یہ قیمت خوفناک طور پر حد سے بڑھی ہوئی نہیں ہے؟ کیا اس سے کم قیمت پر آزادی حاصل نہیں ہو سکتی؟ شائد نہیں۔ اگر آزادی محض ایک واہمہ نہیں ہے تو انسان خوفناک وسفاک ترین شر کے ارتکاب کا اہل ضرور ہوگا۔ لیکن بہت سی ایسی چیزیں ہیں جن پر انسان کو اختیار نہیں ہے۔ مثلاً پرندوں کی طرح اڑنا یا چھپڑی یا پتھروں کا کھانا۔ اگر کچھ اور پابندیاں اس پر عائد ہو جائیں تو کیا حرج ہے؟ مثال کے طور پر اگر وہ ایک ایسے خول میں بند ہو کہ کسی کی زد میں نہ آسکے اور قتل کا امکان نہ رہے۔ انسان پھر بھی بہت سے فیصلوں

اور انتخابات کا اہل ہوگا۔ مگر صرف کسی کا خون کرنے پر قادر نہیں ہوگا۔ وہ سائنسی اور تخلیقی میدان میں عمل کا اختیار [illegible] اور انتخابات کا حامل ہوتے وہ صرف قتل و غارت گری کے اختیار سے مبرّا رہے گا، اور یہ اختیارِ ارادہ وانتخاب اس سے کہیں بہتر ہوگا جو اب ہمیں حاصل ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اگر خدا کسی ایسے نظام کی تخلیق نہیں کر سکتا جس میں انسان شر کے بغیر آزاد رہ سکتا ہے تو خدا قادرِ مطلق نہیں ہے۔

مگر جواباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدا ایک کے قادرِ مطلق ہونے سے مراد یہ نہیں کہ وہ ایسے کام بھی کر سکے جو منطقی طور پر ناممکن ہو۔ مثلاً خدا ایک ایسا دائرہ نہیں بنا سکتا جو مربع کی شکل کا ہو کیونکہ اگر یہ دائرہ ہے تو مربع ہرگز نہیں ہو سکتا اور نہ ہی خدا ماضی کو بدل سکتا ہے کیونکہ ماضی گذر چکا ہے اور جو ہو چکا ہو اس کو نہ ہونے دینا قادرِ مطلق کے ہاتھ میں بھی نہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا قادرِ مطلق ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ خدا سب کچھ کر سکتا ہے سوائے اس کے جو منطق کی رُو سے ناممکن ہے۔ لہٰذا ایسے نظام کی تشکیل جس میں انسان آزاد ہوتے ہوئے شر کا مرتکب نہ ہو سکے کچھ اہم معنوں میں اس کی آزادی کو سلب کر دیتا ہے اور ایسا انسان ایک خودکار مشین کی طرح ہو جائے گا۔

اس پہ یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ انسان کی تخلیق یا اس کی آزادی کے لیے یہ بہت بڑی قیمت ہے۔ قادرِ مطلق خدا بہر حال ایسا انسان بنا سکتا ہے جو قتل و غارت گری کے اختیار کے فقدان کے باوجود مختار ہو اور اپنی اخلاقی خصوصیات و اطوار کو سنوار سکے۔ یہ دلیل کہ خیر کے لیے شر کا اور نیکی کے لیے بدی کا ہونا ضروری ہے ہماری موجودہ حالت اور دنیا کی موجودہ ساخت پر منحصر ہے۔ مگر یہ لازمی نہیں۔ اگر لاتعداد برائیاں اور ہولناک ظلم واستبداد دنیا میں نہ ہوں تو کیا مضائقہ ہے کہ کچھ نیکیاں بھی نہ ہوں؟ سزا و جزا کی بات کرنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ مظالم و ستم ڈھائے جانے کے بعد اور بے گناہ و معصوم آدمیوں اور بچوں کے ظلم اٹھانے کے بعد اگر ظالم کو سزا بھی ملے تو اس سے ان مظلوموں کو کیا فائدہ ہوگا۔ ان کا ستم برداشت کرنا یا تباہ و برباد ہو جانا ایسے واقعات ہیں جو ہو چکے۔ ان کا تدارک اب تو ممکن نہیں۔ اور نہ ہی انھیں تبدیل

کیا جاسکتا ہے۔ جو لوگ حیات مابعد پر یقین رکھتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ موجودہ زندگی کے مصائب و آلام کے عوض آئندہ زندگی میں راحت اور مسرتیں ملیں گی وہ اوّل تو ایک غیر یقینی مستقبل کی دہائی دیتے ہیں اور اگر اسے تسلیم بھی کیا جائے تو موجودہ زندگی کے مصائب و مظالم کی بدی اور شر پذیر فطرت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مستقبل میں خواہ کچھ بھی ہو مگر وہ موجودہ ہو لناکیوں کا معاوضہ صحیح طور پر نہیں ہو سکتا۔

۵ - خدا کا خیر ہم لوگوں کے خیر سے مختلف ہے:

لیکن اب ایک دوسرا حل پیش کیا جاسکتا ہے • شاید ہم جسے شر کہتے ہیں وہ در حقیقت خیر ہو اگر اسے عالم کل کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے۔ خدا ہر چیز کی اچھائی مجموعی اور مکمل طور پر دیکھ سکتا ہے جبکہ ہماری نظر بہت محدود ہے۔ اس کی لامحدود ذہانت ہر چیز کی اچھائی دیکھتی جبکہ ہمارا محدود فہم اسے نہیں سمجھ سکتا۔"

لیکن ہمارے چاروں طرف پھیلے ہوئے دنیا کے منظر کو دیکھ کر یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ یہ دنیا کمال خیر ہرگز نہیں۔ اگر ہم اس فیصلہ کو مشکوک سمجھیں تو ہر اخلاقی تصدیق ناقابل اعتبار معلوم ہو گی۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ہر چیز جو شر نظر آتی وہ خیر ہے پھر بھی کم از کم یہ بات تو ضرور شر کہلائے گی کہ ہم ایسا سمجھتے یا سوچتے ہیں۔

درحقیقت یہ نظریہ کہ ہمیں جو برا نظر آتا ہے وہ خدا کی نظر میں اچھا یا خیر ہے خدا کے متعلق ایک عجیب تصور لازم کرتا ہے۔ یہ دنیا دکھ، درد، مظالم، سفاکی، جنگ، سیلاب، سوکھا، زلزلہ وغیرہ جیسی برائیوں سے بھری ہے اور یہ تمام تر خدا کو اچھائی نظر آتی ہے۔ ایسی ہستی کے اخلاق کے بارے میں کیا کہا جائے؟ اسے کیا ہم ایک ایسا عامر و جابر نہیں سمجھیں گے جس کی اطاعت اس کی طاقت کے خوف سے تو کی جاسکتی ہے۔ مگر جسے نیک نہیں سمجھا جاسکتا۔ اگر ایک طبیب کو جو اپنے مریض کی شدید تکلیف دور کرنے کا اہل ہوتے ہوئے بھی جان بوجھ کر دور نہیں کرتا، ہم ایک ایذا رساں وحشی کہیں گے تو پھر خدا بھی تو اسی طرح کرتا ہے۔ اسے ہم کیوں اچھا سمجھیں جو انسان کے دکھوں کو دور کرسکتا ہے مگر پھر اس کام سے احتراز کرتا ہے۔ مِل نے ایک جگہ یہ کہا ہے کہ خدا سے اتنی متضاد خصوصیات منسوب کی جاتی ہیں جو اچھائی یا نیکی

سے توافق نہیں رکھتیں اور اس لیے ہمیں خدا سے متعلق خیر یا نیکی کے معنی کو بھی تبدیل کرنا پڑتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ خدا صرف خیر نہیں بلکہ لامحدود خیر ہے اور اس لامحدود خیر کا تصور ہم پوری طرح سمجھنے سے قاصر ہیں۔ کائنات خیر و شر، نیک و بد کا امتزاج ہے اور اسی لیے ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ کائنات یا خدا یکسر شر ہے۔ علاوہ ازیں اگر خدا لامحدود خیر ہے تو بہر حال خیر کے عام معنی میں بھی اس کا خیر ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ مِل کا کہنا ہے اگر خدا لامحدود خیر ہوتے ہوئے عام معنی میں خیر نہیں تو یہ اس بات کا مترادف ہے کہ ممکنہ خدا خیر یا نیک نہیں ہے۔ جہاں تک قوت یا طاقت کا تصور ہے اس کے متعلق ہم خدا کے بارے میں بھی اسی طرح سوچتے ہیں جس طرح انسان کے بارے میں، مگر خیر کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ الوہی خیر ناقابل تفہیم ہے کیونکہ خیر کے سلسلہ میں تضاد اور عدم توافق نظر آتا ہے۔

غایتی دلیل کے متبادل بیانات

خدا کے قادر مطلق اور فیاض ہونے کے علاوہ غایتی دلیل مندرجہ ذیل شکلوں میں بھی ہمارے سامنے آتا ہے:

۱۔ قادر مطلق ہستی بدخواہ و سفاک ہے۔

یہ نظریہ اتنا مقبول نہیں جتنا خیر خواہ اور نیک دل ہستی کے وجود کا۔ کیونکہ حیات مابعد میں انصاف پانے کی آرزو کی تکمیل بدخواہ ہستی کے توسط سے نہیں ہو سکتی ایسی ہستی ایک جابرانہ حاکم کی طرح ہو گی۔ جو قادر مطلق ہے اور کوئی بھی اس کے شکنجہ سے باہر نہیں۔ کوئی عمل اور کوئی خیال بھی اس کے علم سے باہر نہیں اور اس کی حکم عدولی (خواہ اس کے احکام کتنے ہی برے کیوں نہ ہوں) کا نتیجہ ہو گا لا متناہی ظلم و استبداد۔ بنیادی عیسائیت کے ناقد یہ کہتے ہیں کہ عیسائیت کا خدا اسی طرح ہے کیونکہ اس نے جہنم بنایا ہے جس میں عیسائیت پر یقین نہ رکھنے والے ابد تک ایذا اٹھاتے رہیں گے۔ ایسی سزا سے کیا فائدہ ہو سکتا ہے اور کیوں ایک گناہ گار کو لامتناہی کرب و اذیت کا شکار بنایا جاتا ہے اس کا کوئی جواز سمجھ میں نہیں آتا۔ اور اگر یہ سزا ایمانداری سے خدا کو مشکوک سمجھنے اور اپنے ضمیر کی آواز پہ خدا سے منکر ہونے کے لیے ہے تو یہ

اور بھی غیر مناسب معلوم ہوتی ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ شیطان کا تصور غایتی دلیل سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔ وہ ظالم اور بدخواہ ہے مگر ثابت قدمی اور صبر کی اقدار سے مالا مال ہے۔ اگر وہ قادر مطلق ہوتا تو اس دلیل کی کسوٹی پر پورا اترتا۔ ایذا رسانی اور بدخواہی کی خصوصیات کی وجہ سے اس کی ذات اس دلیل کے مقصد سے قریب تر ہو جاتی ہے۔ اس نظریہ کے مطابق شر کا مسئلہ ہی نہیں اٹھے گا کیونکہ اگر خدا کی جگہ شیطان لے لیتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ کائنات کی تخلیق شر کی ترویج اور ترقی کے لیے کی گئی ہے۔ بلکہ اس صورت میں خیر کا مسئلہ پیدا ہو گا کہ جب دنیا کا خالق قادر مطلق اور بد ہے تو پھر نیکی یا خیر کس لیے ہے؟ اور اس کے حل کے لیے مندرجہ بالا طریق وضاحت اختیار کرتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ خیر محض ظاہری ہے اور دراصل ایک منفی تصور ہے جو شر کی بقا یا اس کے حصول کے لیے ضروری ہے۔

۲۔ خدا خیر اندیش اور فیاض تو ہے مگر قادر مطلق نہیں:

کائنات کی تشکیل کرنے والا خیر اندیش تو ہے مگر اپنی طاقت میں محدود ہے اس نظریہ کے مطابق شر کا مسئلہ نہیں پیدا ہوتا کیونکہ شر کا وجود اس لیے ہے کہ خدا کی قوت محدود ہے اور وہ دنیا میں موجود شر پر قابو نہیں پا سکتا۔ کبھی کبھی یہ حل تجویز کیا جاتا ہے کہ خدا محض انسان کا ہم کار ہے اور اس کے ساتھ مل کر کائنات میں موجود شر کی تخفیف کی کوشش کرتا ہے۔ یہ نظریہ بہت سے لوگوں کے لیے اس بات کا محرک بنا کہ وہ شر کو ختم کرنے کی ذمہ داری قبول کرتے ہوئے اس کی سعی کریں مگر عام طور پر یہ مقبول نہیں ہوا کیونکہ انسان ایسے خدا کا تصور چاہتا ہے جو ایسے کچھ باتوں کی یقین دہانی کر سکے مثلاً یہ کہ اگر وہ انعام کے مستحق ہیں تو یقینی طور پر خدا انھیں انعام دے گا۔ نیز یہ کہ خدا کے منصوبہ میں کوئی رکاوٹ آڑے نہیں آ سکتی۔ انسان عمل کی تحریک سے زیادہ تحفظ کا متلاشی ہے۔

۳۔ ثنویت الٰہی

قدیم زمانہ سے اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ دو کائناتی ارواح (عقلی ہیولا) یا خدا ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے منصوبے

بناتا ہے اور ان پر عمل کرتا ہے۔ نگران کے منصوبے آپس میں باہم متضاد ہیں اور ظاہر ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی قادرِ مطلق نہیں ہو سکتا۔ اگر ایک ہو تو دوسرا خدا نہیں ہوگا۔ ان میں سے ایک نیک نیت اور فیاض ہے جبکہ دوسرا نہیں۔ قدیم پارسیوں کا یہ عقیدہ تھا کہ دنیا دو متضاد خداؤں کی کارکردگیوں کی آماجگاہ ہے۔ کسی ایک خالق کا کام نہیں۔ اس لیے کچھ باتیں یہاں اچھی ہیں اور کچھ خراب۔ شر کا مسئلہ اس لیے پیدا نہیں ہوتا کہ یہ بُرے خدا کے اعمال کا نتیجہ ہے۔

مسیحی دینیات میں کبھی کبھی ایسا لگتا ہے گویا اہرمن و یزدان جیسے دو خدا ہوں۔ یہووا اور شیطان۔ لیکن عیسائیت ثنویت الاہ کو نہیں مانتا کیونکہ ان دونوں میں سے صرف ایک ہی قادرِ مطلق ہے۔ لہٰذا دونوں کے درمیان جنگ اصلی نہیں ہے کیونکہ یہووا نے شیطان کی تخلیق کی ہے، آخرش اس پر فتح پائے گا اور جب چاہے اس کو نابود کر سکتا ہے۔ اصل ثنویت الاہ میں دونوں خداؤں کی قوت ایک دوسرے سے محدود ہوتی ہے اور دونوں کے درمیان جد و جہد کا نتیجہ غیر یقینی ہوتا ہے۔

۴۔ کثرتِ الاہ اگر خدا دو ہو سکتے ہیں تو دو سے زیادہ کیوں نہیں؟ کیوں نہ ہم یونانیوں کے کثرت کا اعادہ کریں جس کے مطابق متعدد خدا اپنا اپنا حیطۂ اثر و کارکردگی رکھتے تھے۔ زئیس، بیشک ان کا سردار تھا لیکن وہ قادرِ مطلق نہیں تھا اور اس کے بہترین منصوبے بھی دوسرے دیوی دیوتاؤں۔ خصوصاً اس کی بیگم ہیرا۔ کی مداخلت کی وجہ سے بگڑ سکتے تھے۔ ان دیوتاؤں کے درمیان ہم جہتی اس لیے ضروری تھی کہ قوانین فطرت میں یکسانیت ہوتی ہے لیکن یہ ایک دوسرے کے خلاف بھی کام کیا کرتے تھے۔ یہ کیوں ضروری ہے کہ دنیا کا نظام یا اس کی تشکیل صرف ایک ہی خدا کا کام ہو؟ ایک پلان یا مشین شروع میں ایک آدمی بناتا ہے مگر بعد میں یکے بعد دیگرے کئی لوگ اس میں سدھار کرتے جاتے ہیں۔ اسی طرح کائنات کے سلسلہ میں کئی خدا مل کر اس کو بنانے اور سنوارنے کا کام کر سکتے ہیں۔ کائنات شاید ہر معنی میں مکمل نہیں ہوتی ہے اور اس کی گنجائش ہے کہ متعدد خدا مل کر اسے بہتر سے بہتر بناتے رہیں۔

۵۔ کائناتی عضویہ ابھی تک ہم نے غائیت پسندی کو صرف ایک ذہن یا پلان

کے ضمن میں تسلیم کیا ہے جس سے ہم خود اپنے مقصدی و شعوری عمل کی روشنی میں بخوبی واقف ہیں۔ ہم کسی چیز کا خاکہ بناتے ہیں اور یہ ہمارے منصوبے کے تحت وجود میں آتی ہے لیکن عضویات بھی غایتی کردار مظہر ہیں۔ سورج مکھی اپنی جڑیں حیات پرور مٹی میں گہرائی تک لے جاتی ہے۔ اور اپنی بقا کو قائم رکھنے کے لیے سورج کی سمت اپنا چہرہ موڑتی ہے بیشک سورج مکھی کا یہ عمل شعوری نہیں تاہم ان اعمال کو غایتی کہا جا سکتا ہے۔ اس قسم کے اعمال کچھ مقاصد کے حصول میں معاون ہوتے ہیں۔ جن کے بغیر حصول مقصد ممکن نہیں۔ یہ کہنے کے بدلے کہ کائنات ایک ذہن کے منصوبہ کا نتیجہ ہے۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ کائنات ایک غایتی کارکردگی کا نتیجہ ہے جو کائناتی عضویہ میں جاری ہے۔ جیسا کہ ہیوم نے کہا ہے کہ جس طرح ایک درخت اپنے چاروں طرف اپنی بیجیں گرا کر نئے درختوں کو پیدا کرتا ہے اسی طرح یہ عظیم نباتات ۔ یہ دنیا اور نظام سیارگان۔ اپنے اندر کچھ تخم پیدا کر کے نئی دنیاؤں کا پیش خیمہ بنتا ہے۔

لیکن یہاں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس قسم کے مفروضات مضحکہ خیز یا بے معنی ہیں۔ اس قسم کے غیر معمولی نتائج کے ثبوت میں کیا معطیات پیش کیے جا سکتے ہیں؟ دنیا اور نباتات کے درمیان ہلکی سی مشابہت کیا اس بات کا ثبوت ہے کہ جو عالمِ نباتات میں ہوتا ہے بالکل ویسا ہی دنیا میں ہوتا ہے؟ لیکن ہیوم کا یہی کہنا ہے کہ اس قسم کے تمام مفروضے یکساں طور پر ناقابلِ قبول ہیں۔ غایتی دلیل کو تسلیم کرنے کا ہمارے پاس کوئی مناسب جواز نہیں ہے۔

دلیل از قیاس دلائل کی اس قسم کے تحت تمام تر دلائل قیاس (مثال) پر مبنی ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس دلیل کی ساخت سے واقف ہوں۔ قیاس محض ایک موازنہ ہے جو اشیاء x اور y کے درمیان تقابل سے شروع ہوتا ہے۔ ان دو اشیاء کی کچھ خصوصیات ا، ب اور ج میں یکسانیت کی وجہ سے یہ استنباط کیا جاتا ہے کہ ایک چوتھی خصوصیت د میں بھی دونوں میں یکسانیت ضروری ہے گو اس کا مشاہدہ نہیں کیا گیا ہے۔

یہ بات توفی الفور واضح ہے کہ قیاسی دلیل حتمی نہیں ہوتی۔ اگر دو چیزیں متعدد خصوصیات میں مماثل ہوں تو یہ لازمی نہیں کہ کوئی دیگر خصوصیت بھی دونوں میں

یکساں طور سے پائی جاتی ہو تاوقتیکہ اس کا مشاہدہ نہ ہوا ہو۔ ہو سکتا ہے یہ صحیح ہو مگر دلیل از قیاس یہ ثابت نہیں کر سکتی۔ ان کی جانچ ہی یہ ثابت کرے گا کہ ایسا ہے یا نہیں۔ ہاں اگر دو چیزوں میں بہت زیادہ مشابہت ہو تو یہ بہت اغلب ہو گا کہ اس نئی خصوصیت میں بھی دونوں متشابہ ہوں۔ لیکن یہ بات یقینی تو نہیں۔ شیر اور چیتے کے درمیان بہت سی خصوصیات مشترک ہیں اور دونوں میں کافی مشابہت ہے اور اس لیے اگر شیر کی ایک خصوصیت کا ہمیں پتہ ہے مگر یہ ابھی تک معلوم نہیں ہے کہ چیتا بھی اس کا حامل ہے یا نہیں تو یہ اغلب ہو جاتا ہے کہ چیتے میں بھی یہ خصوصیت ہو گی۔ لیکن دونوں میں تمام تر خصوصیات ایک سی تو نہیں ہوتیں۔ اگر ایسا ہو تو پھر دونوں میں فرق کیا رہا؟ لہٰذا اگر دو چیزیں بہت زیادہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوں پھر بھی قیاسی دلیل کبھی یقینی نہیں ہو گی کیونکہ ہر حال میں اس کا صادق ہونا ضروری نہیں۔

غایتی دلیل اپنی متعدد شکلوں میں دلیل از قیاس کی صورت اختیار کرتی ہے پس آنکھ اور گھڑی کو لیجیے۔ ان دونوں میں کچھ خصوصیات مشترک ہیں خصوصاً دونوں میں ذرائع اپنے اپنے مقصد سے مطابقت رکھتے ہیں۔ گھڑی کو دیکھ کر ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس کا ہر حصہ ایک مقصد کے لیے آپس میں مطابقت رکھتا ہے اور یہ مقصد ہے وقت بتانے کا۔ اس سے یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اس کی ساخت اس مخصوص کام کے لیے کی گئی ہے۔ اسی طرح آنکھ کے پیچیدہ حصے آپس میں تفاعلاً دیکھنے کے مقصد کے حصول کے لیے جڑے ہوئے ہیں۔ چونکہ گھڑی کی تشکیل کسی نے ارادی و شعوری طور پر کی ہے اسی طرح آنکھ کی ساخت بھی کسی نے کی ہے اور اس طرح ہم تشکیل کرنے والے کے وجود تک جاتے ہیں۔

آنکھ اور کسی مصنوعی ساختہ چیز کے درمیان تقابل بہت قریبی نظر آتا ہے گھڑی اور آنکھ دونوں ایک پیچیدہ عمل (وظیفہ) ادا کرتے ہیں، والے مقصد نہ کہا جائے کیونکہ یہ کہنے سے مدعائے مبحث پہلے سے ہی تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ غایتی دلیل کے مخالفین یہ کہتے ہیں کہ آنکھ اپنا کام تو کرتی ہے مگر کسی خالق کے "مقصد" کی تکمیل نہیں مگر آنکھ اور دیگر عضویات کے سلسلہ میں [illegible] نہیں ہوا کہ کسی نے اس کی

تشکیل کی ہو جبکہ گھڑی کے لیے یہ بات دیکھی گئی ہے۔ اس کے [illegible] شہادت موجود ہے کہ آنکھ اور دیگر تمام عضویات ارتقاء کے سست اور تدریجی عمل کا نتیجہ ہے۔

غایتی دلیل وہ ثابت نہیں کرسکتی جو یہ ثابت کرنے کا بیڑا اٹھاتی ہے کیونکہ گھڑی اور آنکھ یا کسی بھی مصنوعی اور فطری چیزوں میں مکمل تقابل نہیں ہو سکتا۔ اور اگر اس سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف ایک نہیں بلکہ دو یا ان سے زیادہ تشکیل کنندہ کا وجود ثابت ہو سکتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اگر ہم ان فطری چیزوں پر نظر ڈالیں جو انسان کے لیے بے کار یا پریشان کن ہیں تو ہمارا خالق یا صناع ناکارہ یا غلطی کرنے والا بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ سب اس پر منحصر ہے کہ ہم کائنات کے کن پہلوؤں پر نظر ڈالتے ہیں۔ کائنات میں اتنی [illegible] خصوصیات کی حامل اشیاء ہیں کہ قیاسی دلیل کی مدد سے ہم جو چاہیں منتج کر سکتے ہیں اور ہر دلیل خالق و صناع کی الگ الگ اور کبھی کبھی متضاد خصوصیات ثابت کرے گی اگر ایک دلیل صحیح ہے تو دوسری بھی صحیح ہو گی گو ایک نتیجہ دوسرے کی تنقیض ہوگا۔

کیا غایتی دلیل جو بہر حال ناقص ہے ایک تجربی مفروضہ ہے؟ غیر حتمی ہوتے ہوئے یہ ایک ایسا مفروضہ ہو سکتا ہے جس کا حیطۂ اطلاق تجربی ہے۔ لیکن کیا ایسا ہے؟ ابتدا میں اسے اس طرح پیش کیا گیا گویا یہ ایک سائنسی مفروضہ ہو جس کی توثیق و تنسیخ کا دار و مدار عالم طبعی کے امور پر ہو۔ لیکن جب تمام تنسیخی امور کے باوجود اسے ترک نہیں کیا گیا تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ ایک ایسا مفروضہ ہے جس کو کوئی بھی امر غلط ثابت نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر یہ صورت ہے تو کوئی امر [illegible] اس کو صحیح بھی ثابت نہیں کر سکتا۔ پھر بھلا اس مفروضہ کی کیا نوعیت ہوئی؟

فصل ۲۲

مذہبی تصوّرات اور معنی

مسلکِ تشبیہ لوگ کہتے ہیں کہ خدا ذہین، عقلمند، فیاض اور طاقتور ہے۔ وہ حکم دیتا ہے، ہماری التجاؤں کو سنتا ہے۔ ہماری بھلائی نظر میں رکھتا ہے اور ہماری کج روی کو معاف کرتا ہے۔ لیکن یہ تمام اوصاف اور خصوصیات لفظی طور پر کس طرح خدا سے منسوب کیے جا سکتے ہیں جب تک اس سے ہم ایک ایسا عضویہ منسوب نہ کریں جس میں آنکھ، ناک، ہاتھ، پیر وغیرہ ہوتے ہیں۔ مگر کوئی بھی خدا کو ماننے والا اس کا طبعی عضویہ ہونا تسلیم نہیں کرے گا۔ مگر جتنی ذاتی خصوصیات کا اطلاق خدا پر کیا جاتا ہے وہ سب جسم کے ہوتے ہوئے ہی ممکن ہیں۔ مثلاً ہر مذہب میں خدا کو مذکر سمجھا گیا ہے۔ کیا واقعی ان کا عقیدہ ہے کہ خدا جنس تذکیر سے تعلق رکھتا ہے؟ اگر لوگ کہتے ہیں کہ خدا کا جسم نہیں اور چونکہ تذکیر معنوی طور پر جسم سے ہی متعلق ہے پھر بھلا خدا کے لیے تذکیر کی تخصیص کیوں؟ کچھ لوگ بیشک یہ کہیں گے کہ خدا کے متعلق ضمائر (تذکیری) کا استعمال لفظی معنی میں نہیں کہا جاتا مگر خدا کے کچھ پرستار ایسے بھی ہیں جو اس کو لفظی معنی میں قبول کرتے ہیں۔ اور خدا کو مرد تسلیم کرتے ہیں یا اسے تخت پر بیٹھا ہوا مانتے ہیں جس کے ہاتھ میں عصائے سلطانی ہوتا ہے۔ اسے بہر حال مخیلات و تشبیہات سمجھا جا سکتا ہے۔ پھر بہر حال اس کے لیے ہم کون سا ضمیر استعمال کریں؟ خدا اگر مرد نہیں تو عورت بھی نہیں۔ پھر بھلا ہم اسے کیا سمجھیں کیونکہ وہ بے جان بھی نہیں ہو سکتا۔

مندرجہ بالا مثال مسلکِ تشبیہ سے پیدا ہونے والی دقتوں کو آشکار کرتی ہے کیونکہ اس کے معنی ہے خدا کو انسان کی شکل میں تصور کرنا، خدا کو ہم ایک عظیم

اور بہتر انسان کی طرح سمجھتے ہیں جو جسمانی طور پر نہیں تو ذہنی خصوصیات کی روشنی میں انسان سے تشابہ ہے۔ خدا پر یقین رکھنے والے اسے لغوی معنی میں انسان تو نہیں سمجھتے مگر انسانی خصوصیات اس سے منسوب کرتے ہیں۔ وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے علاوہ اور کس طرح خدا کا تصور ممکن ہے؟ شاید ہمارا خدا کا تصور اتنا ہی ناقص اور نامکمل ہے جتنا ایک بچہ کا بڑوں کی جنسی محبت کا تصور۔ لیکن خدا کے تصور کے لیے شاید اس سے بہتر الفاظ ممکن ہے؟ ہم ایا خدا کو انسان کی شکل میں سوچ سکتے ہیں یا پھر اس کا تصور ممکن نہیں۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہم قدیم ترین مذاہب کی طرح خدا کو انسان کی صورت میں تسلیم کریں جو ایک مافوق البشر ہستی کی طرح آسمانوں پر سب سے اونچے پہاڑ کی چوٹی پر رہتا ہے جہاں سے بجلی اور بادل بھیجتا رہتا ہے لیکن اگر ہم طبعی تشبیہیت سے نکل بھی آتے ہیں تو ذہنی مسلکِ تشبیہ سے نکلنا مشکل ہے کیونکہ ہم بہرحال خدا کا تصور انسانی اوصاف کی روشنی میں ہی کرتے ہیں۔ اگر اسے ترک کر دیا تو شاید خدا کا تصور ناممکن ہو جائے۔

اس مسئلہ کی پیچیدگی اس وقت کم نہیں ہو جاتی جب ہم خدا کی شخصیتی خصوصیات پر غور کرتے ہیں۔ ہم خدا کے سوچنے، ارادہ کرنے، خواہش کرنے اور منصوبہ بنانے کی بات کرتے ہیں اور بیشتر لوگ اس کو لغوی معنی میں سمجھتے ہیں۔ لیکن اس پر سوچتے ہی ہمیں ٹھہرنا پڑتا ہے۔ مثلاً کوئی کسی چیز کی خواہش اس وقت کرتا ہے جب وہ اس کا حامل نہیں ہوتا۔ لیکن ہم اس کے ساتھ ساتھ یہ کہتے ہیں کہ خدا لامحدود ہے اور کسی شے کی اسے کمی نہیں۔ اسے سب کچھ حاصل ہے یا وہ سب کچھ ہے۔ یا پھر جب یہ کہا جاتا ہے کہ خدا منصوبہ بناتا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے ذرائع یا طریقے اپناتا ہے تو یہ خیال ذہن میں آسکتا ہے کہ قادرِ مطلق ہوتے ہوئے اسے یہ سب جتن کرنے کی کیا حاجت ہے۔ ان تمام اوصاف یا اعمال کو خدا سے منسوب کرتے ہوئے ایک بات ظاہر ہوتی ہے کہ ان میں جو بات مشترک ہے وہ ان کا زمانی اعمال ہونا ہے سوچنے کا عمل وقت میں ہی ہوتا ہے کیونکہ یہ ایک معین عرصہ کے لیے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اسی طرح منصوبہ بنانا ایک وقوعہ ہے اور تمام وقوعات وقت کے تحت ہی رونما ہوتے ہیں۔ لیکن جب ماہرین دینیات خدا کو کون و مکان سے پرے

کہتے ہیں تو پھر اس کے اعمال کا وقت کے اندر پیدا ہونا ممکن نظر نہیں آتا اور اس طرح اس کی ذات اور مندرجہ بالا صفات و اعمال میں تناقض پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ذہن تو ایسے ہی اعمال و توقعات پر مشتمل ہے جو زمانہ کے تحت رونما ہوتے ہیں۔

اگر ہم ذہن کے متعلق یہ کہیں کہ یہ خیالات، ارادہ جذبات، احساسات وغیرہ سے خالی ہے جو وقت کے اندر رونما ہوتے ہیں تو اس کا یہ معنی ہوا کہ ہم جو ایک ہاتھ سے دیتے ہیں وہ دوسرے ہاتھ سے لیتے ہیں۔ یہ کہنے سے کام نہیں چلے گا کہ یہ ذہن تو ہے مگر ایک خاص قسم کا جس کا تصور ہمارے لیے ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں ہمیں یہ کہنے کا حق نہیں کہ یہ ذہن ہے۔ یہ کیسے پتہ چلے گا کہ یہ ذہن ہے، کوئی دوسری شئے نہیں یا پھر یہ کہ کوئی شئے ہے جسے ہمیں کوئی نام دینا ہے؟ یہ ایسا ہی ہے کہ ہم یہ کہیں کہ ایک بہت ہی غیر معمولی کتاب ہے جس کے نہ صفحات ہیں اور نہ جلد اور نہ ہی اس پر کچھ طبع ہے۔ بلکہ وہ صرف ایک سرخ رقیق شئے ہے۔ لیکن کیا ہم کتاب کو اس معنی میں سمجھتے ہیں؟ اگر کتاب کی کوئی تعریفی خصوصیت موجود نہیں تو ہم اسے کتاب نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح "لازمان ذہن" ذہن کی تعریفی خصوصیات سے تمام تر عاری ہے اور اسے ذہن کہنا غلط ہے۔ ان معنوی مشکلات سے بچنے کے لیے اگر ہم یہ کہیں کہ خدا محدود اور وقت کے تحت ہے تو پھر اس بات تک پہنچنا ہوگا کہ خدا کی ایک شخصیت ہے اور یہ بھی کہ اس کا ایک نامیاتی یا عضویاتی وجود ہے لیکن اس حد تک بہت کم خدا پر یقین رکھنے والے آنے پر تیار ہوں گے۔

تصوف خدا کو انسانی شکل میں جب بھی تسلیم کیا جاتا ہے مندرجہ بالا مشکل ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس نقطہ پر تصوف داخل ہوتا ہے جو مسلکِ تشبیہ کے سراسر خلاف ہے۔ صوفی کا یہ کہنا ہے کہ جوں ہی ہم خدا سے کسی وصف یا صفت کو منسوب کرتے ہیں ہم خدا کو ایک تصور بنا لیتے ہیں کیوں کہ اس خصوصیت (صفت) کو منسوب کرتے ہیں جس کا تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے۔ اور تصوف کے مطابق ہم خدا کا تصور نہیں بنا سکتے۔ خدا کو مرد سمجھنا ویسا ہی ہے جیسے اِسے ذہن کی طرح سمجھنا یا علم، قوت یا خیر اس کے ساتھ منسوب کرنا۔ تصور آفرینی کی یہ تمام شکلیں ناروا ہیں۔ یہ صورت حال ہمیں کہاں لے آتی ہے؟ صوفی کے مطابق ہم خدا کے متعلق

کچھ بھی نہیں کہہ سکتے چونکہ کچھ بھی کہنا اس کی تحدید کرنے کے مترادف ہے۔ یہ کہنا کہ خدا صفت ا کا حامل ہے۔ یہ کہنے کے برابر ہے کہ خدا غیر۔ا کا حامل نہیں ہے اور یہ خدا کو محدود بناتا ہے جبکہ خدا تمام تفریقات سے ماورا ہے۔ خدا لا محدود ہے اور اس لیے کسی بھی صفت کو خدا سے منسوب کرنا اس کے متضاد ہے۔

لیکن اگر ایسا ہے تو اس استدلال کو آخری حد تک ہم کیوں نہ لے جائیں؟ یہ کہنا کہ خدا لامحدود ہے بہر حال اس سے ایک صفت منسوب کرنا ہے۔ جس وجہ سے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا ایک ذہن ہے اسی وجہ سے ہم اسے لامحدود بھی نہیں کہہ سکتے۔ یہ کہنا کہ خدا کا وجود ہے ایک تصور کو اس سے منسوب کرنا ہے اور صوفیوں کے مطابق یہ معترضہ ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ لفظ "خدا" کا استعمال اور اس سے کوئی بھی معنی سمجھنا بھی خدا کو کسی نہ کسی تصور سے باندھنا ہے۔

اگر تصور کا یہ موقف ہے تو پھر یہ تشکیک سے کس طرح مختلف ہے؟ ایک صوفی اپنے مسلک سے موافق ہوتے ہوئے خدا کے متعلق کچھ نہ کہنے پر مجبور ہے کیونکہ اس کے مطابق خدا تمام بیان سے ماورا ہے۔ کیا یہ کہنا تشکیکیت ہے جو یہ کہتی ہے کہ خدا کا وجود مشکوک ہے یا لاادریت سے جس کے مطابق خدا کے متعلق کچھ جانا نہیں جا سکتا۔ ایک قدم آگے نہیں؟

یہاں تصوف کا یہ جواب ہوتا ہے کہ اس کے مذہبی بیانات۔ مثلاً "خدا تمام اشیاء کی بنیادی وحدانیت ہے" یا "خدا تمام وجود میں چھلکتا ہے، تمام تفریقات سے ماورا ہے اور تمام حدود کو مٹاتا ہے" لغوی طور پر صادق نہیں بلکہ علامتاً صادق ہوتے ہیں۔ لغوی سطح پر اس قسم کے تمام بیانات دیگر روایتی بیانات جیسے خدا رحیم یا عالم یا طاقتور ہے قابل تنقید اور ضعیف ہیں۔ تشکیک پسند آسانی سے ان کے تناقضات اور مغالطوں کو افشا کر سکتا ہے۔ لیکن اگر انھیں علامتاً سمجھا جائے تو بیشتر مذہبی بیانات صادق ہو سکتے ہیں۔

لیکن کیا یہ دعویٰ کوئی مناسب جواز رکھتا ہے؟ عام طور سے علامتی بیانات کے معنوں کی وضاحت میں ہم کچھ ایسے بیانات پیش کر سکتے ہیں جن کے لغوی معنی ہوں۔ لیکن اگر مذہبی بیانات (مثلاً "میری ذات خدا کی ذات سے الگ نہیں ہے"

علامتی بیانات ہیں تو ان کے معنی بھی ان بیانات کی مدد سے واضح کیے جاسکتے ہیں جن کے لغوی معنی ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی ممکن نہیں۔ لہٰذا اگر یہ بیانات نہ تو لغوی طور پر صادق ہیں اور نہ علامتی طور پر۔ پھر ان کے کیا معنی ہوئے؟ اگر ان کے معنی کا کوئی معیار نہیں تو ہم اس سے اس کے مبینہ معنی کا متضاد معنی بھی سمجھ سکتے ہیں۔

قیاس (مشابہت)

واحد جواب جو ممکن نظر آتا ہے وہ یہ ہے کہ جو الفاظ یا جملے علامتی طور پر استعمال کیے جاتے ہیں اور جس نا قابل اظہار شئے یا حقیقت کے لیے ان کا استعمال ہوتا ہے ان دونوں میں مشابہت ہوتی ہے۔ اگر ایسا نہیں ہوتا تو ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ "خدا نفرت ہے" کی بہ نسبت "خدا عشق ہے" اس نا قابل اظہار حقیقت کی بہتر غمازی کرتا ہے۔ لیکن یہ کہنا بھی تصوف کے موقف کی پاکیزگی (خالصیت) کے ساتھ سمجھوتہ کرنا ہے اگر اس نا قابل اظہار ہستی کے متعلق ایک بیان دوسرے بیان سے زیادہ معتبر یا بہتر ہے اور اس کی بنیاد مشابہت ہے تو گویا یہ تسلیم کیا جارہا ہے کہ یہ نا قابل اظہار (یا فہم) ہستی ایک کی بہ نسبت دوسرے سے قریب تر یا مشابہ ہے تو اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ کہنے والے کو یہ علم ہے کہ یہ بات صحیح ہے۔ لیکن اگر ایک آدمی کو خدا کے متعلق کچھ بھی نہیں معلوم تو وہ اس قسم کے بیانات صادر نہیں کرسکتا۔ ایسا لگتا ہے کہ اصل صوفی کی زبان محض خاموشی ہے۔

بہرحال بیشتر ماہرین الٰہیات نے درمیانہ راستہ اپنایا ہے۔ ایک طرف تو وہ مسلکِ تشبیہ کی دقتوں سے آشنا ہیں اور دوسری طرف تصوف کی اس انتہا پسندی کو بھی وہ ترک کرتے ہیں جس کی آخری منزل خاموشی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ خدا کے متعلق مستعمل الفاظ مشابہت و تقابل پر مبنی ہیں اور ان کا نظریہ "قیاسی (مشابہتی) محمولیت" کہلاتا ہے۔ جیسا کہ جان ہک اپنی کتاب "فلسفہ مذہب" میں کہتا ہے:

"جب ہم کسی لفظ مثلاً نیک یا خیر کو انسان اور خدا دونوں کے لیے استعمال کرتے ہیں تو دونوں صورتوں میں ان کے معنی نہ تو قطعی غیر مبہم اور بالکل ایک ہیں اور نہ ہی دونوں بالکل مختلف ہیں۔ خدا اور انسان کی نیکی میں ایک واضح نسبت ہے۔

دونوں یکسانیت کے باوجود مختلف ہیں یا مختلف ہوتے ہوئے بھی یکساں ہیں۔ اگر دونوں میں ارادوں، رویوں یا کچھ دیگر باتوں کی یکسانیت نہ ہو تو پھر اس ایک لفظ کا اطلاق دونوں پر نہیں ہوسکتا۔⁹ (صفحہ ۸۰-۷۹)

ہم کتا اور انسان دونوں کو وفادار کہتے ہیں لیکن دونوں صورتوں میں وفاداری کا معیار اور اس کے متعلق توقعات وخصوصیات مختلف ہوتی ہیں گو کچھ عام صفات دونوں میں مشترک بھی ہیں۔ جس طرح کتے کی خصوصیات انسانی خصوصیات کے ساتھ ایک خاص نسبت رکھتی ہیں اسی طرح انسانی خصوصیات خدا کی خصوصیات کے ساتھ اس قسم کی نسبت رکھتی ہیں۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ مشابہت کس قسم کی ہے؟۔

۱۔ کبھی کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ دونوں کے درمیان ایک توازن ہوتا ہے۔ جس طرح خدا کی صفات خدا کی ماہیت سے جڑی ہوتی ہیں اسی طرح انسانی صفات انسان کی فطرت سے متعلق ہیں۔ لیکن کیا دونوں میں عینیت کی نسبت پائی جاتی ہے؟ لیکن ہم جس قدر خدا کی صفات کو انسانی صفات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اسی قدر خدا کی ماورائیت یا اس کا "دوسراپن" کم ہوتا جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ خدا کی صفات کی نسبت اس کی فطرت سے ایک نامعلوم اور غیر معین طور پر انسان کی صفات اور فطرت کے درمیان جو نسبت ہے اس کے تشابہ ہے تو خدا کی ماورائیت کو باقی تو رکھتا ہے مگر خدا اور انسان کی مشابہت کے بارے میں کچھ نہیں کہتا۔ اور ایک بار پھر خدا کا ناقابلِ فہم ہونا ہمارے سامنے آتا ہے۔

۲۔ یہ بھی سمجھا گیا ہے کہ خصوصیات (مثلاً نیکی، علم وغیرہ) خدا سے مکمل اور غیر ماخوذ طور پر منسوب کی جاتی ہیں۔ اور انسانوں سے ماخوذ طور پر۔ جو اوّل الذکر معنی سے مشابہ تو ہے مگر اس کے عین نہیں۔ خدا سے جو خصوصیات منسوب کی جاتی ہیں وہ مکمل اور بنیادی طور پر خدا میں پائی جاتی ہیں۔ جبکہ انسانوں میں وہ بطور مشابہت ملتی ہیں۔

لیکن خدا کا جو تصور بھی انسان کے ذہن میں ہے وہ یقیناً انسانی خصوصیات کے علم سے اخذ ہوا ہے۔ اگر خدا کے متعلق یہ سمجھا جائے کہ خدا ان صفات کا حامل ہے جو ہماری خصوصیات سے قطعی طور پر مختلف ہیں تو ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ خدا ان

خصوصیات کا حامل ہے یا پھر یہ کہ اس کی صفات کیا ہیں۔ اس کا علم ہمیں اس صورت میں حاصل ہوتا اگر ہم انسان اور خدا دونوں کی صفات الگ الگ جان سکتے کیونکہ اس صورت میں ہم دونوں کے درمیان مشابہت کے وجود یا عدم وجود کے بارے میں کچھ کہہ سکتے ہیں۔ لیکن خدا کے متعلق ایسا کوئی علم ہمیں حاصل نہیں۔ ہم ایک لامعلوم شئے کے بارے میں قیاس (مشابہت یا تقابل) کی بنیاد پر اسی وقت کچھ کہہ سکتے ہیں جب ہمیں یہ معلوم ہے کہ نامعلوم شئے اور معلوم شئے کے درمیان کچھ باتوں میں یکسانیت ہے لیکن خدا کے متعلق کسی بھی مخصوص صفت کا ہمیں علم نہیں اس لیے خدا کا قیاسی علم ممکن نہیں۔

خدا پر عقیدہ تجربہ میں کیا فرق پیدا کرتا ہے؟

اگر خدا کا وجود ہے۔ کسی بھی معنی میں۔ تو اس کا کسی بھی اس بات پر کیا اثر پڑتا ہے جس کی تجربی توثیق کی جاسکے۔ چونکہ خدا دیگر مادی اشیاء کی طرح قابلِ حسّی مشاہدہ نہیں ہے اس کے وجود کی توثیق کیسے کی جاسکے گی۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اس کا وجود ہے۔

فرض کیجیے کہ کوئی یہ کہے کہ "آپ کو یہ کیسے معلوم کہ اس کمرہ میں بہت سے ناقابلِ دید ہاتھی نہیں ہیں! آپ صرف انھیں دیکھ نہیں سکتے کیونکہ یہ کسی کو نظر نہیں آتے؟" ہمارا جواب یہ ہوگا۔ "ہم انھیں چھو سکتے ہیں یا ان سے ٹکرا سکتے ہیں" "اگر انھیں چھونا بھی ممکن نہ ہو اور نہ ایکس۔رے کے آلہ سے اسے دیکھا جاسکے تو؟" پہلے تو شاید ہم یہ کہنا چاہیں کہ ایسے ہاتھیوں کے ہونے یا نہ ہونے سے کیا فرق پڑتا ہے؟ لیکن کچھ تامل کے بعد ہم یہ اہم تر سوال کر سکتے ہیں؟ ایسے نظر نہ آنے والے ہاتھیوں کے ہونے یا نہ ہونے کے متعلق کسی بھی بیان کا کیا معنی ہے؟ اس کا کیا معنی ہے کہ نظر نہ آنے والے گھوڑوں یا پتھروں کے بدلے گھر میں، ایسے ہاتھی ہیں؟ یہ کہنے میں کہ گھر میں ایسے ہاتھی ہیں اور یہ کہ گھر میں کچھ بھی نہیں ہے کیا فرق ہے؟ ایسی چیزوں کے وجود کے بارے میں کہنے کا یہی مطلب ہو سکتا ہے کہ کچھ قابلِ ادراک چیزیں ہیں۔ ناقابلِ ادراک اشیاء کا ہونا تناقض بالذات کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں۔

خدا بیشک بیشتر نظریوں (سوائے مسلکِ تشبیہ) کے مطابق حسّی ادراک سے

پورے ہے۔ کیا یہ کہنا کہ ایسی ہستی کا وجود ہے محض بے معنی ہے؟ بذات خود یہ ایسا نہیں ہے۔ تجربی علوم میں بھی ہم ناقابل مشاہدہ حقائق مثلاً برقیات (الیکٹران) کی بات کرتے ہیں گو اس کے متعلق متعدد مسائل پیدا ہوتے ہیں لیکن سائنسداں بہرحال کسی نہ کسی معنی میں ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ بلاشبہ برقیات اور خدا میں فرق ہے۔ برقیہ مفروضہ کے حق میں بہت سی شہادتیں ہیں جن سے ہر سائنسداں بخوبی واقف ہے جبکہ جیسا مندرجہ بالا بحث میں ظاہر ہو چکا ہے۔ خدا کے حق میں ایسی شہادتوں کا فقدان ہے لیکن شہادت ہو یا نہیں یہ تو بہرحال نظر آتا ہے کہ ہمیں ایک ایسا تصور حاصل ہے۔ کسی بھی عضویہ کی غیر موجودگی میں ذاتی خصوصیات کا تذکرہ کتنا ہی مشکل کیوں نہ ہو۔ بہت سے لوگوں کے لیے یہ بات ممکن ہے کہ ہم جسم کے بغیر بھی ذہن کا تصور کر سکتے ہیں کیونکہ جسم و ذہن دونوں لائق تفریق ہیں۔ ہمارے تجربہ میں بیشک ایسا وقوعہ آج تک نہیں آیا ہے۔ لیکن بہت سے مسائل باقی رہتے ہیں کیونکہ غیر مجسم ذہن کس طرح عالم طبعی میں کوئی تبدیلی پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن ہمیں اس بات سے خبردار رہنا چاہیے کہ ہم زمان (وقت) سے ماورا ذہن کی بات کر کے تناقض کا شکار نہ ہو جائیں۔

لیکن اگر ایسا ذہن ہو بھی (اب تک تمام دلائل اس کو ثابت نہیں کر سکے ہیں) تو ہمیں اس کا علم کیوں ہوگا؟ اگر غایتی دلیل کامیاب ہوتی تو ہمیں یہ توقع ہوتی کہ عالم ظاہری ایسے ذہن کے وجود کی وجہ سے مختلف ہوتا اور اگر ذہن الٰہی دنیا کی سمت یا جاندار اشیاء کی سمت فیاضانہ طور پر مائل ہوتا اور ہمیں دنیا میں اس کی شہادت ملتی مگر جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا ہے اس بات کی نشاندہی کہیں نہیں ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات تو منتج نہیں ہوتی کہ کسی تشکیل کرنے والی ہستی کے حق میں شہادت حاصل نہیں ہے۔

لیکن شائد یہ ممکن ہے کہ ایسے ایک ذہن کا وجود ہو گو اس کے حق میں کوئی شہادت نہیں۔ قدیم یونانی فلسفی ایپی کیورس کے پیروؤں کا عقیدہ تھا کہ بہت سے دیوتا ہیں۔ مگر انسانی زندگی سے ان کا کوئی سروکار نہیں ہے۔ وہ باغِ ارم میں بیٹھ کر آسمانی شراب پیتے تھے اور گپ بازی میں مصروف رہتے تھے اور ان کے وجود سے انسانی تجربہ میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا تھا۔ پھر بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسے خداؤں کا وجود

ہے گو ان کے وجود کے نشانات دنیا میں نہیں ملتے۔

ایک عصری مفکر جان وزڈم یہ تجویز کرتا ہے کہ خدا کو ماننے والا اور اس سے منکر کے درمیان فرق خارجی طور پر خدا کے وجود کے بارے میں نہیں ہے بلکہ دنیا کو دیکھنے کے طریقوں میں ہے۔ خدا کے وجود پر یقین رکھنے والا اور اس سے منکر کے تصورات کائنات کے درمیان ایسا کوئی فرق نہیں جسے تجربی طور پر جانا جاسکے کوئی ایسا لائق توثیق امر واقعی نہیں جو دنیا کے متعلق ان کے علم میں تفریق کرسکے۔ فرق صرف ان کے رویوں اور جذبات میں ہوتا ہے جسے ہم موضوعی یا داخلی کہہ سکتے ہیں۔ کچھ مصنفین کا یہ خیال ہے کہ خدا کا عقیدہ دراصل اخلاق عقائد و نظریات پر چڑھا ہوا لبادہ ہے اور ہمارا نظریۂ حیات کا دوسرا نام ہے۔ لیکن اگر ایسا ہے تو انھیں مذہبی الفاظ و تصورات کا جامہ پہنانا حق بجانب نہیں۔ ہم اخلاقی عقائد کو مذہبی عقائد کا نام دے کر ان کی عزت افزائی نہیں کرتے۔

جان ہک اپنی کتاب "فلسفۂ مذہب" میں اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ خدا کو ماننے والے اور اس سے انکار کرنے والے کے درمیان فرق حاضر کے متعلق نہیں ہے بلکہ مستقبل میں پائے جانے والے متوقع فرق کے بارے میں ہے۔ لیکن اگر یہ امکان بروئے کار آتا بھی ہے تو یہ ہمارے تمام مسائل کا حل نہیں ہے۔ اگر انسان مابعد موت باقی رہتا بھی ہے تو یہ الٰہیات کے حق میں کوئی ثبوت نہیں بلکہ انسان کے لافانی ہونے کا ثبوت ہے۔ لیکن خدا کا کیا ثبوت ہے؟ اگر اس کا مشاہدہ ہی آخرش اس کا ثبوت ہوسکتا ہے تو حواس کے ذریعہ تو یہ ممکن نہیں۔ انسان کی جاودانی یقین رکھنے والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ آئندہ زندگی میں حواس سے اس کا مشاہدہ ممکن ہوسکتا ہے۔ احیاء جسمی کے بعد انسانی حواس اس طرح کے ہوسکتے ہیں کہ وہ خدا کا مشاہدہ کرسکے۔ لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ آئندہ زندگی میں اس طرح جو نظر آئے وہ خدا ہی ہو۔ کوئی اور غیر معمولی اور بڑا عضویہ نہ ہو جو عضویات کی عام حدود اور پابندیوں کے تحت ہو۔ شاید ایسی قابلِ مشاہدہ ہستی خدا نہیں بلکہ خدا کا مظہر ہو۔ لیکن یہ کیسے پتہ چلے گا کہ یہ مشہود شئے ایک ان دیکھی شئے کا مظہر ہے؟ اور اگر خدا بہرحال ناقابلِ

مشاہدہ ہے تو حیات مابعد میں بھی اس کا مشاہدہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے؟ ایسا لگتا ہے کہ جو کچھ بھی شہادت دستیاب ہے وہ بالواسطہ ہے۔ یہ ایک ایسا سوال ہے جس پر خدا کو ماننے والوں نے خاطر خواہ توجہ نہیں دی ہے جب تک وہ ایسا نہیں کرتے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ خدا کے حق میں اس قسم کی بالواسطہ شہادت حاصل نہیں ہے جو برقیہ کے وجود کے سلسلہ میں حاصل ہے۔ جو لوگ اس قسم کی شہادت کا دعوا کرتے ہیں وہ اس کا کوئی واضح معنی پیش نہیں کر سکتے۔

باب ۸

عالم طبعی کے متعلق ہمارا علم

ابھی تک ہم نے یہ فرض کر لیا ہے کہ ہمارا حسّی تجربہ ہمیں عالم طبعی کے علم کے حصول کا اہل بناتا ہے۔ جب ہم نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا ہم تجربی بیانات کی صداقت پر یقین کر سکتے ہیں تو یہ تجویز کیا گیا تھا کہ اگر ہم کسی چیز کو دیکھتے یا چھوتے ہیں تو اس کے متعلق شک نہیں کر سکتے۔ اس وقت ہم نے یہ سوال نہیں اٹھایا تھا کہ کیا ہم اشیاء کے وجود کے متعلق بصارت و لمس کے ذریعہ معلوم کر سکتے ہیں۔ ہم کبھی اس بات پر شک نہیں کرتے کہ انفرادی بیانات حسّی تجربہ کی بنا پر جانے جاتے ہیں۔ جب ہم ناقابلِ مشاہدہ اشیاء کے متعلق بیانات کا تجزیہ کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ کیا ان کی تحویل ان اشیاء کے متعلق بیانات میں ممکن ہے جنھیں ہم دیکھ یا چھو سکتے ہوں۔ لیکن اب یہ وقت آیا ہے کہ ہم ان مفروضات کی صحت پر غور کریں۔

لیکن یہاں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ ان پر شک کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ یہ سچ ہے کہ فلسفہ بڑی حد تک ہمارے ایقانات کی چھان بین سے سروکار رکھتا ہے لیکن کیا درخت، پہاڑ اور ستاروں کی دنیا پر یقین ناقابلِ شک نہیں؟ اگر اس یقین کو مشکوک سمجھا جائے تو پھر کون سا ایقان و عقیدہ ہے جس پر شک کرنا ممکن نہیں؟ عالم طبعی پر عقیدہ کو مشکوک سمجھنا پاگل پن ہے۔ کیا ہم اپنی زندگی میں ہر لمحہ عالم طبعی پر ایک غیر متزلزل عقیدہ نہیں رکھتے؟۔ اور اس کا مناسب جواز یہ ہوتا ہے کہ ہم ہمیشہ عالم طبعی کی اشیاء کو دیکھتے یا چھوتے ہیں۔ اگر کوئی یہ پوچھے کہ "آپ کو یہ کیسے معلوم کہ ان اشیاء کا وجود ہے؟" تو میں یہ جواب دوں گا کہ "میں انھیں دیکھتا اور چھوتا ہوں اور اگر ان کا وجود نہ ہوتا تو میں انھیں کیونکر دیکھ اور چھو سکتا۔" بہرحال ہمارے بہتیرے فہم عام کے عقائد مشکوک سمجھے گئے ہیں اور ان پر کافی فکر کیا گیا ہے۔

فصل ۲۳

حقیقت
(Realism)..

غیر تنقیدی حقیقت ایک عام آدمی جس نے ادراک اور عالم طبعی کے مسائل پر زیادہ غور نہیں کیا ہے وہ اس مبہم لفظ "حقیقت" کے ایک معنی میں حقیقت پسند ہے۔ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ عالم طبعی کا وجود ہے خواہ ہمیں اس کا ادراک حاصل ہو یا نہیں نیز یہ کہ ہم اس کے متعلق بہت سی باتیں جانتے ہیں۔ مندرجہ ذیل پانچ عقائد تقریباً تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور پہلے چار عقائد مل کر اس نظریہ کی تشکیل کرتے ہیں جسے کبھی کبھی غیر تنقیدی حقیقت کہا گیا ہے۔

۱۔ طبعی اشیاء کی ایک دنیا موجود ہے (درخت، عمارتیں، پہاڑ وغیرہ)

۲۔ ان کے متعلق بیانات کی صداقت حسی تجربہ کے ذریعہ جانی جاتی ہے۔

۳۔ یہ اشیاء ان کا ادراک ہونے اور نہ ہونے دونوں صورتوں میں اپنا وجود رکھتی ہیں۔ یہ ادراک سے آزاد ہیں۔

۴۔ اپنے حواس کے ذریعہ ہم عالم طبعی کا ادراک بہت حد تک اسی طرح کرتے ہیں جیسا یہ ہے۔ بہت حد تک اس کے علم کے بارے میں ہمارے دعوے جائز ہیں

۵۔ طبعی اشیاء کے جو حسی ارتسام ہمیں حاصل ہیں وہ ان اشیاء کے معلول ہیں، مثلاً کرسی کا جو تجربہ ہمیں ہوتا ہے اس کا سبب خود کرسی ہی ہے۔

تاہم ان میں سے ایک قضیہ بھی ایسا نہیں ہے جو ان لوگوں کی نظر میں مشکوک نہ رہا ہو جنھوں نے ان پہ منظم طور پر فکر کیا ہے۔ ان کو مشکوک سمجھنے میں ذیل کی کچھ باتیں معاون رہی ہیں۔

۱۔ جن چیزوں کا ہمیں ادراک ہوتا ہے کیا وہ کم از کم جزوی طور پر ہمارے

اعضائے ادراک پر منحصر نہیں؟ اگر ہماری آنکھیں مختلف ہوتیں تو جو ہمیں نظر آتا ہے وہ بھی مختلف نظر آتا ۔ پھر ہمیں یہ کہنے کا حق نہیں کہ ہم چیزوں کو اسی طرح دیکھتے ہیں جیسی وہ ہیں۔ ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ چیزیں دراصل کیسی ہیں یا اپنے تئیں ان کی کیا ماہیت ہے۔ فرض کیجیے کہ ہماری دونوں آنکھوں کا ارتکاز ایک شبیہ پر نہیں ہوتا اور ہمیں ہر شئے دوہری نظر آتی یا ہماری آنکھوں کا مقام یا ان کی ساخت ایسی ہوتی کہ ہمیں چیزوں کی گہرائی یا کچھ دوسرے ذات الثدی جانوروں کی رنگ کی بصارت ہوتی۔ یا اگر ہماری ہزار آنکھیں ہوتیں تو کیا دنیا مختلف نظر نہیں آتی؟ اسی طرح ہمارے حواس سمع و شامہ وغیرہ بھی مختلف ہوتے یا ہمارے حواس یوں ہوتے کہ ہمیں بالکل الگ سی چیزیں نظر آتیں جن کا ہم تصور بھی نہیں کر سکتے۔ جب تک ہمارے ادراک کے مواد کا انحصار حسی اعضاء پر منحصر ہے اور جب تک ہم ان اعضاء کو ترک نہیں کر سکتے ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ جو چیز ہمیں جیسی نظر آتی ہے ویسی ہی ہے؟ ہمیں یہ کہنے کا بھی حق نہیں کہ عالم طبعی کیسی ہے۔

۲۔ ہمارے موجودہ اعضائے ادراک کی مدد سے بھی کچھ ایسی عام مثالیں ملتی ہیں جن میں اشیا کا ادراک اس طرح نہیں ہوتا جیسی وہ ہیں۔ انھیں ہم التباس کہتے ہیں۔ ایک چھڑی کے آدھے حصہ کو اگر پانی میں ڈالیں تو وہ ٹیڑھی نظر آتی ہے گو یہ سیدھی ہے۔ دور پہاڑ پر درخت سرمئی نیلا نظر آتے ہیں گو ان کا رنگ گہرا سبز ہوتا ہے۔ پیلے رنگ کی روشنی میں نیلا لباس کالا نظر آتا ہے۔ نیم گرم پانی کا برتن اس ایک ہاتھ کو ٹھنڈا محسوس ہوتا ہے جو آگ کے پاس ہو اور دوسرے کو جو برفیلے پانی میں ڈوبا ہو گرم محسوس ہوتا ہے۔ یقیناً یہ عام طور پر معلوم ہے کہ حسی ادراک میں ہمیں اکثر دھوکا ہوتا ہے۔ ہم سب اس امتیاز سے بخوبی واقف ہیں کہ کوئی شئے کیسی نظر آتی ہے اور درحقیقت کیسی ہے۔ التباس کے داخلی و خارجی دونوں طرح کے اسباب ہوتے ہیں۔

۳۔ اکثر ظاہری طور پر کچھ نظر آتا ہے جبکہ حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہوتا۔ ہم کچھ ایسی چیزوں کا درک کرتے ہیں۔ جو ہوتی ہی نہیں۔ شراب کے نشے میں آدمی دیوار پر گلابی چوہوں کو اترتا چڑھتا دیکھتا ہے جبکہ گلابی چوہے ہوتے ہی نہیں۔ اگر ہم اپنے دیدے

دبا کر دیکھیں تو ہمیں دو شمعیں نظر آئیں گی جبکہ ایک ہی شمع ہے۔ ایک شخص کو اپنے پیر میں شدید درد محسوس ہو سکتا ہے جبکہ کچھ دیر پہلے اس کا پیر قلم کر دیا گیا ہو۔

یہ درک کی مغالطہ التباس سے زیادہ گمراہ کن ہے۔ اس سے پہلے ان چیزوں کا ذکر آیا ہے جو موجود تو تھیں مگر ان کا درک غلط طریقہ پر ہوتا ہے۔ لیکن اس دوسری صورت میں ہم بظاہر ان چیزوں کا درک کرتے ہیں جو اس وقت یا اس جگہ پر موجود نہیں ہیں جہاں وہ نظر آتی ہیں۔

۴۔ اس حد تک آنے کے بعد ہم یہ بھی سوال کر سکتے ہیں کہ اگر ادراک کا مغالطہ کچھ صورتوں میں ہوتا ہے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ ہمیشہ حواس ہمیں دھوکہ دیتے ہیں؟ ہو سکتا ہے کہ تمام عالم ہی وہم ادراک کا ایک عظیم مظہر ہو۔ اور یہ دنیا سرے سے ہو ہی نہیں۔ یہ تمام اشیاء ایک منظم فریب کے سوا کچھ نہ ہوں۔

دے کارت (۱۵۹۶ تا ۱۶۵۰) نے خود سے یہ کہا تھا کہ کوئی بد روح شاید اس طرح کارفرما ہے۔ وہ اسے حقیقی طبعی اشیاء کے وجود کا یقین دلاتا ہے گو ان اشیاء کا وجود نہیں ہے۔ ایسا لگتا ہے گویا ان چیزوں کا وجود ہو ہی نہیں۔ پس دے کارت نے یہ طے کیا کہ اس کے سامنے کیا شے ہے وہ یہ نہیں کہہ سکتا اور ہر چیز کی حقیقت پر شک کیا جا سکتا ہے۔ جس چیز پر شک ممکن نہیں ہے وہ صرف شک کرنے والے کی ذات ہے۔ کم از کم اس وقت تک جب تک شک کا عمل جاری رہے۔

لیکن اس صورت میں عالم طبعی کا کیا ہو گا؟ ہم یہ کیسے جان سکیں گے کہ کوئی افریت ہمیں باقاعدہ دھوکا نہیں دے رہا ہے؟ دے کارت نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ خدا فریب کار نہیں اور ایسے اہم معاملہ میں ہم سے دغا نہیں کرے گا۔ لیکن اپنی ذات اور اپنے عمل تشکیک سے ہم خدا تک کس طرح پہنچ سکتے ہیں؟ اور ہم یہ کیسے ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا فریب کار نہیں ہے؟ عالم طبعی کے متعلق شک کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ہم گویا خواب دیکھ رہے ہوں اور دوسرے لمحہ اگر ہماری آنکھ کھل جائے تو ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی اصلیت کیا ہے۔

اس بات میں ان امکانات پر غور کیا جائے گا۔ لیکن ہم ہلکی پھلکی تشکیکیت سے ابتداء کرتے ہوئے مندرجہ بالا پانچ قضایا میں سے پہلے تین پر شک کیے بغیر صرف

۴ اور ۵ کو قریب سے دیکھیں گے۔ یہ دیکھنے کے لیے ہمیں فہم عام کو زیادہ توسیع نہیں دینی پڑے گی کہ دونوں فضا یا سنجیدگی سے مشکوک سمجھے جا سکتے ہیں۔

شبیہی حقیقیت

شبیہی حقیقیت کے خاص نمائندہ جان لاک (۱۶۳۲ تا ۱۷۰۴) کا عقیدہ تھا کہ طبعی اشیاء موجود ہیں جو ادراک پر منحصر نہیں لیکن جن متفرق صورتوں میں یہ ہم پر ظاہر ہوتی ہیں وہ ان کی اصلیت سے الگ ہیں۔ روزمرہ کی زندگی میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک درخت کا ایک خاص وزن، رنگ، سائز شکل یا سختی کا حامل ہوتا ہے۔ لیکن یہ تمام صفات ایک جیسی نہیں ہوتیں۔ اس نے اشیاء کی صفات کو بنیادی اور ثانوی میں تقسیم کیا۔

ایک شئے کی بنیادی صفات وہ ہیں جو بذات خود اس کے اندر ہوتی ہیں اور جن کا ادراک پر قطعی انحصار نہیں ہوتا۔ یہ وہ صفات ہیں جو ایک شئے میں اس وقت بھی پائی جاتی ہیں اگر ان کا کوئی بھی مدرک نہ ہو۔ یہ ایسی صفات ہیں جن سے سائنس کا سروکار ہوتا ہے اور جن کی پیمائش ممکن ہے۔ کسی کو اس کا درک ہو یا نہ ہو ایک شئے کا ایک مخصوص وزن یا اس کی خاص شکل و پیمائش ہوتی ہے۔ اس کے برعکس ثانوی صفات جیسے رنگ، خوشبو، مزہ وغیرہ فی الحقیقت اشیاء کی صفات نہیں۔ مثلاً رنگ جو کسی شئے میں نظر آتا ہے وہ بہت حد تک تبدیل ہوتا ہے۔ تیز روشنی میں ایک رنگ نظر آتا ہے، جھٹپٹے کے وقت دوسرا اور اندھیرے میں کچھ اور نظر آتا ہے۔ اس کا انحصار روشنی کے ساتھ ساتھ مشاہد پر بھی ہوتا ہے۔ ایک رنگ کور شخص کو بعض رنگ نظر نہیں آتے اور یرقان زدہ شخص کو ہر چیز پیلی نظر آتی ہے۔ اسی طرح مختلف آلات کی مدد سے دیکھنے پر چیزوں کے رنگ الگ الگ نظر آتے ہیں۔ ان حالات میں ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ کسی شئے کا اصل رنگ کیا ہے یا یہ کہ کیا اس کا کوئی اپنا رنگ ہے بھی؟

اسی قسم کی بات خوشبو، مزہ اور لمسی صفات کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ کوئی زیادہ میٹھی چیز کھانے کے بعد کیک پھیکا لگتا ہے اور تیز مرچ والی چیز کھانے کے بعد زیادہ میٹھا لگے گا۔ اسی طرح کسی شئے کی بو کیا ہے اس کا دارومدار عضو شامہ کے ساتھ ساتھ اس بات پر ہے کہ آپ نے پہلے کیا سونگھا ہے پس کسی

چیز کا اصل مزہ یا اس کی اصل بُو کیا ہے ؟۔

لاک کا یہ نظریہ تھا کہ رنگ، خوشبو، مزہ چیزوں کی اپنی صفات نہیں۔ یہ محض وہ "تصورات" ہیں جو ہمارے ذہن میں ہوتے ہیں اور جو ثانوی صفات سے پیدا شدہ ہیں۔ لاک کے مطابق ثانوی صفات کسی شئے کی اصل صفات نہیں ہیں۔ اشیاء کے اندر محض ایک ایسی قوت ہوتی ہے جس سے وہ مدرک کے اندر کچھ حسی تجربات پیدا کرتی ہے (جنھیں لاک نے "تصور" کہا) کسی شئے کا اپنا کوئی رنگ نہیں ہوتا بلکہ اس کے محسوس نہ ہونے والے حصوں میں (مثلاً اس کے سالمات کی ترتیب میں) نہاں قوت اس قسم کے حسّی تجربات کا سبب بنتی ہے۔ جن اشیاء کو ہم سرخ کہتے ہیں ان میں سرخی نہیں ہے بلکہ محض اس بات کی قوت ہے کہ ہمیں سرخ کا درک حاصل کرائیں۔ سرخ یا نیلے کا وجود محض ہمارے ذہن کے تصورات میں ہوتا ہے۔ اشیاء میں صرف "قوت" ہوتی ہے جو ان کا احساس پیدا کرتی ہے، یہ حسی تجربات کیا ہوں گے یہ حالات پر منحصر ہوتا ہے۔ جس چیز کو ہم سرخ کہتے ہیں اس میں یہ قوت نہیں کہ وہ یہ احساس اندھیرے میں یا رنگ کور شخص میں پیدا کرسکے۔ ثانوی صفات جو تجربات ہمارے اندر پیدا کرتی ہیں وہ صرف ماخوذ معنی میں اشیاء کی صفات ہیں۔ کیونکہ اصل میں وہ اشیاء کی صفات نہیں ہیں۔ اشیاء میں تو صرف وہ قوت ہوتی ہیں جو ان صفات کے احساسات کو پیدا کرتی ہیں اور جنھیں ہم (بقول لاک غلطی سے) اشیاء کی صفات سمجھ لیتے ہیں۔

بنیادی صفات کیا ہیں ؟ ہمیں ان کے بھی حسی تجربات (تصورات) حاصل ہیں۔ تو یہ ان اشیاء سے جو ان کے اسباب ہیں کیا نسبت رکھتے ہیں ؟ یہاں لاک کا یہ کہنا ہے کہ یہ نسبت شباہت کی ہے۔ ایک شئے فی الحقیقت مربع کی شکل کی ہے اور وہ اسی طرح نظر آتی ہے۔ ایک شئے دوسری سے بڑی ہے اور وہ نظر بھی بڑی آتی ہے۔ بنیادی صفات کے ہمارے حسّی تجربات ان صفات کے مشابہ ہیں جو اشیاء میں پائی جاتی ہیں۔

اجمالی طور پر بنیادی و ثانوی صفات کے فرق اور ان سے معلول حسّی

تجربات کے متعلق لاک کا یہ نظریہ تھا۔ حسی تجربات کی علیت کے متعلق اس کے نظریہ پر غور کرنے سے قبل آئیے یہ دیکھیں کہ اس فرق کے متعلق مزید کیا کہا جا سکتا ہے۔

جارج بارکلے (۱۶۸۵ تا ۱۷۵۳) لاک کا سخت ناقد تھا۔ اس کا خیال تھا کہ بنیادی و ثانوی صفات کے درمیان تمیز کرنے کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس کی خاص وجوہات یہ ہیں:

۱۔ لاینفکیت بارکلے کی یہ دلیل تھی کہ ثانوی صفات کو بنیادی صفات سے الگ نہیں کر سکتے۔ اگر ایک شئے ایک سے عاری ہے تو دوسری سے عاری ہو گی۔ مثلاً رنگ اور شکل یا وضع قطع آپس میں ایک دوسرے سے جُدا نہیں ہو سکتے۔ آپ کوئی بھی شکل کسی جگہ بھی بنائیں اس کو پُر کرنے کے لیے کسی نہ کسی رنگ کی ضرورت ہو گی۔ بقول بارکلے شکل یا وضع قطع رنگ کی حد ہے۔ آپ کسی بھی شکل یا ہیئت کا کسی نہ کسی رنگ کے بغیر تصور ہی نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر شکل بنیادی صفت ہے تو پھر رنگ بھی بنیادی صفت ہے اور اگر رنگ نہیں ہے تو شکل بھی بنیادی صفت نہیں ہو سکتی۔

۲۔ تغیر پذیری بارکلے نے یہ کہا کہ بیشک حالات اور مشاہد کی داخلی حالت پر منحصر رنگ بدلتا نظر آتا ہے۔ لیکن اگر تغیر پذیری موضوعیت ثابت کرتی ہے (یعنی یہ کہ اشیاء ان کی حامل نہیں ہوتیں) تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ لاک کی دلیل ضرورت سے زیادہ ثابت کرتی ہے کیونکہ اس کا اطلاق صرف رنگ و بو پر نہیں بلکہ وضع قطع اور سائز پر بھی ہوتا ہے۔ مختلف سمتوں سے دیکھنے پر کسی شئے کی شکل مختلف نظر آتی ہے۔ دور سے دیکھنے پر ایک چیز چھوٹی نظر آتی ہے۔ اس طرح یہ صفات بھی رنگ و بو کی طرح متغیر ہوتی ہیں۔

یہاں تک تو ہم بارکلے کی دلیل کا جواب دینے کے لیے دوسرا فرق پیش کر سکتے ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اشیاء کی مخصوص شکل یا وضع قطع اور سائز یا قامت ایک مخصوص مقام سے ہوتی ہے۔ ایک سکہ ایک سمت سے گول اور دوسرے زاویہ سے چپٹا نظر آتا ہے۔ ایک شئے دس فٹ کے مقابلہ پانچ فٹ کے فاصلہ سے دیکھے جانے پر بڑی نظر آئے گی۔ لیکن یہ تجویز مشکوک ہے۔ کیوں نہ

فہم عام کے ساتھ ہم یہ کہیں کہ اشیاء کی شکل اور قامت پہلے جیسی ہے لیکن ایسا نظر آتا ہے گویہ مختلف ہوں۔ لیکن یہی بات رنگ کے ساتھ بھی ہے۔ ایک چیز سرخ ہی رہتی ہے گو سبز عینک سے دیکھنے پر سبز نظر آتی ہے۔ ہرے درخت بعض حالات میں دور سے دیکھنے پر سرخ و سرمئی نظر آتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں بدلتے حالاتِ ادراک کی وجہ سے یکساں طور پر تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں جن کا پیش اندازہ بھی ممکن ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہنا کہ مختلف فاصلوں سے مختلف قامت دکھائی دیتی ہے۔ اس صورت میں بے معنی ہو جاتا ہے جب ہم کسی شئے کی قامت کو ایک پیمائش سے منسلک کر دیتے ہیں۔ مثلاً ایک شئے ۶ × ۴ فٹ ہے۔ ہم یہ تو نہیں کہتے کہ ایک شے کی قامت مختلف صورتوں میں مختلف ہے بلکہ صرف یہ کہ یہ مختلف نظر آتی ہے۔ اگر ایک شئے دیکھنے والے کے مقام کے مطابق اپنی قامت بدلتی رہتی ہے تو پھر اس صورت میں کیا ہوتا ہے اگر مختلف لوگ تقریباً ایک ہی مقام سے اور ایک ہی وقت پر اس چیز کو دیکھتے ہیں؟

درحقیقت ایسا لگتا ہے کہ ظاہری شکل، قامت اور دیگر بنیادی صفات اتنی ہی متغیر ہیں جتنی رنگ و بو یا مزہ۔ ایک شئے دوسری سے بڑی ہو یا نہیں پھر بھی کسی وجہ سے بڑی نظر آ سکتی ہے اور یہی رنگ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں یکساں طور پر تغیّر پذیر ہیں۔ ایک پانی سے بھری بالٹی ایک گھنٹہ بعد زیادہ بھاری معلوم ہو گی۔ اگر ہم تھک گئے ہوں۔ ٹھنڈے ہاتھ کو نیم گرم پانی گرم لگتا ہے اور گرم ہاتھ کو ٹھنڈا۔ اور اس طرح کی لاتعداد مثالیں ہیں۔ ہم مستقل یہ امتیاز کرتے ہیں کہ چیزیں دراصل کیا ہیں اور کیسی نظر آتی ہیں۔ فہم عام یہ سمجھتی ہے کہ لاتعداد تغیرات کے باوجود ایک شئے کی شکل، قامت، وزن یا رنگ وغیرہ ایک ہی سے رہتے ہیں۔ ہم اتنی ہی شدت سے یہ بھی یقین کرتے ہیں کہ جس طرح ایک چیز درحقیقت گول ہے اسی طرح سرخ بھی ہے۔ مندرجہ ذیل صفحات میں ہم اس پر غور کریں گے کہ اصل اور ظاہر شکل و رنگ میں تمیز کیسے ممکن ہے لیکن ہم عام طور سے بنیادی و ثانوی دونوں اقسام کی صفات میں اس طرح کا فرق کرتے ہیں۔

اگر مختلف حالات میں کسی شئے کے ظاہر ہونے میں تغیّر پذیری اس بات کی دلیل ہے کہ ایک صفت کسی شئے کی اصل صفت نہیں ہے تو یہ بات تمام صفات کے بارے میں کہی جا سکتی ہے نہ کہ صرف ثانوی صفات کے متعلق۔ تاہم ہم اصل اور ظاہری صفات کے درمیان تمیز کرتے ہیں لہٰذا اس کی بنیاد کچھ اور ہونی چاہیے۔ نہ کہ صرف تغیّر پذیری جس کی رو سے اگر رنگ اصل صفت نہیں ہے تو شکل بھی نہیں ہے۔ اس کا ایک دوسرا معیار جسے لاکؔ نے کبھی کبھی استعمال کیا ہے وہ ہے پیمائش پذیر ہونا۔ اگر فرق کی بنیاد کمیّتی رویہ ہے تو لاک کے زمانہ میں اس فرق کا کچھ جواز تھا کیونکہ طبعی سائنس نے اتنی ترقی نہیں کی تھی۔ اس کے زمانے میں قامت و وزن کی پیمائش ممکن تھی۔ مگر رنگوں کی نہیں۔ آج نور کی برقی لہروں کی طوالت سے رنگوں کی پیمائش بھی اتنی ہی ممکن ہے جتنی اشکال کی۔ لہٰذا کمیّتی طریقہ بھی دونوں کے درمیان فرق کی وضاحت کرنے سے قاصر ہے۔

مندرجہ بالا امر کی روشنی میں ایک اہم نکتہ پیش کیا جا سکتا ہے۔ رنگ خوشبو نور جیسے الفاظ کے معنی وہ تجربات بھی ہوتے ہیں جو داخلی طور پر ہم احساس کرتے ہیں۔ اور ان سے مقصود ان کے معروضی منسوبات بھی ہوتے ہیں جو خارجی طور پر کسی نہ کسی شکل میں موجود ہوتے ہیں اور جن کا تعین یا پیمائش آلات کے ذریعہ ممکن ہے۔ یہی بات ان صفات کے بارے میں کہی جا سکتی ہے جنھیں بنیادی کہا جاتا ہے۔ شکل یا قامت وہ بھی ہے جس کا ہمیں احساس ہوتا ہے اور طبعی شکل یا قامت بھی ہوتی ہیں جن کی پیمائش کی جا سکتی ہے۔

اس طرح ان تمام صفات میں بنیادی و ثانوی کا کوئی فرق نہیں۔ دونوں قسموں کی صفات کے دونوں پہلو ہوتے ہیں: بنیادی (طبعی) اور ثانوی (جن کا تجربہ ہوتا ہے)۔ اگر ہم شکل، قامت، رنگ وغیرہ کو "طبعی" اور "تجربہ پذیر" دو اقسام میں تقسیم کریں تو طبعی معنی میں یہ تمام صفات اشیاء کی صفات کہلائیں گی اور تجربہ میں آنے کے معنی میں یہ محض حسی تجربات کو مختص کرتی ہیں (جنھیں لاک نے "تصورات" کہا۔ لہٰذا بنیادی اور ثانوی کا فرق محض ان الفاظ کی ذو معنویت کا نتیجہ ہے جو ان صفات کے لیے مستعمل ہیں۔ ور حقیقت میں ایسا کوئی فرق نہیں۔

دونوں کو دونوں معنی میں استعمال کر سکتے ہیں۔ لہٰذا بنیادی وثانوی کے درمیان فرق کے بدلے ہم طبعی اور تحسیسی صفات کے درمیان تمیز کرنے کی بات کرنے لگے ہیں۔ اور یہ فرق لاک کی بنیادی اور ثانوی صفات کے درمیان جو فرق ہے اس سے قطع نظر دونوں اقسام کی صفات کو اپنے اندر شامل رکھتا ہے۔

لاک کے بنیادی وثانوی کے درمیان فرق سے اب ہم ایک دوسرے فرق تک آگئے ہیں جو طبعی وجسمانی خواص کے درمیان ہوتا ہے۔ یہ اب فہم عام کے لیے جس میں عام سائنسی معلومات شامل ہے۔ ایک جانی پہچانی سی بات ہے۔ اب ہم پھر بارکلے کی سمت لوٹتے ہیں جس کی لاک کے خلاف دلائل پر ہم نے ٹھیک سے غور نہیں کیا ہے۔

۳۔ شباہت

لاک کہتا ہے کہ بنیادی صفات کے حسی تجربات (تصورات) ان صفات کی شباہتیں ہیں کیونکہ یہ خارجی دنیا کی شئے کی صحیح طور پر ترجمانی کرتی ہیں۔ لیکن ثانوی صفات کے ہمارے تجربات کسی شئے کی صفات کے مشابہ نہیں ہیں۔ کیونکہ اشیا میں اس قسم کی صفات ہیں ہی نہیں۔ صرف رنگ، خوشبو وغیرہ کے حسی تجربات کو پیدا کرنے کی قوت ان میں موجود ہوتی ہے۔ لیکن یہاں بارکلے یہ سوال کرتا ہے کہ ہمیں اس کا علم کیونکر ہو سکتا ہے کہ بنیادی صفات کا ہمارا تجربہ اشیاء کی ان صفات کے مشابہ ہے؟ ہم ان کا تقابل کیسے کر سکتے ہیں؟ ہم ان دو چیزوں کا مقابلہ یا موازنہ کر سکتے ہیں جو دونوں ہمارے تجربہ میں آئی ہوں۔ مثلاً دو مختلف رنگوں کا۔ مگر ہم شکل یا قامت کے تجربہ اور اصل شکل یا قامت کا تقابل تجربہ کے ماسوا کس طرح کر سکتے ہیں؟ کسی بھی دو چیزوں کا تقابل کرنے کے لیے دونوں کا تجربہ لازمی ہے۔ لیکن موجودہ صورت میں یہ ممکن نہیں۔ ہم صرف اپنے ہی تجربات سے آشنا ہوتے ہیں اور دراصل ان کے علاوہ کسی بھی شئے کا تجربہ نہیں ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہم ایک میز کے اپنے تجربہ کا اس میز سے مقابلہ کریں تو فی الحقیقت ہم ایک تجربہ کا تقابل دوسرے تجربہ سے ہی کر رہے ہوں گے کیونکہ اس میز کو جاننے کا واحد ذریعہ تجربہ ہی ہے۔ ہم یہ کبھی نہیں کہہ سکتے کہ اس میز کا ہمارا تجربہ اس اصل میز کے مانند ہے یا نہیں۔ لہٰذا اگر بنیادی صفات کے ہمارے تجربات اشیا کی صفات کی طرح ہوں پھر بھی

یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اسے اس امر کا علم ہے۔

بارکلے نے یہ کہا تھا کہ "ایک تصور دوسرے تصور کے علاوہ کسی اور کے متشابہ نہیں ہو سکتا۔" بیسویں صدی کی فلسفیانہ زبان میں اس کا ترجمہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ حسی تجربات کا موازنہ دوسرے حسی تجربات سے ہو سکتا ہے نہ کہ ان تجربات کے مبینہ اسباب کے ساتھ۔ اس کا کیا معنی ہو سکتا ہے کہ کسی شئے کی قامت کا تجربہ اس شئے کی اصل قامت کے متشابہ ہے؟ نہ صرف آپ ان دونوں کا موازنہ نہیں کر سکتے بلکہ آپ یہ بھی معلوم نہیں کر سکتے کہ ان دونوں میں مشابہت کے علاوہ کوئی اور نسبت بھی ہے یا نہیں۔ ہم اپنے حسی تجربات کے متعلق بہت کچھ کہہ سکتے ہیں لیکن عالم طبیعی جس طرح اپنے تئیں ہے اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے (جس کے ساتھ حسی تجربات کی مشابہت کا دعوا کیا جاتا ہے) پس اس سوال پر کہ شکل وقامت کے ہمارے تجربات اشیار کے اصل شکل وقامت کے متشابہ ہیں یا نہیں۔ لاک ایک ناقابل علاج تشکیکیت کا شکار ثابت ہوا۔

۴۔ علّیت

یہ تشکیکیت اشیار کی تمام صفات پر چھائی ہوئی ہے اور ان میں علّی خصوصیات بھی شامل ہیں۔ چونکہ جو کچھ بھی ہم جانتے ہیں وہ صرف ہمارے اپنے تجربات تک محدود ہیں (اور لاک نے خود اسے تسلیم کیا ہے جب وہ کہتا ہے کہ "ہمارا ذہن صرف اپنے ہی "تصورات" سے آشنا ہوتا ہے") ہمارے پاس یہ جاننے کا کوئی راستہ نہیں کہ ہمارے تجربات اشیار سے مشابہت رکھتے ہیں یا یہ کہ اشیار مسبب تجربات ہیں۔ ہمارے پاس یہ کہنے کا کیا جواز ہے کہ ہمارے حسی تجربات کا سبب طبعی اشیار ہیں۔ اگر کوئی ایک شئے دوسری کا سبب بنتی ہے تو یہ جاننے کے لیے دونوں کا تجربہ ضروری ہے اور دونوں کے درمیان کوئی ہم نسبت مثلاً تواتر کا علم ہونا بھی ضروری ہے تاکہ دونوں کے درمیان علی نسبت کا ثبوت حاصل ہو سکے۔ لیکن موجودہ صورت حال میں ہماری رسائی صرف تجربہ تک ہے نہ کہ اس شئے تک جس کا تجربہ ہو رہا ہے۔ آخرالذکر ہمیشہ تجربہ سے پرے ہے اور اس کے متعلق کچھ بھی نہیں جانا جا سکتا۔

یہاں یہ جواب دینا آسان ہے کہ ہمیں احساسات نہیں ہوتے اگر ہمارے باہر اصل طبعی اشیا نہیں ہوتیں جو ان کے اسباب ہیں۔ لیکن اگر ہم صرف

اپنے تجربات سے ہی آشنا ہیں تو ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں ؟ اگر یہ کہا جائے کہ ان طبعی اشیا سے باخبر ہو کر جو احساسات نہیں ہیں۔ تو یہ بات ہمارے موجودہ مفروضہ کے بر خلاف ہو گی۔ اگر آپ صرف اپنے احساسات سے باخبر ہیں تو یہ ثابت کرنے کے لیے کہ ان احساسات کے علاوہ کسی شئے کا وجود ہے جو ان احساسات کا سبب ہوتا ہے۔ آپ غیر احساسات جیسی کوئی شئے بھی چوری چھپے اندر نہیں لا سکتے۔ اگر ہم صرف حسی تجربات سے ہی آگاہ ہوتے ہیں تو ہم ان کے مبینہ اسباب کے بارے میں کچھ نہیں جان سکتے۔ یہ بھی نہیں کہ آیا ایسے اسباب ہوتے ہیں۔ اگر ان کا کوئی سبب ہوتا ہے۔ ہم یہ کبھی نہیں جان سکتے کہ یہ کیا ہے۔ کیونکہ ہم اپنے حسّی تجربات کے دائرہ میں مقید رہتے ہیں اور اس سے باہر نہیں نکل سکتے۔ اور اگر ہم حسی تجربات کے ذریعہ یہ نہیں معلوم کر سکتے کہ حسّی تجربات سے ماورا بھی کسی شئے کا وجود ہوتا ہے تو ہمارے پاس یہ کہنے کا بھی جواز نہیں ہوتا کہ ایسی شئے کا وجود ہے نہ یہ کہنے کا کہ ایسی شئے حسّی تجربات کا سبب بن سکتی ہے۔ ہر موڑ پر رکاوٹ ملتی ہے۔ چونکہ یہ نظریہ قابل قبول نہیں ہے لہذا اب ہم بارکلے کے نظریہ کی طرف واپس آتے ہیں۔

فصل ۲۴

تصوّریت
(Idealism)

اب تک ہم نے صرف یہ دیکھا کہ بارکلے کے مطابق لاک کے پاس عالم طبعی کے وجود کے حق میں کوئی جواز نہیں۔ بارکلے نے کہا کہ لاک عالم طبعی کے متعلق تشکیکیت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے کیونکہ اگر اس کا وجود ہو بھی تو وہ یہ نہیں جان سکتا کہ اس کا وجود ہے۔ اس کا نظریہ غیر متوافق بالذات ہو جاتا ہے کیونکہ وہ ایسے فرض کر کے اس کے بارے میں بیانات صادر کرتا ہے جبکہ خود اس کے نظریہ سے یہ نتیج ہوتا ہے کہ اس کا علم ناممکن ہے۔ پس طبعی اشیاء اور ان کی صفات کے بارے میں اس کے دلائل باطل ہیں۔

اب بارکلے اپنا مثبت قدم اٹھاتا ہے۔ ہم نے دیکھا کہ اس کے مطابق ہمارے ذہن کے باہر عالم طبعی کے وجود کے حق میں کوئی مناسب جواز نہیں ہے۔ اب دوسرا قدم یہ ہے کہ ایسی کسی دنیا کا وجود سرے سے ہے ہی نہیں یہاں ہم یہ اعتراض کر سکتے ہیں کہ یہ تو دیوانگی کی انتہا ہے۔ کوئی دنیا ہے ہی نہیں! نہ درخت، نہ سورج، نہ چاند، نہ میز، نہ کرسیاں اور نہ کتابیں! تب پھر بارکلے کے خیال میں وہ کیا لکھ رہا ہے؟

یہ بات صراحت طلب ہے کہ بارکلے کیا کہہ رہا ہے اور کیا نہیں کہہ رہا ہے۔ وہ اس بات سے انکار نہیں کرتا ہے کہ درختوں، کتابوں اور میزوں کا وجود ہے لیکن وہ اس بات سے انکار کرتا ہے کہ ان اشیاء کا وجود ذہنوں سے آزاد یا ان پر غیر منحصر ہوتا ہے۔ مختصراً وہ تصوریت کا حامی ہے جس سے مراد یہ ہے کہ جو کچھ بھی وجود رکھتا ہے وہ ہے ذہن اور اس کے تصورات (اور "تصور" مترادف ہے) جیسا کہ

لاک کا خیال تھا ایسا نہیں ہے کہ پہلے درخت ہوتے ہیں اور پھر ان کے حسی تجربات جو درختوں سے مشابہت رکھتے ہیں۔ صرف ایک چیز کا وجود ہے اور وہ ہے درختوں کے حسّی تجربات کا۔ اگر حسی تجربات سے الگ درختوں کا وجود ہو بھی تو بھی ہم یہ نہیں جان سکتے کہ صرف ذہن اور ان کے تجربات کا وجود ہے لیکن ایسی طبعی اشیاء کا آزادانہ وجود نہیں۔ جو ان تجربات کے اسباب بن سکیں۔ یہ کیا ضروری ہے کہ پہلے کرسی کا تجربہ ہوا اور پھر تجربہ سے آزاد کرسی کا وجود۔ آخر الذکر غیر ضروری ہے۔

لیکن اگر ہم کرسی کے تجربہ کی بات کرتے ہیں تو کیا ہم یہ مفہوم شامل نہیں کرتے کہ کوئی کرسی ہے جس کا تجربہ ہوتا ہے؟ یہاں ہماری زبان گمراہ کن ہے۔ بات یہ ہے کہ ہمارے حسی تجربات کے مشمولات کو بیان کرنے کا کوئی آرام دہ طریقہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ ہم اس طبعی اشیاء کا نام لیں جسے ہم ان تجربات کے سبب کی صورت میں پہلے ہی فرض کر لیتے ہیں۔ الفاظ کے توسط سے یہ ممکن نہیں کہ ہم مخصوص حسّی تجربات کی بات کچھ اس طرح کریں کہ انھیں تمام دیگر حسّی تجربات سے ممیز کر سکیں نیز طبعی اشیا کے الفاظ استعمال کریں لیکن طبعی اشیاء کا وجود یا ان کا حسّی تجربات کا سبب بننا ملزوم نہ ہو۔ اس صورت میں شاید "کرسی کا تجربہ" کہنے سے بہتر یہ ہوگا کہ ہم "کرسی جیسا تجربہ" یا "کرسی۔ تجربہ" کی بات کریں۔ اس سے محض تجربہ کی کیفیت آشکار ہوگی۔ ہم یہ بخوبی جانتے ہیں کہ کرسی۔ تجربہ سے کیا مقصود ہے کیونکہ اس کے بغیر ہم یہ کہنے کے اہل نہیں ہوتے کہ ایک کرسی ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ ہمیں کرسی (رسا) تجربہ حاصل ہو، گو کسی کرسی کا وجود نہ ہو۔ اگر ہمیں وہم ادراک ہو رہا ہو تو اس صورت میں کرسی (رسا) تجربہ تو ہوگا۔ گو کسی کرسی کا وجود نہیں ہوگا اور نہ ہی کرسی کا تجربہ۔

بارکلے کا بیشک یہ عقیدہ تھا کہ کرسیوں کا وجود ہے لیکن وہ نہیں تسلیم کرتا تھا کہ "ہمارے "کرسی۔ تجربات" کا سبب کرسیاں ہیں یعنی یہ سبب وہ طبعی اشیاء ہیں جو ہمارے ذہن کے باہر اور ہم سے آزاد ہو کر موجود ہیں۔ اس کا یہ خیال تھا کہ "کرسی" اور دیگر طبعی اشیاء کے الفاظ محض حسّی تجربات کی متواتر شکلوں یا پیچیدہ مجموعوں کے نام ہیں۔ اس کے مطابق ایسی کوئی طبعی شئے نہیں ہے

جو ہم سے باہر اپنا وجود رکھتی ہو اور ہمارے حسی تجربات کا سبب بنتی ہو۔ اور اگر اس کا وجود ہو بھی تو ہم اسے نہیں جان سکتے۔ لیکن اگر طبعی اشیاء سے مراد حسی تجربات کے مجموعے یا گروہ ہیں تو بیشک ان کا وجود ہے اور ہم زندگی کے ہر لمحہ میں ان سے آگاہ ہوتے رہتے ہیں۔ کیونکہ مستقل طور پر ہمیں حسی تجربات حاصل ہوتے ہیں، جو مرتب و منظم شکلوں میں ہویدا ہوتے ہیں۔

یہ کہنے سے کیا مراد ہے کہ ایک کرسی یا کوئی دوسری طبعی شئے حسی تجربات کی ایک مخصوص مرتب شکل یا پیچیدہ مجموعہ ہے؟ اسے سمجھنا مشکل ہے لیکن ایک مثال کے ذریعہ اس کی وضاحت کی کوشش کی جا سکتی ہے۔ ایک میز کو لیجیے جس کی اوپری سطح مستطیل ہے۔ جب ہم اسے دیکھتے ہیں تو ہمارا تجربہ ان خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔

۱۔ میز کی سطح ایک ایسا مظہر ہے جو منظم طور پر متبدل ہوتا ہے۔ اگر میں دور چلا جاؤں تو یہ چھوٹی نظر آتی ہے اور نزدیک سے بڑی۔ اوپر سے دیکھنے پر مستطیل نظر آتی ہے مگر ایک خاص زاویہ سے دیکھنے پر اس کی شکل میں تبدیلی نظر آتی ہے۔ غرض کہ زاویۂ نگاہ کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ اس کی قامت اور شکل میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔

۲۔ ایک جگہ یا نقطہ سے یہ ایک مخصوص شکل کی نظر آتی ہے اور دوسری جگہ سے کچھ اور۔ پھر اگر ہم واپس پہلی جگہ پہ پہنچ جائیں تو ویسی ہی نظر آنے لگتی ہے۔ قدرے تجربہ کے بعد ہم اس بات کا پیش اندازہ کر سکتے ہیں کہ کن جگہوں سے کیا تبدیلیاں نظر آئیں گی۔

۳۔ ہماری حرکت کے ساتھ ساتھ بصری حسی تجربات میں تدریجی تبدیلیاں رفتہ رفتہ پیدا ہوتی ہیں۔ ان مختلف مظاہر میں سے جو ایک دوسرے سے قریب ہوتے ہیں ان میں تو کافی مشابہت ہوتی ہے مگر جو ایک دوسرے سے بہت دور ہوتے ہیں۔ (مثلاً پہلا اور تیسواں) وہ آپس میں مشابہت نہیں رکھتے۔

۴۔ مظاہر کی ترتیب میں کوئی عدم تواتر نہیں ہوتا۔ جب میں دیکھتا ہوں یا دیکھتے ہوئے چلتا ہوں تو کوئی ایسا لمحہ نہیں ہوتا جس میں ہمیں حسی تجربہ حاصل

نہ ہو۔ اس کی شکل غائب ہو کر پھر نمودار نہیں ہوتی۔

۵۔ ظاہری اشکال کی ترتیب و تواتر کا ایک مرکز ہوتا ہے جس سے اس کی قبدل شکلیں بتدریج بدلتی رہتی ہیں۔

۶۔ اکثر ہمارے ایک قسم کے حسّی تجربات دوسرے تجربات سے منسلک ہوتے ہیں۔ مثلاً میز کا جب بصری تجربہ ہوتا ہے تو پھر ہم اسے لمسی تجربہ کے ذریعہ بھی محسوس کر سکتے ہیں لیکن کبھی کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا۔ جیسے اگر آئینہ میں ہم میز کو دیکھ کر پھر اسے چھونے کی کوشش کریں تو یہ ممکن نہیں ہوتا۔

مختصر یہ کہ میز کی سطح کے تجربات باہم ایک منظم سلسلہ کی شکل ظاہر ہوتے ہیں۔ اشکال کا مکمل تدریجی سلسلہ ایک خاندان کی طرح ہے جس کے مختلف عناصر باہم ایک خاندان کے افراد کی طرح متشابہ ہیں اور کسی دوسری شے کے تجربات کے مجموعہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک طبعی شے حسّی تجربات کے خاندان سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا۔

اوہامِ ادراک

ہمارے ان گنت حسّی تجربات میں سے بیشتر اس طرح کے خاندان کے ارکان ہیں۔ ایک خاندان کرسی کا ہے تو دوسرا میز کا اور تیسرا سکّہ کا۔ لیکن جب ہمیں وہم ادراک ہوتا ہے تو ہمارے حسّی تجربات کسی خاندان کے ارکان نہیں ہوتے یعنی باہم منضبط نہیں ہوتے۔

خوش قسمتی سے یہ ایک حادثی امر ہے کہ کائنات میں ہمارے بیشتر حسّی تجربات " خاندانوں " سے وابستہ ہوتے ہیں اور جو انھیں بارکلے کے تجزیہ کے مطابق طبعی (یا خارجی) اشیاء بناتے ہیں۔ لیکن ہم ایک ایسی دنیا کا تصور کر سکتے ہیں جس میں ایسا نہیں ہوتا اور تجربات کسی مخصوص نظم و ترتیب کے پابند نہیں ہوتے، ایک دوسرے سے منسلک نہیں ہوتے اور پل میں نمودار ہوتے ہیں اور پل میں غائب۔ لیکن خوش نصیبی یہ ہے کہ عام طور پر تجربات کی اکثریت منظم و مرتب ہوتی ہے۔

کوئی شے وہم ادراک کا نتیجہ ہے یا نہیں اس کا معیار بقول بارکلے یہ مشاہدہ ہے کہ زیرِ بحث حسّی تجربہ ایک خاندان سے متعلق ہے یا نہیں۔ یہ کرتے ہوئے ہمیں

تجربات کو ایک دوسرے سے منسوب کرنا پڑتا ہے۔ ہم وہ نہیں کرتے جو لاک کے مطابق ضروری ہے یعنی ہم اپنے تجربات کو خارجی حقیقت سے منسوب کر کے دونوں کے درمیان مطابقت کا تعین نہیں کرتے۔ لاک کے مطابق اگر ہمیں "میز (سا) تجربہ" ہو تا لیکن سامنے کوئی میز نہیں تو یہ وہم ادراک ہے۔ اور اگر میز ہے تو یہ ادراک صادق یا صحیح ہے مگر ہم یہ تطابقی جانچ کبھی لاگو نہیں کر سکتے کیونکہ ہم کبھی اپنے حسی تجربات سے باہر نکل کر یہ نہیں جان سکتے کہ خارجی طور پر کوئی ایسی شئے ہے جو ہمارے داخلی تجربات سے مطابقت رکھتی ہو۔ ہم صرف ایک حسی تجربہ کا تقابل دوسرے حسی تجربہ سے کر سکتے ہیں نہ کہ کسی ایسی چیز سے جو حسی تجربہ نہ ہو۔ یہ صحیح ہے کہ وہم ادراک میں باہر کوئی میز نہیں ہوتی۔ لیکن بارکلے کے مطابق اس کا یہ معنیٰ ہے کہ "میز (سے) تجربات" کا مجموعہ (یا خاندان) نہیں ہے۔ حقیقی ادراک اور وہم ادراک کے درمیان فرق اس بات میں ہے کہ حسی تجربات باہم ایک دوسرے سے کس طرح مربوط ہیں اور آیا وہ کسی ایک بامعنی مجموعہ (خاندان) سے منسلک ہیں یا نہیں۔ جو اس طرح باہم مربوط نہیں وہ وہم ادراک کہلاتے ہیں۔

اس نقطہ پر بارکلے کے موقف کی بہت سی غلط تعبیریں پیش کی گئی ہیں۔ کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ بارکلے کے مطابق ہر چیز محض خیالی ہے لیکن ایک حقیقی اور خیالی میز میں بڑا فرق ہے۔ خیالی میز پر نہ ہم کتابیں رکھ سکتے ہیں اور نہ اس پر بیٹھ سکتے ہیں۔ سیمیول جانسن سے جب بارکلے کے نظریہ کی تردید کرنے کے لیے کہا گیا تو اس نے ایک پتھر کو ٹھوکر مارتے ہوئے کہا "میں یوں اس کی تردید کرتا ہوں"۔ لیکن بارکلے پتھر کے وجود سے انکار نہیں کرتا۔ اس صورت میں وہ یہ کہتا کہ ایک پتھر حسی تجربات کا ایک خاندان (مربوط مجموعہ) ہے۔ پتھر کو ٹھوکر لگانا خود اس کے موقف کی تائید کرتا ہے کہ بصری و لمسی تجربات آپس میں متفق ہیں۔

بارکلے نے "حقیقی" اشیاء کے معیار کی حیثیت سے لمس پر سب سے زیادہ زور دیا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ اگر لمسی تجربہ حاصل نہ ہو سکے تو طبعی شئے نہیں ہے گو بصری تجربات کا مجموعہ بخوبی مرتب ہو۔ پس اگر آپ کو ایک درخت کا

بصری تجربہ ہو رہا ہو اور آپ اسے چھونے کی کوشش میں ناکام رہیں تو آپ کو یہ ماننا ہوگا کہ یہ درخت وہم ادراک کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس کے برعکس گو آپ کو سامنے کچھ نظر نہ آتا ہو مگر آپ ایک چیز سے ٹکرائیں جس کی ہیئت درخت کی سی ہو تو آپ یہ تسلیم کریں گے کہ یہ نہ دکھائی دینے والا درخت ہے نہ کہ محض وہم ادراک یا اگر آپ کا یہ خیال ہو کہ آپ دو لوہے کی سلاخیں دیکھ رہے ہیں مگر چھونے پر صرف ایک محسوس ہو تو آپ یہ کہیں گے کہ صرف ایک ہی سلاخ ہے گو دو سلاخیں نظر آرہی تھیں۔ اور اگر آپ کو ایک ہی نظر آرہی ہو مگر چھونے سے دو محسوس ہوں تو یہ کہیں گے کہ دو سلاخیں ہیں گو ایک نظر آرہی ہے نہ کہ یہ کہ ایک ہی سلاخ ہے جو دو کی طرح ہو رہی ہے۔ یہ جاننے کا حتمی معیار کہ ہمارے تجربات صادق یا اوہام ہیں یہ ہے کہ آیا کوئی لمسی تجربہ حاصل ہے یا نہیں۔ بصری تجربات لمسی تجربات کی محض نشاندہی کرتے ہیں۔

التباسات | کبھی کبھی ہمارے حسی تجربات ایک خاندان کی طرح تو ہوتے ہیں اور اس لیے واہمہ تو نہیں ہوتے لیکن اس مجموعہ کا ایک حصہ دوسرے سے مخالفت رکھتا ہے۔ اس صورت میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک شے، ایک مخصوص خصوصیت کی حامل ہے گو اس میں بظاہر دوسری خصوصیت نظر آتی ہے۔ مثلاً ایک سیدھی چھڑی پانی میں ٹیڑھی نظر آتی ہے۔ لمسی تجربہ سے الگ ہو کر ہم پانی کے اندر اسے کج اور پانی کے باہر سیدھی کہنے پر مائل نظر آتے ہیں۔ پھر بھی ہم لمسی تجربہ کو فیصلہ کن تسلیم کرتے ہوئے یہی کہتے ہیں کہ چھڑی دراصل سیدھی ہے مگر پانی کے اندر ٹیڑھی نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ اس مظہر کی وضاحت کے لیے سائنسی قوانین بھی ہیں جو ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ سیدھی چھڑی پانی میں ڈوب کر ٹیڑھی کیوں نظر آتی ہے۔ پس ایک عمومی سائنسی نظام بھی یہی کہتا ہے کہ چھڑی ایک خاص حالت میں ٹیڑھی نظر آتی ہے۔ گو یہ دراصل سیدھی ہے۔

ایک سکہ مختلف زاویوں سے دیکھنے پر بیضوی شکل کا نظر آتا ہے۔ تاہم ہم یہی کہتے ہیں یہ اصل میں گول ہے۔ بیشک یہ گول محسوس ہوتا ہے

لیکن اکثر بغیر چھوئے بھی ہم اسے گول ہی کہیں گے۔ جب ہم اوپر سے اس پر سیدھی نظر ڈالتے ہیں تو یہ گول نظر آتا ہے اور اس کے دیگر تمام غیر دوری (بیضوی وغیرہ) مناظر مختلف زاویوں سے دیکھنے پر رونما ہوتے ہیں۔ گویا اس کی گول شکل اس کی مرکزی ہیئت ہے۔ علاوہ ازیں اس کی بیضوی شکل کی توضیح بصریاتی قوانین کی مدد سے بھی کی جا سکتی ہے۔ ہر صورت میں اصل شکل اور ظاہری شکل میں امتیاز کرنے کا کیا معیار ہوگا اس کے متعلق ہر شخص اتفاق نہیں رکھتا اس کی مختلف بنیادیں ہو سکتی ہیں۔

بہر حال یہ ہمیں بھولنا نہیں چاہیے کہ ہم حقیقت اور مجاز (بظاہر نظر آنے والا) میں تمیز کرنے کے لیے ہمیشہ ایک ہی معیار کا استعمال نہیں کرتے۔ شکل یا ہیئت کے لیے بصارت اور لمس دونوں مستعمل ہیں لیکن رنگ کی تمیز صرف بصارت ہو سکتی ہے۔ آخر ہم کسی شے کے "اصل رنگ" کو متبدل روشنی اور فاصلہ کی صورتوں میں کیونکر جانتے ہیں؟ گہرا نیلا کپڑا روشنی کی کچھ مخصوص حالتوں میں کالا نظر آتا ہے مگر ہم اس کے اصل رنگ کو گہرا نیلا ہی سمجھتے ہیں جو سورج کی روشنی میں اور دیگر معیاری صورتوں میں دکھائی دیتا ہے۔

آخر ہم کیوں مصنوعی روشنی کے برعکس سورج کی روشنی میں نظر آنے والے رنگ کو معیار تسلیم کرتے ہیں؟ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان نے سب سے پہلے سورج کی روشنی میں چیزوں کو دیکھنا سیکھا اور اب تک اس کے عادی ہیں یا پھر یہ کہ بیشتر ہم سورج کی روشنی میں ہی چیزوں کو دیکھتے ہیں؟ یہ دونوں وجوہات صحیح نہیں ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ سورج کی روشنی میں ہم رنگوں میں زیادہ سے زیادہ تمیز کر سکتے ہیں۔ اور اسی کی بنا پر ہم اس بات کا پیش اندازہ کر سکتے ہیں کہ روشنی کی دیگر حالتوں میں ایک شے کا رنگ کیا ہوگا۔ لہٰذا سورج کی روشنی کی مدد سے ہی زیادہ سے زیادہ تمیز اور زیادہ سے زیادہ پیش اندازہ کا امکان حاصل ہو سکتا ہے۔ پس کسی چیز کا اصلی رنگ وہ ہوتا ہے جو اس کے بیشتر ظاہری رنگوں میں سے ایک ایسا رنگ ہوتا ہے جو کسی معیار کے تحت اصل رنگ کی صورت میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ سورج کی روشنی اس لیے معیار تسلیم کی گئی ہے

کہ اس میں رنگوں میں زیادہ سے زیادہ فرق ممکن ہے کہ اس لیے اس لیے کہ یہ روشنی عام طور پر نظر آتی ہے۔ اگر کوئی اور روشنی ان امتیازات کو بہتر طور پر ہمارے سامنے لاسکتی تو ہم اسے ہی معیار قبول کرتے۔

جب رنگوں میں فرق نظر آتا ہے تو اس کے متعلق فیصلہ کے لیے سورج کی روشنی کو معیار تسلیم کیا جاتا ہے۔ مگر تمام اختلافات روشنی کی وجہ سے نہیں ہوتے اگر تین آدمی ایک پردے کو سورج کی روشنی میں دیکھتے ہوں اور ایک شخص لال عینک پہنا ہو اور دوسرا پہلی اور تیسرا بغیر کسی عینک کے دیکھ رہا ہو تو آخرالذکر اسے نیلا دیکھے گا (جو اس کا اصل رنگ ہے) اور دیگر دو لوگ دوسرے رنگ دیکھیں گے۔ ہم نیلا کو اصل رنگ جب کہتے ہیں تو اس سے مقصود یہ ہے کہ دیگر تمام رنگ نیلے رنگ کی متفرقہ صورتیں ہیں۔ جیسا کہ ایچ۔ ایچ۔ پرائس اپنی کتاب "ادراک" میں کہتا ہے۔ نیلا وہ رنگ ہے جس پر تمام دیگر رنگ مرکوز ہوتے ہیں گویا نیلا مرکزی خیال ہے جس سے تمام دیگر رنگ ایک مخصوص ترتیب سے جڑے ہوئے ہیں۔ ان تمام رنگوں میں نیلا ممتاز ترین ہوتا ہے گو دوسرے رنگ بھی زیر مشاہدہ آتے ہیں اور ان کا تجربہ یا ادراک بھی ہوتا ہے۔ اسی خیال کو فہم عامہ اس طرح ادا کرتا ہے کہ نیلا رنگ اصل رنگ ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے رنگ نقلی یا غیر حقیقی ہیں بلکہ یہ کہ نیلا رنگ پردے کا معیاری رنگ ہے اور اسی طرح ہر چیز کا ایک معیاری رنگ ہوتا ہے اور دوسرے کئی رنگ اسی کی متبدلات کی صورت میں نظر آتے ہیں۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف حالتوں میں مختلف معیاروں کا استعمال ہوتا ہے ہم کبھی عام انسانی آنکھوں سے نظر آنے والے رنگوں کی بات کرتے ہیں اور کبھی خوردبین یا کسی دوسرے آلہ کی مدد سے دیکھ کر رنگ کا اندازہ لگاتے ہیں ان دو صورتوں میں الگ الگ معیار کے حوالہ سے "اصل" یا "معیاری" رنگ کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔

خواب

ابھی تک ہم نے اوہام ادراک اور التباسات کا ذکر کیا لیکن اس دوسرے قسم کے تجربوں کی بات نہیں کی جو خواب ہیں۔ وہم ادراک

(Perception

اور القیاس جاگتے ہوئے حاصل ہوتے ہیں۔ مگر خواب ایسے نہیں ہیں۔ چونکہ ہم خواب میں کیا دیکھتے ہیں اس کی کوئی حد نہیں اس لیے یہ ان دو تجربوں اور دیگر معمولی تجربوں سے بہت زیادہ ہٹ کر ہوتے ہیں۔ ہم خواب کو جاگنے کی حالت میں حاصل تجربات سے کیسے الگ کر سکتے ہیں؟

کیا جاگنے کی حالت میں تجربات خواب سے زیادہ واضح ہوتے ہیں یہ ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ کبھی کبھی خواب اتنے ہی واضح ہوتے ہیں۔ کیا خواب اپنے مواد کے لحاظ سے کم منظم ہوتے ہیں؟ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے مگر ہمیشہ نہیں۔ اکثر خوابوں میں رنگ، ہیئت، آواز، خوشبو اور دیگر حسی تجربات قطعی منظم و مرتب ہوتے ہیں جیسا کہ عالم بیداری میں۔ لہذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خواب قوانین فطرت سے یکسر یا ہمیشہ آزاد یا منحرف ہوتے ہیں۔ عالم بیداری — اور خواب کے تجربات میں امتیاز کرنا نا ممکن نظر آتا ہے۔

یہ تجویز دی جاسکتی ہے کہ عالم بیداری کے تجربات سے جو کچھ مستنبط ہوتا ہے وہ کاذب نہیں ہوتا۔ جبکہ خواب سے جو استنباط کیا جاتا ہے وہ کاذب ہوتا ہے آپ خواب میں یہ دیکھتے ہیں کہ آپ کی بیوی مر چکی ہے۔ مگر آپ یہ استنباط کریں کہ وہ سچ مچ مر چکی ہے تو آپ غلطی کریں گے کیونکہ جاگنے پر آپ اسے زندہ پائیں گے۔ بیشک خواب اور بیداری کے درمیان یہ عدم توافق ملتا ہے۔ لیکن اب تک ہمارے پاس یہ کہنے کا کوئی جواز نہیں کہ کون سا استنباط صحیح ہے۔ شاید آپ نے جو خواب میں دیکھا ہے وہ صحیح ہے اور بیداری کا تجربہ آپ کو ورغلا رہا ہے ہم یہ یقین کرتے ہیں کہ جو کچھ بیداری کے عالم میں دیکھ رہے ہیں وہ سچ ہے اور جو خواب میں دیکھتے ہیں وہ جھوٹ۔ مگر اس کے برعکس کیوں نہیں؟ ہم یہ کیوں نہیں کہتے کہ خواب ہمیں یہ دکھاتا ہے کہ بیداری کے عالم میں ہم نے جو کچھ واقع ہوتا ہوا دیکھا وہ درحقیقت واقع نہیں ہوا؟ جواباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ عالم بیداری کے تجربات سے تطابق رکھتی ہوئی طبعی اشیاء ہوتی ہیں مگر خواب کے تجربات سے نہیں۔ لیکن یہ پرانی دلیل کام نہیں آئے گی کیونکہ ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ایک حالت میں تجربات اور کسی دوسری شے میں مطابقت ہے مگر دوسری حالت میں

ایسا نہیں ہے کیونکہ ہماری رسائی محض تجربات تک ہی ہے۔ بہرحال خواب اور بیداری
میں ہم جس طرح بھی امتیاز کریں مگر یہ طریقہ کامیاب نہیں۔

ایسا نظر آتا ہے کہ دونوں میں فرق کا انحصار ان تجربات پر نہیں بلکہ اس
پورے سیاق و سباق پر ہے جس میں یہ تجربات رونما ہوتے ہیں۔ خواب میں ایک
میز کتنا ہی واضح، چمکدار اور کالے رنگ کا کیوں نہ نظر آئے۔ گویا اصل میز کی طرح
تاہم یہ تجربہ دیگر تجربات سے اس طرح منسلک نہیں ہوتا جس طرح عالمِ بیداری
کے تجربات ہوتے ہیں۔ خواب کے تجربات کا دیگر لاتعداد تجربات سے عدم توافق
ہی اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ خواب کے تجربات حقیقی نہیں۔ اپنے سیاق
و سباق کے پس منظر میں خواب کے تجربات مناسبت اور ہم مطابقت سے عاری
ہوتے ہیں۔ عالم بیداری کے تجربات منظم شکل یا ہیئت کے ہوتے ہیں اور باہم
مربوط ہوتے ہیں۔ اشیا کی حرکات ایسی ہوتی ہیں جن کے متعلق پیشین گوئی ممکن
ہوتی ہے (یعنی قوانین فطرت کے تحت ہوتی ہیں)۔ جب حسی تجربات مختلف یا
متلون ہوتے ہیں تو ان کے اسباب ہوتے ہیں اور یہ علّی ربط ہم معلوم کر سکتے
ہیں۔ اس کے برعکس خواب کے تجربات بیداری کے مضبوط اور مستقل تجربات
کے سامنے ٹک نہیں سکتے۔ آنکھ کھلنے کے بعد ہم اس طرح اپنے معمول میں مصروف
ہو جاتے ہیں گویا خواب کے تجربات واقع ہی نہیں ہوئے۔ خواب کے تجربات
کا غیر حقیقی اور بیداری کے تجربات کا حقیقی ہونا اس معیار پر منحصر ہے کہ حقیقی
تجربات مربوط، منضبط اور متوافق ہوتے ہیں اور یہ باتیں بیداری کے تجربات
میں ملتی ہیں۔

لیکن اگر یہ کہا جائے کہ ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ تمام تر تجربات خواب نہیں ہیں؟
گو بظاہر یہ ایک گہری بات معلوم ہوتی ہے لیکن دراصل یہ محض لفظی چال ہے۔ لفظ
"خواب" کو ہم عام طور سے جس معنیٰ میں استعمال کرتے ہیں اس کے تحت ہم اسے
"حقیقی" تجربات سے ممیز کرتے ہوئے عام زندگی کے بیداری کے عالم کے تجربات
سے غیر متوافق سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر تمام تر تجربات خواب کہلائیں تو توافق و تطابق
کا معیار کیا ہوگا اور کن تجربات کے حوالہ سے ہم کچھ تجربات کو خواب کہیں گے؟ لہٰذا اس

معنی میں لفظ خواب کا استعمال بے معنی ہو جائے گا۔ اور اگر ہم لفظ "خواب" میں ان تمام تجربات کو شامل کریں جنھیں ہم عام طور پر خواب اور بیداری کے تجربات کہتے ہیں تو اس کے تحت ہمیں پھر بھی ان تجربات کو ایک دوسرا نام دینا ہو گا جو بیشتر تجربات سے تطابق نہیں رکھتے۔ لہٰذا ہمیں اب اس قسم کے تجربات کے لیے ایک دوسرا نام ایجاد کرنا ہو گا۔ جنھیں فی الحال ہم خواب کہتے ہیں۔ مگر اس سے کیا حاصل؟ ایک ایسے لفظ کے بدلے جو عام طور پر مستعمل ہے اور جسے سب لوگ سمجھتے ہیں۔ ایک نیا لفظ ایجاد کرنے اور استعمال کرنے سے کوئی فائدہ تو نہیں ہو گا۔

درحقیقت خواب اور بیداری کے تجربات کے درمیان تمیز کرنے میں ہمیں کوئی خاص دقت نہیں ہوتی۔ جاگنے کے چند لمحوں کے بعد ہی ہم یہ جان لیتے ہیں کہ خواب کے عالم میں ہم نے جو دیکھا یا سُنا وہ حقیقت نہیں۔ لیکن یہ کم از کم منطقی امکان کی حد سے باہر نہیں ہے۔ کہ ان دونوں میں تمیز کرنا بہت مشکل ہو جائے۔ مثال کے طور پر اگر ہمارے تمام تجربات خواب اور بیداری میں برابری سے تقسیم ہو جائیں تو ایک عالم سے دوسرے عالم میں آنے کے بعد ہمارے لیے یہ طے کرنا مشکل ہو جائے گا کہ کون سا خواب ہے اور کون سا حقیقت۔ اگر تمام زندگی ایک کے بعد دوسرے کا تواتر قائم رہے اور دونوں حصوں میں تقسیم تجربات مرتب و منضبط ہوں تو خواب اور حقیقت کا فیصلہ دقت طلب ہو گا۔

موجود ہونا مدرک ہونا ہے

اب ہم تصوریت کے ایک اور پہلو پر غور کریں۔ تصوریت کے مطابق طبعی اشیاء حسی تجربات کے خاندان (یا باہم منسلک مجموعے) ہیں۔ لیکن ایسے تجربوں کا وجود نہیں جن کا تجربہ کسی کو نہ ہو۔ لہٰذا طبعی اشیاء کا وجود بھی ایسا نہیں جو تجربہ کیے بغیر ممکن ہو۔

لیکن یہ آخری بیان فہم عام کی شدید مخالفت کرتا ہے۔ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ طبعی اشیاء کا وجود جاری رہتا ہے خواہ کوئی اس کا تجربہ کرے یا نہیں۔ لیکن تصوریت کے مطابق جہاں تک طبعی اشیا کا تعلق ہے "موجود ہونا مدرک ہونا ہے"۔ مذہب تصوریت کے مطابق جہاں تک طبعی اشیاء کے بارے میں وہی کہتا ہے جو فہم عام تمام تجربات کے بارے میں کہتا ہے۔ یعنی یہ کہ تجربات بغیر کسی کے تجربہ کیے نہ تو

ہوتے ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں۔ اور اگر ایک منفرد تجربہ یوں موجود نہیں ہو سکتا تو ان کا مجموعہ (جو تصوریت کی تعریف کی رو سے طبعی اشیاء کے مترادف ہے) بھی تجربہ کیے بغیر ممکن نہیں۔ تصوریت کا قول ہے کہ تجربہ کے ورا کوئی حقیقت نہیں۔

لیکن اگر میں کمرے سے باہر جاتا ہوں تو یقیناً میز کا وجود ختم نہیں ہو جاتا کم ازکم اس وقت تک نہیں جب تک آپ کمرہ میں موجود ہیں اور میز کا ادراک آپ کو ہو رہا ہے لیکن اگر ہم دونوں کمرہ سے باہر چلے جائیں تو کیا ہوگا؟ ہو سکتا ہے ہمارا کوئی اور دوست باہر سے جھانک کر ہماری غیر موجودگی کے دوران اسے دیکھتا رہا ہو۔ لیکن اگر کوئی بھی دیکھنے والا نہ ہو تب؟ کیا اس دوران بھی میز کا وجود ہوگا؟ زیر بحث نظریہ کے مطابق نہیں۔ کیونکہ اگر مدرک نہیں ہے تو وجود بھی نہیں۔

لیکن کوئی یہ پوچھ سکتا ہے کہ اس سے کیا فرق پڑتا ہے۔ اگر ہمارے واپس آنے پر میز وہیں پر ہمیشہ رہتی ہے تو پھر ہمیں کیا پروا ہے؟ یہ سوال کہ درمیانی وقفوں میں میز کا وجود ہوتا ہے یا نہیں ہمارے حقیقی تجربوں میں اس سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس سے تصوریت کے حامی کو بھی انکار نہیں ہوگا۔ یہ ایک عملی سوال نہیں ہے تاہم اس کا جواب کیا ہو سکتا ہے یہ جاننا دلچسپی سے خالی نہیں۔

کوئی شخص یہ تجویز کر سکتا ہے کہ مابین ادراک وقوف کے دوران طبعی اشیاء کے وجود کے ثبوت کے لیے ہم کمرے میں ایک فلم کیمرہ (جو متحرک تصویریں لے سکتا ہے) لگا کر چلے جائیں اور واپس لوٹنے کے بعد اس فلم کو تیار کر کے یہ دیکھ سکتے ہیں کہ ہماری غیر موجودگی میں میز کا وجود رہا ہے۔ لیکن تصوریت کا حامی اس دلیل سے قائل نہیں ہوگا۔ اس کے مطابق یہ کیمرہ بھی ایک طبعی شے ہے جس کا وجود ادراک پر مبنی ہے۔ یہ اصول کہ موجود ہونا مدرک ہونا ہے ہر چیز پر یہاں تک کہ پورے کمرے اور مکان پر صادق آتا ہے۔ علاوہ ازیں ان تمام صورتوں کا بیان تجربوں کی مدد سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ میز، کمرہ، کیمرہ وغیرہ تمام تر اشیاء تجربہ کے تحت ہی آتے ہیں اور جو کچھ ہمارے سامنے ہے وہ تجربات کا سلسلہ ہے تجربات کے ماسوا کسی چیز کا وجود نہیں اور اگر ہو بھی تو ہم جان نہیں سکتے۔

اگر ایک لڑکے کو اس کا بھائی کہتا ہے: تم سڑک کی روشنی کو دیکھو مگر جب

تمھاری آنکھ بند ہوگی تو روشنی چلی جائے گی۔ لڑکا بار بار حیرت اور بیتابی سے آنکھیں بند کرتا اور کھولتا ہے۔ اور جب بھی وہ آنکھیں کھولتا ہے بلب چمکتا نظر آتا ہے۔ لڑکا شک سے اپنے بھائی کو کہتا ہے "مگر آپ نے تو کہا تھا کہ روشنی غائب ہو جائے گی" بھائی نے یہ کہا: "ہاں! جب تم نے آنکھ بند کی تو روشنی گل ہو گئی اور جب تم نے آنکھیں کھولیں تو روشنی آگئی"۔ آخر وہ لڑکا اسے غلط کیسے ثابت کر سکے گا؟ کیا تصوریت بالکل ہی بے معنی لیکن ناقابلِ تنسیخ ہے؟

ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ اشیاء کا وجود ہماری غیر موجودگی میں بھی رہتا ہے کیونکہ دوبارہ آکر ہم پھر انھیں دیکھتے ہیں۔ ہم آتشدان میں جلتی ہوئی لکڑیاں چھوڑ کر جاتے ہیں۔ اور واپس آکر راکھ دیکھتے ہیں۔ ہماری غیر موجودگی میں بھی لکڑیاں کچھ دیر تک جلتی رہی ہوں گی ورنہ راکھ کیسے ہو جاتیں۔ یا پھر ہم اکثر مکان اور اس کا سایہ ساتھ ساتھ دیکھتے ہیں اور ایک بار جب ہم صرف سایہ دیکھتے ہیں تو یہ سمجھتے ہیں کہ مکان کا وجود ہے گو کوئی اسے دیکھ نہیں رہا ہے ورنہ سایہ کہاں سے آتا۔

ان مثالوں میں ہم آگ اور سایہ کے متعلق مسلّم سائنسی قوانین کی دہائی دیتے ہیں۔ لیکن تصوریت پسند ہمیں یہ یاد دلاتا ہے کہ یہ قوانین ان حالتوں میں لاگو ہوتے ہیں ہمیں جن کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ ہم جب بھی الف کو دیکھتے ہیں ب کو بھی دیکھتے ہیں۔ لہٰذا یہ استقرائی طور پر اغلب ہے کہ اس مرتبہ بھی جب ہم الف کو دیکھیں گے، ب کو بھی دیکھیں گے۔ لیکن یہ اس صورت کے متعلق خاموش ہے۔ جب ہم کسی شئے کا مشاہدہ نہیں کرتے۔ ایسا کوئی مشاہدہ نہیں جو ہمیں یہ بتا سکے کہ جب کوئی بھی شخص مشاہدہ نہیں کر رہا تو کیا موجود ہوتا ہے۔ اگر طبعی اشیاء کا وجود اس وقت ہو بھی جب کوئی مشاہدہ نہیں تاہم ہمارے پاس یہ کہنے کا کوئی مناسب جواز نہیں کہ ان کا وجود ہوتا ہے۔

ہم مشہودات کی بنا پر استقرائی طور پر یہ استدلال کر سکتے ہیں کہ جو کچھ ہم نے اب تک مشاہدہ کیا ہے وہ سب کچھ انھی حالات میں مستقبل میں بھی رونما ہوگا۔ مگر اپنے ماضی یا حال کے مشاہدات سے ہم یہ نتیج نہیں کر سکتے کہ جب کوئی

بھی مشاہدہ نہیں کر رہا ہو گا تو مستقبل میں کیا ہو گا کیونکہ اس کے لیے کوشہودی بنیاد نہیں ہے۔" موجود ہونا مدرک ہونا ہے" کا اصول قوانین فطرت اور طبعی اشیاء سب پر لاگو ہوتا ہے۔ جن قوانین کا بیان ہم کر سکتے ہیں وہ محض تجربات کے درمیانی روابط کے متعلق ہو سکتے ہیں۔ تجربات سے الگ کیا ہوتا ہے اس کا بیان ممکن نہیں۔

ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ طبعی اشیاء غیر مدرک وجود رکھتی ہیں؟ (۱) ہم یہ تجربہ سے نہیں جان سکتے کیونکہ کوئی ان کے غیر مدرک وجود کا مشاہدہ نہیں کر سکتا۔ (۲) لہٰذا ہم انھیں صرف استنباط کے ذریعہ جان سکتے ہیں۔ لیکن (۱) ہم یہ استنباط استخراجی طور پر نہیں کر سکتے۔ ان شہودی مقدمات سے جو کسی شے کی مشہود حالتوں کے بارے میں ہو ہم غیر مشہود حالت کے بارے میں کسی نتیجہ کا استخراج ہم نہیں کر سکتے کیونکہ منطق کی رو سے یہ صحیح نہیں ہو گا۔ (ب) یہ استنباط استقرائی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ استقرائی نتیجہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم ان مثالوں سے کچھ مستنبط کریں جن کا مشاہدہ ہو چکا ہو۔ اگر دو چیزوں کی ہم وقوعی کا ہم سو بار مشاہدہ کر چکے ہوں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ آئندہ بھی انہی حالتوں میں یہ دو چیزیں ساتھ واقع ہوں گی لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اگر ایک شے ہمیشہ مشہود وجود رکھتی ہے تو غیر مشہود صورت میں بھی اس کا وجود ہو گا۔ اس کی ایک مثال بھی زیر مشاہدہ نہیں آ سکتی اس لیے ایسا استنباط ممکن نہیں۔

لہٰذا ہم غیر مشہود چیزوں کے بارے میں کس طرح کچھ جان سکتے ہیں۔ ہم صرف اسے مشاہدہ یا استنباط کے ذریعہ جان سکتے ہیں۔ ہم اسے مشاہدہ کی مدد سے نہیں جان سکتے اور ہم اسے نہ تو استخراجی اور نہ ہی استقرائی استنباط کے ذریعہ جان سکتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم غیر مشہود اشیاء کے وجود کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے۔

ضعیف بمقابلہ قوی تصوریت

تصوریت کا ایک قسم کا یہ نظریہ ہے جسے ہم ضعیف تصوریت کہیں گے۔ اس لیے

نہیں کہ یہ کم قابلِ قبول ہے بلکہ اس لیے کہ قوی تصوریت کے مقابلہ میں اس کا دعوا محدود تر ہے۔ ضعیف تصوریت کا موقف یہ ہے کہ اگر طبعی اشیاء کا وجود ہے بھی تو ہمارے پاس اس عقیدہ کا کوئی جواز نہیں کہ اس کا وجود ہے۔ ہم یہ جان نہیں سکتے کہ ان کا وجود ہے گو درحقیقت ان کا وجود ہو سکتا ہے۔ قوی تصوریت کا قول ہے کہ ان کا وجود منطقی طور پر ناممکن ہے۔ طبعی اشیا کا غیر مشہود وجود تناقض بالذات ہے، بارکلے نے یہی کہا تھا گو اس نے "تناقض" کے بدلے "ناقابل قبول" لفظ کا استعمال کیا۔ بارکلے نے دراصل یہ کہا تھا کہ ایسا نہیں ہے کہ طبعی اشیاء کے غیر مشہود وجود کی شہادت نہیں ہے بلکہ ان کے غیر مشہود وجود کی بات کرنا ایسا قول ہے جو تناقض بالذات ہے۔ ایسا کیوں ہے؟ آئیے ہم اس کی دلیل کو دیکھیں:

۱۔ طبعی اشیاء سے ہم آشنا ہیں۔

۲۔ جن چیزوں سے ہم آشنا ہو سکتے ہیں وہ صرف تجربہ ہے۔

لہٰذا (۳)۔ طبعی اشیاء تجربات ہیں (یعنی تجربات کے مربوط مجموعے)

یہ پہلا قدم ہے۔ بیان نمبر ۱ ہم سب تسلیم کرتے ہیں اور اگر مکمل تشکیکیت سے ہم بچنا چاہتے ہیں تو اسے تسلیم کرنا لازمی ہے۔ بیان نمبر ۲۔ صرف بارکلے ہی نہیں بلکہ اس کا مخالف لاک بھی تسلیم کرتا ہے۔ ان دونوں بیانات سے بیان نمبر ۳ نتیجہ کے طور پر نکلتا ہے۔ اب یہ آخری بیان (نتیجہ) دوسری دلیل کا مقدمہ بنتا ہے۔

۳۔ طبعی اشیاء تجربات ہیں۔

۴۔ تجربات کا غیر مشہود وجود ممکن نہیں (ممکن نہیں = منطقی طور پر ناممکن)

لہٰذا ۵۔ طبعی اشیاء کا غیر مشہود وجود ممکن نہیں (ممکن نہیں = منطقی طور پر ناممکن)

نمبر ۳ تو ہمیں پہلے ہی مل چکا ہے۔ ۴ بیشک صادق ہے۔ یہ تجزیاتی یا لازمی طور پر صادق بیان ہے اور اس طرح ہم اس کے نتیجہ (نمبر ۵) تک پہنچتے ہیں جو ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔ اگر ہم اس بات کا اعادہ کرتے ہیں کہ طبعی اشیاء کا غیر مشہود وجود نہیں ہے تو ہم ایک تجزیاتی بیان کا اعادہ کرتے ہیں۔ اور اگر ہم اس سے

انکار کرتے ہیں تو ہم خود اپنی تنقیض کرتے ہیں۔

پھر بھی یہ نتیجہ اتنا حیرت ناک کیوں ہے؟ کوئی بھی ایک تجزیاتی بیان سے انکار یا ایک خود تناقضی بیان کا ادعا کرنا نہیں چاہتا۔ تصوریت کا حامی یہ کہتا ہے کہ یہ نتیجہ تحیر خیز اس لیے ہے کہ ہم تصوریت کا یہ ابتدائی مقدمہ ہضم نہیں کر پاتے کہ طبعی اشیاء تجربات کا مربوط مجموعہ (خاندان) ہوتے ہیں۔ اگر یہ مقدمہ قبول ہو تو اس کے خلاف اعتراضات پیدا نہیں ہوں گے۔ اس حیرت و استعجاب کے پیچھے ہمارے ذہن کے یہ خیالات ہیں کہ دنیا کی اشیاء ذہنوں سے آزاد اور ادراک سے غیر متعلق ہو کر اپنا وجود رکھتی ہیں۔ اگر طبعی اشیاء کو حسی تجربات کے مجموعوں (خاندانوں) کے مساوی سمجھا جائے تو طبعی اشیاء کے عدم تسلسل کی شکایت پیدا نہیں ہوگی، جس طرح لذت و تکلیف، خیالات و تصورات غیر مشہود نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اس مساوات کو سمجھنے کے بعد طبعی اشیا کا غیر مشہود وجود بھی خارج امکان ہوگا۔

یہاں یہ کہا جاتا ہے کہ ہم اشیاء کو ذہن سے آزاد تصور کرتے ہیں لہٰذا یہ منطقی طور پر ناممکن نہیں ہے۔ اس کا جواب بارکلے نے اپنی کتاب "مبادیات علم انسانی" پیراگراف ۲۳ میں یوں دیا ہے کہ ہم اپنے ذہن میں کسی شئے کا بھی تصور کر سکتے ہیں لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جو کچھ ہم سوچ رہے ہیں وہ ہمارے ذہن کے بغیر بھی موجود ہو سکتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ آپ ان چیزوں کا خیال کرتے ہوئے انھیں غیر متخیلہ تصور کریں جو تناقض تصور ہے۔

حسی تجربات کی علّیت

دوسرا مسئلہ یہ اٹھتا ہے کہ حسی تجربات کا سبب کیا ہے؟ لاک نے کہا کہ طبعی اشیاء تجربات سے الگ اپنا وجود رکھتے ہوئے ان کا سبب بنتے ہیں۔ لیکن بارکلے نے اس نظریہ کے خلاف کی کوشش کی کیونکہ اگر طبعی اشیاء حسی تجربات کا مجموعہ ہیں تو یہ نظریہ اس کے لیے ممکن نہیں تاہم کیا یہ ضروری نہیں کہ ہمارے تجربات کا کوئی سبب ہو؟ ان کے وقوعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہے۔

کوئی شخص یہ سوچ سکتا ہے کہ اگر بارکلے تجربی سائنس کے امکان کو برقرار

رکھنا چاہتا ہے تو اسے یہ کہنا ہوگا کہ حسی تجربات کے وجود کا سبب طبعی اشیا ہیں لیکن بارکلے اس سے متفق نہیں ہے۔ اس نے کہا کہ سائنس ممکن ہے لیکن اگر آپ پر اس پر غور کریں کہ سائنس کیا ہے تو آپ کو یہ پتہ چلے گا کہ سائنس صرف ہمارے حسی تجربات کو باہم مربوط کرتا ہے۔ سائنس کہتا ہے "اگر بجلی چمکتی ہے تو کڑک بھی ہوتی ہے" اور ہمارے تجربات کا حوالہ نہیں دیتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں سائنس یا کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس وقت کیا ہوتا ہے جب کوئی مشاہدہ نہ کر رہا ہو۔ سائنسدان صرف اپنے مشاہدات کی خبر دے سکتا ہے لیکن وہ غیر مشہود وقوعات کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتا۔ بارکلے کے مطابق سائنس کے تمام بیانات حسی تجربات کے درمیان یکسانیت کے متعلق ہوتے ہیں، سائنسدان ظاہری طور پر مشاہدات کا حوالہ نہیں دیتے بلکہ مشہود وقوعات کا حوالہ دیتے ہیں۔ تاہم بقول بارکلے سائنسدان کو صرف مشہود واقعات کے بارے میں بات چیت کرنے کا حق ہے۔ سائنسدان "اگر ا تو ب" جیسی استقرائی تعیمات تعمیر کرتے ہیں لیکن بلحاظ صحتِ بیان انھیں صرف یہ کہنا چاہیے کہ "اگر ا۔ تجربات تو (باقاعدہ) ب۔ تجربات۔" وقوعات کے متعلق ہر بیان تجربات کے متعلق بیان ہے اور وقوعات کے درمیان روابط تجربات کے درمیان روابط ہوتے ہیں۔ اگر ہم اسباب و علل کے بارے میں کچھ کہنے کے اہل ہیں تو یہ علل و معلولات ایسے ہونے چاہئیں جن کا ہمیں تجربہ ہو۔ ہم علّی تعیمات انہی کا کر سکتے ہیں جن کا ہم تجربہ کرتے ہوں ورنہ اس کی کوئی بنیاد ہمارے پاس نہیں۔ ہم علی یکسانیت و تواتر زیر تجربہ اشیا یا وقوعات کے متعلق قبول کر سکتے ہیں۔ پس ہم علی بیانات تخلیق کر سکتے ہیں۔ مگر یہ تجربات کے درمیان باہم روابط کے متعلق بیانات ہوں گے۔ اس طرح علیت کے لیے جگہ بنانے کی خاطر ہمیں کسی ایسے نظریہ کی ضرورت نہیں کہ طبعی اشیا غیر مشہود وجود رکھتی ہیں۔

تاہم ہماری تشفی نہیں ہوئی کیونکہ اگر حسی تجربات کے درمیان کوئی علّی نسبت ہو بھی تو کیا ہمارے حسی تجربات اور جو ان کے اسباب ہیں ان کے درمیان کیا کوئی علّی نسبت نہیں ہے؟ نیز طبعی اشیا کے علاوہ ان کے کیا اسباب ہو سکتے ہیں؟

ورنہ اور ہم کس طرح اس بات کی وضاحت کر سکتے ہیں کہ ہمارے حسی تجربات ایک سے ہوتے ہیں اگر ہم یہ تسلیم نہ کریں کہ ان کے اسباب طبعی اشیاء ہوتی ہیں ہمیں اس بات کی وضاحت کرنا ہوتی ہے کہ جب، ہم ایک مخصوص سمت میں دیکھتے ہیں تو ہم دونوں کو میز کے تجربات ہوتے ہیں نہ کہ ہاتھی کے۔ اور اس کا سیدھا طریقہ یہی ہے کہ ہم یہ تسلیم کریں کہ ہم دونوں کے یکساں تجربات کا سبب ایک ہی طبعی شئے ہے اور یہی شئے ہمارے حسی تجربات کا مسبب بنتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ بارکلے نے کہا کہ طبعی اشیاء کا غیر مشہود وجود" ایک خود نقیضی بیان ہے۔ لیکن اگر ہمیں طبعی اشیاء کا وجود حسی تجربات کے اسباب کی حیثیت سے لازمی ہے تو کہیں نہ کہیں بارکلے کے استدلال میں غلطی ہے۔

بارکلے صرف یہ کہہ سکتا تھا کہ طبعی اشیاء حسی تجربات کے مربوط مجموعے (خاندان) ہیں۔ کسی اور معنی میں ان کا وجود نہیں ہے۔ یہ کہنا کہ ان معنوں میں ان کا وجود ہے خود تناقضی بیان ہوگا۔ علّیت صرف حسی تجربات کے درمیان ایک نسبت ہے اور یہ حسی تجربات کو کسی اور شئے سے منسلک نہیں کر سکتی۔

لیکن اس نے یہ نہیں کہا۔ ایک اچھا پادری ہوتے ہوئے یہ کہا کہ تمام حسی تجربات کا مسبب ایک لامحدود روح۔ خدا۔ ہے نہ کہ طبعی اشیاء۔ حسّی تجربات کا منظم طور پر واقع ہونے کا سبب یہ ہے کہ خدا ہمیں یہ تجربات عطا کرتا ہے اور وہ انھیں اس طرح منظم طور پر دیتا ہے کہ ہم ان کی بنیاد پر پیشین گوئی کر سکتے ہیں اور اسی مناسبت سے اپنے اعمال کی رہنمائی کر سکتے ہیں۔ خدا ہمارے تجربات کو اس قدر غیر مربوط کر سکتا تھا۔ کہ ان میں کوئی یکسانیت نہیں ہوتی جس کی بنا پر ہم مختلف تجربات کے مجموعوں کو طبعی اشیاء سے موسوم کرتے۔ لیکن خدا چونکہ خیر ہے اس لیے اس نے ہمیں منضبط حسی تجربات دیے ہیں۔ وہ انھیں براہ راست ہمارے ذہنوں میں قائم کرتا ہے کیونکہ اسے حقیقت پسند کی طبعی اشیاء کا ذریعہ یا وسیلہ کی ضرورت نہیں۔ (چونکہ ہم انھیں جان نہیں سکتے اس لیے اگر یہ ہوں بھی تو اس سے ہمیں کوئی فرق محسوس نہیں ہوگا) پس حقیقت محض ذہن اور اس کے تجربات پر مشتمل ہوتی ہے۔ خدا ایک لامحدود ذہن ہے

جبکہ ہمارا اور آپ کا ذہن محدود ہے۔ اس طرح حقیقت میں ذہن ہوتے ہیں (خدا کا اور ہم لوگوں کا) اور ان کے تجربات (خدا کے اور ہمارے)۔ تجربات ذہنوں کی تاریخ کے وقوعات ہیں۔ ان کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں ہے۔ خدا ان تجربات کو اسی ترتیب سے پیدا کرتا ہے جس ترتیب سے ہم انھیں حاصل کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہمیں کسی اور وضاحت کی ضرورت نہیں۔

ایسا کیوں ہوتا ہے کہ جب ہم دو لوگ ایک ہی سمت دیکھتے ہیں تو ہمیں یکساں حسی تجربات حاصل ہوتے ہیں؟ اس لیے کہ خدا ایک سے سیاق وحالات میں ہمیں ایک سے تجربات عطا کرتا ہے تاکہ ایک دوسرے سے ترسیل ممکن ہو۔ اگر جہاں میں درخت دیکھ رہا ہوں آپ ہاتھی دیکھیں تو ہمارے درمیان ترسیل ناممکن ہوگا۔ لیکن آپ کے تجربات کو میرے تجربات کے ساتھ باہم مربوط کر کے خدا پیشین گوئی اور ترسیل کو ممکن بناتا ہے۔ خدا اس قدر مربوط و منضبط طور پر کام کرتا ہے کہ صرف مختلف ذہنوں کے درمیان ترسیل کو ممکن نہیں بناتا بلکہ مختلف لوگوں کے حسی تجربات کی رو کو اس قدر منضبط کرتا ہے کہ لوگ اپنے تجربات میں کیا پہلے آتا ہے اور کیا بعد میں اس کو سمجھ کر تمام سلاسل تجربات میں ہم ربط تلاش کر سکتے ہیں۔ اس طرح سائنس ممکن بنتا ہے۔ قوانین فطرت دراصل خدا کی رضا (یا ارادہ) ہے جس کا اظہار ہمارے تجربات کے منضبط سلاسل میں ہوتا ہے۔

تنقید جیسے ہی ہم خدا کو حسی تجربات کے رابطہ و مسبب کی حیثیت سے متعارف کرتے ہیں بارکلے کے نظریہ پر اعتراضات ہونے لگتے ہیں:

۱۔ بارکلے کو لاک سے ورثہ میں یہ مقدمہ ملا تھا جس سے اس نے ابتدا کی: "ذہن صرف اپنے ہی تجربات سے آشنا ہوتا ہے۔" اس نے بارکلے کو حسی تجربات سے الگ طبعی اشیاء کے وجود سے انکار کی ترغیب دی تاکہ وہ طبعی اشیاء کو قابل وقوف تسلیم کر سکے۔ لیکن اب بارکلے تجربات سے پرے ایک شئے لے آتا ہے جو خدا ہے اور تجربات کا سبب۔ اگر ہم صرف اپنے تجربات سے ہی باخبر ہیں تو ہمیں یہ کیسے معلوم کہ خدا ہے جو ان کا سبب ہے؟ اگر ہمارا علم صرف حسی تجربات ہی

تک محدود ہوتا ہے اور اگر خدا حسی تجربہ کے تحت نہیں آتا تو ہم بارکلے کے اپنے ہی مقدمات کے مطابق خدا کو کیونکر جان سکتے ہیں؟ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسے خدا کا وجود ہے اور ہم اسے جان سکتے ہیں تو پھر ہم اپنے حسی تجربات کے ماسوا کبھی کچھ جان سکتے ہیں۔ اور اگر ہم اپنے حسی تجربات کے پرے ایک شئے خدا کو جان سکتے ہیں تو پھر کیوں نہ دوسری شئے یعنی طبیعی اشیا کو بھی جان سکتے ہیں جس طرح بارکلے خدا کو لے آتا ہے ہم طبیعی اشیاء کو لا سکتے ہیں، اس صورت میں بیشک ہم بارکلے کی اس دلیل دوچار ہونگے، کہ طبیعی اشیاء کا تصور خود متناقض ہے لیکن بارکلے کے پاس خدا کو لانے کا کیا جواز ہے؟

بہت سے قارئین جنھوں نے اب تک بارکلے کی رائے سے اتفاق کیا ہے یا اسے ناقابل تردید سمجھا ہے یہ تسلیم کرتے ہیں کہ خدا کو بیچ میں لانا ایک ناخوشگوار غلطی ہے۔ یہ بارکلے کو ان اعتراضات کا ہدف بناتا ہے جو اعتراضات اس نے لاک اور دوسرے حقیقیت پسندوں پر کیے تھے۔ یہ کہنے کے بعد کہ ہم صرف اپنے حسی تجربات سے باخبر ہوتے ہیں یہ کہنا کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ خدا کا وجود ہے جو ان تجربات کا سبب ہے اول الذکر کا نقیض ہوتا ہے اور اس طرح بارکلے کی علمیات کے ایک بنیادی موقف کی تردید ہوتی ہے۔ بارکلے کا کوئی بھی ایسا قاری نہیں ہے جو اس کے نظامِ فکر میں خدا کو متعارف کیے جانے کے بعد یہ محسوس نہ کرتا ہو کہ یہ دھوکہ ہے۔

لیکن فرض کیجیے کہ ہم اب خدا کو چھوڑ دیتے ہیں گویا بارکلے نے اپنی علمیات میں خدا کو رکھا ہی نہیں۔ کیا اور دوسرے اعتراضات کیے جا سکتے ہیں؟

۲- ہم اپنے پہلے اعتراض کو آگے بڑھائیں: اگر بارکلے کا یہ عقیدہ ہے کہ ہم صرف اپنے تجربات سے آشنا ہیں اور یہ کہ ہم جو کچھ بھی جانتے ہیں وہ ہمارے ہی تجربات ہیں۔ تو ہمارے پاس یہ تسلیم کرنے کا کیا جواز ہے کہ صرف خدا ہی نہیں بلکہ دیگر اذہان کا بھی وجود ہے؟ ہمارے پاس یہ تسلیم کرنے کے لیے کہ آپ کا جسم موجود ہے وہی شہادت ہے جو میز اور کرسی کے وجود کو تسلیم کرنے کے حق میں ہمیں حاصل ہے۔ یہ تمام تر بقول بارکلے تجربات کے مربوط مجموعے (خاندان)

ہیں۔ میں آپ کے جسم کا مشاہدہ کرسکتا ہوں لیکن آپ کے خیالات محسوسات اور حسّی تجربات کا مشاہدہ نہیں کرسکتا۔ پھر میں یہ کس طرح یقین کرسکتا ہوں کہ آپ کا جسم ایک ذہن کا حامل ہے جو اس سے متعلق ہے؟ ہم اس سے بھی آگے جاکر یہ سوال کرسکتے ہیں کہ ہم اس سے زیادہ اور کچھ کیسے مان لیں کہ آپ کا جسم اور دیگر طبعی اشیاء صرف میرے حسّی تجربات ہیں؟

عندیت اپنی ضعیف شکل میں یہ قبول کرتی ہے کہ میں ہی ایک واحد ذہن ہوں جس کا وجود ہے گو دیگر طبعی اشیاء بھی موجود ہیں۔ لیکن اس کی قوی شکل یہ ہے کہ طبعی اشیاء جن میں دیگر اجسام شامل ہیں اپنا وجود نہیں رکھتیں بلکہ وہ تمام تر میرے حسی تجربات ہیں اور میرے ذہن کے اجزاء یا اس کے مشمولات ہونے کے علاوہ ان کا کوئی وجود نہیں۔ دونوں صورتوں میں میرے پاس دیگر اذہان کو تسلیم کرنے کی کوئی وجہ نہیں اس لیے میں یہ بھی کہہ سکتا ہوں کہ میرا ذہن ہی واحد ذہن ہے اور صرف اس کا اور اس کے خیالات ہی کا وجود ہے۔

فی الحقیقت کوئی شخص بھی عندیت پسند نہیں ہے۔ ہم سب یہ مانتے ہیں کہ دیگر لوگ بھی ہیں جو ہماری طرح سوچتے اور محسوس کرتے ہیں اور ہماری طرح حسی تجربات رکھتے ہیں۔ اس شخص کی حالت عجیب ہوگی جو یہ کہتا ہے کہ "میں عندیت پسند ہوں اور ہر شخص کو ایسا ہی ہونا چاہیے" اگر ایسا شخص اپنے نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے ایک کتاب لکھتا ہے تو کس کے لیے کیونکہ اس کے نظریہ کے مطابق کوئی اسے پڑھنے اور سمجھنے والا نہیں ہے۔ علاوہ ازیں عندیت اتنے ہی مختلف نظریوں میں بٹ جائے گا جتنے لوگ ہیں۔ اگر جونس عندیت پسند ہے تو اس کے نظریہ کے مطابق صرف جونس کا وجود ہے اور اگر اسمتھ عندیت پسند ہے تو اس کے مطابق صرف اسمتھ کا۔ اور یہ دونوں نظریے یکسر مختلف اور دراصل ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔

بہر حال ہم اس وقت عندیت کی دقتوں کے متعلق نہیں بلکہ بارکلے کے متعلق سوال کر رہے تھے کہ بارکلے کے مقدمات کی بنا پر ہم عندیت سے کیسے گریز کرسکتے ہیں؟ کیا عندیت اس کے مقدمات کا نتیجہ نہیں ہے؟ یہ سچ ہے کہ بارکلے

نے اس نتیجہ سے احتراز کرنے کے لیے یہ کہا کہ "موجود ہونا مدرک (مشہود ہونا) کا اطلاق صرف طبعی اشیاء پر ہوتا ہے نہ کہ اذہان پر۔ ذہنوں کا وجود ہوتا ہے خواہ ان کا تجربہ ہو یا نہ ہو۔ صرف طبعی اشیاء غیر مشہود وجود نہیں رکھتیں اور ان کے متعلق یہ سچ ہے کہ "درک کرنا موجود ہونا ہے" لیکن خود بارکلے کے مقدمات کی بنا پر وہ یہ کیسے جان سکا؟ اگر انسانی ذہن میں ایسی کھڑکیاں نہیں ہیں جن سے خود اپنے حسی تجربات کے علاوہ کسی اور شے کا مشاہدہ کر سکے تاہم یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے ذہن میں کم از کم ایک دروازہ ضرور ہے (جس سے وہ اپنے تجربات کا مشاہدہ کر سکے)

۳۔ اب ایک دوسرے اعتراض پر نظر ڈالیں۔ بارکلے کا کہنا ہے کہ "طبعی اشیاء کا وجود ہے" (لاک کے معنی میں) محض کاذب نہیں بلکہ خود تناقضی ہے۔ لیکن اس سخت بیان کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ میں خالی تعریف کی مدد سے کسی بھی بیان کو تناقض بالذات بتا یا جا سکتا ہے۔ اگر کوئی دائرہ کی تعریف "ہشت اضلاعی شکل" کرے تو وہ اس بیان کو تناقض بالذات بتا سکتے ہیں کہ دائرہ کے کونے نہیں ہوتے۔ آپ کسی حد تک اپنی مرضی کے مطابق تعریف پیش کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں کہ میں آپ کی اس مقررہ تعریف کو تسلیم کر لوں اور اس سے منتج مبینہ قضیہ کو تناقض بالذات مان لوں۔

بارکلے بیشک یہ کہتا ہے کہ طبعی اشیاء کی اس قسم کی تعریف کے لیے مناسب جواز ہے کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو عالم طبعی اور اس کی اشیاء کے وجود کے متعلق تشکیکیت سے بچنا محال ہے۔ جن بامعنی (غیر تجرباتی) قضایا کا ہمیں علم ہوتا ہے، وہ ہمارے اپنے حسی تجربات سے متعلق ہیں۔ لہٰذا اگر طبعی اشیاء حسی تجربات یا ان کے "خاندان" نہیں ہیں تو یہ ناقابل علم ہیں۔ اس پر ہم بعد میں اعتراض کریں گے جب اس کے مخالف نظریوں سے بحث کی جائے گی مگر یہاں ایک سادہ سا فرق ہم کریں جو بارکلے کے استدلال کو متزلزل کر سکتا ہے:

بارکلے یہ مانتا تھا کہ "فکر کرنے والے ذہن سے الگ طبعی اشیاء کا موجود ہونا ہم سوچ نہیں سکتے" لیکن یہاں ایک ابہام ہے۔ اگر آپ کا معنی یہ ہے کہ۔

۱۔ طبعی اشیاء کے "وجود کے متعلق فکر" ایک فکر کرنے والے ذہن کے بغیر

ممکن نہیں۔

تو یہ بیشک صادق ہے۔ آپ ان کے یا کسی بھی شئے کے وجود کے متعلق سوچ نہیں سکتے تاوقتیکہ سوچنے کے لیے آپ کے پاس ذہن نہ ہو۔ یہ بیان بدیہیًا اتنا صادق ہے کہ اس کے ادعا کی حاجت نہیں۔ لیکن اس کو اس سے مختلف اس بیان سے ملانا نہیں چاہیے کہ۔

۲۔ طبعی اشیاء کا "ایک سوچنے والے ذہن سے الگ وجود" کے متعلق سوچنا ممکن نہیں۔ جو تجزیاتی یا بدیہی صادق نہیں بلکہ کاذب ہے۔ ہم ان کے متعلق ہمیشہ اس طرح سوچتے ہیں۔ میں ایک ذہن کے بغیر سوچ نہیں سکتا لیکن میں کسی شئے کا ذہن کے بغیر موجود ہونا سوچ سکتا ہوں۔ خیالات ذہن کے بغیر نہیں ہو سکتے مگر کرسی و میز کا ذہن کے بغیر موجود نہ ہونا تو اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ ان کا وجود ہے یا نہیں مگر کم از کم ہم یہ تو سوچتے ہیں کہ ذہن کے بغیر ان کا وجود ہے کیا حقیقیت پسند ان کے متعلق اس طرح نہیں سوچتا گو بارکلے کی نظر میں وہ غلطی پر ہے؟ ادراک کے متعلق بھی وہی صورت ہے جو فکر کے متعلق۔ جس طرح آپ ذہن کے بغیر فکر نہیں کرتے اسی طرح درک بھی نہیں ہوتا لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ جس چیز کا درک آپ کو ہو رہا ہے ذہن کے بغیر اس کا وجود ممکن نہیں۔ ممکن ہے کہ اس طرح اس کا وجود نہ ہو مگر بارکلے کی دلیل سے ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ اس طرح اس کا وجود ممکن نہیں۔ ذہن کے بغیر ادراک ممکن نہیں مگر جس چیز کا ادراک ہو رہا ہے اس کا وجود کم از کم منطقی امکان میں ہے۔

۴۔ گو ہم نے اب تک بارکلے کے اس بیان کو مشکوک بنا دیا ہے کہ "طبعی اشیاء کا غیر مدرک وجود" تناقض بالذات ہے لیکن اب تک ہم نے عندیت کی مذکورہ بالا ضعیف شکل کے متعلق کچھ نہیں کہا جس کے مطابق اگر اشیاء کا غیر مدرک وجود ہو بھی تو ہمیں ان کے وجود کو تسلیم کرنے کا کوئی مناسب جواز حاصل نہیں کیونکہ کسی نے بھی ان کے غیر مشہود وجود کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔

روزمرہ کی زندگی میں ہم یہ تسلیم کرنے میں پس و پیش نہیں کرتے کہ طبعی اشیاء غیر مدرک طور پر موجود ہوتی ہیں۔ اگر میں غسل خانہ میں نل کھول کر

اور اس کے نیچے بالٹی رکھ کر باہر آتا ہوں اور تھوڑی دیر میں لوٹنے پر اسے بھرا دیکھتا ہوں تو میں یہ مان لیتا ہوں کہ میری غیر موجودگی میں بالٹی میں پانی بھرتا رہا ہے۔ جیسا کہ ہم اس فصل میں پہلے دیکھ چکے ہیں۔ تصوریت پسند یہ کہتا ہے کہ ہم کسی طرح اس کو ثابت نہیں کر سکتے۔ میں اس کے غیر مشہود وجود کا مشاہدہ نہیں کر سکتا اور نہ ہی استخراجی و استقرائی استنباط کی مدد سے ہم اسے اخذ کر سکتے ہیں کیونکہ مشہود مقدمات سے غیر مشہود کے متعلق کوئی نتیجہ مستخرج نہیں ہو سکتا۔ پس یہ نظریہ کہ طبعی اشیاء غیر مشہود وجود رکھتے ہیں اگر تناقض بالذات نہ بھی ہو تو یہ اپنے حق میں کوئی ثبوت نہیں رکھتا۔

لیکن کیا یہ سچ ہے؟ کیا یہ واقعہ نہیں کہ میرے لوٹنے پر بھری ہوئی بالٹی یہ ثابت کرتی ہے کہ میری غیر موجودگی میں اس میں پانی بھرتا رہا ہے۔ بارکلے یہاں یہ کہتا ہے کہ ہماری حسی تجربہ صرف اتنا بتاتا ہے کہ گویا کہ میری غیر موجودگی میں بالٹی اور پانی کا وجود رہا ہو۔ لیکن "گویا کہ" کا پیچیدہ راستہ ہم کیوں اختیار کریں جب کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ میری غیر موجودگی میں ان کا وجود تھا۔ ہم یہ کہہ تو سکتے ہیں لیکن اس کا ثبوت کیا ہے؟۔ ہم ان کے غیر مدرک وجود کا ادراک تو نہیں کر سکتے اور نہ ہی ہم جو کچھ مشہود ہے اس کی بنا پر اس کا استخراج کر سکتے ہیں۔ ہماری شہادت استقرائی ہونی چاہیے۔ یہ استدلال ممکن ہے کہ تصوریت پسند استقرار کا ایک محدود تصور رکھتا ہے۔ الیکٹرون اور پروٹون کے وجود کے متعلق ہماری شہادت استقرائی ہے گو کسی نے بھی ان اشیاء کو نہیں دیکھا ہے۔ ان کی وضاحت ادراک کی کچھ محض حالتوں کی مدد سے کی جا سکتی ہے (بالواسطہ طور پر) ہم کچھ اس طرح طبعی اشیاء کے غیر مشہود وجود کی دلیل پیش کر سکتے ہیں۔ اگر ہم ان کا غیر مشہود وجود تسلیم کرتے ہیں تو تجربہ کے کچھ حقائق کی بہترین وضاحت ممکن ہوتی ہے۔ مثلاً یہ کہ سایہ قائم رہتا ہے گو ہم اس مکان کو نہیں دیکھتے جس کا سایہ ہے یا یہ کہ غسل خانہ میں واپس آنے پر ہم بالٹی کو پانی سے بھرا ہوا پاتے ہیں۔ سائنس مستقل اس طرح کے استدلال کی بنیاد پر بہت سی اشیاء

کا وجود فرض کر لیتا ہے اور ایسی کوئی وجہ نہیں کہ ہم موجودہ صورت حال میں اسے دستیاب نہ کریں۔

یہ مفروضہ کہ طبعی اشیا غیر مشہود طور پر موجود ہیں اسی صورت ممکن ہے کہ ایسا وجود منطقی طور پر ممکن ہے۔ لیکن اگر بارکلے صحیح ہے تو یہ مفروضہ عارضی طور پر بھی ممکن نہیں کیونکہ طبعی اشیار کا غیر مشہود وجود منطقی طور پر ناممکن ہے کیونکہ یہ تناقض بالذات ہے۔ اس کے مطابق طبعی اشیار حسی تجربات کے مربوط مجموعے (خاندان) ہیں اور حسی تجربات بیشک غیر مشہود وجود نہیں رکھتے۔ لہٰذا ہمارا پہلا کام "طبعی شئے" کی اس تعریف کو منہدم کرنا ہے تاکہ یہ پھر ہمیں پریشان نہ کرے۔

اس کام کو پورا کرنے کی خاطر ایک دوسرا نظریہ برسر منظر آتا ہے۔ تصوریت سے کئی باتوں پر اتفاق کرتے ہوئے بھی مظہریت "موجود ہونا مدرک ہونا ہے" سے پر زور انحراف کرتا ہے۔ طبعی وجود کا یہ ایک مختلف نظریہ پیش کرتا ہے۔ جس کی رو سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ طبعی اشیار کا غیر مشہود وجود ہے۔ آیئے اب ہم اس کے موقف پر نظر ڈالیں۔

فصل ۲۵

مظہریت

(Phenomenalism)

مظہریت اس بات پر تصوریت سے اتفاق رکھتا ہے کہ طبیعی اشیاء کا ہمارا
علم کلیتہً ہمارے حسی تجربات سے آتا ہے لیکن بقول مظہریت اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا
کہ طبیعی اشیاء محض ہمارے حسی تجربات ہیں۔ کم از کم یہ حقیقی حسی تجربات نہیں۔ ہم
ان امکانی حسی تجربات کی گفتگو کر سکتے ہیں جو ہمیں حاصل ہوتے اگر کچھ شرائط پوری
ہوتیں طبیعی اشیاء حقیقی اور امکانی حسی تجربات کے خاندان ہیں۔ جب میں درخت
کو دیکھتا ہوں تو ہمیں حقیقی حسی تجربات حاصل ہوتے ہیں لیکن جب میں اسے نہیں
دیکھتا ہوں تب بھی درخت موجود رہتا ہے کیونکہ اس صورت میں ہمیں درخت کے
تجربات حاصل ہو سکتے تھے گو درحقیقت یہ تجربات حاصل نہیں ہو رہے ہیں۔ یہ تجربات
بہر حال ہمیں دستیاب ہیں۔ اگر درخت کو کاٹ کر جلا دیا جائے تو درخت کے تجربات
دستیاب نہیں ہوں گے۔ لیکن جب تک درخت کے تجربات کا حصول ممکن رہتا ہے
درخت کا وجود ہے۔ کسی شخص کو صرف ان حالات کی تخصیص کرنی پڑتی ہے جن میں ان
تجربات کا حصول ممکن ہے۔

لہٰذا یہ دعویٰ کہ ایک طبیعی شئے کا وجود ہے جانچا جا سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں
کہ حقیقتاً اس شئے کا ادراک ہو مگر اس کا قابل درک ہونا لازمی ہے۔ طبیعی اشیاء کے

لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ "موجود ہونا قابل درک ہونا ہے" (واقعتاً مدرک ہونا نہیں)۔ اگر میں یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ میری میز کی دراز میں ایک ہیرا ہے تو یہ ضروری نہیں کہ مجھے اس کا ادراک ہو رہا ہو۔ لیکن اگر میں دراز کھولتا ہوں اور وہ خالی ملتی ہے تو مجھے اپنا دعویٰ واپس لے لینا چاہئے۔ اس لئے نہیں کہ ہیرے کا ادراک نہیں ہوا بلکہ اس لئے کہ وہ قابل ادراک تھا ہی نہیں (کیونکہ مدرک ہونے کی شرائط پوری ہی نہیں ہوتیں)۔ کچھ صورتوں میں بیشک ادراک کی شرائط کا پورا ہونا بہت مشکل یا عملی طور پر ناممکن ہوتا ہے۔ سمندر کی تہہ میں یقینی طور پر نباتات کا وجود ہے جس کا اب تک کسی کو ادراک حاصل نہیں ہوا ہے۔ لیکن ہم بجا طور پر اس وقت یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی مخصوص خطہ میں نباتات نہیں ہیں اگر ہم نیچے جاکر اور ادراک کی شرائط کی تکمیل کرتے ہوئے یہ کہہ سکیں کہ وہاں ہمیں نباتات نہیں ملی۔ ایسے ارضیاتی زمانے گذرے ہیں جبکہ کرۂ زمین پر رونما ہونے والی تبدیلیوں کا درک کرنے کے لئے کوئی ذی حس مخلوق کا وجود نہیں تھا لیکن ہم اب یہ جانتے ہیں کہ یہ تبدیلیاں رونما ہوئیں کیونکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر اس وقت کوئی شخص وہاں ہوتا (گو کوئی نہیں تھا) تو وہ ان تبدیلیوں کا مشاہدہ کرتا۔ کیا تبدیلیاں درحقیقت اس وقت رونما ہوئیں یہ ماہرارضیات بتا سکتے ہیں مگر ہم اتنا ضرور کہہ سکتے ہیں کہ تبدیلیاں رونما ہوئیں اور ہمارا یہ بیان تناقض بالذات نہیں ہوگا گو کاذب ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے خدا کو ان کا مستقل شاہد بنانا ضروری نہیں۔ اتنا کہنا کافی ہوگا کہ اگر کوئی درک کرنے والا مناسب حواس کے ساتھ موجود ہوتا تو وہ ان تبدیلیوں کا مشاہدہ کر سکتا۔

جیسا کہ جان اسٹوارٹ مل نے جو مظہریت کو اولین ماننے والوں میں سے ایک تھا کہا ہے "مادہ احساس کا مستقل امکان ہے"۔ احساس کا امکان اس وقت بھی رہتا ہے جب حقیقی احساس نہیں ہوتا۔ یہاں ہم ایک اصطلاح کو متعارف کرتے ہیں جو اہم ہے۔ لاک اور بارکلے نے لفظ "تصورات" کا استعمال کیا لیکن بیسویں صدی میں اس کا معنی اتنا مختلف ہو گیا ہے کہ ہم نے اس کے بدلے ایک واضح تر لفظ "حسی تجربات" استعمال کیا۔ مل نے لفظ "احساس" استعمال کیا مگر یہ گمراہ کن ہے اگر کوئی آپ سے پوچھے "وہ کیا ہے جو آپ دیکھ رہے ہیں؟" آپ ابتدا میں یہ جواب دے سکتے ہیں "ایک میز جس پر کچھ کتابیں اور کاغذات ہیں"۔ لیکن اگر آپ سے یہ

کہاجاتے کہ اپنے تجربات میں بغیر کچھ معنی تلاش کئے جو کچھ دیکھ رہے ہیں صرف اسے ہی بیان کیجئے جس کی آگاہی آپ کو بلاواسطہ ہوتی تو آپ یہ کہہ سکتے ہیں: "رنگ اور کچھ مخصوص ہیئت دساخت" آپ یہ نہیں کہیں گے: "میں کچھ احساسات دیکھ رہا ہوں"۔ لفظ "احساس" عام طور سے تجربہ کے حاصل ہونے کے لئے مخصوص ہے مگر احساسات وہ نہیں جس کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ جس کا ہمیں براہ راست تجربہ ہوتا ہے وہ کچھ رنگ اور ہیئتیں ہیں۔ بیشک احساس کے حصول کی وجہ سے ہی ہم رنگوں اور ہیئتوں کا تجربہ کرتے ہیں لیکن ہم جس چیز کا تجربہ کرتے ہیں وہ آخرالذکر ہیں نہ کہ احساس۔

ہم بلاواسطہ کچھ رنگ و ہیئت دیکھتے ہیں اور یہ دیکھنا التباس دواہمہ کی صورت میں بھی سچ ہوتا ہے۔ آپ آنکھوں کے سامنے سرخ دھبے دیکھتے ہیں۔ آپ یہ مانتے ہیں کہ عالم طبیعی میں یہ دھبے موجود نہیں ہیں تاہم کوئی سرخ چیز ہے جو آپ دیکھتے ہیں۔ ممکن ہے اس کا وجود محض آپ کے حیطۂ بصارت میں ہو اور آپ کے تجربہ سے قبل یا بعد میں اس کا وجود نہ ہو۔ پھر بھی ایک سرخ دھبہ ہے جس کا طبیعی ہونا ضروری نہیں کیونکہ اگر یہ طبیعی ہوتا تو دوسرے لوگ بھی اسے دیکھ سکتے تاہم یہ سچ ہے کہ آپ اسے دیکھتے ہیں جبکہ دوسرے لوگ نہیں دیکھ سکتے۔ وہ سرخ دھبہ ایک ایسی شئے ہے جو آپ کے شعور کے سامنے ہے گو یہ دھبہ طبیعی حقیقت کا حصہ ہو یا نہیں طبیعیاتی معنی میں خواہ یہ حقیقی نہ ہو لیکن آپ کا حقیقی تجربہ ہونے کے معنی میں یہ حقیقی ہے۔ آپ اپنے بصری حیطہ میں ایک سُرخ دھبہ ضرور دیکھتے ہیں۔ جو آپ براہِ راست اور غیر استنباطی طور پر دیکھتے ہیں وہ حسی معطیہ (یا معطیات) (Seme - data) کہلاتے ہیں۔

لیکن حسی معطیات کا کیا مطلب ہے اس کی وضاحت کے لئے واہموں اور خواب کا سہارا لینا ضروری نہیں۔ جیسا کہ موّر نے اپنے مضمون "حسی معطیات" (کتاب فلسفہ کے کچھ اہم مسائل Some main problems of Philosophy صفحہ ۳۰ تا ۳۳) میں کہا ہے "جب ہم احساس ہونے کی بات کرتے ہیں تب احساسات سے ہمارا مقصود ہوتے ہیں وہ تجربات جو کچھ حسی معطیات کو سمجھنے پر مشتمل ہوتے ہیں نہ کہ خود وہ حسی معطیات۔ جب ہم اور آپ ایک ہی لفافہ دیکھتے ہیں تو اس

کے معنی یہ ہیں کہ ہم لوگ اس کا رنگ، ہیئت یا شکل الگ الگ اس طرح محسوس کرتے ہیں کہ ان میں ہمارے اعضائے حواس کی سکت و بناوٹ اور روشنی اور زاویۂ بصارت کے فرق کی وجہ سے الگ الگ احساسات ہوتے ہیں تاہم ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں وہ اسی ایک لفافہ سے تعبیر کیا جاتا ہے جو ہمارے سامنے ہے۔ لہٰذا جو لفافہ ہم دیکھتے ہیں وہ ان حسی معطیات کے عین نہیں جو ہمیں نظر آتے ہیں۔ یہ حسی معطیات کسی نہ کسی حد تک جدا جدا ہوتے ہیں جبکہ ہم دونوں جس چیز کو دیکھ رہے ہیں وہ ایک لفافہ ہے جو الگ الگ ان حسی معطیات کے مترادف نہیں جو اس میں شامل اجزاء کا احساس دلاتا ہے۔"

بیشک ایسا لگتا ہے کہ جتنے شاہد ہیں اتنے ہی حسی معطیات ہیں۔ ہر شاہد کے لئے لفافہ تھوڑا سا الگ نظر آتا ہے اور اس لئے ہر صورت میں حسی معطیات قدرے مختلف ہوتے ہیں۔ حسی معطیات کی زبان دراصل مظاہر کی زبان ہے۔ آپ کے حسی معطیات کا بیان اس چیز کا بیان ہے کہ چیزیں کس طرح آپ کے سامنے ظاہر ہوتی ہیں۔ اور اگر آپ کے سامنے کوئی طبیعی شئے نہ بھی ہو جیسا کہ واہمہ میں ہوتا ہے پھر بھی آپ ان حسی معطیات کو بیان کر سکتے ہیں جن کا تجربہ آپ کو ہو رہا ہے۔ طبیعی اشیاء کا اس طرح ہونا ضروری نہیں جیسا وہ ظاہر ہوتی ہیں مگر حسی معطیات کے لئے یہ ضروری ہے کیونکہ حسی معطیات کی زبان کو اسی لئے متعارف کیا گیا تھا کہ مظاہر کو یوں بیان کیا جائے کہ اس کے حقیقی ہونے کی شرط یا پابندی نہ ہو۔

مظہریت کے حامی کا یہ موقف ہے کہ ہم حسی معطیات کے ذریعہ جو کچھ براہِ راست یا بلاواسطہ دیکھتے ہیں ان سے اشیاء کے بارے میں استنباط کرتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک شئے مجموعی طور پر ایک خاص شکل و ہیئت رکھتی ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ممکن ہے کہ دراصل ہمیں اس قسم کے استنباط کی کوئی آگہی نہیں ہوتی ہے۔ ہم کتاب یا میز کو براہِ راست دیکھتے ہیں اور جان لیتے ہیں کہ یہ کتاب یا میز ہے۔ اس میں کوئی استنباط شامل نہیں ہوتا۔ مگر مظہریت کو ماننے والا جواباً یہ کہہ سکتا ہے کہ ہمیں استنباط کے نفسیاتی اور منطقی معنوں میں امتیاز کرنا چاہئے۔ نفسیاتی معنی میں کتابوں یا میزوں کے متعلق ہمیں کسی استنباط کا علم نہیں ہوتا۔ لیکن منطقی طور پر طبیعی اشیاء کے متعلق آپ کا دعویٰ استنباط پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ

دعویٰ اس امر پر منحصر ہوتا ہے کہ کس قسم کے حسی معطیات آپ کے تجربہ میں آتے ہیں اور وہ باہم کس طرح منسلک ہیں۔ اس دعوے کی تائید میں کہ آپ ایک لفافہ دیکھ رہے ہیں اس سے زیادہ شہادت یا جواز کی ضرورت ہے جتنا اس دعویٰ کے حق میں کہ آپ محض ایک سفید سی مستطیل نما شکل دیکھ رہے ہیں۔ اول الذکر ایک قوی تر دعویٰ ہے جس کی تائید میں ہمیں زیادہ باتوں کو پیش کرنا ہوگا۔

حسی معطیات کی تحسیس (بلاواسطہ) اور طبیعی اشیاء کے درک کرنے (استنباطی) میں تمیز کرنے سے مظہریت پسند کیا سمجھتے ہیں اس کی تفہیم کے لئے ہمیں خود سے یہ سوال کرنا چاہئے کہ ایک مخصوص ادراکی تجربہ میں ہم کسی بات کو مشکوک سمجھ سکتے ہیں یا بالفاظ دیگر ہم کن چیزوں کے متعلق غلطی کر سکتے ہیں اور کن چیزوں کے متعلق نہیں کر سکتے۔ اس کے متعلق صورت یہ ہے کہ ہم ان معطیات کے بارے میں غلطی نہیں کر سکتے جن کا احساس ہوتا ہے (گو اس کے بیان میں غلطی کا امکان ہے) جبکہ ہم طبیعی اشیاء کے وجود یا خصوصیات کے متعلق دعوؤں میں غلطی کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔ جب ہم ایک ٹماٹر دیکھتے ہیں تو اس کے متعلق کئی شکوک پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ اصلی ہے یا نقلی، پلاسٹک کا ہے یا مٹی کا وغیرہ۔ مگر جو بات بعید از شک ہے وہ یہ کہ ہم ایک سرخ دھبہ ضرور دیکھ رہے ہیں جو براہ راست ہمارے شعور کے سامنے حاضر ہے۔ طبیعی شئے کے متعلق خبر دیتے ہیں ہم غلطی کر سکتے ہیں کیونکہ ہم کچھ تجربات سے اس شئے کے وجود کا استنباط کرتے ہیں گو شعوری طور پر ہم اس سے باخبر نہیں ہوتے۔ بہرحال ایک شئے کو ٹماٹر کہتے ہوئے ہم اس بیان میں اس سے کہیں زیادہ پوشیدہ طریقہ سے لے آتے ہیں جس کا ہمیں ہمارا تجربہ مجاز دیتا ہے۔ ہمارے تجربہ میں جو کچھ دیا گیا ہے وہ غالباً "ایک گول ابھرا ہوا سرخ دھبہ" ہے اور ہمیں اس کا حق نہیں کہ ہم اس سے یہ نتیجہ اخذ کر سکیں کہ یہ ٹماٹر یا کوئی اور شئے ہے۔ مگر مکرر تجربات کے بعد ان میں ایک مربوط مجموعہ (خاندان) نظر آنے لگتا ہے اور احساس بصری کا جب دیگر احساسات سے تال میل ہو جاتا ہے تو صرف سرخ دھبہ کو دیکھ کر ہی ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ ٹماٹر ہے لیکن منطق کی رو سے یہ پھر بھی ایک استنباط ہے کیونکہ ہم ان حسی معطیات کو جن کا تجربہ ہمیں ہوتا ہے طبیعی شئے کے وجود اور اس کی خصوصیات کے حق میں ثبوت کی طرح استعمال کرتے ہیں۔

اس سے یہ مراد نہیں کہ حسی معطیات کے متعلق ہماری باتیں کبھی کاذب نہیں ہو سکتیں: (۱) اول تو ہم جھوٹ بول رہے ہوں۔ (۲) ہم زبان کی لغزش کی وجہ سے غلط الفاظ کا استعمال ہو جاتے۔ (۳) اہم ترین صورت یہ کہ ہم لفظی غلطی کر رہے ہوں ہم سرخ دیکھ رہے ہوں مگر یہ پتہ نہ ہو کہ اپنی زبان میں اس مخصوص رنگ کو "سرخ" کہتے ہیں یا ہمیں یہ پتہ نہ ہو کہ سرخ کی حدیں کیا ہیں اور جسے ہم اب سرخ کہہ رہے ہوں اسے زبان کے مزید علم کے بعد "نارنجی" کہنا صحیح ہو۔ لیکن مظہریت کے ماننے والے کے مطابق اگر ہم جھوٹ نہ بول رہے ہوں یا لغزش زبان سرزد نہ ہو رہی اور نہ ہی لفظی غلطی تو حسی معطیات کی جو اطلاع ہم دے رہے ہیں وہ ناقابل تشکیک ہوتی ہے۔ یہ محض ہمارے حسی تجربات کی بلا واسطہ آگہی کی اطلاعات ہوتی ہیں اور تمام تجربی علم کی بنیاد ہیں۔ ان کے بغیر ہم ہرگز ان سے پرے نکل کر طبیعی اشیائے کے وجود یا ان کی فطرت کے متعلق کچھ بھی نہیں کہہ سکتے۔ ہمارے حسی معطیات ہی دنیا کو جاننے کا واحد ذریعہ ہیں۔

حسی معطیات کا تجربہ کرنا کسی بھی شے کو جاننے کے مترادف نہیں ہے۔ آپ ان کا تجربہ کر سکتے ہیں گو یہ خبر نہ ہو کہ انہیں کس نام سے موسوم کرتے ہیں یا وہ کون سے الفاظ ہیں جو ان کے لئے مستعمل ہیں۔ شائد جانوروں کو بھی حسی تجربات حاصل ہوتے ہیں جبکہ وہ انہیں کسی نام سے پکارنے کے اہل نہیں ہوتے۔ تحسس کرنا جاننا نہیں ہے گو جاننے کے لئے شرط لازم ہے۔ یہ دعویٰ کہ آپ کے سامنے ٹماٹر ہے جس کا آپ کو علم ہے ایک بہت پیچیدہ دعویٰ ہے گو اس کے لئے بھی احساس لازمی ہے۔

احساس ادراک سے مختلف ہے۔ حسی معطیات کا ہمیں احساس ہوتا ہے اور طبیعی اشیاء کا ادراک۔ تحسس کے بغیر ادراک ناممکن ہے گو ادراک میں اور چیزیں بھی شامل ہیں۔ جب ہم اپنی آنکھیں کھولتے ہیں تو ہمیں کچھ بصری تجربات ہوتے ہیں جو حسی معطیات ہوتی ہیں۔ اس میں ہم مجہول ہوتے ہیں اور جو کچھ ہم دیکھتے ہیں اس کے لئے مجبور ہیں لیکن حسی معطیات کی مجہول تدخیل کے علاوہ ایک عمل کا ظہور بھی ہوتا ہے جسے ہم تعبیر کہہ سکتے ہیں۔ جیسے ہی حسی معطیات حواس کے سامنے آتے ہیں ویسے ہی تعبیر کا عمل شروع ہو جاتا ہے (شعوری یا غیر شعوری طور پر) جب ہم

یہ کہتے ہیں کہ ہم سرخ یا گول سی کوئی چیز دیکھ رہے ہیں (یہ ضروری نہیں کہ یہ طبیعی اشیا ہوں بلکہ محض حسی معطیات ہی ہو سکتی ہیں) تو ہم اس کی تعبیر کرتے ہیں۔ ہم درحقیقت یہ کہتے ہیں کہ "سرخ" اور "گول" الفاظ کا ان حسی معطیات پر صحیح اطلاق ہوتا ہے۔ ہم اپنے موجودہ تجربات کو سابق تجربات سے حاصل شدہ ڈھانچوں میں سموتے ہیں۔ زبان کا استعمال ہمارے تجربات کی تعبیر کے مترادف ہے۔ علاوہ ازیں مخصوص چیزوں کی حسی معطیات ایک مربوط مجموعہ یا خاندان کی شکل اختیار کرتی ہیں جن کے چند اجزاء کو دیکھ کر ہم اس مجموعہ کا اندازہ لگا کر اسے مخصوص چیز سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر اس عمل کے دوران ہم حسی معطیات سے طبیعی اشیاء کی سمت جست لگاتے ہیں۔ اس عمل میں ہم ان بہت سی خصوصیات کے علم کا دعویٰ کرتے ہیں جنہیں موجودہ تجربہ میں نہیں بلکہ ماضی کے تجربات میں محسوس کیا ہو کیونکہ ان اشیاء کے احساس کا ایک تفہیمی پس منظر ہمارے ذہن میں ہوتا ہے۔

عام طور پر حسی معطیات سے طبیعی شئے تک کی یہ جست جائز ہوتی ہے کیونکہ بیشتر صورتوں میں ہم جب کوئی "سرخ ابھری ہوئی گول شئے" دیکھتے ہیں تو یہ ٹماٹر ہی ہوتا ہے۔ وا ہمے استثنا ہوتے ہیں نہ کہ قاعدہ۔ لیکن اگر ہمارے پاس ابتدائی حسی معطیات پر شک کرنے کی کوئی وجہ ہو تو ہم احتیاطاً یوں کہیں گے "ہمیں یہ چیز ٹماٹر سی نظر آتی ہے" یا "ایسا لگتا ہے کہ یہ ٹماٹر ہے"۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ "میں گول و سرخ حسی معطیات کا احساس کر رہا ہوں" کیونکہ "حسی معطیات" ایک اصطلاحی حد ہے جو علمیات کی اختراع ہے۔ ہم اس اصطلاح کے بغیر کام چلا سکتے ہیں مگر مظہری زبان کے بغیر کام نہیں چل سکتا۔ اسی کی مدد سے ہم طبیعی شئے کے متعلق باوثوق دعویٰ اور لمحاتی حسی پیش کش کے درمیان امتیاز کر سکتے ہیں۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ "یہ ٹماٹر ہے" اور وہ کوئی اور چیز ہوتی ہے تو آپ کو اپنا بیان واپس لینا پڑے گا لیکن اگر آپ محض یہ کہتے ہیں کہ "یہ چیز ٹماٹر سی نظر آتی ہے" اور وہ چیز ٹماٹر نہ ہو تو آپ کو اپنا بیان واپس لینے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس صورت میں بھی یہ بہرحال سچ ہے کہ وہ چیز آپ کو ٹماٹر سی نظر آرہی تھی۔ اگر آپ صرف حسی معطیات کے متعلق کوئی ادعا کرتے ہیں تو بعد کے حسی تجربات اس کو کاذب ثابت نہیں کر سکتے لیکن اگر آپ طبیعی شئے کے بارے میں کوئی دعویٰ کرتے ہیں تو اسے کاذب ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

اب ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ حسی معطیات کے متعلق بیانات قابل تشکیک نہیں ہوتے جبکہ طبیعی اشیائے کے متعلق بیانات ایسے نہیں ہیں۔ طبیعی اشیائے کے متعلق دعوے تجربی مغالطہ کا شکار ہو سکتے ہیں جبکہ حسی معطیات میں یہ امکان نہیں۔ حسی معطیہ کے دعوے کے برخلاف طبیعی اشیائے کے دعوے بعد کے حسی تجربات کی مدد سے مشکوک یا متروک ہو سکتے ہیں۔ یہ دعویٰ کہ میں ایک اصلی ٹماٹر دیکھ رہا ہوں بعد میں مشکوک یا کاذب ثابت ہو سکتا ہے لیکن اسے تو کاذب قرار نہیں دیا جا سکتا کہ مجھے کچھ ایسے حسی تجربات حاصل ہو رہے ہیں جو ایک شئے کے ٹماٹر ہونے کی یقین دہانی کرتے ہیں۔ مستقبل کے کوئی تجربات بھی اسے مشکوک قرار نہیں دے سکتے کہ میں اس وقت ان تجربات سے دوچار ہو رہا تھا۔ اگر دفعتاً ٹماٹر ہوا میں غائب بھی ہو جائے تو اور پھر کبھی ظاہر نہ ہو پھر بھی یہ سچ ہوگا کہ مجھے اس کا حسی تجربہ ہوا تھا۔ حسی معطیات کے متعلق دعویٰ کرتے ہوئے ہم اس ایک لمحہ کے علاوہ اور کسی بھی حالت کے متعلق کوئی دعویٰ نہیں کرتے جس لمحہ میں وہ تجربہ حاصل ہوا تھا لیکن جب میں یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ خارجی طور پر ایک ٹماٹر کا وجود ہے تو میں حالیہ لمحہ سے ماورا کسی امر کا دعویٰ کرتا ہوں اور یہاں تجربی مغالطہ کا امکان ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر میں در پردہ ایک پیشین گوئی کرتا ہوں کہ اگر میں اس طرف دیکھتا ہوں تو میں اسی قسم کے حسی تجربات حاصل کرتا رہوں گا اور اگر میں ہاتھ بڑھا کر اسے چھونے کی کوشش کروں تو کچھ مخصوص لمسی تجربات حاصل ہوں گے۔ یہ تمام تجربات وہ ہیں جنہیں ہم نے اس سے قبل تجربات کا ایک مربوط مجموعہ یا خاندان کہا ہے۔ اگر ٹماٹر کا میرا تجربہ صادق ہوگا تو بہت سے دیگر تجربات (جو اس خاندان کی تشکیل کرتے ہیں) ظاہر ہوں گے اور یہ بیشک مستقبل کے تجربات کے متعلق ایک پیشین گوئی ہے۔ طبیعی شئے کے متعلق ہر بیان در پردہ ایک پیشین گوئی ہے جو تمام پیشین گوئیوں کی طرح غلط بھی ہو سکتی ہے۔ اس خاندان کے دیگر اراکین کا ظہور نہیں بھی ہو سکتا ہے۔

طبیعی شئے کی فطرت یا اس کے وجود میں شامل مستقبل کے حسی تجربات کے متعلق پیشین گوئیوں کا حیطہ کتنا وسیع ہے؟ یہ کہنے کے لئے کہ "میرے سامنے ایک حقیقی ٹماٹر ہے" کتنے حسی تجربات کی ضرورت ہے؟ کیا میں یقینی طور پر یہ ادعا کر سکتا ہوں؟ اس کے متعلق مختلف آراء ملتی ہیں مگر ہم یہاں صرف دو مخالف رایوں کا ذکر کریں گے۔

۱۔ ایک نظریہ کے مطابق طبیعی شئے کے متعلق کسی بھی بیان کا علم یقینی نہیں ہو سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ہمیں تدریجی اغلبیت حاصل ہو سکتی ہے۔ ایسا کیوں ہے؟ کیونکہ حسی معطیات کا ایک لامتناہی سلسلہ ہوتا ہے جن کی تحسیس طبیعی شئے کے بیان کی صداقت کے تعین کے لئے برمحل ہے۔ بصارت ہی کو لیجئے۔ ایک میز کو ہم کتنے ہی زاویۂ نگاہ سے دیکھ سکتے ہیں اور ہر دو زاویوں کے درمیان ممکن زاویہ کی غیر معین تعداد ہو سکتی ہے۔ عملی طور پر چند اجمالی نظریں ہی یہ بتلانے کے لئے کافی ہیں کہ یہ چیز میز ہے لیکن اگر یہ پوچھا جائے کہ وہ کون سا نقطہ ہے جہاں ہم ہر ممکن یا ذرا سا بھی شک کئے بغیر یقین سے یہ کہہ سکیں کہ یہ میز ہے اور اس کی تکذیب کا کوئی امکان باقی نہ رہے تو جواب ہوگا "کبھی نہیں"۔ اس کے لئے آپ کو حسی معطیات کی لامحدود تعداد کا احساس کرنا ہوگا کیونکہ میز سے متعلق حسی معطیات کا خاندان لامحدود ہے اور آپ کبھی بھی ان سبھوں کا احساس نہیں کر سکیں گے۔ آپ یہ نہیں جان سکتے کہ کوئی بیان صادق ہے تاوقتیکہ آپ اس کی مکمل توثیق نہ کر سکیں جس کے لئے حسی معطیات کے لامتناہی سلاسل کی تحسیس ضروری ہے۔

۲۔ مگر دوسرے فلسفی اس نظریہ میں یقین نہیں رکھتے۔ وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ منطقی طور پر یہ ممکن ہے کہ مستقبل میں حسی معطیات متوقع طور پر ظہور پذیر نہ ہوں مگر اس سے مراد صرف اتنی ہے کہ یہ کہنا تناقض بالذات نہیں ہے جو سچ تو ہے مگر غیر متعلق۔ یہ کہنا کہ "یہ یقینی نہیں کہ میں اس وقت کاغذ کا ٹکڑا دیکھ رہا ہوں کیونکہ منطقی طور پر یہ محض اغلب ہے"، ایک باطل دلیل ہے۔ بیشک کوئی بھی چیز جو اپنا تناقض آپ نہ ہو منطقی امکان یہ نہیں دکھاتا کہ کوئی بیان یقینی طور پر صادق ہے۔ ہم اس بات سے اتفاق کر چکے ہیں کہ حسی معطیات کے بیانات (اگر کوئی لفظی غلطی نہ ہو) یقینی ہوتے ہیں تاہم منطقی طور پر ان کا کاذب ہونا ممکن ہے کیونکہ یہ بیانات تجزیاتی نہیں ہوتے اور ان سے انکار کوئی تناقض نہیں پیدا کرتا۔ پس یہ منطقی امکان کہ کوئی بیان صادق نہیں اس کے یقینی ہونے پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔ اگر کوئی بیان صادق نہیں ہے تو اس کی وجہ منطقی امکانِ تکذیب کے علاوہ کچھ اور ہوتی ہے۔ جو بات اہم ہے وہ یہ کہ کیا اس کے خلاف کوئی ایسی شہادت ہے جو اس کے یقینی ہونے پر شک کی وجہ بنتی ہے؟ اس نظریہ کے مطابق ایسے بہت سے بیانات ہیں جو مکمل طور پر یقینی ہیں باوجود

اس غیر متعلق امر کے کہ یہ منطقی طور پر ممکن ہے کہ یہ کاذب ہو سکتے ہیں۔ مثلاً میرا یہ خیال ہے کہ ملٹن کی مشہور نظم PARADISE LOST "بہشت گم شدہ" کے ابتدائی الفاظ ہیں۔ "انسان کی پہلی نافرمانبرداری کے بارے میں" لیکن مجھے یقین نہیں اور میں اس کی توثیق کرنا چاہتا ہوں۔ میں یہ کتاب اٹھاتا ہوں اور دیکھتا ہوں کہ اس نظم کے شروع کے الفاظ یہی ہیں۔ عام طور پر یہ کہا جائے گا کہ میں نے اس کی توثیق کر لی۔ نظریہ توثیق کے حامی یہ کہیں گے کہ اس کی مکمل توثیق نہیں ہوتی۔ فرض کیجئے کہ میں پھر غور سے دیکھتا ہوں اور دوسروں کو میں دکھاتا ہوں اور ہر بار وہی نتیجہ سامنے آتا ہے۔ لیکن اب بھی یہی کہا جائے گا کہ اس کی مکمل توثیق نہیں ہوئی۔ لیکن کیا بار بار اس کو دیکھتے رہنے سے اس کی مزید توثیق ہو سکتی ہے؟ نہیں کیونکہ اسے بار بار دیکھنا اور چیز ہے اور اس کی مکرر توثیق اور چیز ہے۔ ایک بار کتاب کو دیکھنے کے بعد توثیق اپنے اختتام تک پہنچ جاتی ہے۔

جو لوگ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ طبیعی اشیاء کے متعلق بیانات یقین سے جانے جا سکتے ہیں اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ یہ عملی طور پر یقینی ہو سکتے ہیں۔ وہ صرف اس سے انکار کرتے ہیں کہ ایسے بیانات نظری طور پر یقینی ہوتے ہیں لیکن یہ بھی غلط ہے۔ "نظری طور پر یقینی" ہونے کا کیا معنی ہے؟ اگر اس سے مقصود یہ ہے کہ کوئی بیان نظری طور پر یقینی صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ لامحدود جانچیں یا آزمائشیں بروئے کار لائی جا سکیں تو یہ صورت محض عملی طور پر ہی ناممکن نہیں بلکہ نظری طور پر بھی ناممکن ہے۔ جو لوگ نظری طور پر یقینی ہونے کی بات کرتے ہیں وہ اسے "قطعی طور پر یقینی" کے ہم معنی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ ابہام سے خالی نہیں کیونکہ عام طور پر ہم کسی بیان کو قطعی طور پر یقینی اس حالت میں بھی کہتے ہیں اگر اس کے حق میں مناسب اور قابلِ یقین شہادت مل جائے۔ لیکن اگر ہم "نظری طور پر یقینی" کو مندرجہ بالا معنی میں سمجھیں اور قطعی طور پر یقینی کو اس کے مترادف تسلیم کریں تو کسی بیان کو قطعی طور پر یقینی کہنا تناقض بالذات ہوگا۔ مگر یہ نتیجہ صریحاً ناقابل قبول ہے۔

اس نقطہ پر بہت سے لوگ اس بحث کو ختم کرنے کے لئے تیار ہوں گے۔ یہ اس لئے کہ قطعی طور پر یقینی ہونے اور عملی طور پر یقینی ہونے کے درمیان کوئی نمایاں فرق نہیں لیکن یہاں ایک نقطہ قابل ذکر ہے اور اگر یہ صادق ہے تو بہت ہی تحیر خیز ہے

وہ یہ کہ ایک ایسا بیان جو ہمارا بلا واسطہ تجربہ کا یا حسی معطیات کا بیان ہے قطعی طور پر یقینی ہوتا تو ہے مگر صحیح معنوں میں خالصتاً حسی معطیات کا کوئی بیان ممکن نہیں۔
جب آپ یہ کہتے ہیں کہ "میں سرخ دھبے دیکھتا ہوں" اور اس میں اس بات کی طرف قطعی کوئی اشارہ نہیں ہوتا کہ کوئی طبیعی شئے ہے پھر بھی اس صورت میں آپ اس لمحاتی تجربے سے پرے چلے جاتے ہیں جن کا مبینہ طور پر آپ ذکر کرتے ہیں۔ جب آپ "سرخ" کا استعمال کرتے ہیں تو اس مخصوص حسی معطیہ تک ہی آپ محدود نہیں رہتے بلکہ بیانیہ الفاظ کی طرح لفظ "سرخ" ایک ایسا لفظ ہے جو اس مخصوص تجربہ کے علاوہ دیگر تجربات پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ آپ ماضی اور مستقبل کے تجربات کو ایک ساتھ ملا کر یہ کہتے ہیں کہ یہ تاثر ایک ہی قسم کے ہیں جو ایک ہی لفظ کی مدد سے بیان کئے جا سکتے ہیں۔ نیز یہ کہ یہ مخصوص تجربہ دیگر تجربات سے اتنا مشابہہ ہے کہ ایک ہی لفظ "سرخ" اس پر بھی لاگو ہو سکتا ہے۔ لیکن کیا ایسا کہنے میں غلطی کا امکان نہیں ہو سکتا؟ اس تجربہ کو "سرخ" کہنے میں آپ یادداشت پر بھروسہ کرتے ہیں جہاں غلطی کا امکان ہوتا ہے کیونکہ اس میں سابق تجربات پر دارومدار ناگزیر ہے۔ ان سے موازنہ کر کے ہی ہم یہ طے کر سکتے ہیں کہ کیا یہ تجربہ سرخ کہلایا جا سکتا ہے یا نہیں۔

اس تجربہ کو سرخ کہتے ہوئے آپ دراصل یہ کہتے ہیں کہ یہ تجربہ ان دوسرے تجربات کی مانند ہے جو سرخ کہلاتے ہیں۔ اگر ہر حسی معطیہ کے لئے الگ الگ اسمائے معرفہ کا استعمال کیا جا سکے تو اس دقت سے دامن بچایا جا سکتا ہے مگر اس صورت میں ناموں کی لامحدود تعداد کا استعمال کرنا پڑے گا۔ مگر زبان کے استعمال کے ساتھ یہ ضروری ہے کہ الفاظ کی عمومیت ہمیں ایک تجربہ تک محدود نہیں رہنے دیتی اور مشابہت کی نسبت کی مدد سے ایک تجربہ کو دیگر تجربات سے مربوط کر دیتی ہے۔ لیکن اس عمل کے دوران غلطی کا امکان ضرور پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ کہنا یقینی ہے کہ آپ اس چیز کا احساس کرتے ہیں جس کا احساس کرتے ہیں اور اسی کا تجربہ کرتے ہیں جس کا تجربہ کرتے ہیں کیونکہ یہ تو تکرار معنی ہے لیکن جیسے ہی آپ اپنے تجربہ کو بیان کرتے ہیں خواہ اس کے لئے اتنا سادہ ہی لفظ جیسے "سرخ" کیوں نہ استعمال ہو۔ آپ اس موجودہ تجربہ سے پرے چلے جاتے ہیں جس کا بیان مقصود ہے۔ حسی معطیہ کا بیان یقینی ضرور ہے مگر کوئی بیان بھی خالصتاً حسی معطیہ کا بیان نہیں ہوتا۔ الفاظ کا استعمال ایک تجربہ کو

ان دیگر تجربات سے مربوط کرتا ہے جو اس وقت موجود نہیں ہوتے۔

اس نقطہ کے متعلق ہمارا جو بھی خیال ہو یہ بات بالکل صاف ہے کہ جو غلطی حسی معطیات کے متعلق بیانات کے ذیل میں پیدا ہو سکتی ہے وہ اس سے مختلف ہے جو طبیعی اشیاء کے متعلق ہو سکتی ہے اور یہ تجربی غلطی ہی زیادہ اہم ہے بہ نسبت اس قسم کی غلطی کے جو حسی معطیات کے بیانات کے سلسلہ میں پیدا ہوتی ہیں۔

حسی معطیات اور طبیعی اشیاء: طبیعی اشیاء کے متعلق ہم کچھ بھی سوچتے ہوں مگر آئیے اب ہم پھر ایک بار مظہریت کے اہم موقف کی جانب واپس چلیں جو یہ ہے کہ طبیعی اشیاء کے متعلق تمام بیانات کو ہم مظاہر کے متعلق بیانات میں منتقل کر سکتے ہیں یعنی ان میں جو ہمارے مشعور کے سامنے بلاواسطہ یا غیر مستنبط طور پر موجود ہیں (حسی معطیات)۔ مل (Mill) نے کہا تھا: "مادہ احساس کا امکان مستقل ہے" لیکن ہم اب اسے تبدیل کر کے یہ کہہ سکتے ہیں: "مادہ حسی معطیات کا امکان مستقل ہے"۔ حسی معطیات اس وقت حقیقی ہوتے ہیں جب آپ درک کر رہے ہوں اور اس وقت امکانی جب درک نہیں ہو رہا ہو۔ یہاں تک تو ٹھیک ہے لیکن مل کے تجزیہ کے مطابق امکانات کا کیا مقام ہے؟ جو واقعی ہمارے سامنے ہے موجود ہے لیکن امکانات کس طرح وجود رکھتے ہیں؟ ایک پہاڑ جس کا ادراک فی الوقت کسی کو نہیں ہو رہا ہے وجود رکھتا ہے لیکن اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ اسے کوئی نہیں دیکھ رہا ہے تو اس وقت کس چیز کا وجود ہے؟ امکان کا؟ مگر کیا محض امکانِ حسی معطیات زیر مشاہدہ آ سکتا ہے؟ یہاں یقیناً کوئی غلطی ہے۔ اس وقت کسی نہ کسی شئے کا وجود ہے، محض کسی چیز کا امکان نہیں۔

عصری مظہریت پسند اپنے جواب کی تشکیل میں مل سے زیادہ محتاط ہے۔ یہ صحیح نہیں کہ اس وقت طبیعی اشیاء کے امکانات کا وجود ہے بلکہ طبیعی اشیاء (مثلاً پہاڑ) ابھی موجود ہیں گو کسی کو ان کا ادراک نہیں ہوتا۔ لیکن ہم اس قضیہ کا کہ پہاڑ غیر مدرک طور پر موجود ہے کیونکر حسی معطیات کی زبان میں اظہار کر سکتے ہیں؟ مظہریت کا آخر یہی تو منصوبہ ہے۔ لیکن جبکہ پہاڑ کا حسی معطیہ حاصل نہ ہو کیونکہ کسی کو اس کا ادراک حاصل نہیں ہو رہا ہو تو اس کے متعلق کوئی بیان حسی معطیات کی زبان میں کس طرح ادا ہو سکتا ہے؟ مظہریت پسند کا جواب یہ ہوگا: غیر مدرک **طبیعی اشیاء** کو ہم حسی معطیات کی زبان

میں منتقل تو نہیں کر سکتے مگر انہیں شرطیہ بیانات (اگر... تب ...) میں ضرور کر سکتے ہیں۔ مثلاً "اس وقت میز غیر مدرک ہوتے ہوئے بھی موجود ہے" کو اس بیان میں منتقل کریں گے: "اگر کوئی ادراک کی شرائط پورا کرتا ہے (مثلاً وہ اسی کمرے میں ہے جہاں میز ہے نیز یہ کہ وہاں کافی روشنی ہے وغیرہ) تب وہ میز کا درک کرے گا۔" یہ شرطیہ بیان اس صورت میں بھی صادق ہوگا اگر اس بیان کا مشروط حصہ (اگر ...) پورا نہ بھی ہو سکے۔ مگر میز کا وجود اس وقت ہے یعنی یہ اس وقت صادق ہے کہ اگر کوئی شخص بغل کے کمرے میں جاتا ہے تو اسے میز کا ادراک حاصل ہوگا۔ مگر جو چیز شرطیہ ہے وہ حسی معطیات نہیں بلکہ ان کے متعلق بیان ہے۔ ہم لوگ طبیعی اشیا کے متعلق قضایا کو مشروط حسی معطیات میں منتقل نہیں کرتے ہیں بلکہ حسی معطیات کے متعلق شرطیہ بیانات میں۔

اگر طبیعی اشیا کے بیانات کو حسی معطیات کے بیانات میں منتقل کرنا مقصود ہو تو مندرجہ بالا کوشش کامیاب نہیں ہے۔ "بغل کے کمرے میں ایک غیر مشہود میز ہے" یہ بیان ہو جائے گا: "اگر میں (یا کوئی بھی (شاہد)) دوسرے کمرے میں ہونگا تو میں اس کا درک کروں گا۔" لیکن یہ حسی معطیات کی زبان میں صحیح طور پر منتقل نہیں ہو سکا ہے، کیونکہ اس مجوزہ ترجمہ میں کم از کم تین طبیعی اشیا کی طرف اشارہ ہے: اول وہ شاہد جو ادراک حاصل کر رہا ہے۔ دوسرے طبیعی مقام کی طرف اشارہ ہے جہاں درک ممکن ہوگا (مثلاً بغل والا کمرہ) اور تیسرے اس کی طرف جس کا درک ہوگا یعنی میز۔ اگر مظہریت پسند اپنے پروگرام پر عمل پیرا ہونا چاہتا ہے تو طبیعی اشیا کے متعلق تمام حوالہ جات کو ختم کر کے محض حسی معطیات کا حوالہ دینا ہوگا۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اس کے پاس اپنے اس ادعا کا جواب نہیں ہے کہ طبیعی اشیا کے متعلق ہر کہی جانے والی بات مکمل طور پر حسی معطیات کی زبان میں ادا کی جا سکتی ہے۔

تیسرے حوالہ سے آسانی سے نمٹا جا سکتا ہے۔ "میں میز دیکھوں گا" اس کو یوں کہا جا سکتا ہے "میں میز کے متعلق حسی معطیات کا تجربہ کروں گا" (اس سے مراد تجربات کا مربوط مجموعہ ہے)۔ اس صورت میں صرف ایک آدھ تجربہ سے کام نہیں چلے گا کیونکہ یہ واہمہ میں بھی ممکن ہے۔ اس یقین دہانی کے لئے کہ تجربہ صادق ہے ان تجربات کا ایک خاندان یا مربوط مجموعہ ضروری ہے۔

پہلا حوالہ یعنی شاہد کی جانب زیادہ مشکل ہے جب "میں" کا استعمال میں یا کوئی اور

کرے وقت بدستور رہے گی۔ میں کم از کم ایک جسم ہوں جو ایک طبعی شئے ہے۔
مظہریت پسند یہ کہہ سکتا ہے کہ جسم کے متعلق بیانات حسی معطیات کی زبان میں منتقل کئے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا یہاں دو طرح کی تحویل عمل میں آئے گی۔ ایک اس طبعی شئے کے متعلق (مثلاً میز) جس کا ذکر ہو رہا ہے اور ایک شاہد کے جسم کے متعلق۔ یہ امر مظہریت پسند کی کوشش کو بہت پیچیدہ بنا دیتا ہے مگر نظری طور پر اس میں کوئی ایسی مشکل نہیں کیونکہ دونوں میں ایک ہی اصول کارفرما ہے۔

لیکن یہ مسئلہ زیادہ پیچیدہ ہے کیونکہ شاہد سے مقصود صرف جسم نہیں کیونکہ جسم بذات خود مشاہدہ نہیں کرتا۔ 'میں'، جو شاہد ہے ایک شخص ہے جو حسی معطیات کا تجربہ کرتا ہے اور گو یہ تجربہ جسم کے بغیر ممکن نہیں تاہم ادراک کے لئے شعور یا ذہن لازمی ہے اور اس موڑ پر ذات کے متعلق دقت طلب سوال پیدا ہوتا ہے۔ اذہان کے متعلق قضایا کو ہم اجسام کے متعلق قضایا میں منتقل نہیں کر سکتے۔ لیکن شائد اذہان کا حوالہ قابل قبول ہوگا کیونکہ صرف طبعی اشیاء کا حوالہ دینا ممنوع قرار دیا گیا تھا۔ اس صورت میں زیر بحث بیانات کی تحویل ذہن اور اس کے حسی معطیات میں کی جا سکے گی۔

دوسرا حوالہ یا اشارہ طبعی مقام کی جانب مشکل ترین ہے۔ اگر "بغل والا کمرہ" یا "قطب جنوبی" کی بات کی جاتی ہے تو یہ طبعی مقامات ہیں جو طبعی مکاں (محض ذہنی مکاں نہیں) میں ایستادہ ہیں۔ کوئی مقام "مکاں" کے اندر موجود نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ اس کے طبعی تنسیقین نہ ہوں۔ کسی بھی جگہ کا حوالہ لابدی ہے اور اس کی تحویل حسی معطیات کی حدود میں ممکن نہیں۔

اسی قسم کی مشکلات زمانیت کے سلسلہ میں پیدا ہوتی ہیں خصوصاً اگر ماضی کے متعلق کوئی بیان ہو تو اس کی مکمل تحویل کے لئے مختلف و متصلہ اوقات میں حسی معطیات کے بیانات تشکیل کرنے پڑیں گے جو بتدریج ہمیں اس وقت میں پہنچا دے جس کے متعلق موجودہ بیان ہے۔ یہ طریقہ گو اصولی طور پر ممکن ہو مگر عملی طور پر بہت ہی گنجلک اور پیچیدہ ہو جاتا ہے۔

علیت: مظہریت کے ماننے والوں کے لئے اسی طرح کا مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ علیت کے متعلق حسی معطیات پر غور کرتے ہیں۔ ایک بار پھر ہم اپنا پرانا سوال کریں: حسی معطیات کے اسباب کیا ہیں؟ مظہریت پسندوں کے

پاس بارکلے کا خدا نہیں ہے جو اس سوال کا جواب مہیا کرے۔ اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ "حسی معطیات کا سبب طبیعی اشیاء ہیں" تو وہ طبیعی اشیاء کی سمت اشارہ کرتے ہیں جو خود ان کے مجوزہ پروگرام کے برخلاف ہے اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ "حسی معطیات کا سبب حسی معطیات ہی ہیں تو وہی سوال پھر پیدا ہوتا ہے بیشک یہ کہا جا سکتا کہ حسی معطیات ہمارے تجربات کے حتمی اور ناقابل تحویل معطیات ہیں جنکی توضیح ممکن نہیں۔ لیکن یہ اعتراف شکست ہے نہ کہ کوئی مثبت جواب۔

اس نقطہ پر عصری مظہریت پسند کا یہ اعادہ ہوگا کہ یہ تمام تر مسئلہ کج تخیلی اور کج بیانی کا شکار رہا ہے۔ سوال اس طرح اٹھایا گیا ہے گویا دنیا میں دو قسم کی چیزیں ہیں۔ حسی معطیات اور طبیعی اشیاء۔ اور مسئلہ صرف ان دونوں کے درمیان ربط کا ہے۔ لیکن اصل مسئلہ کو دو طرح کی اشیاء کے درمیان نسبت کی صورت میں نہیں بلکہ دو قسم کے قضایا۔ حسی معطیات کے بیانات اور طبیعی اشیاء کے بیانات کے درمیان نسبت کی شکل میں تشکیل کرنا چاہیے۔ تعلیل طبیعی اشیا کے درمیان ہوتی ہے اور ان اشیاء کے متعلق قضایا حسی معطیات کے متعلق بیانات میں منتقل کئے جا سکتے ہیں۔ جب طبیعی اشیاء مشہود ہوتی ہیں تو یہ نقل بیانی آسان ہے۔ "س مسبب ہے ا کا" بن جاتا ہے۔ "ا باضابطہ طور پر س کے بعد نمودار ہوتا ہے" جو بن جاتا ہے "ا حسی معطیات باضابطہ طور پر س حسی معطیات کے بعد نمودار ہوتے ہیں"۔ لیکن اگر س اور ا غیر مشہود ہوں تو کیا ہو؟ اس صورت میں مظہریت پسند کا پسندیدہ طریقہ پھر سامنے آتا ہے جس کے مطابق یہ کہا جائے گا کہ اگر کوئی اس حالت (یا مقام) میں ہوں جہاں س اور ا واقع ہوتے ہیں تو وہ ان کا مشاہدہ کر سکے گا یعنی اگر ہم حالت در ک میں ہوں جو اس وقت موجود نہیں ہے تو ہم اس صورت حال کو حسی معطیات کی حدود میں بیان کر سکتے ہیں۔

یہی تجزیہ اس صورت میں بھی لاگو ہوتا ہے اگر تاثیر زیر مشاہدہ ہو مگر سبب نہ ہو۔ اگر مقناطیسی لوہے کا ٹکڑا کسی کی جیب میں پوشیدہ ہو مگر اس کے مقابل قطب نما "آلہ کی سوئی اس کی طرف مڑ رہی ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس آلہ کی سوئی کے متعلق حسی معطیات دستیاب ہیں اور اگر اس شخص کی جیب کو خالی کیا جائے تو مقناطیسی لوہے کے متعلق حسی معطیات بھی حاصل ہو جائیں گے۔ اس شرطیہ بیان کو صادق سمجھنے کا ہمارے پاس جواز ہے اور ان کے ساتھ ایسے بیشمار شرطیہ قضایا کے حق میں بھی جواز حاصل ہوتے ہیں۔

جہاں تک حسی معطیات کے اسباب کا سوال ہے یہ بات سچ ہے کہ اشیاء کے بغیر

حسی معطیات کا واقع ہونا ممکن نہیں مگر ہم لوگ دراصل صرف حسی معطیات کا ہی تجربہ حاصل کرتے ہیں۔ اگر اشیاء کو حسی معطیات پر تقدیم حاصل ہے تاہم دونوں کے درمیان اتنا قلیل وقفہ ہوتا ہے کہ دونوں کا فرق لائق مشاہدہ نہیں۔

مظہریت اور قوانینِ فطرت: اگر مظہریت کو قبول کیا جائے تو قوانین فطرت کا کیا مقام ہے؟ فرض کیجئے کہ ایک قانون فطرت ہے جو یہ اعادہ کرتا ہے کہ ا اور ب کے درمیان ایک غیر متغیرہ نسبت ہے۔ کیا ہم اسے یوں کہیں گے کہ ا حسی معطیات اور ب حسی معطیات کے درمیان ایک غیر متغیر نسبت ہے؟ لیکن اس سے کام نہیں چلے گا کیونکہ حسی معطیات کے درمیان غیر متغیر نسبت جیسی کوئی چیز نہیں۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ "اگر بجلی ہے تو گرج بھی ہوگی" صادق ہے لیکن یہ صادق نہیں کہ "اگر میں بجلی دیکھتا ہوں تو گرج بھی سنوں گا۔" فرض کر لیجئے کہ میں بہرا ہوں یا گرج اتنی دور ہے کہ میں سن نہیں سکتا یا کسی وجہ سے میری نظر دوسری سمت ہے۔ کتنا عجیب ہے کہ صرف میرے سر گھما لینے سے قانونِ فطرت بدل جاتا ہے۔ ماضی میں ایک حسی تجربہ دوسرے کے بعد ہی واقع ہوتا تھا لیکن اب کسی وجہ سے دوسرا حسی تجربہ رونما نہیں ہوتا۔ آنکھ کے جھپکنے سے ہی تجربات کے تقدیم و تاخیر کا سلسلہ ٹوٹ سکتا ہے اور اس طرح قانونِ فطرت کا مظہری تواتر و تسلسل ٹوٹ سکتا ہے۔ پس حسی معطیات کے درمیان لا متغیر نسبت نہیں ہے۔ تجربات الگ الگ اور غیر متسلسل ہوتے ہیں جبکہ قانونِ فطرت کا اطلاق ایسا نہیں ہے اور قوانین فطرت دراصل وقوعات کے رونما ہونے کے متعلق ہوتے ہیں نہ کہ ان کے ادراک کے متعلق۔ یہ قوانین اشیاء، وقوعات و اعمال سے متعلق ہیں نہ کہ ان کے ادراک سے۔

کیا اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر مظہریت صادق ہے تو سائنس ناممکن ہے؟ اگر مندرجہ بالا تجزیہ صحیح ہے تو ایسا ہی ہے لیکن مظہریت پسند یہ اعلان کرے گا کہ یہ تجزیہ سراسر غلط ہے۔ اس کا یہ کہنا نہیں ہے کہ قانون فطرت سے مراد یہ ہے کہ آپ ہمیشہ ایک وقوعہ کو دوسرے کے بعد رونما ہوتے دیکھیں گے بلکہ یہ کہ کون سے حسی معطیات کا آپ کو احساس ہوگا اگر آپ مناسب حالات میں ہیں۔ یا یوں کہئے کہ "اگر ادراک کے مناسب حالات موجود ہیں تو ا حسی معطیات اور پھر اگر ادراک کے مناسب حالات ہیں تو ب حسی معطیات۔" یہ شرطیہ بیان اس صورت میں بھی صادق ہوگا اگر مشروط بیانات میں دی گئی شرائط پوری نہ بھی ہوں۔

فصل ۲۶

متبادلات
(Alternatives)

مظہریتی پروگرام کے خلاف کچھ اعتراضات کئے گئے مگر مظہریت پسند ان کے جواب دینے کا دعویٰ کرتا ہے۔ بہرحال اس کے خلاف کچھ بنیادی اعتراضات ہیں جن کا جواب اتنا آسان نہیں۔ یہ اعتراضات کچھ فلسفیوں نے اس کی تفصیلات کے بارے میں نہیں بلکہ اس کی بنیادوں پر کئے ہیں۔ مظہریت کے ضمن میں قوانین فطرت کے متعلق جو اوپر کہا گیا ہے اس پر مزید غور کریں۔

مظہریت کے مطابق قوانینِ فطرت کی توضیح عام طور پر دو مشہود یا قابل مشاہدہ وقوعات یا مجموعہ وقوعات کے درمیان کسی نسبت یا ربط کے طور پر کی جاتی ہے لیکن اگر ان میں سے کوئی ایک اگر درحقیقت زیر مشاہدہ نہ ہو تو شرطیہ بیان کی مدد لی جاتی ہے جس کی رو سے یہ کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص مناسب حالاتِ ادراک کیا مشاہدہ کرے گا۔ لیکن یہاں مظہریت کا نقاد یہ کہہ سکتا ہے کہ کہنے سے کام نہیں چلے گا کہ اگر آپ نے ا کو دیکھا ہوتا تو ب کو بھی دیکھتے۔ بیشک یہ صحیح ہے کہ آپ دونوں کو دیکھ سکتے اگر مناسب حالاتِ درک دستیاب ہوتے۔ لیکن نقاد یہ قبول نہیں کرتا کہ "ابھی آگ جل رہی ہے" کے معنی یہ ہوئے کہ "اگر میں جاؤں اور دیکھوں تو میں شعلے دیکھوں گا"۔ وہ مظہریت کے اس بنیادی مقدمہ کو قبول نہیں کرتا کہ پہلا جملہ دوسرے جملہ میں منتقل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے مطابق دونوں کے معنی مختلف ہیں۔ پہلا فطرت کے ان وقوعات کے متعلق ہے جن کا رونما ہونا کسی شاہد سے متعلق نہیں ہوتا جبکہ دوسرا اس کے متعلق ہے کہ کوئی شاہد اس صورت میں کیا درک کرتا ہے اگر حالات مشاہدہ سازگار ہوں۔ دونوں کو ایک دوسرے میں تحویل نہیں کیا جا سکتا۔ اگر پہلا صادق ہے تو دوسرا یقینی طور پر صادق ہوگا۔ اگر آگ ہے تو آپ جا کر اسے دیکھ سکتے ہیں لیکن دوسرا بیان پہلے کا نتیجہ ہے نہ کہ ترجمہ۔ مظہریتی ترجمہ اپنے شرطیہ در شرطیہ بیانات کے ساتھ حالاتِ درک کا حوالہ لازمی طور پر دیتا ہے جبکہ طبیعی قانون حالات درک کا

حوالہ نہیں دیتا۔ نقاد کے مطابق یہ امر دونوں کے فرق کو ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے۔ لہٰذا پہلا بیان (طبیعی قانون) دوسرے بیان (ہم کیا مشاہدہ کریں گے کے متعلق شرطیہ بیان) میں منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ کسی شے کا کہیں موجود ہونا حسی معطیات کے وقوعہ سے سراسر آزاد ہوتا ہے۔ یہ بیان کہ اگر کوئی شاہد ہوتا تو وہ کچھ معطیات کا مشاہدہ کرتا مادی اشیاء کے سابق وجود کے بیان کے مترادف نہیں ہے۔ مادی اشیاء کے بارے میں قطعی بیانات کی جگہ پر شاہدوں کے متعلق غیر مکمل "خلافِ واقعی" شرطیہ قضایا رکھے جاتے ہیں اور عام آدمی کو جس بات سے تکلیف ہوتی ہے وہ یہ خیال ہے کہ اگر شرطیہ بیانات نامکمل رہیں یعنی کوئی شاہد واقعی مشاہدہ نہ کر رہا ہو اور اگر مظہریتی تجزیہ صحیح ہے تو پھر حسی معطیات کے معنی میں درحقیقت کچھ بھی نہیں ہے اور موجود ہونے کا یہی معنی بنیادی ہے۔ مظہریت یا حسی معطیات کی زبان میں وجود کو شرطیہ اور مشاہدوں پر مبنی بنا کر پیش کرنا وجود کا عام معنی نہیں ہے۔

اسایاح برلن اپنے ایک مقالہ ("تجربی قضایا و شرطیہ بیانات" جریدہ "مائنڈ" (MIND) ۱۹۵۵ میں یہ تنقید کرتا ہے کہ مظہریت اس بات کی مناسب وضاحت پیش کرتی ہے کہ ہم طبیعی اشیاء کے وجود اور ان کی خصوصیات کی توثیق کس طرح کرتے ہیں ہم اس بات کی توثیق کرسکتے ہیں کہ طبیعی اشیاء کا وجود ہے کیونکہ ہم حسی معطیات کا تجربہ کرتے ہیں۔ اس سے انکار نہیں۔ لیکن ہمیں کسی چیز کی اصلیت کو اس بات سے ممیز کرنا چاہتے کہ ہم اسے کس طرح جانتے ہیں۔ ایک چیز P کی شہادت کو P کے معنی کے مترادف نہیں سمجھنا چاہئے۔ محض حسی تجربات کی بنا پر ہم یہ جان سکتے ہیں کہ طبیعی اشیاء موجود ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں ہوتا کہ حسی تجربات پر مبنی بیانات حسی معطیات کے بیانات کے مساوی ہیں۔ جو چیز دراصل مقصود ہو یا جس کے متعلق ہم کچھ کہنا چاہتے ہوں ان سے متعلق جملے شہادتی جملوں کے ہم معنی نہیں۔ مظہریت ایک طریقہ سے ادراک کے متعلق نظریہ توثیق معنی ہے اور لہٰذا اس نظریہ کے خلاف بھی وہی تنقیدیں واجب ہیں جو پہلے اس نظریۂ توثیق کے خلاف پیش کی جاچکی ہیں (فصل ۱۴ میں)۔

اگر مندرجہ بالا تنقیدوں کو مان لیا جائے تو طبیعی اشیاء کی ماہیت کیا ہے؟ تجربہ کے بلاواسطہ معطیات حسی معطیات ہی ہوتے ہیں طبیعی اشیاء کے بارے میں ہم حسی

معطیات کے ذریعہ ہی جان سکتے ہیں۔ لیکن یہ طبیعی اشیاء جنہیں ہم حسی معطیات کے ذریعہ جانتے ہیں کیا ہیں؟ کیا ہمیں لاک کے نظریۂ علی تطابق کی طرف واپس جانا پڑے گا جس کا نتیجہ طبیعی اشیائ کے متعلق مکمل تشکیکیت ہے؟ کیا حسی معطیات اور طبیعی اشیائ کے درمیان ایک آہنی پردہ ہے جس سے کسی شئے کا گذر ممکن نہیں؟ بارکلے کم از کم اس آہنی پردہ سے اس طرح چھٹکارا پا سکا کہ طبیعی اشیاء محض حسی معطیات کے خاندان (مربوط مجموعے) ہیں، مظہریت میں بھی کسی پردے کی آمیزش نہیں ہے کیونکہ اس کے مطابق طبیعی اشیائ کے متعلق جملے حسی معطیات کے جملوں میں منتقل کئے جا سکتے ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ کچھ جملے شرطیہ ہوں گے۔ لیکن اگر مندرجہ بالا تنقیدوں کی روشنی میں تصوریت اور مظہریت دونوں کو ترک کیا جائے تو پھر طبیعی اشیاء کا کیا ہوگا؟ جیسا کہ ہیوم کا خیال تھا کیا یہ محض ہمارے تخیل کی اپج ہیں جو ہمارے ادراک کے وقفوں کے درمیان انہی مظاہر کو قائم رکھتے ہیں جن کا ہم ادرا کی وقفوں کے دوران درک کرتے ہیں۔ اور کیا تخیل کی یہ پیداوار ہماری اپنی اختراع یا ایک کار آمد فرضی شئے کے علاوہ جس کی کوئی عقلی بنیاد نہ ہو کچھ اور بھی ہے؟

اس سوال کا ایک جواب یہ رہا ہے کہ طبیعی اشیاء ایسے مفروضات ہیں جو ہمارے حسی معطیات ایک ایسی ترتیب و نظم کی وضاحت کرتے ہیں۔ ہمارے حسی معطیات ایک ایسی ترتیب کے حامل ہیں جو انہیں مربوط مجموعوں یا خاندانوں میں صف بند کرتی ہے لیکن یہ الگ الگ اور وقفوں کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں اور ہمارے حسی معطیات کے درمیان غیر متبدل نظم و ترتیب کے متعلق کوئی قانون یا اصول نہیں ہے۔ اگر ہم فطرت میں نظم و ترتیب کو تسلیم کرنے کے خواہاں ہیں جس کی مدد سے وقوعات کی پیشین گوئی ممکن ہے تب ہمیں یہ ماننا ہوگا کہ مدرکہ و غیر مدرکہ وقوعات دونوں ہوتے ہیں۔ حسی ادراک کی مدد سے ہم یہ بات معلوم نہیں کر سکتے کہ عالم طبیعی میں غیر متبدل یکسانیات ہیں گو غیر مدرکہ وقوعات دونوں ہوتے ہیں۔ حسی ادراک کی مدد سے ہم یہ بات معلوم نہیں کر سکتے کہ عالم طبیعی میں غیر متبدل یکسانیات ہیں گو غیر مدرکہ وقوعات ہوتے ہیں۔ ہم جس بات کا پتہ چلا سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہمارے حسی معطیات کے درمیان غیر کامل یکسانیات ہیں۔ یہ عقیدہ کہ ایک ایسا عالم طبیعی ہے جس میں وقوعات کا تسلسل غیر متبدل ہے ایسا مفروضہ ہے جسے وضاحت اور پیش اندازہ کی خاطر قبول کیا جاتا ہے۔ "یہ بات کہ

طبیعی اشیاء ہوتی ہیں مان لی جاتی ہے نہ کہ ایک معطیہ ہے۔ مفروضہ کا استعمال حسی مظاہر کی یکسانیات کی وضاحت کرنے کے لئے ہوتا ہے تاکہ وقوعات کی رو کو ایک تسلسل و توافق کے پس منظر میں دیکھا جاسکے۔

لیکن اگر طبیعی اشیاء پر یقین محض ایک مفروضہ ہے، معطیہ نہیں تو اسے کیوں تسلیم کیا جائے۔ کیا یہ مفروضہ مناسب بنیادوں پر ایستادہ ہے؟ زیر بحث نظریہ کے مطابق اس کا جواب 'ہاں' میں ہوگا۔ اس کی توثیق ہمارے تجربات کو مرتب کرنے میں کامیابی سے اور ہمارے تعمیمات کی صحت سے ہوتی ہے۔

طبیعی اشیاء کا وجود پس ایک ایسا مفروضہ ہے جو ہمارے حسی تجربات کو منضبط کرتا ہے۔ اسے ہم اول درجہ کا مفروضہ کہہ سکتے ہیں۔ ایک بار جب ہم طبیعی اشیاء کو تسلیم کر لیتے ہیں جس میں یہ عقیدہ بھی شامل ہے کہ بین الادراکی وقفوں میں بھی ان کا وجود ہوتا ہے تو اس کے دیگر کئی پہلو ہمارے سامنے آتے ہیں جو وضاحت طلب ہیں ماہرین طبیعات اس عمل کے لئے جوہر و برقیہ جیسی نظر نہ آسکنے والی چیزوں کی مدد لیتے ہیں۔ ان کے وجود کو ہم دوسرے درجہ کا مفروضہ کہتے ہیں۔ گو طبیعی اشیاء کے متعلق جملوں کو حسی معطیات سے متعلق جملوں میں منتقل کیا جاسکتا ہے مگر برقیہ وغیرہ کے متعلق جملوں کو مقرون اشیاء مثلاً آلات وغیرہ کے متعلق جملوں میں منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ دونوں گویا ہستی دو مختلف مدارج ہیں۔ مابعد الطبیعاتی درجہ یا سطح پر (اشیاء کس طرح ہیں) طبیعی اشیاء کو حسی معطیات پر تقدیم حاصل ہے۔ اگر طبیعی اشیاء نہیں ہوتیں تو انسان کا وجود بھی نہیں ہوتا جنہیں حسی تجربات حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن علمیاتی درجہ پر (اشیاء معلوم کیسے کی جاتی ہیں) حسی معطیات کو سبقت حاصل ہے۔ حسی معطیات کے تجربات کی بنا پر ہی ہم طبیعی اشیاء پر یقین کو بجا ٹھہرا سکتے ہیں۔ اگر علمیاتی نقطۂ نظر سے تمام باتیں حسی معطیات کی جانب واپس جاتی ہیں۔ طبیعی اشیاء کے وجود یا اوصاف کے متعلق کوئی بھی عقیدہ نہیں جس کی توثیق حسی تجربہ میں دستیاب نہ ہو۔ اگر دو مفروضات کے درمیان کوئی اختلاف ہو — خواہ پہلے درجہ کا مفروضہ ہو یا دوسرے درجہ کا — تو اسے دور کرنے کے لئے یہ دکھانا ہوگا کہ اس سے ہمارے بلاواسطہ تجربات یعنی حسی معطیات پر کیا فرق پڑتا ہے۔ خواہ ایسا بیان کتنا ہی مجرد اور ناقابل مشاہدہ باتوں سے ملوث ہو کوئی بھی مفروضہ ایسا نہیں ہوسکتا جو ہمارے مشاہدہ کے لئے فرق کا باعث نہ ہو۔

یعنی اس کے صادق و کاذب ہونے کے درمیان کوئی نہ کوئی قابل مشاہدہ فرق کا ہونا لازمی ہے۔ خواہ ایک مفروضہ اپنی بالائی عمارت کو کیوں نہ ثریا تک پہنچا دے مگر اس کی بنیاد کا حسی تجربات کی مٹی میں ہی ایستادہ ہونا ضروری ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو تجربات سے اس کی بے تعلقی کی وجہ سے اسے متروک سمجھنا چاہئے۔ کسی بھی تجربی قضیہ کے لئے اس شرط کا واجب ہونا لازمی ہے۔

حسی معطیات پر حملہ: لیکن ہنوز ہم نے مظہریت کا انتقاد پورا نہیں کیا۔ ایک زیادہ بنیادی تنقید ابھی باقی ہے نظریہ انتقال پذیری سے اہم تر یہ بنیادی نقطہ ہے کہ حسی معطیات کا تصور کیا ہے؟ کوئی اس بات پر شک کیسے کر سکتا ہے کہ حسی معطیات ہوتے ہیں؟ زمین و آسمان کی تمام تر اشیاء میں کیا حسی معطیات سب سے زیادہ ناقابل تشکیک اشیاء نہیں ہیں؟ لہٰذا یہ بات حیرت انگیز معلوم ہوگی کہ حسی معطیات کے وجود پر ہی کذب کا بہتان لگایا جاتے یا یہ کہا جاتے کہ مظہریت باطل ثابت ہوئی ہے کیونکہ اس کا بنیادی تصور ہی بے معنی ہے۔

۱۔ ہم نے لفظ "حسی معطیات" کو اس لئے متعارف کیا تھا کہ ہم کیا محسوس کرتے ہیں (حسی معطیات) اور اس کی تحسیس (احساس) میں فرق کیا جا سکے میں سرخ دھبہ کا احساس کرتا ہوں مگر یہ احساس سرخ نہیں ہے۔ احساس اور حسی معطیات میں فرق عمل اور جس پر عمل ہو رہا ہو ان کے درمیان فرق کے مماثل ہے۔ لیکن موجودہ صورت حال میں یہ امتیاز پریشانی کا باعث ہے۔ اگر یہاں عمل اور حاصل عمل کے درمیان فرق ممکن ہے تو پھر عمل کے ختم ہو جانے پر حاصل عمل (سرخ دھبہ) کیوں ختم ہو جاتا ہے؟ اگر دونوں میں فرق ہے تو میرے عمل تحسیس کے اختتام کے باوجود سرخ دھبہ قائم کیوں نہیں رہتا؟ اس کے برعکس تلذذ اور درد کی طرح سرخ دھبہ کا احساس بھی شعور و احساس کے عمل پر منحصر ہے اور آخر الذکر کے ختم ہونے کے باوجود اول الذکر کو قائم کہنا تناقض بالذات ہے۔ اگر یہ سب تجربہ ہیں تو تجربہ کے بغیر ان کا باقی رہنا ممکن نہیں۔ تاہم اگر عمل و شئے عمل کا تجزیہ جو ابتدا میں حسی معطیات کو متعارف کرانے کا باعث بنا قابل قبول ہو تو کیا کم از کم یہ سوال ممکن نہیں کہ آیا عمل تجربہ کے ختم ہونے پر شئے عمل (حسی معطیات) باقی رہتا ہے یا نہیں۔

حسی معطیات کے معاملہ میں اکثر اس امتیاز سے انکار کیا گیا ہے۔ بعض صورتوں میں عمل اور شئے عمل کے فرق کو تسلیم کیا گیا ہے ـــ مثلاً گیند اور گیند کو مارنا۔ مارنے کے عمل کے بعد بھی گیند کا وجود باقی رہتا ہے۔ لیکن دیگر صورتیں ایسی ہیں جن میں یہ امتیاز نہیں ہو سکتا۔ جب میں ناچتا ہوں تو کیا ناچتا ہوں ـــ ایک ناچ؟ کیا ناچ کے عمل کے بعد بھی شئے عمل یا حاصل عمل (ناچ) باقی رہتا ہے؟ یہاں عمل اور شئے (حاصل) عمل دونوں ایک ہی ہیں۔ جو کام میں کر رہا ہوں وہ اس کام کے کرنے کے مترادف ہے اور اسی کے مماثل۔ لیکن اگر حسی معطیات کے معاملہ میں عمل اور شئے عمل کے فرق کو ترک کیا جائے تو پھر اس حد (حس معطیات) کو متعارف کرنے کا کیا جواز ہے؟ اگر یہ امر صادق ہے تو کیا حسی معطیات کے بارے میں ہم نے اس باب میں جو کچھ کہا ہے کاذب ثابت ہوتا ہے؟ قطعی نہیں۔ گو ہم اس اصطلاح کو عمل و شئے عمل کے درمیان فرق پر مبنی ہونے کی وجہ سے ترک کر دیں پھر بھی حسی تجربات تو ہوتے ہیں اور ہم پرانے لفظ "حسی تجربات" کی طرف جا سکتے ہیں جو "حسی معطیات" کی پابند نظریہ نہیں ہے۔ مگر اس صورت میں بھی وہی سوال ہمارے سامنے آتا ہے۔ حسی تجربات اور اس طبیعی حقیقت میں کیا فرق ہے جسے ہم حسی تجربات سے آزاد سمجھتے ہیں؟

۲۔ حسی معطیات کی زبان مظاہر کی زبان ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر سکہ بیضوی نظر آتا ہے تو ہم ایک بیضوی حسی معطیہ دیکھتے ہیں خواہ سکہ کی اصل شکل کچھ بھی ہو۔ حسی معطیہ کا ہونا "نظر آنے" کے مترادف ہے۔ اگر سکہ بیضوی نظر آتا ہے تو حسی معطیہ بھی بیضوی ہے۔ حسی معطیہ کے لئے یہ منطقی طور پر ناممکن ہے کہ اس کی خصوصیات جو کچھ نظر آتا ہے ان سے مختلف ہوں کیونکہ "حسی معطیات" اصطلاح کو متعارف کرانے کا مقصد ہی یہ تھا کہ یہ مظاہر کو بیان کرے باوجود اس کے کہ کوئی طبیعی شئے اس طرح ظاہر ہوتی ہے یا نہیں۔

لیکن یہاں ایک معمہ سامنے آتا ہے: اگر ادراک کے حالات سازگار نہ ہوں یا کسی اور وجہ سے مظاہر کی نشاندہی کرنا یا ان کی تخصیص ممکن نہ ہو تو؟ فرض کیجئے کہ سکہ نہ تو گول نظر آتا ہے اور نہ بیضوی۔ کمرہ اتنا تاریک ہے کہ میں اس بات کا فیصلہ نہیں کر سکتا کہ سکہ کیسا نظر آتا ہے۔ قانون امتناع اوسط کہتا ہے: "آیا ایک شئے ا ہے یا غیر ا" اور چونکہ یہ تمام قضایا پر لاگو ہوتا ہے لہٰذا یہ حسی معطیات سے

متعلق قضایا پر بھی لاگو ہوتا ہے لیکن یہاں یہ کیا ہے ـــــ ۱۔ حسی معطیہ یا غیر۔۱۔ حسی معطیہ؟ دونوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے لیکن دقت یہ ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے یہ کیا ہے۔ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی چیز کا ادراک بعد میں کچھ ایسی خصوصیات نمایاں کرتا ہے جو پہلی بار دیکھنے پر نظر نہیں آتیں لیکن کسی شئے کا ایک مخصوص طور پر ظاہر ہونا ایک چیز ہے اور اس کا کچھ خصوصیات کا حامل ہونا دوسری چیز ہے۔ اگر ابتدائی مظہر غیر معین ہے اور ازاں بعد ایک معین شکل ظاہر ہوتی ہے تو اس کا فیصلہ کس طرح ہوگا کہ کون سا حسی معطیہ زیادہ معتبر ہے اور کیوں؟ اگر پہلے حسی معطیہ کو ہم دیگر خصوصیات کے حامل دوسرے حسی معطیہ سے ممیز کریں تو اس کا یہ معنی ہوا کہ حسی معطیہ کی کچھ ایسی خصوصیات ہیں جو پہلی بار میں اس میں نہیں تھیں۔ مگر یہ پہلو "حسی معطیہ" یا "مظہر" کے معنی کے خلاف ہے اور یہ کہنا کہ اس میں وہ خصوصیات شامل نہیں ہیں جو بعد میں سامنے آتی ہیں تو یہ بھی پہلی کی طرح ناقابل قبول ہے۔

۲۔ حسی معطیات کے متعلق دوسری مشکل یہ ہے: پہلے مظہریت کے پیرو حسی معطیات اور طبیعی اشیاء کا ذکر کرتے تھے گویا یہ دو اقسام کی چیزیں تھیں۔ گویا اگر ہم کائنات میں موجود تمام اشیاء کی فہرست بنائیں تو ان میں حسی معطیات اور طبیعی اشیائ دونوں کو شامل کرنا ضروری تھا کیونکہ دونوں کو موجودات میں شامل سمجھا گیا گو دونوں الگ الگ قسم کی موجودات سمجھی گئیں۔ بعد میں مظہریت پسندوں نے اس کے برعکس محض دو اقسام کے جملوں (نہ کہ اشیاء) کے متعلق نسبت کی بات کی۔ پس اس طرح انہوں نے طبیعی اشیائ کے متعلق جملوں کو حسی معطیات کے متعلق جملوں میں منتقل کرنے کی بات شروع کی۔ یہ موقف اے۔ جے۔ ایئر کی کتاب تجربی علم کی بنیادیں Foundations of Emperical Knowledge میں ملتا ہے جہاں ایئر یہ کہتا ہے کہ طبیعی اشیائ کو حسی معطیات پر مشتمل سمجھنا اس بات کے مترادف ہے کہ طبیعی اشیائ کے متعلق جملے حسی معطیات کے جملوں میں مکمل طور پر منتقل کئے جا سکتے ہیں اور مادی اشیاء میں ممکن اور حقیقی حسی معطیات کی شمولیت اس بات کی دلالت کرتی ہے کہ حسی معطیات کے کچھ بیانات شرطیہ ہوں گے۔

لیکن اس سے بھی ایک مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ حسی معطیات کے بیانات کس کے

متعلق ہوتے ہیں؟ بدیہاً یہ حسی معطیات کے متعلق ہوتے ہیں لیکن اس صورت میں حسی معطیات موجود سمجھے جائیں گے اور کائنات میں موجود اشیا کی فہرست میں ان کو شامل کرنا ہوگا لیکن بیشتر مظہریت پسند اس سے متفق نہیں اور یہ کہتے ہیں کہ حسی معطیات کی زبان گفتگو کا ایک آسان طریقہ بہم پہنچاتی ہے۔ لیکن کس کے متعلق گفتگو؟ بلاواسطہ تجربہ کے متعلق؟ اگر ایسا ہے تو پھر یہ تجربات بھی موجودات کی فہرست میں طبیعی اشیا کے ساتھ شامل ہوں گے۔

اس اہم نقطہ کے متعلق بھی عدم تعین پایا جاتا ہے۔ کبھی تو حسی معطیات کو موجودات کی ایک الگ قسم کہا جاتا ہے اور کبھی گویا انہیں قضایا کے اجزا یا طرز ہائے گفتگو سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

۴۔ کچھ مزید دقتیں بھی ہیں جن پر الگ سے بحث کی ضرورت نہیں۔ اس کے علاوہ کہ حسی معطیات کیا علی نسبتوں میں شامل ہیں ہم یہ بھی پوچھ سکتے ہیں کہ (ا) کیا یہ ذہنی ہیں یا طبیعی یا دونوں میں سے کوئی بھی نہیں مگر وہ خام مواد ہیں جن سے دونوں تشکیل دیئے جاتے ہیں (اس نظریہ کو "بے رنگ وحدیت" کہتے ہیں)۔ (ب) کیا یہ مکان میں واقع ہوتے ہیں؟ یہ کہا جاتا ہے کہ طبیعی مکان میں تو نہیں مگر مظاہری مکاں میں (طبیعی مکاں کے تصور سے ہوتی ہے)۔ لیکن (ج) کیا یہ زماں میں واقع ہوئے ہیں؟ طبیعی زماں میں یا مکاں کی طرح مظاہری زماں میں جس سے طبیعی زماں کے تصور کی تشکیل کی جاتی ہے۔ لیکن کیا آپ گھڑی سے اس وقت کی پیمائش نہیں کر سکتے جس دوران ایک حسی معطیہ قائم رہتا ہے اور کیا یہ وقفہ طبیعی نہیں؟۔ (ح) اور اس صورت میں یہ کتنی دیر قائم رہتا ہے؟ جو سرخ دھبہ میں دیکھ رہا ہوں وہ ایک ہی ہے یا کئی عینی دھبے متواتر یکے بعد دیگر رونما ہوتے رہتے ہیں؟ اگر آپ کے حیطۂ بصری میں یہ دھبہ اپنے قطعہ کے اعتبار سے بڑھتا ہے تو کیا یہ وہی دھبہ ہے جو پہلے تھا یا کوئی نیا مسئلہ؟ (د) کیا مختلف لوگ ایک ہی حسی معطیہ کا احساس کر سکتے ہیں یا یہ الگ الگ ہیں؟ کچھ لوگوں کا جواب نفی میں ہوگا کیونکہ "حسی معطیات بہ لحاظ تعریف نجی ہوتے ہیں" دوسرو کا خیال ہے ایسا ممکن ہے کہ ہم اگر ہم ایک ہی جگہ سے دیکھیں تو ہمیں ایک ہی حسی معطیہ نظر آئے گا۔

اس طرح کے مسائل پے بہ پے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ بہت سے مصنفین نے یہ

نتیجہ نکالا ہے کہ آیا (۱) حسی معطیات کا وجود ہی نہیں ہے یا (۲) حسی معطیات کا وجود ہونا یا نہ ہونا دونوں بے معنی ہیں کیونکہ اس اصطلاح کا کوئی واضح معنی نہیں ہے۔ دونوں میں سے کوئی بھی نتیجہ حسی معطیہ کے نظریہ کے لئے مہلک ہے۔

ایک دلیل ایسی ہے جسے حسی معطیہ کے خلاف فیصلہ کن طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ ایک ایسا مغالطہ ہے جس کا ارتکاب اگر نہ ہوتا تو لفظ "حسی معطیہ" کو استعمال کرنے کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ حسی معطیات کو ماننے والے فلسفی کا استدلال یوں ہے:

۱۔ میں ایک سکہ دیکھتا ہوں۔ ۲۔ وہ سکہ گول ہے۔ ۳۔ وہ سکہ بیضوی شکل کا نظر آتا ہے۔ ۴۔ لہٰذا میں ایک بیضوی شکل کا حسی معطیہ دیکھتا ہوں۔

لیکن نقادوں کی نظر میں یہ دلیل باطل ہے۔ سکہ کا مجھے بیضوی شکل کا نظر آنا مجھے اس بات کا مجاز نہیں دیتا کہ میں واقعی کسی شئے کے بیضوی شکل کے ہونے کا نتیجہ اخذ کروں۔ اس مذکورہ صورت حال میں ایسی کوئی بات نہیں جو کسی شئے کے بیضوی ہونے کا ضامن بنے۔ یہاں ایک شئے ہے جو گول ہے مگر بیضوی نظر آتی ہے۔ کوئی بھی بیضوی موجود نہیں ہے بلکہ ایک گول شئے موجود ہے جو بہر حال بیضوی نظر آتی ہے۔ میں جس چیز کا احساس کر رہا ہوں وہ دراصل ایک گول سکہ ہے مگر ایک مخصوص زاویہ سے دیکھے جانے پر بیضوی نظر آتا ہے۔ گویا ایک گول شئے کی جگہ بیضوی حسی معطیہ لے لیتا ہے۔

لیکن یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ آخرش کوئی چیز بیضوی تو ہے جو میرے حیطۂ بصر کا حصہ ہے اور اسی بیضوی شئے کو ہم حسی معطیہ کہتے ہیں۔ ہم کوئی بیضوی شکل کی شئے کیونکر دیکھ سکتے ہیں جب تک کوئی بیضوی شکل کی چیز موجود نہ ہو؟

لیکن نقاد اسی بات سے انکار کرتا ہے۔ بقول اس کے کوئی بیضوی شئے نہیں ہے صرف ایک گول شئے ہے۔ کوئی وجہ نہیں ہے کہ ایک ہی شئے کی دو خصوصیات نہ ہو سکیں مثلاً درخت دور سے عنابی نظر آتے ہیں گو دراصل یہ سبز ہیں یا بڑی چیزیں دور سے چھوٹی نظر آتی ہیں۔ چیزوں کی اصلیت کے اظہار کے انداز جداگانہ ہیں مگر اظہار کی جہتیں چیزوں کی ماہیت کی طرف اشارہ کرتی ہیں نہ کہ خود موجودات میں سے ہیں۔ یہ سوال کرنا بیجا معلوم ہوگا کہ کیا بیضوی طرز اظہار موجود ہے۔ آپ یہ پوچھ سکتے ہیں کہ کیا سکہ کا وجود ہے اور کیا یہ گول ہے کہ بیضوی اور یہ پوچھتے ہوئے آپ مختلف حالات میں اس کے ظاہر ہونے کے امکانات کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ جہاتِ اظہار محض اس بات کی شہادتیں مہیا کرتی ہیں موجود

اشیاء کی فطرت کیا ہے۔

اس دوران کیا ہوا؟ ہم حسی معطیات سے یکسر کنارہ کش ہو گئے۔ حسی معطیات ظاہر نہیں ہوتے۔ طبیعی اشیاء ظاہر ہوتی ہیں اور حالاتِ درک پر منحصر ان کے متغیر مظاہر ہوتے ہیں۔ یہ "نظریۂ ظہور پذیری" اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں وہ اس طرح ظاہر ہو یا نہ ہو جیسی وہ ہے تاہم ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں اس کی اپنی ایک مخصوص فطرت یا خصوصیت ہے جس کا الگ الگ صورتوں میں ظاہر ہونا ممکن ہے[ے] اس طرح ایک چیز دو نظر آتی ہے۔ دو ہونا ایک چیز کا وصف نہیں مگر ایک چیز کا دو نظر آنا ممکن ہے۔ یہ جواب پریشان کن ضرور معلوم ہوتا ہے کیونکہ جب ہم دو چیزیں دیکھتے ہیں تو مکاں کے دو حیطے اس میں ملوث ہیں۔ کیا دونوں وسعتیں ایک ہی چیز کی سطحیں ہیں؟ اگر ایک مکانی وسعت ایک شئے سے متعلق ہے تو دوسری کس سے متعلق ہے؟ اگر ہم حسی معطیات کا تصور نہ لیں تو اس کی تشریح کیونکر ممکن ہے؟

لیکن اس سے دقت طلب صورتِ حال واہمہ کے ساتھ ہے۔ اگر کوئی سکہ سرے سے ہے ہی نہیں تو ہم سکہ کے نظر آنے کو کیونکر واضح کر سکتے ہیں؟ یہاں کوئی شے نہیں جو ظاہر ہو رہی ہے۔ یہاں اگر ہم حسی معطیات کے تصور کا سہارا نہ لیں تو اس کی توضیح سراسر ناممکن ہے۔ ہاں اسی مخصوص نظریہ سے ملوث اصطلاح "حسی معطیات" کے بدلے ہم "حسی تجربات" جیسی عام اور روزمرہ کے الفاظ استعمال کر سکتے ہیں مگر اس طرح یہ اختلاف رائے جاری رہتا ہے۔

ے یہ نظریۂ ونسٹن ایچ۔ ایف۔ بارنس کے مقالہ "حسی معطیات کا اسطورہ" The Myth of Sense-date پروسیڈنگس آف ایرسیٹوٹیلین سوسائٹی ۴۵-۱۹۴۴ء وارنوک کا مقالہ Sensing [جریدہ ہذا (۵۵-۱۹۵۴ء)] اور روڈرک چیشوم کا مقالہ Philosophical Analysis کتاب The Theory of Appearing مؤلفہ بلیک (۱۹۶۳ء) میں پایا جاتا ہے۔

باب - ۹

اخلاقیاتی مسائل

(Ethical Problems)

... روزمرہ کے ہمارے بیشتر بیانات کسی نہ کسی امر واقعی یا مبینہ امور کے متعلق ہوتے ہیں جیسے "اس کمرہ میں پانچ لوگ ہیں" پانی °۲۱۲ ڈگری فارن ہائیٹ پر ابلتا ہے" "۴ کو ۴ سے ضرب دیں تو ۱۶ ہوتا ہے" "خدا کا وجود ہے" وغیرہ وغیرہ۔ ان میں سے کچھ جزوی ہوتے ہیں اور کچھ کلی۔ کچھ ہمارے شعور کے متعلق ہوتے ہیں اور کچھ خارجی حالات کے متعلق۔ کچھ وقوعی حالات کے بارے میں اور کچھ رجحانی صورتوں کے بارے میں: کچھ قابل مشاہدہ اشیاء کے بارے میں اور کچھ مشاہدوں سے مستنبط حالات کے متعلق۔ کچھ تجربی اور کچھ غیر تجربی۔

اب ہم ان بیانات کی جانب آتے ہیں جو ان سے مختلف ہیں۔ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ "ایٹم بم لاکھوں آدمیوں کو موت کے گھاٹ اتارتا ہے" تو ہم ایک تجربی صورتِ حال کے بارے میں کہتے ہیں۔ لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "ایٹم بم کے استعمال کو غیر قانونی قرار دینا چاہیے" تو یہ بیان کیا ہے کے متعلق نہیں بلکہ کیا ہونا چاہیے کے متعلق ہے۔ اسی طرح یہ بیان کہ "یہ تصویر نیلے اور سبز روغنی رنگوں میں ہے" ایک واقعاتی بیان ہے جبکہ "یہ تصویر اچھی ہے" ایک قدری بیان ہے۔ بیانات کے ان دونوں جوڑوں میں پہلے کے صدق و کذب کا تصفیہ کیسے کیا جائے ایک آسان بات ہے مگر دوسرے دو بیانات کے صادق یا کاذب ہونے کا فیصلہ ہم کیسے کریں گے؟ یہی فرق ان ہر دو بیانات میں ہے:- "اس لڑکی کے بال بھورے ہیں" اور "یہ لڑکی بہت خوبصورت ہے" "لوگ صحت کی آرزو کرتے ہیں" اور "صحت قابل آرزو چیز ہے"

بیشک وہ تمام قضایا جن میں ہم کسی چیز سے قدر وابستہ کرتے ہیں اخلاقیاتی

قضایا نہیں ہوتے گو اس باب میں ہمارا سروکار محض اخلاقیاتی قضایا سے ہی ہوگا۔ نظریۂ اقدار کے دو احاطے جو فلسفہ میں جگہ پا چکے ہیں اخلاقیات اور جمالیات ہیں۔ اخلاقیات میں ہمارا سروکار خیر و شر یا نیک و بد، صحیح اور غلط، فرض اور وجوب اور اخلاقی ذمہ داری سے ہے۔ جمالیات میں ہم جمالیاتی قدروں، جمالیاتی اظہار، فنی علامتیت، جمالیاتی تجربہ وغیرہ سے سروکار رکھتے ہیں۔ لیکن بہت سے قدری اظہار ایسے ہیں مثلاً "یہ پالیسی اقتصادی طور پر صحیح ہے"، "یہ ٹوپی رکھنے کے قابل ہے" جو ان دونوں علامتوں سے باہر ہیں۔

وہ جملے جن میں لفظ 'اچھا' یا 'اچھی' کا استعمال ہوتا ہے جو اخلاقیات کے مرکزی تصور کے لیے مستعمل ہے۔ بیشتر صورتوں میں اخلاقیاتی تصدیقات کی نشاندہی نہیں کرتے۔ "آج اچھے موسم کی توقع ہے"، "وہ اچھا تیراک ہے"، "یہ اچھا ہوا کہ اس نے بارش آنے سے پہلے فصل کاٹ لی" اور ان جیسے بے شمار بیانات میں ہم لفظ 'اچھا' کا استعمال کرتے ہوئے بھی ہم اخلاقیات کے احاطہ میں داخل نہیں ہوتے۔ عام طور پر جب ہم کہتے ہیں کہ "یہ ایک اچھا X ہے" تو اس سے مقصود یہ ہے کہ اس قسم کی بیشتر چیزوں کی بنسبت یہ شئے X کے معیار پر بدرجۂ اتم پورا اترتا ہے —— X سے خواہ ٹینس کا کھلاڑی یا میز یا سیب یا پھر موٹر گاڑی مقصود ہو۔ چیزوں کے ساتھ ساتھ ان کے معیار بدلتے رہتے ہیں مگر "اچھا" کا معنی غیر متبدل رہتا ہے۔

لیکن لفظ اچھا (نیک یا خیر کے معنی میں)، اخلاق سے متعلق مباحثوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور یہاں کئی مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ ہم "اچھا" (نیک) کو کسی شخص کی سیرت بیان کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں جیسے "وہ ایک اچھا (نیک) آدمی ہے"۔ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ کسی آدمی کے محرکات و مقاصد اچھے یا برے ہیں یا کسی عمل کے نتائج اچھے یا برے ہیں۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ ہم انسان کے آدرشوں اور غایات و مقاصد کو اچھا یا برا (نیک و بد) کہتے ہیں۔ اس کے برعکس اعمال کو ہم صحیح یا غلط کہتے ہیں۔ ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ "اس نے روپے واپس کرکے صحیح کام کیا گو اس میں اس کا مقصد اچھا نہ رہا ہو"۔

اخلاقیات میں جو اہم الفاظ ہم استعمال کرتے ہیں وہ ہیں: "اچھا" (نیک)، برا"، "صحیح" اور "غلط"۔ ان کے معنی کے متعلق اختلافات کی کوئی انتہا نہیں۔

(۱) وہ علم جو اخلاقیاتی الفاظ کے معنوں سے بحث پر مشتمل ہے مابعد اخلاقیات کہلاتا ہے۔ مابعد اخلاقیاتی مسائل پر ہمارے ملک میں ہزاروں صفحات لکھے گئے۔ یہ مسائل اکثر بہت پیچیدہ اور علمی بن جاتے ہیں اور ایک ناتجربہ کار قاری ان سے کافی پریشان ہو سکتا ہے۔ بہرحال (۲) اخلاقیات کی دوسری مخصوص قسم اقداری اخلاقیات ہے جو کیا چیزیں اچھی ہیں اور کون سے اعمال صحیح (صالح) ہیں ان کے متعلق عقلی اور قابل قبول نظریہ کی تلاش کے مماثل ہے۔ اس وسیع میدان علم کو اس مختصر باب میں نچوڑ لینا بغیر ان مسائل کو غیر ضروری طور پر سہل بنائے تقریباً ناممکن ہے۔ اس باب کے پہلے فصل میں مابعد اخلاقیاتی مسائل کا ایک سطحی جائزہ لینے کے بعد ہم اقداری اخلاقیات کے دو سوالات پر غور کریں گے۔ یہ ہیں: "اچھا (یا خیر) کیا ہے؟" اور "صحیح عمل کیا ہے"

فصل ۲۷

مابعد اخلاقی نظریات

(Meta-ethical Theories)

اہم مابعد اخلاقیاتی نظریات یہ ہیں: (۱) اخلاقیاتی فطرتیت جس کے مطابق تمام اخلاقیاتی جملے (جن میں 'اچھا' یا 'نیک' اور 'صحیح' جیسے اخلاقیاتی الفاظ استعمال ہوتے ہیں) غیر۔ اخلاقیاتی جملوں میں منتقل کیے جا سکتے ہیں۔ (۲) اخلاقیاتی عدم فطرتیت جس کے مطابق کم از کم کچھ اخلاقیاتی جملے دوسری قسم کے جملوں میں منتقل نہیں کیے جا سکتے اور ایک خود مختار صنف کے ہوتے ہیں۔ (۳) اخلاقیاتی عدم وقوفیت جس کے مطابق اخلاقیاتی جملے کسی قضایا کا اظہار نہیں کرتے۔

(۱) اخلاقیاتی فطرتیت:

اس نظریہ کی تمام صورتوں کے مطابق اخلاقیاتی جملوں کو غیر اخلاقیاتی جملوں میں منتقل کیا جا سکتا ہے یعنی جو بات آپ اخلاقیاتی الفاظ کے ساتھ آپ کہتے ہیں اسی بات کو اخلاقیاتی الفاظ کے بغیر بھی معنوی تبدیلی کے بنا کہا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا تجزیہ ممکن ہو تو ہم اخلاقیاتی الفاظ کو اپنے قاموس یا ذخیرۂ الفاظ سے نکال سکتے ہیں اور صرف غیر اخلاقیاتی الفاظ رہ جائیں گے۔ جیسے "گز" کے بدلے ہم "تین فٹ" کا استعمال کر سکتے ہیں اور ہر جگہ اس کا معنی وہی رہے گا جو "گز" کا معنی ہے۔ مشکل صرف یہ ہے کہ وہ کون سا تجزیہ ہے جس کی مدد سے ہم یہ دکھا سکتے ہیں کہ تمام اخلاقیاتی الفاظ کی جگہ غیر۔ اخلاقیاتی الفاظ سے کام لے سکتے ہیں۔ آئیے اب اس نقطۂ نظر سے کچھ کوششیں کریں۔

(ا) آپ بیتی تعریف:

اس نظریہ کے مطابق جب میں یہ کہتا ہوں کہ ایک عمل درست ہے تو اس سے میرا مقصد صرف اتنا ہے کہ میں اسے قبول یا پسند کرتا ہوں۔ دونوں کے معنی قطعی ایک ہی ہیں۔ اس کو درست یا صحیح کہتے ہوئے میں اس عمل کی ماہیت یا کسی خصوصیت کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہتا ہوں بلکہ صرف اس کی جانب اپنے رویہ کی نشاندہی کرتا ہوں جو پسند کرنے یا کسی چیز کو قابل قبول سمجھنے کا رویہ ہے۔

لیکن اس نظریہ کے خلاف کئی اعتراضات کیے جا سکتے ہیں۔ اگر یہ صادق ہے تو کوئی بھی عمل بذاتِ خود درست یا غلط نہیں ہوتا بلکہ ان کی جانب سازگار اور ناسازگار رویئے ہوتے ہیں۔ اگر میں یہ جاننا چاہوں کہ کوئی عمل غلط ہے یا نہیں تو مجھے دروں بینی سے کام لیتے ہوئے یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا میں اسے سراہتا ہوں یا نہیں۔ اگر ہاں تو یہ عمل راست یا درست ہے اور اگر صورتِ حال اس کے برخلاف ہے تو یہ عمل غلط ہے۔ اگر آج میں اسے سراہتا ہوں اور کل اس کی مذمت کرتا ہوں تو آج یہ عمل درست ہے اور کل غلط اور اگر میں اسے سراہتا ہوں اور آپ مذمت کرتے ہیں تو میرے لیے درست ہے اور آپ کے لیے غلط۔ کوئی بھی عمل خواہ وہ کسی کا قتل ہی کیوں نہ ہو میرے لیے درست بن سکتا ہے اگر میں کسی طرح خود کو اسے سراہنے پر مائل کر لوں۔ یہ بیشک اس عام طریق فکر کے خلاف ہے جو لوگ اس معاملہ میں اپناتے ہیں۔ ایک شخص یہ تو کہہ سکتا ہے میں اس عمل کو سراہتا ہوں کیونکہ یہ درست ہے مگر وہ اسے اس لیے عمل راست نہیں سمجھے گا کہ وہ اسے پسند کرتا ہے۔ کیا کسی کا ایک عمل کو سراہنا یا پسند کرنا ناروا یا غلط نہیں ہو سکتا؟ جب ہمیں یہ شک ہوتا ہے کہ کسی عمل کو سراہیں یا نہیں تو یہ دراصل یہ شک اس عمل کے صحیح یا راست ہونے کے متعلق ہوتا ہے اور اس صورت میں اگر اول الذکر آخر الذکر پر مبنی ہے تو دونوں میں مماثلت نہیں ہے۔ عمل کی صحت یا راستی یہ یقین نہیں ہے کہ میں اسے قابل قبول یا لائق ستائش سمجھتا ہوں۔ لہٰذا جو میرے لیے جاننا ضروری ہے وہ یہ کہ آیا یہ ستائش جائز ہے (یعنی آیا یہ عمل کی راستی پر مبنی ہے) یا نہیں۔ علاوہ ازیں اگر زیرِ بحث خیال صحیح ہے تو اخلاقیات میں اختلاف رائے کی کوئی گنجائش نہیں

اور یہ نتیجہ قبول کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ عام طور پر لوگ اخلاق معاملوں میں اختلافات رکھتے ہیں۔ لیکن نظریہ ہذا کے مطابق یہ ممکن نہیں۔ اگر ایک شخص کہتا ہے کہ ایک عمل صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہے کہ وہ اسے سراہتا ہے اور اگر دوسرا شخص x کو غلط کہتا ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ اس کی مذمت کرتا ہے اور یہ دونوں باتیں متضاد نہیں بلکہ بیک وقت ممکن ہیں۔ اور اس میں بحث کی گنجائش نہیں کیونکہ دونوں کو ایک دوسرے کا موقف پہلے سے معلوم ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ عام طور سے میں کسی چیز کو اس وقت تک صحیح یا راست نہیں کہتا جب تک میں اُسے پسند نہ کروں مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اسے صحیح کہنے سے مراد صرف یہ ہے کہ میں اسے سراہتا ہوں۔ میں اس وقت تک فلسفہ کی بات نہیں کرتا جب تک میں سانس نہیں لیتا مگر فلسفہ کی بات کرتا اور سانس لینا دونوں قطعی الگ الگ اعمال ہیں۔ سانس لینا فلسفہ کی بات کرنے کے لیے شرط لازم ضرور ہے مگر اس کے ہم معنی نہیں۔

(ب) سماجیاتی تعریف:

اس تعریف کے مطابق " x صحیح ہے " کے معنی ہیں " لوگوں کی اکثریت x کو سراہتی ہے۔" اس کی کئی شکلیں ہوتی ہیں: میرے سماج، میرے ملک یا دنیا بھر کے لوگوں کی اکثریت ملحوظ رکھی جاسکتی ہے۔ آپ اس کا اندازہ کیسے لگائیں گے کہ ایک عمل صحیح ہے؟ لوگوں کی رائے معلوم کیجیے۔ جس عمل کے حق میں زیادہ رائے ہوں وہ صحیح ہے۔

لیکن اکثریت کی ستائش سائنسی نظر سے زیادہ اخلاقی صحت یا درستی کی ضامن کیوں ہو؟ کیا اکثریت ضعیف العقل اور غلط نہیں ہوسکتی؟ اکثریت اگر کسی عمل کی ستائش کرتی ہے تو یہ کہ ایک دلچسپ سماجیاتی امر ضرور ہے مگر اخلاقیات کے لیے یہ کسی دلچسپی کا باعث نہیں بن سکتی۔ جو بات یہاں اہم ہے وہ یہ نہیں کہ اکثریت کے لیے کون سی بات مرغوب ہے بلکہ یہ کہ اکثریت کی رغبت کس چیز کے حق میں ہے اور یہ جائز ہے یا نہیں۔ اکثریت کی پسندیدگی کے بارے میں اختلاف ضرور ممکن ہے جو آپ بیتی تعریف میں ممکن نہیں تھی لیکن اقلیت کو اکثریت کی رائے سے اختلاف ہے تو اقلیت

اپنی رائے بدلنے کے بدلے اکثریت کو غلط قرار دے گی۔

(ج) الہیاتی تعریف:

اس تعریف کے مطابق " X صحیح ہے " سے مراد یہ ہے کہ خدا اسے پسند کرتا ہے یا اسے کرنے کے احکام صادر کرتا ہے۔ لہٰذا " X صحیح ہے " ایک تجربی بیان نہیں (جیسا کہ اوپر دو صورتوں میں ہے) بلکہ ایک الہیاتی بیان ہے۔ مگر اس نظریہ کے موئید کے لیے اس کے تلازمات کو یاد رکھنا ضروری ہے۔ ایک اخلاقیاتی بیان کو الہیاتی بیان کے مترادف سمجھنے سے مراد تمام اخلاقیاتی بیانات کو در پردہ الہیاتی بیان سمجھنا ہے۔ نیز یہ کہ اگر کوئی شخص کسی چیز کو اخلاقی طور پر درست سمجھتا ہے مگر خدا کو نہیں مانتا تو اس کا بیان نہ صرف کاذب ہے بلکہ خود تناقضی بھی ہے کیونکہ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ایک چیز صحیح ہے (خدا اسے سراہتا ہے) مگر خدا کا وجود نہیں ہے۔ مگر دہریئے بھی صحیح اور غلط کے تصورات رکھتے ہیں گو یہ ممکن ہے کہ ان کے تمام نظریئے غلط ہوں۔ راستی یا درستی کی یہ تعریف من مانی طور پر تمام خدا سے منکر یا تشکیک پسند لوگوں کی اخلاقیاتی آرار کو کالعدم قرار دیتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ وہ تمام چیزیں جسے خدا مقبول رکھتا ہے یا سراہتا ہے صحیح ہوں اور یہ بھی کہ خدا صرف صحیح چیزوں کو سراہتا ہو لیکن کیا خدا کا سراہنا ہی صحیح ہونے کا معنی ہے؟ افلاطون کے مکالمہ " یوتھائیفرو " میں سقراط نے ہمیشہ کے لیے اس نظریہ کو کاذب ثابت کیا ہے ۵

(د) مثالی شاہد پر مبنی تعریف:

اس تعریف کے مطابق " x صحیح ہے " اس لیے نہیں کہ میں آپ کو یہ تمام اسے سراہتی ہے بلکہ اس لیے کہ ایک مثالی شاہد اسے سراہتا ہے۔ مثالی شاہد کیا ہے؟ اجمالاً

---

۵ افلاطون نے اس مکالمہ میں سقراط کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ چیزیں اس لیے نیک یا صالح نہیں کہ خدا انھیں مرغوب سمجھتا ہے بلکہ خدا صرف ان چیزوں کو مرغوب رکھتا ہے جو نیک یا صالح ہیں۔ (مترجم)

مثالی شاہد وہ ہوتا ہے جو (ا) زیر مسئلہ کی جانب غیر جانب دار ہو' (ب) زیر بحث صورت حال کے متعلق تمام واقعات کا ممکن علم رکھتا ہو (س) تخیلاتی طور پر صورت حال میں ملوث ہر شخص کے ساتھ اپنی عینیت قائم کر سکے۔ اگر ایک شخص ان خصوصیات کا حامل ہے تو وہ کسی بھی صورت حال کا اخلاقی منصف بن سکتا ہے اور بغیر کسی غلطی کا مرتکب ہوئے صحیح و غلط میں تمیز کر سکتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ مثالی شاہد کے بیانات "صحیح" اور "غلط" کے معنیٰ واضح کریں گے۔ یہ جاننا کہ مثالی شاہد x کو پسند کرتا یا سراہتا ہے یہ جاننا ہے کہ x صحیح ہے۔

یہ نظریہ بیشک پچھلے ان ناقابل قبول نظریات سے بہتر ہے جن کے تحت عمل کی راستی میرے آپ کے یا کسی گروہ کے سراہنے کے مماثل ہے۔ ان کے برعکس یہ زیادہ قابل قبول معلوم ہوتا ہے کہ عمل کی صحت کو کسی مثالی شاہد یا منصف کی پسندیدگی کا مماثل سمجھا جائے۔ غالباً ایسا کوئی شاہد موجود نہیں کیونکہ دنیا میں کوئی بھی قطعی طور پر غیر جانبدار' عالم کامل یا تخیلاتی طور پر دوسروں سے عینیت رکھنے کی صلاحیت کا حامل موجود نہیں۔ مگر اس نظریہ کی صحت کے لیے ایسے کسی شخص کا وجود لازمی نہیں۔ اس کا موقف یہ ہے کہ اگر ایسے شخص کا وجود ہو تو اس کا فیصلہ ناقابل خطا ہوگا۔ لیکن زیر بحث نظریہ اس سے بھی آگے جاتا ہے۔ یہ صرف یہ نہیں کہتا کہ مثالی شاہد کا فیصلہ ہر صورت میں امکان خطا سے آزاد ہوگا بلکہ یہ کہ ایسا تعریفاً ہوگا کیونکہ "x صحیح ہے" کا معنی ہی یہی ہے۔ لیکن یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ایسا منصف صادق فیصلے ہمیشہ صادر کر سکتا ہے مگر یقیناً "x صحیح ہے" کا یہ معنی نہیں کہ مثالی شاہد x کو سراہتا ہے۔ علاوہ ازیں ایک شاہد یا منصف x کے متعلق کیا کہتا ہے یہ بیان منصف کے متعلق ہے نہ کہ x کے متعلق جبکہ "x صحیح ہے" کہتے ہوئے ہم x کی صحت یا راستی کی خصوصیت کے بارے میں کچھ کہنا چاہتے ہیں۔

(۷) افادیتی تعریف:

اس سلسلہ کی اس سادہ ترین تعریف کے مطابق "x صحیح ہے" کا معنی ہے "x زیادہ سے زیادہ تلذذ یا خوشی (سبھی متعلقہ لوگوں کے لیے) کو بڑھاوا دے گا" ہم

آگے چل کر افادیت پر بطور اقداری اخلاقیات پر نظر ڈالیں گے۔ یہاں ہمارا سروکار اس سے مابعد اخلاقیاتی نظریہ کی حیثیت سے ہے جو 'صحیح' یا 'راست' کی تعریف پیش کرتا ہے۔ اس کی کم از کم ایک خوبی یہ ہے کہ یہ "صحیح" کی تعریف عمل کی خصوصیت کے لحاظ سے کرتی ہے: ایک عمل صحیح ہے اگر اس کے نتائج یہ ہیں کہ تمام متعلقہ لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ خوشی کا باعث بنتا ہے (اگر ہم زیادہ سے زیادہ خیر یا بھلائی کہیں تو ہم ایک اخلاقیاتی حد صحیح یا راست کی تعریف دوسری اخلاقیاتی حد 'خیر' یا 'بھلائی' کی مدد سے کرتے ہیں اور اس صورت میں یہ تعریف فطریتی نہیں ہوگی)۔ لیکن یہ نظر "صحیح" کی تعریف کے طور پر کافی نہیں ہے۔ مثلاً بہت سے اخلاقیاتی فلسفی افادیت پسند نہیں۔ کیا "صحیح" کے متعلق ان کے نظریے تناقض بالذات ہیں؟ جب کسی عمل کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے مگر زیادہ سے زیادہ خوشی پیدا نہیں کرتا تو کیا وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ عمل زیادہ سے زیادہ خوشی پیدا کرتا ہے مگر زیادہ سے زیادہ خوشی پیدا نہیں کرتا؟ اگر اقداری اخلاقیات کے غیر افادیتی نظریات غلط بھی ہوں پھر بھی انھیں محض تعریف کی بنا پر رد نہیں کیا جا سکتا۔ افادیت پسند یہ تعریف عائد کر سکتے ہیں مگر غیر افادیت پسند اس سے انکار کریں گے۔ صحیح یا راست کی کچھ بھی ہو مگر اس طرح تعریف نہیں کی جا سکتی کہ عمل کی صحت و راستی کا ایک مخصوص نظریہ بطور تعریف صادق مان لیا جائے۔ یہ بات افادیت اور اس کے ساتھ اقداری اخلاقیات کے دیگر نظریات کے لیے صادق ہے۔ اگر اخلاقیاتی حدود کی تعریف ممکن ہے تو یہ ایسی ہونی چاہیے کہ مخالف اقداری اخلاقیات کے نظریات کے محاسن کے متعلق سوالات بند نہ ہو جائیں۔

۲۔ غیر۔ فطریتیت:

اب ہم اخلاقیاتی غیر۔ فطریتیت کی سمت آتے ہیں جس کے مطابق کم از کم کچھ اخلاقیاتی حدود لفظی طور پر ناقابلِ تعریف ہیں۔ اگر 'صحیح' یا 'راست' کی تعریف "زیادہ سے زیادہ خیر یا بھلائی پیدا کرنے والا" کبھی جائے تو "خیر" کی تعریف ممکن نہیں۔ غیر اخلاقیاتی حدود "خیر" کے ہم معنی نہیں بن سکتے (اور نہ صحیح کے) جیسا کہ ہنری سجوگ

نے اپنی کتاب "دی میتھڈ آف ایتھکس" میں کہا ہے:

"ہم صحیح یا "وجوب" اور اس طرح کے دیگر حدود کی کیا تعریف پیش کر سکتے ہیں؟ اس کے جواب میں میں یہ کہوں گا کہ وہ تصور جو ان میں مشترک ہے اتنا بنیادی اور سادہ کہ اس کی باضابطہ تعریف ممکن نہیں۔ ... جس تصور پر ہم غور کر رہے ہیں وہ سادہ تصورات میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ صرف اس کی صراحت ان تصورات سے اس کی نسبتوں کے تعین سے کی جا سکتی ہے جن سے یہ متعلق ہے۔"

اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کے فلاں فلاں نتائج ہیں تو آپ اس کے بارے میں تجربی بیانات ادا کر رہے ہیں۔ لیکن اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ ان نتائج کا حامل ہونا اچھا ہے تو آپ دوسری بات کر رہے ہیں جسے تجربی بیانات میں منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ کہنا کہ x کی یہ خصوصیات ہیں (مثلاً لوگ یا خدا اسے مرغوب رکھتا ہے) ایک بات ہے اور یہ کہنا کہ x اچھا یا نیک ہے دوسری بات۔ یہ کہنا کہ x نیک یا خوب ہے یہ کہنے کے مترادف نہیں کہ لوگ اس کی خواہش کرتے ہیں بلکہ یہ کہ یہ قابل تمنا (خواہش) ہے۔ لیکن قابل تمنا یا قابلِ خواہش کا مطلب ہے وہ شئے جس کی خواہش کی جانی چاہیے اور "چاہیے" یہاں ایک اخلاقیاتی حد ہے۔ غیر فطریت کو اس بات سے انکار نہیں کہ ایک اخلاقیاتی حد کی تعریف دوسری اخلاقیاتی حد کی مدد سے کی جا سکتی ہے۔ مثلاً "قابلِ خواہش" یا "قابلِ پسند" کو ہم "وہ شئے جسے پسند یا جس کی خواہش کی جانی چاہیے" اور "صحیح" کو "وہ شئے یا عمل جسے سراہنا چاہیے" کہہ سکتے ہیں (یہ یاد رہے کہ "جسے لوگ سراہتے ہیں" اور "جسے سراہنا چاہیے" ہم معنی نہیں)۔ غیر فطریت کا یہ کہنا ہے ایک اخلاقیاتی حد کی تعریف محض غیر اخلاقیاتی حدود کی مدد سے نہیں کی جا سکتی غیر فطریت کا یہ اصول ہے کہ آپ "کیا ہونا چاہیے" کو محض "کیا ہے" سے حاصل نہیں کر سکتے۔ "اچھا" یا "خیر"، "صحیح" اور "چاہیے" (وجوب) اخلاقیات کے و بنیادی الفاظ ہیں کہ ان کی تعریف دوسرے الفاظ کی مدد سے ممکن نہیں۔ اس کے مترادفات صرف دیگر اخلاقیاتی الفاظ ہی ہو سکتے ہیں۔

جی۔ ای۔ مور (۱۹۵۸-۱۸۷۴ء) نے تمام فطریتی نظریات کی تردید ایک مشہور

طریقہ کی مدد سے کی جسے " کھلا سوال طریقہ " کہتے ہیں۔ آپ کسی اخلاقیاتی حد کے معنی کے اعتبا سے کسی بھی خصوصیت کا نام لیں مور کے خیال میں ہر خصوصیت کے ضمن میں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ " مانا کہ X ہر حالت میں خصوصیت (الف) کا حامل ہے (آپ جسے " اچھا " کی تعریف سمجھتے ہیں) مگر کیا X اچھا ہے ؟ اسی طرح " یہ آدمی انتہائی خوش ہے مگر کیا خوشی اچھی چیز ہے ؟" اگر جواب اثبات میں ہو پھر " خوشی " اور " اچھائی " ہم معنی نہیں اور اس طرح اول الذکر آخر الذکر کی تعریف نہیں ہو سکتی ہے۔

مور کا قول ہے کہ " اچھا " یا " خیر " کی لفظی تعریف ممکن نہیں جس طرح دیگر کچھ الفاظ مثلاً " پیلا " اور " خوشی " نا قابلِ تعریف ہیں۔ " اچھا " یا " خیر " کو کسی طبیعی شئے کے مترادف قرار دینے کو اس نے " طبیعی (فطریتی) مغالطہ " کہا۔

اپنی کتاب " پرنسپیا ایتھیکا " (اخلاقیات کے بنیادی اصول) میں مور نے یہ کہا ہے کہ کسی لفظ یا تصوّر کا نا قابلِ تعریف ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ ہم اس کے بارے میں کچھ کہہ یا سمجھ نہیں سکتے بلکہ صرف یہ کہ اس سے جو مقصود ہے وہ مکمل طور پر دوسرے الفاظ کی مدد سے ادا نہیں کیا جا سکتا یا اس کا لفظی ترادف ہمیں حاصل نہیں۔ اس نے یہ بات " خوش " کے متعلق اپنی بحث میں واضح کی ہے کہ گو خوش ہونا کچھ احساسات و کوائف کے موجود ہونے سے تعبیر ہے مگر " خوش " کی تعریف محض احساسات و کوائف کے حوالے سے ممکن نہیں۔ جب تک ہم خوشی یا اس کے مترادف الفاظ کا استعمال احساسات و کوائف کے ساتھ نہ کریں وہ معنی ادا کرنا ممکن نہیں جو خوشی کا معنی ہے۔

مگر یہاں ایک مشکل پیدا ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ " خوشی " کی تعریف الفاظ کی مدد سے نہیں کی جاسکتی مگر بذریعہ مثال اس کی تعریف ممکن ہے اور اس طرح یہ لفظ ہماری زبان میں داخل ہوتا ہے اور لوگ اس کے معنی سمجھتے ہیں۔ اس لفظ سے تعبیر کچھ ایسے تجربات ہیں جو تقریباً ہر شخص حاصل کرتا ہے لیکن " خوشی " اور " زرد " کے برخلاف " خیر " کسی تجربہ کی نشاندہی نہیں کرتا۔ ہمیں " اچھا لگنے " کا احساس ضرور ہوتا ہے

ے Principia Ethica (صفحات ۱۲-۱۳)
(London. Cambridge University Press) - 1903

لیکن اخلاقیات میں " اچھا " یا " خیر " کا یہ معنی نہیں ہے۔

کوئی یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ " اچھا " یا " خیر " کی تعریف بذریعہ مثال کی جاسکتی ہے۔ ہم ان اشیاء کی طرف اشارہ کرسکتے ہیں جو اس خصوصیت کی حامل ہیں مثلاً ایک دیانت دار آدمی یا ایک رحم دلانہ عمل۔ شاید ایسا ہی ہو۔ لیکن وہ کون سی مشترک خصوصیت ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جس میں نیکی یا اچھائی پائی جاتی ہے ؟ کیا اس خصوصیت کے متعلق لوگوں میں بہت زیادہ اختلاف رائے نہیں ہوتا ؟ مختلف لوگوں کے لیے مختلف حالات میں متفرق خصوصیات اچھی یا نیک سمجھی جاتی ہیں۔ اگر مختلف لوگ کسی ایک ہی شئے سے نیکی یا اچھائی تعبیر کریں تو یہ کیسے یقینی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ اچھی ہے ؟ پس " اچھا " یا " خیر " کے متعلق یہ دقت ہے جو " پیلا " یا " تلذذ " کے متعلق نہیں ہے۔ لوگوں میں ان کے معنی کے متعلق اتفاق رائے ہوتا ہے لیکن اخلاقیاتی مباحثوں کے سیاق میں " اچھا " یا " خیر " کے متعلق یہ صورت حال موجود نہیں۔

لیکن اگر اخلاقیاتی بیانات بامعنی ہیں گو ان کے معنی کی تحویل غیر۔ اخلاقیاتی معنی میں ممکن نہیں تو ان کا کیا معنی ہے ؟ بس یہ دیگر جملوں کے معنی سے مختلف ہے۔ ان جملوں کی جن میں " وقت " (زماں) " وقوعہ " یا " قبل " جیسے زمانی الفاظ کا استعمال ہوتا ہو ان دیگر جملوں میں تحویل ممکن نہیں جن میں " زمانی " الفاظ موجود نہ ہوں۔ زمانی محمولات انوکھے ہیں اور ان کی تحویل دیگر محمولات میں نہیں کی جاسکتی۔ ریاضیاتی تصورات بھی ایسے ہیں جنھیں غیر ریاضیاتی جملوں میں منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح اخلاقیاتی جملوں کے معنی دیگر غیر۔ اخلاقیاتی، مثلاً تجربی یا الٰہیاتی جملوں سے مختلف ہیں لہٰذا ان کے معنی کے ساتھ زیادتی کے بغیر انھیں دیگر جملوں میں منتقل کرنا ناممکن ہے۔ ان کے انوکھے پن کو باقی رکھنے کے لیے انھیں اپنی حالت میں ہی چھوڑنا ضروری ہے۔

یہ تو ٹھیک ہے لیکن اخلاقیاتی اور دیگر اقداری جملوں کے متعلق ایک سوال پیدا ہوتا ہے جو دیگر سوالات کے متعلق نہیں اٹھتا۔ اور وہ یہ کہ آخر یہ جملے کس چیز کے متعلق ہیں اگر کسی فرد یا گروہ یا خدا کے رویے کے متعلق نہیں یا اس شئے کے نتائج کے بارے

ہیں نہیں جس کا ذکر ان جملوں میں ہوتا ہے اور نہ ہی کسی ایسی خصوصیت کے متعلق جس کے بارے میں ہم سوچ سکتے ہیں۔ غیر۔فطرتیت (غیر طبیعت) کا حامی کا یہ کہنا ہے کہ بیشک یہ جملے ان میں سے کسی ایک کے متعلق نہیں بلکہ اس کے متعلق ہیں کہ اچھا (نیک یا خیر) کیا ہے - قابل قدر چیز کیا ہے، کیا صحیح ہے، ہمیں کیا کرنا چاہیے یا اخلاقی ذمہ داری کیا ہے - اچھائی یا نیکی محض اچھائی ہی ہے اور کوئی شئے نہیں - اخلاقیات ایک خود مختار علم ہے اور اس کی تحویل کسی دیگر علم میں نہیں ہو سکتی۔

پھر بھی استعجاب باقی رہتا ہے - ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ اخلاقیاتی قضایا صادق ہیں؟ ہم یہ جان سکتے ہیں کہ وقت کے متعلق قضایا صادق ہیں یا نہیں یا ۳ × ۶ برابر ہے ۱۸ کے لیکن جب لوگ اخلاقیاتی قضایا کے بارے میں اختلاف رکھتے ہوں تو ہم اسے کیسے دور کریں گے؟

اس موقع پر کچھ غیر۔فطرتیت کے پیرو کا قول ہے کہ اخلاقیاتی قضایا کے صدق کی تلاش میں تجربی مشاہدہ یا ریاضیاتی (منطقی شمار و فکر کارآمد نہیں ہوتے۔ جو کچھ ہم کر سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم انھیں، تمام دیگر قضایا سے میز کریں۔ خصوصاً ان تجربی قضایا سے جن سے انھیں الگ کرنا اشد ضروری ہے۔ اور پھر ان پر تفکر و تامل کے بعد یہ فیصلہ کریں کہ یہ صادق ہیں یا نہیں۔ کچھ تو اس سے آگے چل کر یہ کہتے ہیں کہ ہم وجدان کی مدد سے یہ جان سکتے ہیں کہ یہ صادق ہیں (پس غلطی سے اخلاقیاتی وجدانیت کو غیر۔ فطرتیت کی تمام شکلوں کے ہم معنی سمجھا جاتا ہے)۔ لیکن یہ دونوں جوابات مشکلات سے پُر ہیں۔ "تفکر" و تامل اور "وجدان" دونوں طریق ہائے علم کی حیثیت سے مشکوک ہیں کیونکہ ہر قسم کا وجدان ممکن ہو جاتا ہے جن کی صحت کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا اور جس کا تعین آسان نہیں۔ لیکن کیا ہم اس مسئلہ کو یہیں چھوڑ دیں۔ کیا یہ قنوطی رویہ نہیں؟

کچھ دیگر مفکرین نے غیر۔ فطرتیت (غیر۔طبیعت) کے حامی ہوتے ہوئے یہ کہا ہے کہ گو اخلاقیاتی جملے کئی دیگر قسم کے جملوں میں منتقل نہیں کیے جا سکتے تاہم کچھ کو مقبول کرنے اور کچھ کو رد کرنے کے حق میں مناسب جواز پیش کیے جا سکتے ہیں لیکن اس موقف کی بھی اپنی دقتیں ہیں۔ یہ طے کرنے کا معیار کیا ہے کہ مناسب جواز یا وجوہات

کیا ہیں ؟ "اس کا بٹوا چرانا غلط ہے" کے حق میں کم از کم اخلاقی نقطہ نظر سے یہ جواز کہ "اس سے اسے غیر ضروری تکلیف ہوگی" مناسب اور یہ جواز کہ "تم پکڑے لیے جاؤ گے" غیر مناسب کیوں ہے ؟ اور ہمیں اس کا علم کیونکر ہوتا ہے ؟ ایک کو مناسب اور دوسرے کو غیر مناسب قرار دینے سے پہلے اس کا علم ضروری ہے کہ مناسب یا غیر مناسب یا اچھا اور برا کیا ہے۔ استدلال کا یہ نیا موڑ غیر۔فطرتیت کی دقتوں کو بدستور قائم رکھتا ہے۔

۳۔غیر۔وقوفیت :

اخلاقیاتی جملوں کا ایک اور تجزیہ ہے جو غیر۔وقوفیت (جسے جذباتیت یا نظریۂ توجیہہ جذباتی بھی کہتے ہیں) کے نام سے موسوم ہے۔ اس کے مطابق اخلاقیاتی جملوں کا اصل کام قضایا کا اظہار نہیں ہے۔ جب کوئی یہ کہتا ہے کہ "x اچھا ہے" تو وہ کسی بات کا اعادہ نہیں کرتا گویہ جملہ ایک ادعا نظر آتا ہے۔ جبکہ "برف سفید ہے" اور "جونس خوش ہے" جیسے جملے کسی بات کا اعادہ کرتے ہیں (یعنی یہ ان قضایا کا اظہار کرتے ہیں جو آیا صادق ہیں یا کاذب) "چوری غلط کام ہے" کسی قضیہ کا اظہار نہیں کرتا اور اسے بولنے والا کسی بات کا اعادہ نہیں کرتا۔ یہ اس قضیہ کا اظہار بھی نہیں کرتا کہ بولنے والا چوری کو ناپسند کرتا ہے۔ پس ہم اخلاقیاتی جملوں کی بات تو کر سکتے ہیں (جن میں اخلاقیاتی الفاظ کا استعمال ہوتا ہے)، مگر اخلاقیاتی قضایا کی نہیں کیونکہ کوئی اخلاقیاتی جملہ قضیہ (جو صادق یا کاذب ہو سکتا ہے) کا اظہار نہیں کرتا۔

پھر بھلا اخلاقیاتی جملوں کے وظائف کیا ہیں ؟ یہ بولنے والے کے احساسات اور رویّوں کا اظہار کرتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ چیخ، کراہ یا فرطِ مسرت سے نکلی ہوئی چیخیں ہیں جو نہ تو کسی بات کا ادعا کرتی ہیں اور نہ کسی قضیہ کا اظہار۔ یہ اپنے احساسات و جذبات کو ظاہر کرنے کا ذریعہ تو ہیں مگر کچھ کہنے کی کوشش نہیں۔ انھیں دیکھنے یا سننے والا یہ اندازہ ضرور لگا سکتا ہے کہ انھیں ادا کرنے والا کیا محسوس کرتا ہوگا مگر انھیں ادا کرنے والا خود کچھ نہیں کہتا جیسا کہ ہم کتے کو دم ہلاتا دیکھ کر یہ اندازہ لگاتے ہیں کہ کتا خوش ہے گو کتا کچھ کہتا نہیں ہے۔ گویا یہ جملہ ہمیں "اجازتِ استنباط" ضرور عطا کرتا ہے لیکن

کسی بات کا اعادہ کی مدد سے نہیں۔ بیشک ہم اعادوں کے علاوہ دیگر بہت سی چیزوں سے کچھ نتائج کا استنباط کر سکتے ہیں۔

اس نظریہ کو اخلاقیاتی فطرتیت کے آپ بیتی نظریہ سے میز کرنا لازم ہے۔ کسی رویہ یا احساس کا اظہار آپ کے اس بات کے کہنے کے مترادف نہیں کہ آپ یہ احساس یا یہ رویہ رکھتے ہیں۔ "واہ، واہ" استنباط کا اظہار کرتا ہے مگر یہ کہنا کہ "میں خوشی محسوس کر رہا ہوں" ایک ایسا جملہ ہے جو اپنے احساس کے متعلق خود بیتی بیان ہے۔ بولنے والا دوسرے کو ایک قضیہ یا بامعنی بیان کے طور پر کہتا ہے مگر یہ پہلے کو نہیں۔ مگر سننے والا ان دونوں بیانات سے کہنے والے کے احساس کے متعلق کچھ استنباط کر سکتا ہے۔ اے۔ جے۔ ایئر اپنی کتاب لینگویج، ٹرتھ اینڈ لاجک (زبان، صداقت اور منطق) میں کہتا ہے:

> "اگر میں کسی سے یہ کہوں: "آپ نے وہ روپے چرا کر غلط کام کیا ہے" تو میں اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہتا ہوں کہ "آپ نے وہ روپے چرائے" یہ کہہ کر کہ یہ کام غلط ہے میں اس کے متعلق کو مزید اطلاع نہیں دیتا بلکہ میں صرف اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتا ہوں۔ گویا میں ایک خاص وحشتناک لہجہ میں یہ کہتا ہوں "تم نے چوری کی !!!" میرا لہجہ یا یہ مخصوص نشانات استعجاب جملہ کے معنی میں کوئی اضافہ نہیں کرتے بلکہ صرف بولنے والے کے احساس کا اظہار کرتے ہیں۔" ؎

غیر۔ و توفیت کے حامل کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ اخلاقیاتی جملوں کو محض احساسات کا اظہار سمجھے بلکہ وہ انھیں سامعین کے احساسات کو اجاگر کرنے کا ذریعہ بھی سمجھ سکتا ہے جیسا کہ ایک ماں کا اپنے بچے کو یہ کہنے میں نظر آتا ہے کہ "جھوٹ بولنا غلط ہے۔" اپنے رویہ کے اظہار سے زیادہ اس کا مقصد بچے میں جھوٹ کے خلاف ایک رویہ پیدا کرنے کی کوشش ہے۔ اخلاقیاتی الفاظ کو پروپیگنڈا کے طور پر استعمال کرنا اظہاری نہیں بلکہ تجویزی یا ترغیبی استعمال ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بولنے والا وہ رویہ نہ رکھتا

؎ صفحہ ۱۵۸۔ (A. J. Ayer)

ہو جو سننے والے کے اندر پیدا کرنا چاہتا ہو۔ اخلاقیاتی اظہار چیخ پکار کے بدلے احکامات کی طرح بھی تشکیل کیے جا سکتے ہیں: "چوری کرنا غلط ہے" کو اس حکم کی طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ "چوری مت کرو" اور بطور حکم اس کے صادق یا کاذب ہونے کا سوال نہیں ہوتا۔ پس غیر۔ وقوفیت سے مطابقت رکھتے ہوئے اخلاقیاتی بیانات کو اظہار، ترغیب، تجویز، احکام، درخواست اور بہلاوا جیسے وظائف کے مترادف سمجھا جا سکتا ہے۔ ان میں جو منفی پہلو مشترک ہے وہ یہ کہ یہ کسی قضیہ کو بیان نہیں کرتے۔

یہ خالص غیر وقوفی نظریہ ہے لیکن آجکل صحیح معنوں میں کوئی بھی خالص غیر وقوفیت کا حامل نہیں۔ اسے اکثر دیگر مابعد اخلاقیاتی نظریات کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے جن کا ذکر آگے آچکا ہے۔ پس ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ اخلاقیاتی جملے احساسات کے اظہار اور انھیں اجاگر کرنے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں مگر اس کے ساتھ ساتھ کسی امر واقعی کے بیان کے لیے بھی۔ مثلاً جیسا کہ اسٹیونسن نے اپنی کتاب ایتھکس اینڈ لینگویج (اخلاقیات اور زبان) میں کہا ہے "x صحیح ہے" کا تجزیہ یہ ہے کہ "میں x کو سراہتا ہوں، تم بھی اسے سراہو"۔ اس کا پہلا حصہ ایک فطرتی تعریف ہے جس میں خود اپنے بارے میں ایک حقیقت کا بیان ہے اور دوسرا حصہ ایک امر یا حکم ہے جو غیر وقوفی تعریف کہلائے گا (جو نہ صادق ہے اور نہ کاذب)۔

بیشک ایک بار جب اس امر کی طرف توجہ مبذول کرائی جاتی ہے تو اس سے انکار مشکل ہے کہ اخلاقیاتی جملوں کا استعمال بولنے والے کے رویّہ کے اظہار یا سننے والے میں کسی رویّہ کو اجاگر کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ روزمرّہ کی زندگی میں یہ ہمارے مشاہدوں میں آتا ہے کہ لوگ اخلاقیاتی بحث کے دوران ایک دوسرے کے رویّوں کو حسب منشا تبدیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور استدلال و مخالف استدلال دراصل اخلاقیاتی جملوں کے اسی استعمال کا مظہر ہوتے ہیں۔ جب بچّے یہ سیکھتے ہیں کہ کیا برا اور کیا اچھا یا کیا صحیح اور کیا غلط ہے تو ان سے وہ اشیاء کی خصوصیات کے بدلے صرف یہی سمجھتا ہے کہ اسے کیا کرنا چاہیے، کسے پسند کرنا چاہیے کیا کس سے اجتناب یا کسے ناپسند کرنا چاہیے۔

تو کیا ہم سب غیر۔ وقوفیت کے حامل ہو جائیں؟ نہیں کیونکہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا

جائے کہ اخلاقیاتی جملوں کا استعمال اس طرح کیا جاتا ہے یہ ہمیں غیر۔ وتوفیت کا ترکیب نہیں بناتا بلکہ صرف اس نتیجہ کو لازم کرتا ہے کہ اخلاقیاتی جملوں کا ایک غیر۔ وقوفی جزو بھی ہے۔ غیر۔ وقوفیت کا پیرو ہونا یا نہ ہونا اس بات پر منحصر نہیں ہے کہ آیا کون اخلاقیاتی جملوں کا اظہاری یا اجاگری استعمال کو تسلیم کرتا ہے یا نہیں بلکہ اس پر کہ کیا غیر وقوفی وظیفہ بنیادی یا مقدم ہے یا نہیں۔ ایک شخص اس صورت میں بھی غیر وقوفیت کا پیرو ہوسکتا ہے اگر وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ اخلاقیاتی جملوں کا غیر۔ وقوفی استعمال بنیادی ہے گو اس کا ثانوی وظیفہ ایک شئے کی کچھ خصوصیات بیان کرنا ہے۔ آپ یہ مان سکتے ہیں کہ " چوری کرنا غلط ہے " (۱) چوری کی طرف بولنے والے کا رویہ ظاہر کرتا ہے اور (۲) چوری کے نتائج بیان کرتا ہے۔ آخرالذکر وقوفی پہلو کی موجودگی کے باوجود آپ غیر وقوفیت کے حامل ہو سکتے ہیں اگر آپ اول الذکر غیر وقوفی پہلو کو مقدم سمجھتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر پہلا معنی کالعدم سمجھا جائے اور دوسرا پہلو برقرار بھی رہے تو بولنے والا اسے اخلاقیاتی جملہ تسلیم نہیں کرے گا۔

ایک ایسا نظریہ آر۔ایم۔ ہیر کی کتاب " دی لینگویج آف مورلس (اخلاق کی زبان) میں ملتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق اس اخلاقیاتی جملہ " x اچھا ہے " کا استعمال بنیادی طور پر تعریف کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ جب ہم کسی کو یہ جملہ ادا کرتے ہوئے سنتے ہیں تو خواہ ہم x کی کسی بھی خصوصیت کو نہ جانیں پھر بھی اتنا ضرور جان لیتے ہیں کہ بولنے والا x کی تعریف کررہا ہے۔ یہ تعریفی معنی جسے لغات نویسوں نے بھی تسلیم کیا ہے مقدم ہے۔ لیکن جس چیز کی ہم تعریف کرتے ہیں وہ ضرور کچھ خصوصیات کی حامل ہوتی ہے اور انہی اوصاف کی وجہ سے ہم اس کی تعریف کرتے ہیں۔ لہٰذا " x اچھا ہے " سے مراد یہ ہے کہ (۱) x کی تعریف کی جارہی ہے اور (۲) یہ کہا جارہا ہے کہ x کی کچھ مخصوص خصوصیات ہیں (یہ حصہ وقوفی ہے)۔ لیکن تعریفی معنی مقدم ہے کیونکہ ہم x کے بدلے y کی تعریف بھی کرسکتے ہیں یا بعد میں x کی تعریف دیگر خصوصیات کی وجہ سے بھی کرسکتے ہیں۔ لہٰذا x کا بیانی یا وقوفی معنی بدلتا رہتا ہے گو اس کا تعریفی معنی مستقل ہوتا ہے۔ اخلاقیات اور دیگر علاقوں میں بھی لفظ " اچھا " تعریف یا سازگار اندازۂ قدر کا لفظ ہے کوئی بھی شخص اس وقت تک اس لفظ کا استعمال نہیں کرتا جب تک اسے کسی چیز کی

تعریف یا خاطر خواہ اندازۂ قدر کرنا ہو۔ لیکن اس لفظ کا بیانی معنی بھی ہوتا ہے گویہ بہت عمومی قسم کا معنی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ "x اچھا ہے" ہم (۱) x کی تعریف کرتے ہیں اور (۲) کوئی دوسری شئے جو بالکل اسی کی طرح ہے وہ بھی اچھی ہوگی۔ اگر ہم ایسا نہیں کہیں گے تو خود تناقض کا شکار ہوں گے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جن خصوصیات کی بنا پر ایک شئے اچھی ہے انھیں خصوصیات کا حامل ہوتے ہوئے بھی دوسری شئے اچھی نہیں ہے۔ "x اچھا ہے" کہنا درپردہ کلیہ بیان ادا کرنا ہے جو ایک قسم کی تمام چیزوں پر لاگو ہوتا ہے۔ "اچھا" کے معنی کے اندر کلیہ بنانے کا عمل (آفاقیانا) مضمر ہے۔ اس تصور کے بارے میں ہم آگے چل کر اور کہیں گے۔

فصل ۲۸

خیر کے نظریات

(Theories of Goodness)

ہمارے مابعد اخلاقیاتی نتائج کچھ بھی ہوں آیئے اب ہم اقداری اخلاقیات کی طرف رجوع کریں۔ اخلاقیاتی کے حدود معنی کے بدلے اب ہم اس پر غور کریں کہ کن چیزوں پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔ فلسفیوں میں ان کے مصداق سے زیادہ اس پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان کے مختار کیا ہیں۔

اس فصل میں ہم اس پر غور کریں گے کہ کس قسم کی چیزیں خیر (نیک یا اچھی) ہیں (نظریاتِ خیر) اور اس کے بعد کی فصل میں اس سوال پر کہ کس قسم کے اعمال واجب ہیں (نظریاتِ عمل)۔ مگر اس سے قبل کہ ہم یہ تفتیش کریں کہ کن چیزوں کو خیر (شر یا نیک و بد) کہا جا سکتا ہے اور کیوں یہ بات مددگار ثابت ہو سکتی ہے کہ ہم قدر کے متعلق کچھ سوالات اٹھائیں۔ قدر کی تشفی بخش تعریف غیر متوقع طور پر مشکل اور پیچیدہ ہے اور یہاں اتنی جگہ نہیں کہ اس کی تکمیل ہو سکے۔

اگر لوگ کچھ چیزوں کی قدر کو کچھ دوسری چیزوں سے زیادہ نہ سمجھیں تو اچھا اور برا یا نیک و بعد کی تصدیقات کا وجود نہ ہو۔ آسان الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ میں کسی چیز کی قدر اس وقت کرتا ہوں اگر اسے میں پسند کرتا ہوں یا اسے کسی دوسری چیز پر ترجیح دیتا ہوں۔ کچھ لوگ تحفظ سے زیادہ ہیجان کی قدر کرتے ہیں اور کچھ لوگ تحفظ کی قدر و قیمت کو اہم تر سمجھتے ہیں۔ کسی چیز کی قدر کرنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ کوئی تصدیق یا بیان قدری پیش کیا جائے۔ لیکن قدر کرنے یا سمجھنے کے لیے باشعور ہونا لازم ہے کیونکہ کسی چیز کو پسند کرنا یا ترجیح دینا ایک شعوری حالت ہے۔ لہٰذا ایک غیر آباد سیارہ میں قدر کے تصور کا اطلاق نہیں ہوگا۔ یہ سوال وہیں پیدا ہوتا ہے جہاں باشعور ہستیاں ہوں جو دلچسپی اور پسند کے اہل ہوں۔ اس بنیادی معنی میں "میں

اسس چیز کی قدر کرتا ہوں " تقریباً " میں اسے پسند کرتا ہوں " یا میں اسے ترجیح دیتا ہوں " کے ہم معنی ہے۔

بہرحال ہم قدر کے متعلق دوسرے معنی میں بھی بات کرتے ہیں جہاں پسند کرنے یا ترجیح دینے کی شعوری حالت کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کی صحت اسس کے لیے قدر (با قدر شئے) ہے گو اس کے اعمال ایسے ہیں کہ وہ اسے تباہ کرتے ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ شراب نوشی کی عادت (خمریت) اس کے لیے مانع قدر (باعثِ نقصان) ہے گو وہ شخص اسے ترجیح دیتا رہتا ہے۔ ہم ایک طالب علم سے کہتے ہیں: " تمھارے لیے یہی بات قدر رکھتی ہے (اچھی ہے) کہ تم اچھی طرح مطالعہ کرو نہ کہ وقت خراب کرو " گو وہ آوارہ گردی کو ترجیح دیتا ہے۔ اپنے مقصد کے حصول کے لیے جو چیز آپ کے لیے با قدر ہے یہ ضروری نہیں کہ آپ اسی کو ترجیح دیں۔ ایک شخص داخلی یا موضوعی طور پر جس چیز کی قدر کرتا ہے وہ ایک بات ہے اور جو چیز خارجی یا معروضی طور پر اس لیے قدر رکھتی ہے وہ ایک دوسری بات ہے۔ اب تک ہم نے " قدر " کے دو معنوں میں امتیاز کیا ہے: (۱) پسند کرنا یا ترجیح دینا اور (۲) وہ جو ذاتی پسند یا ترجیح سے آزاد ہوتے ہوئے کسی مقصد کے حصول میں معاون ہوتی ہے۔ (یہی ذومعنویت لفظ " دلچسپی " میں ہے۔ کسی کام میں ہمارا دلچسپی لینا ایک بات ہے اور اس کا ہماری دلچسپی (بھلائی) کا ہونا اور بات ہے)۔

کیا قدر کے تصور کا نباتات پر اطلاق ہوتا ہے ؟ پہلے معنی میں تو نہیں کیونکہ وہ شعور کے حامل نہیں ہیں اس لیے پسند کرنا اور ترجیح دینا ان کے لیے ممکن نہیں مگر ہاں ان کے لیے بعض چیزیں ضرور کارآمد یا معاون ہو سکتی ہیں۔

لیکن بات یہاں ختم نہیں ہوتی۔ مختلف چیزیں مختلف اغراض و مقاصد کے لیے قدر و قیمت کی حامل ہو سکتی ہیں۔ ہر ایک سیاق میں کیا شئے قدر رکھتی ہے یہ فرد فرد کے ساتھ بدلتا رہتا ہے مگر یہ امر اپنی جگہ مسلم ہے کہ یہ حقیقی واقعات ہیں جو ہماری ترجیحات پر منحصر نہیں۔ مگر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ ہم نے اب تک یہ نہیں دکھایا کہ یہ چیزیں (مثلاً صحت۔ کامیابی وغیرہ) خود اپنے آپ میں قدر رکھتی ہیں۔ جو کچھ ہم نے دکھایا ہے وہ یہ کہ کچھ چیزیں، کچھ مقاصد کے حصول کے ذرائع بنتی ہیں۔ لیکن وہ چیزیں جو مقاصد

ہوتی ہیں ان کا کیا ہے ؟ اچھی غذا صحت کے لیے ایک ذریعہ ہے لیکن کیا صحت قدر و قیمت رکھتی ہے؟ ہم سب یہ مانتے ہیں کہ ایسا ہے لیکن اسے کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہے ؟ اگر صحت کو خوشی یا عافیت کا ذریعہ مانا جائے تو پھر آخرالذکر کے متعلق بھی یہی سوال اٹھتا ہے۔ اب تک ہم نے "قدر" کا جو معروضی معنی سمجھا ہے اس کی روشنی میں ا کی قدر اس معنی میں سمجھی گئی ہے کہ یہ ب کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اس طرح قدر کے متعلق بیان محض ایک تجربی بیان کی شکل اختیار کرتا ہے کہ ا ، ب کے لیے ایک ذریعہ ہے۔ یعنی اگر آپ کا مقصد ب ہے تو اس کے لیے ا ایک ذریعہ ہے اور اس طرح ا کی قدر و قیمت ب کے حصول کی غرض سے ضروری ہے۔ اسی طرح دیگر اشیاء کے بارے میں کہا جا سکتا ہے۔ مگر کیا ایسی چیزیں نہیں ہیں جو حصول کے سوال سے الگ بھی اپنی قدر اپنے تئیں رکھتی ہیں ؟ کیا کسی چیز کا "قدر و قیمت" کا حامل ہونا ہمیشہ کسی مقصد سے اضافی ہوتا ہے ؟ یہاں "قدر" کا ایک اور معنی ہمارے سامنے آتا ہے : (۳) وہ جو کسی مقصد کے حوالہ کے بغیر اپنے تئیں قدر کی حامل ہو۔ اگر کوئی شئے اس معنی میں قدر و قیمت رکھتی ہے تو وہ اس لیے حامل قدر نہیں کہ کسی شئے کے حصول کے سود مند ہے بلکہ کسی بھی مقصد کی اضافت سے الگ قدر و قیمت رکھتی ہے۔ لیکن کیا کوئی بھی شئے اس معنی میں قدر رکھتی ہے ؟ بیشتر مفکرین نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے گو ان میں اس بات پر اتفاق نہیں کہ ایسی شئے کون سی ہے۔

ذاتی اور آلاتی اچھائی (خیر):

ان فلسفیوں کے مطابق کچھ چیزیں اپنے آپ میں قیمتی قابلِ پسند، با قدر یا اچھی ہوتی ہیں جبکہ دیگر کچھ چیزیں اس حد تک اچھی ہوتی ہیں کہ وہ ان چیزوں تک پہنچنے کا ذریعہ بنتی ہیں۔ اگر آپ قابلِ پسند، اچھی یا قیمتی چیزوں کی فہرست مرتب کریں تو ان میں جن چیزوں کو شامل کریں گے وہ ہیں تحفظ، امن، دولت، خوشی و مسرت، علم، دیانتداری، ترحم، ذہانت، محبت، حسن وغیرہ۔ لیکن یہ تمام چیزیں ایک قسم کی نہیں ہیں۔ آپ ان چیزوں کی خواہش ایک ہی طرح سے نہیں کرتے۔ ان میں سے کچھ چیزوں کو آپ انہی کے لیے چاہتے ہیں۔ (کسی دوسری چیز کے ذرائع کی حیثیت سے نہیں) اور کچھ چیزوں کی

طلب ان چیزوں کے حصول کے ذرائع کی حیثیت سے کرتے ہیں جنھیں آپ خود انہی کے لیے طلب کرتے ہیں۔ اگر آپ پیسے کو اچھا سمجھتے ہیں تو یہ ان چیزوں کے حصول کے لیے اچھا ہے جو آپ اس سے حاصل کرنا چاہتے ہیں مثلاً مادی آسائش، مستقبل کے تفکرات سے آزادی، سکون اور مسرت۔ اگر پیسے ان چیزوں کے حصول میں معاون ثابت نہ ہو تو اس کو پانے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اگر پیسہ اچھا ہے تو یہ صرف آلاتی اچھائی یا قدر و قیمت کا حامل ہے۔ ہم اس کی تمنا صرف اسی کے لیے نہیں کرتے بلکہ ان دوسری چیزوں کی وجہ سے کرتے ہیں جو یہ مہیا کر سکتا ہے۔

کیا وہ تمام چیزیں جو پیسہ مہیا کر سکتا ہے اپنے تئیں اچھی ہوتی ہیں؟ پیسوں سے خریدی ہوئی مادی آسائش کیا اپنے تئیں اچھی ہے؟ یقیناً نہیں۔ اگر ہم سے پوچھا جائے کہ ہم انھیں کیوں حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں: "کیونکہ اگر ہم انھیں پالیں تو ہم زیادہ خوش ہوں گے۔" لہٰذا ہم اسے کسی دوسری شے کے لیے چاہتے ہیں۔ مگر خوشی کیا ہے؟ خوشی ایک ایسی شئے نظر آتی ہے جسے ہم خود اسی کے لیے چاہتے ہیں جبکہ تمام دیگر اشیاء کی خواہش خوشی کی غرض سے کی جاتی ہے۔ اگر کوئی یہ پوچھے کہ "آپ کس لیے خوش ہونا چاہتے ہیں؟" تو ہمیں یہ لگے گا کہ یہ سوال عجیب سا ہے اور ہماری سمجھ میں یہ نہیں آئے گا کہ اس کا کیا جواب دیا جائے۔ ہم خوشی کسی اور چیز کے لیے نہیں چاہتے بلکہ بس خوش ہونا چاہتے ہیں۔ ہم اسے دوسری چیزوں کے حصول کے لیے نہیں چاہتے بلکہ دوسری چیزیں خوشی کے لیے چاہتے ہیں۔ ہم علاج اور آپریشن وغیرہ کے دوران بھی درد اور تکلیف ہم اس لیے برداشت کرتے ہیں کہ صحت کی ہم تمنا کرتے ہیں اور صحت زندگی کا حظ حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے۔ اس طرح ہم تمام اشیاء کی خواہش بالآخر خوشی کے حصول کے لیے کرتے ہیں۔

لذّت اور خوشی:

کبھی ہم تلذذ کی بات کرتے ہیں اور کبھی خوشی کی۔ دونوں میں کیا فرق ہے؟ تلذذ یا لذت شعور کی ایک قسم کی حالت ہے (جس کی لفظی تعریف ممکن نہیں)۔ ایک نفسیاتی حالت جس سے ہم اپنے تجربہ میں بخوبی باخبر ہیں۔ ہم کھانے پینے، جنسی تجربہ،

شہر سے باہر پیدل چلنے یا دوستوں سے گپ شپ کی لذتوں کی بات کرتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں دراصل لذت یا تلذذ کے منبع جات ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک سے ملنے والی لذت ہر حالت میں الگ الگ ہوتی ہے گو سب اتنے متشابہ ہیں کہ انھیں "لذت" کا نام دیا جا سکتا ہے۔ "تلذذ کی زندگی" سے لازمی طور پر شہوانی زندگی نہیں۔ علم و فہم، ریاضیاتی مسائل کو حل کرنے، مذہبی تجربہ یا موسیقی سے حاصل لذت کبھی کبھی اتنی شدید نہیں ہوتی جتنی جسمانی خواہشات کی آسودگی سے حاصل لذت ہوتی ہے مگر اول الذکر ہی ایک قسم کی لذت ہی ہے جسے ہم عام طور پر مسرت کہتے ہیں۔

لیکن خوشی کیا ہے؟ ہم اکثر "خوشی" کو "لذت" کے ہم معنی کی طرح استعمال نہیں کرتے۔ یوں تو عام زبان میں یہ فرق عموماً اتنا واضح نہیں ہوتا تاہم لذت یا مسرت ایک وقتی کیفیت کا نام ہے جبکہ "خوشی" نسبتاً دیرپا اور مستقل حالت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک انسان متعدد تلذذ آمیز تجربات کے باوجود خوشی سے محروم رہے گو یہ ممکن نہیں کہ جو آدمی خوش ہے وہ تلذذ یا مسرت سے بے بہرہ ہو۔ خوشی اور لذت کے مابین وہی نسبت ہوتی ہے جو کُل اور جزو کے درمیان ہوتی ہے۔ خوشی کی زندگی لذتوں کے علاوہ زندگی کی طرف ایک صحت مند رویہ اور ایک بشاشش افتادِ طبع سے تعبیر ہوتی ہے۔

لذتیت:

لذتیت کے اخلاقیاتی فلسفہ کے مطابق (۱) تمام لذتیں بذاتِ خود اچھی ہوتی ہیں اور (۲) صرف لذت ہی ذاتی طور پر اچھی ہوتی ہے۔ یعنی جو بذاتِ خود قابل قدر یا قابلِ حصول ہے۔ لذت اور خوشی کے درمیان جس نسبت کا ذکر ہم نے کیا ہے اس کے پیشِ نظر اصول لذتیت کو ہم وسعت دے کر اس میں خوشی بھی شامل کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں اس نظریہ کے مطابق خوشی ہی واحد ذاتی خیر ہے۔

اس مسلک کو غلط سمجھنا آسان ہے۔ لفظ "تلذذ" کا ایک ناساز گار ثانوی معنی ہے اور تلذذ کی زندگی سے ایسی زندگی تعبیر کی جاتی ہے جو جانوروں کے لیے موزوں سمجھی گئی ہے۔ مگر یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ "تلذذ" میں ہر قسم کی تشفی یا آسودگی شامل

ہے محض بھوک، پیاس یا جنسی خواہش کی تشفی نہیں۔ لذتیت کا صرف یہ کہنا ہے کہ دنیا میں جتنی زیادہ تلذذ ہو اتنا ہی اچھا ہے اور وہ زندگی جس میں زیادہ سے زیادہ ذاتی خیر یا بھلائی ہے وہ زندگی تلذذ سے پُر اور دکھ سے خالی ہے۔ لیکن یہاں ہمیں ان باتوں کے متعلق محتاط رہنا چاہیے: (۱) اس کا مطلب یہ نہیں کہ آدمی کو شعوری طور پر اپنے ہوش کے عالم میں ہر دم تلذذ کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے۔ اکثر "خوشی کے حصول کے لیے خوشی کو بھولنا پڑتا ہے۔" خصوصاً اگر اپنی روزمرّہ کی زندگی میں آدمی اگر خوشی کی تلاش کو بھول کر اپنے کام میں لگا رہتا ہے تو خوشی کے ملنے کے مواقع زیادہ ہوتے ہیں بنسبت اس کے کہ وہ اس کی تلاش میں سرگرداں رہے (۲) اکثر آدمی کو بہت سے ایسے کاموں میں لگا رہنا پڑتا ہے جو کافی ناخوشگوار ہوتے ہیں گویہ آخرکار زیادہ خوشی کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں۔ کبھی کبھی کسی کا کام ناخوشگوار ہوتا ہے لیکن اگر وہ اس میں لگا رہتا ہے تو اس کو اقتصادی تحفظ حاصل ہو سکتا ہے اور کافی روپیے کما کر وہ ان سے زندگی کے آسائش کے سامان خرید کر مزید خوشیاں حاصل کر سکتا ہے یا پھر اسے یہ اطمینان حاصل ہو سکتا ہے کہ اس نے اپنا کام اچھی طرح انجام دیے۔ کبھی کبھی خوشی کی شرائط کی تکمیل کے لیے بہت سی تکالیف اور ناخوشگواریوں سے گذرنا پڑتا ہے۔ ایک اچھی اور کامیاب زندگی کے لیے سخت تربیت، انضباط اور پابندیوں سے گذرنا پڑتا ہے، آزاد زندگی گذارنے کے لیے اکثر آزادی کے لیے لڑنا پڑتا ہے اور موسیقی میں دسترس حاصل کرنے کے لیے ایک طویل عمر تک ریاض کرنا پڑتا ہے۔ (۳) کبھی کبھی خوشی میں پڑنا آئندہ خوشی حاصل کرنے کی راہ میں حائل ہوتا ہے جس طرح زیادہ مرغن کھانے سے ہاضمہ خراب ہو جاتا ہے اور بعد لمبے عرصہ تک پرہیز کی وجہ سے آدمی کھانے کی لذت سے محروم ہو جاتا ہے۔ پس آدمی کو اپنی تمام تر زندگی میں بدرجۂ اتم خوشی کے حصول کی کوشش کرنا چاہیے۔

لذتیت کے حامیوں کے مطابق تلذذ اور خوشی ہمیشہ اپنے آپ میں اچھی ہیں۔ ہو سکتا ہے یہ ہمیشہ آلاتی طور پر اچھی نہ ہوں۔ یہ کہنے سے کہ یہ بذاتِ خود یا اپنے آپ میں اچھی ہیں مطلب یہ ہے کہ یہ ہمیشہ خود بحیثیت مقصد اچھی ہیں ان کے اثرات خواہ کچھ بھی ہوں۔ ویسے تو ایک قاتل بھی قتل کر کے لذت حاصل کر سکتا ہے مگر مجموعی طور

سے اس کے اثرات عام خوشی کے لیے مہلک ثابت ہوں گے لہٰذا دکھ اور تکلیف پیدا کرنے کے آلات کی حیثیت سے ایسی خوشی کی مذمّت ضروری ہے۔ ایک انسان ادب کے مطالعہ سے حظ حاصل کرتا ہے اور دوسرا تخریبی کام سے۔ اگر صرف خوشی کی صفت کو دیکھا جائے تو دونوں یکساں طور پر خیر کہلائی جا سکتی ہیں مگر مستقبل میں دونوں کے نتائج اتنے مختلف ہیں اور ایک کے خوشگوار اور دوسرے کے ناخوشگوار نتائج کی روشنی میں ان کے متعلق ہمارا اندازہ قدر یکسر متضاد ہوتا ہے۔

لذتیت پسند اور بہت سی چیزوں کو اچھا سمجھ سکتا ہے مگر صرف تلذذ اور خوشی ہی اپنے تئیں اچھی سمجھی جائیں گی۔ فنون لطیفہ کی تخلیقات اس نوع سے اچھی ہیں کہ یہ خوشگوار جمالیاتی تجربہ کا سبب بنتی ہیں۔ یہ تخلیقات ذاتی خیر کی حامل نہیں بلکہ صرف خوشگوار اور لذت بخش تجربات ذاتی خیر کے حامل ہیں۔ (اگر فنونِ لطیفہ کی تخلیقات زیر تجربہ نہ آتی ہوں تو ان کے مطابق تو ان کی آلاتی قدر و قیمت نہیں ہوگی)۔ پیسے کی آلاتی اچھائی ہے اگر پیسہ انسانی خوشی میں اضافہ کرتا ہے لیکن یہ آلاتی طور پر برا بھی ہو سکتا ہے اگر اس کا استعمال ایسا ہے۔ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو کچھ حالات میں آلاتی طور پر اچھی ہیں اور کچھ میں بری۔ اس کے تعین کے لیے ہر حالت کا انفرادی طور پر جائزہ لینا پڑتا ہے تاکہ آئندہ کے لیے کسی شئے کی خوشی بڑھانے کی صلاحیت کا اندازہ لگایا جا سکے۔

لذتیتی نظریہ کے مطابق جو چیزیں آلاتی طور پر اچھی ہیں ان میں اخلاقی خصوصیات شامل ہیں۔ جیسے دیانتداری، فیاضی وغیرہ۔ عام طور پر اخلاقی خصوصیات وہ ہیں جو خود کو یا دوسروں کو اچھا انسان بناتی ہیں۔ لیکن اخلاقی اور غیر اخلاقی خصوصیات کے درمیان حد فاصل واضح نہیں ہے (کیا شاہ خرچی اخلاقی وصف ہے؟) مگر ان پسندیدہ اوصاف کے متعلق لذتیت پسند کا اہم نقطہ یہ ہے کہ ان کی اچھائی محض آلات یا ذرائع کی حیثیت سے ہے۔ شجاعت یا دیانتداری کی اچھائی اس لیے ہے کہ ان کے ذریعہ دنیا کی خوشیوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ تحصیل علم اس صورت میں اچھی ہے کہ اس کی مدد سے انسان کی خوشی یا بھلائی میں افزونی ہے لیکن اگر علم کا نقصان دہ استعمال ہو تو یہ آلاتی طور پر برا بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن علم برا ہے یا اچھا (آلاتی طور پر)، یہ اس وقت کہنا ناممکن ہے جب اس کا استعمال کیا جاتا ہے۔ علم طبیعات کے اصولوں؛

علم انسانی زندگی کے لیے عظیم قدر وقیمت کا حامل لیکن اس کے بغیر ہائیڈروجن بم کبھی نہیں بن پاتے۔

ان خوشیوں کے بارے میں کہا جا سکتا ہے غیر مستحقانہ طور پر لوگوں کو ملتے ہیں مثلاً کوئی بے ایمانی سے جیت کر انعام لے جائے؟ دیگر خوشیوں کی طرح یہ خوشی بھی اپنے آپ میں اچھی ہے اگر اس کو اس کے نتائج سے الگ کر کے دیکھا جائے۔ اگر اس کے نتائج برے نہ ہوں تو یہ بھی دنیا کے خیر میں اضافہ کرتی ہے مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ جس حقدار کو اس کی وجہ سے انعام سے محروم رہنا پڑا ہے اس کے لیے رنج کا سبب ہے۔

اخلاقیاتی کثرتیت :

لذتیت کے بیشتر مخالفین اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ لذت اور خوشی اپنے آپ میں خیر ہیں لیکن وہ ان کے ساتھ ساتھ دیگر اشیاء کو بھی خیر کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں۔ ان میں سے دو پر ہم نظر ڈالتے ہیں:

(۱) علم: کبھی کبھی صداقت کے بدلے علم کو اپنے آپ میں اچھا سمجھا جاتا ہے۔ صادق قضایا اس وقت تک قدر سے خالی ہیں جب تک کوئی انھیں صادق نہ جانے۔ لیکن جب انھیں صادق جان لیا جاتا ہے تب ہم ان کے متعلق کچھ کر سکتے ہیں۔ اگر آپ یہ جانتے ہوں کہ یہ بیماری چھوت کی ہے تو آپ اس سے بچنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ انسانی تاریخ کے پتھر کے دور اور مہذب سماج میں علم کی وجہ سے ہی فرق ہے۔ انسانی زندگی میں علم کی قدر و اہمیت بے کراں ہے۔ لیکن کیا علم اپنے آپ میں خیر ہے؟

کثرتیت پسند کا جواب اثبات میں ہوتا ہے۔ علم انسانی معاشرہ کی ترقی کے لیے محض ایک آلہ نہیں بلکہ یہ خود اپنے تئیں قابلِ حصول ہے۔ علم کا ہونا ایک اچھی بات ہے گو یہ حاصل کنندہ کی خوشی یا دنیا کی خوشی میں کوئی اضافہ نہ کرتا ہو۔ آپ فلسفہ، ریاضیات یا کسی سائنس کا مطالعہ محض حصولِ علم کے لیے کر سکتے ہیں نہ کہ اپنی یا دنیا کی خوشی میں اضافہ کے لیے (گو علم کے ذریعہ یہ ممکن ضرور ہے)۔ شاید ان مضامین کا مطالعہ کرنے والے ان لوگوں سے زیادہ خوش نہیں جنھوں نے ان کا مطالعہ نہیں کیا ہے۔ پھر بھی یہ مضامین مطالعہ کے قابل ہیں کیونکہ انسانی علم میں اس سے اضافہ ہوتا ہے۔ افزائش علم سے دنیا

بہتر بنتی ہے بشرطیکہ یہ محض مفروضات یا توہمات نہ ہو۔ علم کا ہونا اچھا ہے خواہ اس سے کسی کی خوشی میں کوئی اضافہ نہ ہو۔

لیکن لذتیت پسند کی اس بات سے تشفی نہیں ہوتی۔ علم کو بہت بڑا خیر سمجھتے ہوئے بھی وہ اسے محض آلاتی خیر کہتا ہے۔ حریت کی طرح علم بھی ان دیگر اشیاء کو ممکن بناتا ہے جو اپنے آپ میں اچھی ہیں اور اس طرح علم آلاتی خیر ہے۔ گو ہمیشہ نہیں۔ ایک ناقابل شفا مریض کو کیا یہ بتانا مناسب ہے کہ اس کا مرض کبھی ٹھیک نہیں ہوگا؟ کیا ایک ایسے شخص کو جس کی زندگی کا محور اس کی بیوی کے لیے اس کی محبت ہے یہ بتانا بجا ہے کہ اس کی بیوی اس سے نہیں بلکہ کسی اور سے محبت کرتی ہے؟ اگر وہ اس معاملہ میں کچھ بھی کرنے سے قاصر ہے تو اسے یہ بتانا بیکار ہے۔ خصوصاً اس وقت جب وہ کسی اہم کام میں لگا ہوا ہے اور یہ جاننے کے بعد اس میں کام کی لگن نہیں رہے گی اور اس کا اہم کام ادھورا رہ جائے گا۔ بہت سے ایسے حالات ہیں جن میں علم اپنے آپ میں قابلِ قدر ہونے کے بدلے ناقابلِ قدر ہو جاتا ہے۔ پس اس کا قابلِ قدر یا ناقابلِ قدر ہونا اس کی خوشی پیدا کرنے کی صلاحیت پر منحصر ہے۔ اگر یہ قابلِ قدر ہے بھی تو اپنے آپ میں نہیں۔

کثرتیت پسند کا یہ جواب ہوگا کہ اگر دو آدمیوں میں سے ایک باعلم ہے اور ایک لاعلم اور دونوں یکساں طور پر خوش ہیں تو باعلم انسان کو لاعلم پر فوقیت حاصل ہے۔

لذتیت کا حامی یہ جواب دیتا ہے کہ ذاتی خیر میں دونوں میں کوئی فرق نہیں لیکن معنوں مستقبل کی خوشی پیدا کرنے کی صلاحیت میں الگ الگ ہیں۔ جو شخص ایک کاذب عقیدہ کی وجہ سے خوش ہوتا ہے وہ ایک خطرناک کھیل کھیل رہا ہے کیونکہ حقائق اس کے بخلاف ہیں اور کسی وقت بھی وہ زک اٹھا سکتا ہے۔ اگر اسے اپنی بیوی کی محبت کے متعلق غلط فہمی ہے تو جب حقیقت اس پر آشکار ہوگی تو اسے بہت زیادہ غم و افسوس ہوگا۔ لیکن یہ صرف اس لیے ہے کہ کاذب عقائد کسی وقت بھی دفعتاً مستقبل کی خوشی کا خاتمہ کر سکتے ہیں۔ مسلک لذتیت ان تمام حقائق کی وضاحت کر سکتا ہے۔

علم کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ علم اپنے آپ میں قدر کا حامل ہے گو کبھی کبھی اس کی مثبت قدر ناخوشگواری کی منفی قدر کے سامنے ہیچ ہو جاتی ہے۔ مگر لذتیت کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب خوشی ایک ایسی قدر ہے جو تمام اقدار کا جواز اور بنیاد بن سکتی ہے

توپھر کسی دوسری قدر کا اضافہ کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

(ب) اخلاقی اوصاف:

ترحم، دیانت داری، فیاضی، وفاداری، نیک نیتی جیسے خصوصیات کیوں قابل قدر ہیں؟ لذتیت پسند کے مطابق ان کی قدر محض آلاتی ہے۔ ایک ایسی دنیا جس میں لوگ ایماندار، رحمدل اور فیاض ہوتے ہیں ایک زیادہ خوشگوار جگہ ہے بنسبت اس دنیا کے جس میں یہ خصوصیات موجود نہ ہوں۔ لیکن اپنے آپ میں یہ گراں مایہ نہیں۔ اگر سخت محنت ایک زیادہ خوشگوار دنیا بنانے میں ناکام ہو تو اس کی کوئی وقعت نہیں۔ زمین میں گڑھے کھودنے سے کوئی مقصد حل نہ ہوتا ہو تو اس کا کیا فائدہ؟ یہ تمام اوصاف کا اچھا اور برا مصرف ہوسکتا ہے لہذا ہر حالت میں ان کی آلاتی قدر بھی نہیں ہوتی، وفاداری ایک مستحسن وصف ہے لیکن اگر کوئی غلط مسلک سے وفاداری کے تحت ہزاروں انسانوں کو قتل کر دیتا ہے تو یہ وفاداری بہت بری بن جاتی ہے۔ اگر کوئی کاہل اور ناکارہ لوگوں کے ساتھ فیاضی کا سلوک کر کے دوسروں پر تکیہ کرنے کی ان کی عادت کو بڑھا دیتا ہے تو یہ فیاضی مضر ہوتی ہے۔

مگر کثریت پسند ان اوصاف کے ساتھ ذاتی قدر جوڑتا ہے۔ اگر ان کے نتائج خراب بھی ہوں پھر بھی اپنے آپ میں ان کی قدر و قیمت ہوتی ہے جو کبھی کبھی ان کے نتائج کی ناخوشگواری تلے دب جاتی ہے۔ بہر حال ان کی قدر و قیمت ان سے پیدا شدہ خوشی کی قدر و قیمت سے فزوں تر ہوتی ہے۔ جیسا کہ کانٹ نے کہا ہے:

> "اگر کسی حادثہ یا ناسازگار حالات کی وجہ سے نیک نیتی اپنے مقاصد کے حصول میں ناکام ہو تاہم یہ ایک ایسا نگینہ ہے جو اپنی آب و تاب سے چمکتا رہتا ہے۔ ایک ایسی چیز کی طرح جس کی تمام تر قدر و قیمت اسی میں محصور ہے اور جس کا کارآمد یا بےکار ہونا اس کی وقعت کو نہ بڑھا سکتا ہے اور نہ گھٹا سکتا ہے۔"

ہمیں صرف اخلاقی محاسن پر نظر رکھنی چاہیے اور خوشی کو اس کے حال پر چھوڑ دینا چاہیے۔ اگر ہم ایسی دنیا کا تصور کریں جس کے لوگ ان اوصاف سے عاری ہیں تب ہمیں

ان کی قدر و قعت کا شعور ہو گا۔

مگر لذتیت پسندان اوصاف کی آلاتی قدر و قیمت کا قائل ہے اور ان اچھائیوں اور نیکیوں کو فروغ دینے کو صرف ان سے منتج خوشی کی بنا پر مستحسن سمجھتا ہے۔ اگر ان اوصاف کا تعلق خوشی کے حصول سے منقطع کر دیا جائے تو پھر یہ نیکیاں اور اچھائیاں کس لیے ہیں؟ ان کا کیا مقصد ہے؟ یہ کہنا کافی نہیں کہ یہ بذات خود ہی اپنے مقاصد ہیں۔ باضمیر، وفادار یا محنت کش ہونا آخر کس لیے اچھا ہے؟ اس کے کچھ پسندیدہ نتائج ہوتے ہیں اگر ان کا استعمال ایک نیک مقصد کے لیے ہوتا ہے مگر اپنے آپ میں ان کی اچھائی کیا ہے!

جواباً یہ کہا جا سکتا ہے اگر اخلاقیاتی اوصاف کے بنا خوشی موجود ہو تو اس کا کیا فائدہ؟ انسانی سیرت کے پسندیدہ رجحانات محض انسان کی خوشی کے حصول کے لیے آلات نہیں، (گو یہ بھی صحیح ہے)، مگر یہ بذاتِ خود نیک ہیں اور لوگ عام طور پر ان کی قدر خود انہی کی خاطر کرتے ہیں۔ دنیا میں جتنی رحمدلی، فیاضی اور ذہانت ہو اتنا ہی اچھا ہے ماسوا اس کے کہ اس کے نتائج کیا ہیں۔ اگر ان سے خوشی برآمد ہوتی۔ جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے ــــ تو یہ ایک زیادہ اچھائی ہے۔ مگر خیرِ کل میں اسی وقت اضافہ ہوتا ہے جب خوشی نیکی کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ خیرِ کل محض خوشی پر مشتمل نہیں ہوتی۔ ان نیکیوں پر عمل درآمد ہوتے ہی دنیا میں خیر کا وجود ظہور پذیر ہوتا ہے گو اس وقت ہمیں اس کا علم نہ ہو کہ اس سے خوشی وجود میں آئے گی۔ اگر آپ اس شخص سے ہمدردی یا رحمدلی سے پیش آتے ہیں جو رحم کا مستحق ہے تو یہ اپنے تئیں یہ ایک خیر ہے گو اس سے خوشی پیدا ہو یا نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم کسی انسانی عادت یا وصف کو اس وقت تک نیک نہیں کہتے جب تک مجموعی طور پر آگے چل کر اس سے خوشی پیدا نہ ہو۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ نیکی کرنا اپنے تئیں اچھا نہیں۔ یہ اپنے تئیں اچھا ہے اور اگر اس سے خوشی برآمد ہوتی ہے تو یہ دوسری اچھائی ہے۔

بہرحال اس جگہ ہم اس اختلاف کو چھوڑ کر ایک دوسرے متبادل نظریہ کو دیکھتے ہیں۔

تحقیق ذات:

۔اس نظریہ کے مطابق وہ واحد شئے جو اپنے تئیں قابل قدر ہے انسان کی بہترین صلاحیتوں کو فروغ دینا ہے۔ ہر آدمی میں بہت سی صلاحیتیں یا بالقوی امکانات ہوتے ہیں جن میں سے بیشتر کو وہ کبھی فروغ نہیں دے پاتا۔ وہ ایسا نہیں کرسکتا کیونکہ اگر وہ ایک کی تکمیل کرتا ہے تو بہت سی دوسری صلاحیتوں کی تکمیل کا موقع اس کے ہاتھوں سے نکل جاتا ہے۔ اس کو اگر ہزار زندگیاں بھی میسر ہوں تب بھی وہ اپنی تمام صلاحیتوں کو بروئے کار لانے میں کامیاب نہیں ہوسکے گا۔اس کے علاوہ بہت سی صلاحیتیں انسان میں ایسی ہوتی ہیں جو لائق فروغ نہیں مثلاً چوری اور قتل کرنے کی صلاحیت۔ لہٰذا تحقیق ذات کے معنی تمام صلاحیتوں کو فروغ دینا نہیں بلکہ صرف بہترین صلاحیتوں کو فروغ دینا ہے۔ لیکن فوراً یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ کون سی صلاحیتیں بہترین ہیں؟

ارسطو نے یہ استدلال کیا کہ " اپنی بہترین صلاحیتوں کو فروغ دینے "کا مطلب اس صلاحیت کو عمل میں لانا ہے جو صرف انسان سے مختص ہے اور وہ ہے عقل۔ انسان اور نباتات میں نمو اور غذا حاصل کرنے کی صلاحیت مشترک ہے اور حیوانوں کی طرح وہ تحسیس کا حامل ہے لیکن عقل وہ واحد صلاحیت ہے جو صرف انسان کو حاصل ہے اور دیگر مخلوقات کو نہیں۔ انسان کی یہ یکتا صلاحیت اس کے لیے باعث فروغ ہے۔ مگر دوسری صلاحیتوں کو مستثنیٰ کرنا ضروری نہیں بلکہ صرف اتنا کہ دیگر صلاحیتیں عقل کے تابع رہ کر اس کی سرداری و قیادت قبول کریں۔ بہرحال یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ محض یہ امر کہ عقل انسان سے مختص ہے اس بات کا ثبوت نہیں کہ اس کا وجود انسان کے لیے بہترین ہے۔ اس کے ماسوا کیا عقل کے تمام مظاہر پسندیدہ ہوتے ہیں؟

تحقیق ذات سے کچھ نکات پر مماثلت رکھنے والا ایک حالیہ نظریہ عصری فلسفی اور ناول نگار آئین رینڈ کے اخلاقیاتی فلسفہ میں نظر آتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق خیر وہ ہے جو ذی عقل انسان کے لیے موزوں اور مناسب ہو۔ یہ موقف تشریح طلب ہے۔

آئین رینڈ کا اخلاقیاتی فکر کی ابتدا " قدر" کے تصور کے تجزیہ سے ہوتی ہے۔ اس کا ادعا ہے کہ اقدار زندہ عضویات کی مخصوص فطرت سے پیدا ہوتی ہیں۔ اجمالاً یہ دلیل یوں

ہے: قدر وہ ہے جس کے حصول یا جسے رکھنے کے لیے آدمی عمل کرتا ہے۔ قدر مطمعِ عمل ہے اور صرف عمل سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ اقدار ایک ایسی شئے کے وجود کو لازم کرتی ہیں جس کے لیے چیزوں کی قدر ہوتی ہے۔ یہ شئے اخلاق کے حصول کے لیے عمل درآمد کی صلاحیت رکھتی ہے اور مقصد مرکوز کردار یا عمل کو شروع کرنے کی اہل ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اقدار متبادلات کے وجود کو لازمی کرتی ہیں جس کے تحت عمل لازمی ہوتا ہے۔ اگر متبادلات نہ ہوں تو مقاصد نہیں ہو سکتے اور اس طرح اقدار کا امکان نہیں ہوتا۔ اپنے ناول "ایٹلس شرگڈ" میں وہ کہتی ہے:

"کائنات میں ایک ہی بنیادی متبادل ہے: وجود یا عدم وجود اور اس کا سروکار محض زندہ عضویات سے ہے۔ بے جان مادہ کا وجود غیر مشروط ہے۔ زندگی کا وجود ایسا نہیں ہے۔ اس کا انحصار عمل کی ایک مخصوص روش پر ہے۔ مادہ ناقابل فنا ہے۔ اس کی ہیئت بدل سکتی ہے مگر اس کے وجود کا اختتام ممکن نہیں۔ صرف زندہ عضویہ ہی زندگی اور موت کے مشکل دوہرے امکان سے دوچار رہتا ہے نہ زندگی خود بقائی و خود زائی اعمال کا سلسلہ ہے۔ اگر کوئی عضویہ اس میں ناکام رہتا ہے تو فنا ہو جاتا ہے۔ صرف "زندگی" کا تصور ہی "قدر" کے تصور کو ممکن بناتا ہے۔ چیزیں نیک و بد صرف ایک زندہ شئے کے لیے ہو سکتی ہیں۔

پس زندہ عضویات کا وجود و ماہیت اور اس کی ضروریات اقدار کے وجود کو ممکن اور لازمی بناتی ہیں۔ زندہ عضویات کے بقا کی ضروریات کو ہی اپنی اقدار کے معیار مقرر کرنا چاہیے۔

نباتات و حیوانات کے لیے معیارِ قدر کے طور پر اپنی زندگی سے متصل رہنا خودکار عمل ہے۔ ان میں یہ معیار مضمر ہے۔ انسان کو چھوڑ تمام زندہ انواع فطرت کی طرف سے اس طرح ڈھالی گئی ہیں کہ وہ ان اعمال کو ادا کریں اور اقدار کو حاصل کریں جو ان کی بقا کے لیے ضروری ہیں۔ ان کے لیے انہی اقدار کے انتخاب کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

لیکن انسان کے سامنے یہی سوال ہے۔ انسان اپنے نیک و بد یا اس کی زندگی کے لیے کیا مفید یا کیا نقصان دہ ہے ان کے متعلق خودکار یا پیدائشی علم نہیں رکھتا۔ اسے ان مقاصد و اعمال کی عقلی کھوج کرنی پڑتی ہے جو اس کی زندگی اور خوشحالی کی بنیاد ہیں۔ اس

"Atlas Shrugged"

علم کے اکتساب کے لیے انسانوں کو فکر کرنا پڑتا ہے ۔ لیکن فکر کرنا ایک انتخابی عمل ہے۔ انسانی ذہن اور تعقلی صلاحیت کا استعمال اختیاری ہے ۔ آئین رینڈ اپنی کتاب* "خودغرضی کی اچھائی" میں کہتی ہے :

"انسانی بقا کا بنیادی ذریعہ شعور اور عقل ہے ۔ آدمی حیوانات کی طرح محض مدرکات کی روشنی میں باقی نہیں رہتا. بھوک کا احساس صرف اسے یہ بتاتا ہے کہ وہ بھوکا ہے مگر یہ نہیں کہ کھانا کس طرح حاصل کیا جائے نہ یہ کہ کون سا کھانا مفید ہے اور کون سا ایذا رساں ہے ۔ اس کی سادہ ترین مادی ضروریات عقل کے بغیر پوری نہیں ہوتیں ۔ معمولی چیزوں سے لے کر غیر معمولی و پیچیدہ ترین چیزوں کے لیے عقل و فکر کی ضرورت ہے ۔ اس کی زندگی اس قسم کے علم پر منحصر ہے جو اس کے شعور کے اختیاری عمل سے حاصل ہوتا ہے۔"

اگر انسان کو زندہ رہنا ہے اسے فکر کرنے کا انتخاب کرنا پڑتا ہے اور زندگی کو اقدار کے معیار کے طور پر منتخب کرنا پڑتا ہے اور ان اقدار کی کھوج کرنی ہوتی ہے جو زندگی کے لیے ضروری ہیں ۔ رینڈ کے مطابق اقدار کا وہ مجموعہ جو انتخاب کے ذریعہ آدمی قبول کرتا ہے وہ اس کے اخلاقی اصولوں کا مجموعہ ہوتا ہے ۔

چونکہ عقل انسانی بقا کا بنیادی وسیلہ ہے انسان کے لیے جو زندگی مناسب ہے وہ ہے ذی عقل انسان کی زندگی. عقل وہ انسانی ملکہ ہے جو اس کے حواس کے عطا کیے ہوئے مواد کی نشاندہی و یکجہتی کا ذمہ دار ہے ۔ اس نظام اخلاقیات کے مطابق عقلیت انسان کی اہم ترین فضیلت ہے اور تمام دیگر فضائل کا مخرج ۔ لہٰذا فکر سے احتراز اور شعور کا تعطل انسان کا بنیادی عیب ہے ۔ چونکہ انسان کو وہ اشیاء پیدا کرنی چاہیے جو اس کی زندگی کے لیے ضروری ہیں پیداواری کام اس اخلاقی ضابطہ کی اہم ترین فضیلت ہے ۔ اقدار کی تحصیل چونکہ سعی و جدوجہد ضروری بناتی ہے اس لیے اسے اپنی زندگی کو قابل بقا سمجھنا چاہیے ۔ لہٰذا دوسری بنیادی فضیلت ہے فخر ۔

کچھ لوگ فکر یا پیداواری اعمال کے بغیر جینے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ان کے وجود کو وہ لوگ ممکن بناتے ہیں جو فکر کرتے ہیں یا انسان کے لیے ضروری اشیاء پیدا کرنے کی قدرت رکھتے ہیں ۔ ان لوگوں کا وجود جو مناسب زندگی گذارتے ہیں ان لوگوں

* "The Virtue of Selfishness".

کی بقا کے لیے ضروری ہے جو مناسب انسانی زندگی نہیں گذارتے یعنی جو خلاف عقل ہیں، جو دوسروں پر منحصر ہوتے ہیں اور لوٹ پر اپنی زندگی کی بنیاد رکھے ہوئے ہیں۔ وہ کہتی ہے کہ "جو لوگ عقل کے وسیلہ سے نہیں بلکہ طاقت کے ذریعہ بقا کی کوشش کرتے ہیں وہ حیوانوں کا طریق کار اختیار کرتے ہیں مگر جس طرح انسان حیوانات کے طریق بقا سے اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکتے اس طرح انسان حیوانات کے طریق کار کو اپنا کر انسان کی حیثیت سے باقی نہیں رہ سکتا۔" انسان کی بقا سے مراد ایک خاص نوع کے حیاتیاتی عضویہ کی بقا ہے یعنی انسان یا ذی عقل ہستی کی بقا۔ انسان کے لیے خیر وہ ہے جو ذی عقل ہستی کی کے لیے ضروری ہے۔

اس طرح انسانی زندگی ہی اس نظریۂ اخلاقیات کے مطابق اقدار کا معیار ہے۔ اس اخلاقیاتی نظام میں خوشی کا کیا رول ہے؟ خوشی کو حیات کے معاون اعمال کا جذباتی صلہ سمجھا جاتا ہے یا کامیاب زندگی کا ہم وقوعی نتیجہ۔ زندگی کو اقدار کا حصول درکار ہے اور خوشی ان اقدار کے حصول کا جذباتی نتیجہ ہے جو انسانی زندگی کے لیے مناسب ہیں۔ پس اپنی زندگی کی بقا اور اپنی خوشی کا حصول ایک ہی تحصیل کے دو پہلو ہیں۔ جس حد تک انسان متضاد اقدار کا حامل ہوتا ہے (یعنی ان اقدار کا جو انسانی فطرت اور اس کی داخلی ضروریات کی منافی ہیں) اس حد تک اس کی زندگی اور خوشی دونوں خطرے میں ہوتی ہیں۔ پس انسانی زندگی وہ اعلیٰ ترین قدر ہے جس کے تحت تمام دیگر اقدار آتی ہیں اور یہی واحد مقصد بالذات ہے۔

اس نظریہ کے مطابق اپنی زندگی کو خطرے میں ڈالنا یا خودکشی کرنا ہر صورت میں غلط نہیں۔ مثلاً اگر ایک آدمی عامریت کا شکار ہے جہاں آزادیٔ فکر و عمل کو کچل دیا گیا ہے اور انسانی وجود کے لیے مناسب حالات ناممکن بنا دیئے گئے ہیں تو وہ عامریت کا تختہ الٹنے کی کوشش میں اپنی جان کی بازی لگا سکتا ہے۔ لیکن یہ عمل صحیح اور مناسب زندگی کے تصوّر سے وفاداری کا مظہر ہوگا اور انسانیت سے گری ہوئی زندگی سے انکار، اسی طرح آئین رینڈ کے مطابق زندگی کے ذی قدر ہونے کے ثبوت کا مطالبہ عدم توافق کا آئینہ دار ہے کیونکہ زندگی ہی تمام اقدار کی بنیاد ہے لہٰذا زندگی کے ذی قدر ہونے کے ثبوت کا مطالبہ متناقض فکر کی مثال ہے۔ یہ نظریہ یہ نہیں کہتا کہ انسان کو زندہ اس لیے رہنا چاہئے کہ وہ اقدار کے حصول میں کوشاں رہے بلکہ یہ کہ اقدار کے حصول کی کوشش ہی زندہ رہنے کے مترادف ہے۔

فصل ۲۹ -

نظریاتِ کردار
(Theories of Conduct)

جو شئے بھی ذی قدر سمجھی جائے بدیہی طور پر دوسرا سوال اب یہ ہوتا ہے کہ "ہمیں اس کے لیے کیا کرنا چاہیے ؟" "کون سے اعمال اقدار کے متعلق افکار کے نتیجہ کے طور پر ہمارے لیے لازم ہیں ؟ اس مسئلہ پر مخالف اخلاقیاتی نظریات پائے جاتے ہیں۔ ہم میں سے بیشتر لوگوں کی پرورش اس طرح ہوتی ہے کہ مخصوص اخلاقی قواعد پر عمل درآمد لازمی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن مختلف لوگ مختلف تہذیبوں کے تحت مختلف اخلاقی قواعد کے پابند ہوتے ہیں۔ مندرجہ ذیل اخلاقی قواعد کچھ ایسی مثالیں ہیں جو مختلف ادوار میں ضروری سمجھے گئے ہیں :

کبھی کسی انسان کی جان نہ لو
اپنے قبیلہ سے باہر کبھی کسی کی جان نہ لو
کبھی غیر ضروری دکھ اور تکلیف کا سبب مت بنو
جوا مت کھیلو
شادی کی حد کے باہر جنسی عمل میں ملوث نہ ہو
گھونگھا یا سور کا گوشت مت کھاؤ
اگر کوئی ایک گال پر مارتا ہے تو دوسرا گال پیش کرو
اگر کوئی تمھیں نقصان پہنچاتا ہے تو ہمیشہ بدلہ لو
دوسروں کی چیز مت چراؤ
اگر تمھارے والدین اتنے بوڑھے ہیں کہ قافلہ کے ساتھ نہیں چل سکتے تو انھیں مار ڈالو۔

اپنے والدین کی عزت کرو
کبھی بھی جھوٹ مت بولو
دشمن یا اجنبی کے علاوہ کبھی کسی سے جھوٹ مت بولو

لیکن کوئی بھی نظریہ کردار کئی وجوہات کی بنا پر محض اس طرح کے اخلاقی قواعد کے شمار پر اکتفا نہیں کرسکتا۔ (۱) ان میں سے کوئی بھی عمل کی مجموعی رہنمائی نہیں کرتا۔ ان میں سے ہر ایک صرف ایک طرح کے عمل کے متعلق کہتا ہے لیکن اس کے متعلق کچھ نہیں کہتا کہ دیگر حالات اور سیاقوں میں اسے کیا کرنا چاہیے۔ (۲) بہت سے قواعد آپس میں متناقض ہیں اور ان سبھوں پر عمل کرنا منطقی طور پر ناممکن ہے۔ مثلاً دشمنوں سے جھوٹ بولنا ایک قاعدہ کی خلاف ورزی کرتا ہے اور ایسا نہ کرنا دوسرے قاعدہ کی۔ (۳) یہ قاعدہ تو یہ کہتا ہے کہ آپ کو کیا کرنا چاہیے مگر یہ نہیں کہ کیوں۔ ہمیں جس چیز کی ضرورت ہے وہ ہیں اخلاقی اصول ـــ ایک یا زیادہ اصولوں کا مجموعہ ـــ جن سے اخلاقی قواعد مستنبط ہوسکیں۔ ہم اخلاقیات میں انہی کی تلاش کرتے ہیں۔ کیا اخلاقیات میں کچھ ایسے عام اصول ہیں جو یہ تجویز کرسکیں کہ تمام صورتوں میں کیا کرنا چاہیے؟ ایسے کئی نظریات عمل ہیں جو اس قسم کے اصول کے پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن سے کردار کے مخصوص قواعد منتج ہوتے ہیں۔

(الف) تعمیم کی صلاحیت رکھنا:

سنہرا قاعدہ: اخلاقیات کی ایک نصیحت یا امر عیسائیت کا سنہرا قاعدہ یہ ہے کہ "آپ دوسروں کے ساتھ تو اسی طرح پیش آئیں جس طرح اپنے تئیں پیش آنا پسند کریں۔" اگر آپ اپنے تئیں اچھا سلوک چاہتے ہیں تو آپ کا سلوک دوسروں کی جانب اچھا ہونا چاہیے مثلاً اگر آپ مصیبت میں دوسروں سے مدد چاہتے ہیں تو آپ کے لیے بھی دوسروں کی مصیبت میں ان کی مدد کرنا لازم ہے۔ اس نصیحت پر جس بات پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ خود کو مستثنا نہ کریں۔ لوگوں سے اس بات کی توقع نہ کریں جو آپ دوسروں کے تئیں نہ کریں اور جو کام آپ خود کے لیے پسند نہ کریں وہ دوسروں کے لیے روا نہ سمجھیں۔ یہ طے کرتے وقت کہ آپ کو کیا کرنا چاہیے آپ یہ تصور کریں کہ یہ

فیصلہ آپ گویا کسی اجنبی کے لیے کر رہے ہوں۔ بہر حال اس سنہرے قاعدے سے متعلق کچھ مسائل ہیں۔

اس صورت میں کیا ہو اگر آپ جو چیز پسند کرتے ہیں وہ دوسروں کو ناپسند ہو؟ اگر ہم دوسروں کو وہی دینے کی کوشش کریں جو ہمیں پسندیدہ ہو تو عین ممکن ہے کہ ہم انھیں وہ چیز دے دیں جس سے انھیں نفرت ہو۔ برنارڈ شا نے کہا ہے: ”آپ دوسروں کے ساتھ وہ کام نہ کریں جو آپ خود اپنے تئیں دوسروں سے کیا جانا پسند کرتے ہوں — ان کی پسند الگ ہو سکتی ہے۔“

شاید یہاں اس قاعدہ کو بہت محدود معنی میں سمجھا جا رہا ہے۔ یہاں یہ مطلب نہیں کہ آپ دوسروں کو وہی مخصوص چیزیں دیں جو آپ کو مرغوب ہوں بلکہ اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ آپ اگر پسندیدہ اور مفید چیزوں کے متمنی ہیں تو دوسروں کو بھی ان کی پسندیدہ اور ان کے لیے مفید چیزیں دیں۔ لیکن اصل مشکل یہ نہیں ہے۔ فرض کیجیے کہ آپ اپنے مجرمانہ اعمال میں آپ اس امر کے قائل ہیں کہ ”ویسا ہی کرو جو تمھارے ساتھ کیا جائے“ آپ یہ پسند کرتے ہوں کہ دوسرے آپ کی نقب زنی اور بنک لوٹنے کے کاموں میں آپ کی مدد کریں اور چونکہ آپ کو یہ کام مرغوب ہیں لہٰذا آپ اس طرح کی حرکتوں میں دوسروں کی مدد کے لیے بھی تیار ہیں۔ لیکن زیر بحث سنہرا قاعدہ ایسے کاموں کی اجازت نہیں دیتا۔ کیوں نہیں کیونکہ یہ کام بھی اس امر کے مطابق ہے کہ دوسروں کے ساتھ وہی کرنا چاہیے جو انسان خود چاہتا ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ اس قاعدہ کا سب سے اہم نقص چاہنے کے حوالہ میں ہے اگر آپ کسی چیز کو شدت سے چاہتے ہوں (خواہ اچھی ہو کہ بری) تو اس صورت میں آپ لوگوں سے حاصل شدہ معاونت کے بدلے ان کی مدد ان کاموں میں کرنے پر راضی ہو جائیں گے۔ لیکن کیا اس سے یہ کام صحیح ہو جائے گا۔ اس قاعدہ کو زیادہ احتیاط سے یوں بیان کیا جانا چاہیے: ”اگر کوئی کام آپ کے لیے صحیح ہے تو یہی کام دوسروں کے لیے صحیح ہے اور اگر ایک کام دوسروں کے لیے غلط ہے تو آپ کے لیے بھی غلط ہے۔“ آپ کے لیے کسی قتل کرنا یا کاروبار میں بے ایمانی کرنا صحیح اور دوسروں کے لیے یہی کام غلط نہیں ہو سکتا۔ اس طرح تشکیل کیا ہوا یہ سنہرا قاعدہ صرف ایک غیر جانبداری کا قاعدہ ہے جو ہر شخص سے

یہ کہتا ہے کہ وہ اپنے حق میں استثنا کا استعمال نہ کرے۔

بیشک یہ ہم سے یہ نہیں کہتا کہ کیا صحیح ہے اور کیا غلط۔ یہ صرف اتنا بتاتا ہے کہ اگر ایک چیز دوسروں کے لیے غلط ہے تو وہ آپ کے لیے بھی غلط ہے۔ لیکن کیا یہ بظاہر بے ضرر بیان صادق ہے؟ اگر آپ کے مخصوص حالات مختلف ہوں تو؟ اگر آپ کا یہ فیصلہ ہے کہ آپ کے پڑوسی کو طلاق نہیں دینا چاہیے تو کیا آپ بھی اس بات کے مرتکب ہوں گے کہ آپ کو بھی طلاق نہیں دینا چاہیے؟ ایسا ضروری نہیں کیونکہ آپ کے حالات ان سے الگ ہو سکتے ہیں۔ آپ کے پڑوسی جوڑے کے بچے ہو سکتے ہیں جبکہ آپ کے اور آپ کی (رکے) جیون ساتھی کے بچے نہ ہوں اور طلاق سے پیدا شدہ دیگر مشکلات آپ کے لیے قابل ازالہ ہوں جبکہ پڑوسیوں کے لیے ایسا ممکن نہ ہو۔ یہ اصول یا قاعدہ اتنا کہتا ہے کہ اگر ایک کام کسی دوسرے کے لیے غلط (یا صحیح) ہے تو آپ کے لیے بھی غلط (یا صحیح) ہوگا بشرطیکہ آپ کے حالات بھی بالکل ویسے ہی ہیں۔ لیکن آپ کے حالات کبھی بھی قطعی طور پر دوسروں کے حالات جیسے نہیں ہو سکتے۔ اس لیے یہ قاعدہ بے کار اور بے مصرف ہے۔ اسے کارآمد بنانے کے لیے اس کی توسیع ضروری ہے: اگر کوئی چیز دوسروں کے لیے غلط ہے تو وہ آپ کے لیے بھی غلط ہے بشرطیکہ آپ کے اور ان کے حالات کافی حد تک یا اہم نکات پر متشابہ ہوں۔ لیکن یہاں یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ حالات کے کافی حد تک یا اہم صورتوں میں متشابہ ہونے کا فیصلہ کیسے کیا جائے؟ جب تک ان سوالات کا جواب نہ ملے یہ قاعدہ ہماری رہنمائی نہیں کر سکتا۔

امرِ غیر مشروط:

کانٹ نے ایک اخلاقی اصول پیش کیا جو کچھ صورتوں میں سنہرے قاعدے کی مانند ہے مگر اس کے نقائص کو دور کرنے کے لیے بنایا گیا ہے۔ یہ اصول ہے: "اس طرح عمل کرو کہ تم اپنے عمل میں مضمر (موضوعی) اصول کو انسانی اعمال کے متعلق ایک آفاقی (کلیہ) قانون بنانے کی تمنا کر سکو۔" اگر آپ کسی معاہدہ کی خلاف ورزی اس لیے کریں کہ اب آپ کے لیے وہ تکلیف دہ ثابت ہو رہا ہے تو آپ کے عمل کا اصول (ذہنی قاعدہ) یہ ہے: "ہر اس معاہدہ کو توڑ دو جب اس پر عمل درآمد تکلیف دہ ثابت ہو۔" کیا یہ

ایسا قاعدہ ہے جس کے متعلق آپ کی یہ خواہش ہو کہ ہر شخص اس پر عمل کرے ۔ خصوصاً جب لوگ آپ کے ساتھ ایسا سلوک کر رہے ہوں۔ آپ اپنا وعدہ یا معاہدہ اس وقت توڑنا چاہیں جب آپ کے لیے پریشان کن ہو جائے لیکن کیا آپ یہ بھی چاہیں گے کہ دوسرے لوگ آپ کے ساتھ کیا سمجھوتہ یا معاہدہ بھی جب ان کے لیے یہ پریشان کن ہو جائے توڑ دیں ۔ خصوصاً اس صورت میں جب آپ اس معاہدہ پر شدید انحصار کیے ہوئے ہوں ؟ ظاہر ہے کہ آپ ایسا نہیں چاہیں گے اور اس لیے آپ کو دوسروں کی جانب اس طرح کا عمل نہیں کرنا چاہیے۔

یہاں تک امر غیر مشروط سنہرے قاعدہ کی طرح ہے۔ لیکن اب کچھ فرق کرنا لازم ہے ۔ کچھ ایسے داخلی اصول ہیں جن کا کلیاً نا منطقی طور پر ناممکن ہے "طفیلی دیا کاسہ بردار) بن جاؤ " کو کلیہ بنانا ناممکن ہے کیونکہ اگر ہر شخص طفیلی بن کر دوسروں پر مکمل تکیہ کرنے لگے تو پھر کوئی شخص ایسا نہیں بچے گا جس پر دوسرے تکیہ کر سکیں ۔ اگر " فلسفہ کا استاد بن جاؤ " ہر شخص کے لیے صادق سمجھا جائے تو شاگرد بننے کے لیے کون بچے گا ۔ یہ کہنے سے ہمیشہ کام نہیں چلتا کہ جب تک ہر آدمی کسی ایک کام کو نہ کرے تم بھی مت کرو۔

کچھ دیگر داخلی اصول ایسے ہیں جنھیں کلیاً ممکن تو ہے مگر مستحسن نہیں ۔ آپ یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ آپ کسی کی تکلیف کے موقع پر اس کی مدد نہیں کریں گے ۔ آپ یہ کہہ سکتے ہیں : " میں دوسروں کو ان کے حال پر چھوڑ دوں گا بشرطیکہ وہ مجھے میرے حال پر چھوڑ دیں " اس میں کوئی ایسی بات نہیں کہ اسے کلیہ بنانا ممکن نہ ہو ۔ ایک مکمل سماج اس طرح رہ سکتا ہے ۔ لیکن یہ سماج اس قاعدہ پر کاربند بھی ہو سکتا ہے : " نہیں دوسروں کی ضرورت کے موقع پر ان کی مدد کرنی چاہیے اور دوسروں کو تمھاری ۔" دونوں ممکن متبادلات ہیں اور امر غیر مشروط کا اصول ہمیں یہ نہیں بتاتا کہ ان دونوں میں سے کسی پر کاربند ہونا چاہیے ۔ اسی طرح " میرے لیے دوسروں کی چیزیں چرانا اور دوسروں کے لیے میری چیزیں چرانا صحیح ہے " اب اصول جو غیر جانبداری کا پابند ہوتے ہوئے کلیہ بنایا جا سکتا ہے ۔ لیکن یقیناً ان میں سے کچھ قواعد دوسروں سے مستحسن تر ہیں ۔ بہر حال ان تمام کا بیک وقت کلیاً نا منطقاً ناممکن ہے کیونکہ یہ ایک دوسرے کے متناقض ہیں (گو اگر انفرادی طور پر دیکھا جائے تو انھیں کلیہ بنایا جا سکتا ہے)۔

کیا اس کا تدارک یہ کہہ کر کیا جا سکتا ہے کہ آپ اپنے اعمال کے داخلی اصولوں کو کلیانے کی تمنا کر سکتے ہیں نہ کہ یہ کہ آپ کے داخلی اصول کلیائے جا سکتے ہیں؟ اس قاعدہ کی تشکیل کے دوران یہ تبدیلی کی جا سکتی ہے مگر کیا اس سے کوئی سدھار ممکن ہے؟ اس سے اس قاعدہ کا اطلاق انتہائی موضوعی بن جائے گا کیونکہ کس چیز کا کلیانا ممکن ہے یہ چاہنے والے پر منحصر ہے۔ ایک شخص جو خطرات کے ساتھ جینا پسند کرتا ہے وہ یہ چاہ سکتا ہے کہ سڑکوں پر آمد و رفت کے متعلق قوانین نہ ہوں۔ وہ لال بتی پر کھڑا ہونا پسند نہیں کرتا یا بغیر اشارہ کیے ہوئے مڑنے کو ترجیح دیتا ہے اور چاہتا ہے کہ سب لوگ ایسا ہی کریں۔ یا وہ یہ بہتر سمجھتا ہے کہ خود وہ اور دوسرے لوگ اگر بغیر پکڑے گئے ایک دوسرے کا مال جب بھی موقع ملے چرا لیا کریں۔ ایسا شخص اتفاقات سے پُر دنیا کو پسند کرتا ہے۔ برعکس اس کے کہ دنیا میں ضوابط و قوانین ہوں اور دنیا کے کام منضبط طور پر کیے جائیں۔ لیکن یہ منطق کی رو سے عین ممکن ہے اور وہ غیر جانبداری کے ساتھ اسے ممکن بنانے کی تمنا کر سکتا ہے۔ پس ایک شخص ایک مخصوص مزاج اور خواہشات کے ساتھ جس بات کو کلیانے کی تمنا کر سکتا ہے ایک دوسرا شخص اس کے مخالف مزاج اور خواہشات کے ساتھ اسے نہیں چاہے گا۔

اس صورت میں ہم کن معیار کی بنا پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ کن داخلی اصولوں کو کلی شکل دینا لازم ہے؟ یہ مان لیا جائے کہ یہ اصول خواہ کچھ بھی ہوں ان کا اطلاق غیر جانبداری کے ساتھ کرنا چاہیے پھر بھی چونکہ بہت سے ایسے قواعد جو باہم متناقض ہیں غیر جانبداری کے ساتھ لاگو کیے جا سکتے ہیں یہ سوال رہ جاتا ہے کہ کن اصولوں کا اطلاق مستحسن ہے اور اس کا فیصلہ کیسے ہو۔ اخلاقی قواعد کے لیے غیر جانبداری ایک شرطِ لازم ہے مگر شرطِ کافی نہیں کیونکہ یہ طے کرنے کے لیے کن قواعد کا اطلاق ضروری ہے ہمیں کچھ دیگر اصولوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ غور و خوض ہمیں دیگر نظریاتِ عمل کی سمت لے جاتا ہے۔

یہاں اخلاقی قواعد کے متعلق ایک صراحت ضروری ہے۔ کیا تمام اخلاقی قواعد اس معاملہ میں کلیہ ہیں کہ ہر شخص پر یہ لاگو ہیں؟ کیا یہ قاعدہ یا قانون کہ "ہر اس شخص کو جو قتل کرتا ہے سزا ملنی چاہیے" سب پر لاگو ہوتا ہے یا صرف ان پر جو

قتل کرتے ہیں ؟ - یہ قاعدہ درحقیقت کلیہ ہے کیونکہ یہ شرطیہ ہے : " اگر کوئی شخص قتل کرتا ہے تو اسے سزا ملنی چاہیے " اس طرح یہ سب پر لاگو ہوتا ہے - علاوہ ازیں یہ قاعدہ کچھ شرائط کے باوجود بھی کلیہ ہوسکتا ہے : " ان تمام لوگوں کو جو فارغ ذات کے علاوہ کسی کی جان لیتے سزا ملنی چاہیے " کلیہ ہے - یہ ہر شخص کے لیے صادق ہے کہ اگر وہ خود حفاظتی تدبیر کے علاوہ کسی کی جان لیتا ہے تو سزا کا مستحق ہے ۔

مگر یہ کہنا کہ ایک قاعدہ کلیتہً لاگو ہوتا اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ یہ قاعدہ اچھا یا قابل قبول ہے ۔ " وہ تمام لوگ جن کے نام ب سے شروع ہوتے ہیں غبن کی سزاؤں سے معاف رکھے جاتے چاہئیں " یقیناً ایک اچھا قاعدہ نہیں ہے گو اس کا کلی اطلاق ہوسکتا ہے ۔ ایک ایسے قاعدہ کی تشکیل بھی بیشک ممکن ہے کہ بغیر کسی اسمائے معرفہ کی تخصیص کیے ہوئے اسے یوں بیان کیا جائے کہ خود کو ان مذکورہ سزاؤں سے مستثنیٰ رکھا جائے مثلاً : " ہر آدمی کو چوری کی سزا دی جائے گی سوائے اس کو جو ۵ فٹ ۱۱ انچ لمبا ہو جس کا وزن ۱۶۰ پونڈ ہو، آنکھیں نیلی ہوں وغیرہ وغیرہ " ان شرائط کو اتنا مخصوص بنایا جاسکتا ہے کہ اس کا اطلاق صرف ایک شخص پر ہو جو بالآخر ان سزاؤں سے مستثنیٰ قرار دیا جائے (تاہم یہ قاعدہ کلیہ کہلائے گا کیونکہ بظاہر اس میں یہ کہا جا رہا ہے کہ اگر کوئی شخص ان شرائط کو پورا کرتا ہے تو وہ سزا سے معاف رکھا جائے گا) - علاوہ ازیں ہر شخص اس قسم کا قاعدہ بنا کر خود کو ان سزاؤں سے مستثنیٰ کرسکتا ہے - صریحاً ہم اس قسم کے من مانی اور عجیب قواعد کا جواز طلب کرسکتے ہیں مگر سوال ہمیں ان قواعد کی کلیاتی ماہیت سے الگ دیگر شرائط اور بنیادوں کی سمت سے جاتا ہے کیونکہ یہ قاعدہ اس وقت تک کلیہ ہے جب تک اس کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوسکتا ہے جو ان شرائط کی تکمیل کرتا ہے جیسے شرطیہ فقرہ میں بیان کیا گیا ہے -

ب - اخلاقیاتی نظریہ فلاح ذات:

انسان کن قواعد کی مدد سے اپنے اعمال کی رہنمائی کرے ؟ اخلاقیاتی فلاح ذات کی ہر شکل کے مطابق انسانی اعمال کا مقصد ذاتی فلاح ہے - اپنے دوررس فوائد کو آگے بڑھانا ہی اس کے لیے ایسی غایت ہے جو اس مطمح عمل ہونا چاہیے - مختلف مؤیدین نظریہ

فلاح ذات پر باہم اختلاف رائے رکھ سکتے ہیں کہ کون سے اعمال اس نتیجہ تک لے جاتے ہیں لیکن ایک بار جب یہ معلوم ہو جائے کہ ایک مخصوص عمل دوسرے اعمال کی بنسبت ایک شخص کے مجموعی فائدہ کو آگے بڑھائے گا اس شخص کے لیے اس کا کرنا واجب ہے۔

ابتدا میں یہ لگ سکتا ہے کہ میرے فائدہ میں کیا ہے یہ اس کے مماثل ہے کہ میں جو کچھ کرنا چاہتا ہوں۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ ایک شخص یہ چاہ سکتا ہے کہ وہ روز شراب پیئے لیکن ایسا کرنا اس کی صحت، خوشگوار زندگی اور آمدنی کے منافی ہونے کے باعث اس کی مجموعی فلاح کے خلاف ہو کیونکہ وہ ان آخرالذکر چیزوں کا بھی متمنی ہوتا ہے۔ اپنی صحت کی طرف سے محتاط رہنا اس کے دور رس مقاصد کے حصول کے لازمی ہے اور اس لیے خود فلاحی نقطۂ نظر سے اس کے لیے اس پر عمل کرنا ضروری ہے گو وہ ایسے بہت سے کام ناپسند کرتا ہو جو اس کے لیے کرنے پڑتے ہیں۔ وہ لوگوں سے اپنے تعلقات میں دیانتداری کا خواہاں نہ ہو مگر اپنی اچھی شہرت کے لیے اسے ایسا کرنا ہوگا کیونکہ لوگوں سے تعلقات استوار رکھنے کے لیے اس کی حاجت ہوتی ہے۔ "پینے، کھانے اور خوش رہنے" کی زندگی ایک شخص چاہ سکتا ہے مگر اس طرح زندگی گذارنا شاذ ہی اس کی مجموعی فلاح کے لیے مناسب ہو سکتا ہے۔

لہذا فلاح ذات کے لیے ہی اسے اس قسم کی زندگی سے احتراز کرنا چاہیے۔

ایپیقوریت: فلاح ذات کے ترجمان آپس میں اس بات پر وسیع اختلاف رائے رکھتے ہیں کہ کس قسم کی زندگی گذارنی چاہیے۔ ازمنۂ قدیم میں اخلاقیاتی فلاح ذات کے اہم شارحین ایپیقورس کے پیرو تھے۔ ان کی نظر میں ہر شخص کو اپنی زندگی اس طرح گذارنی چاہیے کہ اسے بدرجۂ اتم حظ حاصل ہو (انھوں نے لذت یا حظ کو اپنی واحد شئے سمجھا جو اپنے آپ میں خیر ہو اور "اپنے خیر" سے انھوں نے "اپنی خوشی بالذات" کے علاوہ کچھ اور ہرگز نہیں سمجھا)۔ ہر شخص کس طرح اپنی زیادہ سے زیادہ خوشی کو کس طرح فروغ دے سکتا ہے اس کے متعلق ان کے واضح اور مخصوص خیالات تھے: ہر شخص کو اجتناب کی زندگی گذارنی چاہیے اور حد سے زیادہ پینے، کھانے یا جنسی تعلقات کا قائل نہیں ہونا چاہیے۔ کھانے پینے میں اعتدال اور آپسی تعلقات میں زیادہ لوث و قربت سے احتراز کرنا ہی مستقل اور معتبر حظ و مسرت کی کلید ہیں کیونکہ ان کی خلاف ورزی

(Epicureanism)

سے نقصان دکھ اور تکلیف ہی ہوتی ہے۔ کسی چیز سے بھی زیادہ وابستگی اچھی نہیں کیونکہ جو چیز بھی اپنے بس میں نہیں اس کے کھونے، کم ہونے یا ختم ہونے کے امکانات ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ انسان کو ہمیشہ اطمینان اور سکون سے رہنا چاہیے اور ہر اچانک تبدیلی کے ساتھ بھی جذباتی استواریت قائم رکھنا چاہیے۔ اس طرح شدید ذاتی تعلقات سے اجتناب لازم ہے تاکہ آدمی خود کو دوسروں کی من مانی خواہشات اور تلون مزاجی کا غلام نہ بننے دے۔ لہٰذا اسے سیاسی اور مدنی کاموں میں حصہ نہیں لینا چاہیے کیونکہ ان کے خیال میں یہ انسان کو کبھی خوش نہیں کرتے اور آدمی بیشتر اپنے مقاصد اور آدرش کی ناکامی کی وجہ سے ناامیدی اور دل شکنی کا شکار رہتا ہے۔ بیشک انسان کو ان تمام باتوں سے محترز ہو کر اپنے آپ میں ہی اطمینان تلاش کرنا چاہیے۔ اس طرح ایپقوریتی اخلاقیات تحصیل لذت سے زیادہ اجتنابِ لذت کا نظریہ ہے۔

لیکن ایک شخص اخلاقیاتی فلاح ذات کا مقلد ہوتے ہوئے بھی ایپقوریت کا منکر ہو سکتا ہے۔ اپنی بھلائی کے حصول میں کوشاں رہنے پر عقیدہ رکھنے کے باوجود وہ یہ تسلیم کرنے سے انکار کر سکتا ہے کہ اس کی فلاح یا خیر خوشی بالذات پر مشتمل ہے۔ علاوہ ازیں اگر وہ یہ تسلیم بھی کرتا ہو کہ خیر لذت پر ہی مشتمل ہے یعنی وہ لذتیت پسند ہے پھر بھی وہ ایپقوریتی ہدایات ماننے سے احتراز کر سکتا ہے۔ وہ یہ مان سکتا ہے کہ انسانی معاملات میں ملوث ہونا اور نجی تعلقات مجتنبانہ زندگی سے زیادہ خوشی اور مسرت کا باعث ہو سکتا ہے۔ ایپقوریتی نظریہ یہ ہے کہ "نہ کام کرو اور نہ غلطی ہو" مگر محبت کرنا اور ناکام ہونا اس سے بہتر ہے کہ انسان محبت سے وہی محروم رہے۔ اس طرح تمام ایپقوریتی نظریات مشکوک سمجھے جا سکتے ہیں اور پھر بھی اخلاقیاتی نظریہ فلاح ذات کی تقلید کی جا سکتی ہے۔

گو ایپقوریتی نظریہ ایک دوررس نظریہ فلاح ذات ہونے کا دعویٰ کرتا ہے ایک شخص یہ سوال کرتا ہے کہ کیا اس نظریہ کا مقلد ایک تنگ نظر موئیدِ فلاح ذات نہیں ہے؟ وہ دور کے منصوبے بناتا ہے لیکن جو چیزیں اس کے اختیار میں نہیں ہیں ان میں ملوث ہونے سے وہ اتنا ڈرتا ہے کہ وہ غیر ضروری طور پر بہت سے ایسے تجربات کو قربان کر دیتا ہے جن کا حصول اس کے لیے بدرجۂ اتم مسرت و اطمینان کا باعث بن سکتا

ہے۔ اٹھارہویں صدی میں روشن خیال فلاح ذات کے متعلق بہت سے نظریات پیش کیے گئے تھے۔ لیکن یہ دکھانے کے لیے کہ اخلاقیاتی خود فلاحیت کے تحت کتنا مختلف نظریہ شامل کیا جا سکتا ہے ہم اجمالاً بیسویں صدی کی مفکر آئین رینڈ کے نظریۂ عمل پر غور کریں گے جس کا نظریۂ خیر ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں۔

تعقلی مفادِ ذات:

ہم پچھلے فصل میں دیکھ چکے ہیں کہ رینڈ کے نظریہ کے مطابق خیر و شر کا معیار انسانی زندگی ہے جو بحیثیت انسان کے اس کی بقا کے لیے ضروری ہے۔ چونکہ عقل اس کی بقا کا بنیادی آلہ ہے اس لیے جو ذی عقل کی زندگی کے متناسب ہے وہ خیر ہے اور جو اس کے منافی ہے وہ شر۔ چونکہ زندگی منفرد عضویات کی صفت ہے اس لیے ہر فرد انسان کے لیے اس کی زندگی ہی مقصدِ اخلاق ہے۔ پس یہ مسلک اخلاقیاتی فلاح ذات کی ایک نوع ہے۔

رینڈ کا قول ہے کہ انسان خود اپنے تئیں اپنا مقصد ہے۔ نہ کہ دوسروں کے مقاصد کا وسیلہ۔ ایک انفرادی زندگی خود اپنی غایت ہوتی ہے۔ انسان کا اخلاقی مقصد خود اپنا تعقلی مفادِ ذات کی تحصیل ہے۔ سماجی رشتوں میں انسان کو نہ تو خود کو دوسروں کے لیے اور نہ دوسروں کو اپنے مفاد پر قربان کرنا چاہیے۔ دوسروں کے ساتھ اس کے تعلقات باہمی مفاد اور اقدار کے لین دین پر مبنی ہونے چاہئیں۔

کیا اس سے یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ کسی بھی حالت میں آدمی کو دوسروں کی مدد نہیں کرنا چاہیے؟ ہرگز نہیں۔ اپنی کتاب ٭ دی ورچوٗ آف سیلفشنس (خود غرضی کی خوبی) میں وہ کہتی ہے: "جنھیں انسان چاہتا ہے ان کی بھلائی اس کے خود غرضانہ مفاد کا عقلی جزو ہے۔ اگر ایک شخص اپنی بیوی سے والہانہ محبت کرتا ہے اور اسے ایک خطرناک مرض سے بچانے کے لیے کثیر رقم خرچ کر دیتا ہے تو یہ دعویٰ کرنا مضحکہ خیز ہوگا کہ وہ اپنی بیوی کے لیے اسے ایثار کے طور کرتا ہے نہ کہ اپنی خاطر نیز یہ کہ اس کے مرنے یا جینے سے نجی طور پر اس پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اپنے محبان کے مفاد کے لیے آدمی جو کچھ بھی کرتا ہے وہ اس صورت میں ایثار نہیں اگر اس کی اقدار کے سلسلۂ مدارج میں یہ عمل اس چیز کی تحصیل کا موجب ہے

٭ 'The Virtue of Selfishness'

جو اس کے لیے ذاتی اور تعقلی طور پر اہمیت رکھتی ہے۔"
ایک بڑے پیمانہ پر مگر اسی اصول کے تحت کس قسم کی حکومت میں آدمی رہتا ہے یہ اس کی زندگی میں ذاتی اور خودغرضانہ اہمیت کا حامل ہے۔ فلاح ذات کے تعقلی نظریہ کا حامل اپنے ملک میں مطلق العنانی کے قیام کے خلاف ہر ممکن کوشش کرے گا کیونکہ یہ طرز حکومت اس کے حقوق و آزادی اور شاید اس کی زندگی کو سلب کر لے۔ یہ حکومت ایسے حالات پیدا کرتی ہے جن میں تعقلی مفادات کے حصول کی سعی ناممکن بن جاتی ہے۔

ریند کے مسلکِ مفادِ ذات کو سمجھنے کے لیے ہمیں اس کے نظریۂ حقوقِ انسانی کو سمجھنا چاہیے جو اس کی اخلاقیات کے لیے بنیادی ہے اور جو اسے فلاح ذات کی دیگر اقسام سے ممیز کرتا ہے۔ ہر آدمی کچھ بنیادی حقوق رکھتا ہے جو نہ خدا کی ودیعت ہیں اور نہ سماج کی دین بلکہ یہ حقوق انسان بحیثیت ذی عقل ہستی کے رکھتا ہے۔ حقوق سماجی سیاق میں ذی عقل ہستی کے مناسب بقا کی شرائط کی تعریف کرتے ہیں۔ اپنی مندرجہ بالا کتاب کے ایک دوسرے باب (جس کا عنوان ہے "انسان کے حقوق") میں کہتی ہے:

"حق، ایک اخلاقی اصول ہے جو سماجی سیاق میں انسان کی آزادیِ عمل کی وضاحت کرتا ہے اور اجازت دیتا ہے۔ صرف ایک بنیادی حق ہے اور وہ ہے آدمی کی اپنی زندگی پر اس کا حق (تمام دیگر حقوق اسی سے منتج ہوتے ہیں)۔ زندگی ایک خود ذاتی و خود بقائی عمل ہے۔ زندہ رہنے کا حق ان اعمال میں شریک ہونے کا حق ہے: اس سے مراد ان تمام ضروری اعمال کی آزادی ہے جو ذی عقل ہستی کی ماہیت کے پیشِ نظر اس کی اپنی زندگی کی ترویج، تکمیل اور اس سے محظوظ ہونے کے لیے لازمی ہیں۔

حق کا سوال کبھی بھی ایک تنہا آدمی کے لیے نہیں اٹھتا بلکہ ہمیشہ کسی دوسرے کے مدمقابل ہوتے ہی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دوسرے کے مقابل ایک آدمی کے حقوق کیا ہیں۔ یعنی سماج میں انسانوں کے مابین تعلقات کے سیاق میں ان کے اختیارِ عمل کے متعلق اصولوں کی شکل میں حقوق سامنے آتے ہیں۔

اب اگر خیر و شر اور انسانی عمل کا معیار انسانی زندگی ہے تب ہر فرد بشر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ زندہ رہے اور ایسے اعمال کرے جو بحیثیت ذی عقل ہونے کے

اس کے لیے ضروری ہیں۔ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے فکر و عمل سے اپنی زندگی کو فروغ دے۔ اسے یہ حق ہے کہ وہ کام کرے اور اپنی کوششوں کے ثمر کو اپنے پاس رکھے جو حق جائداد کی طرح ہے۔ اسے یہ بھی حق ہے کہ اپنی اقدار کا انتخاب کرے اور ان کی تحصیل کی سعی کرے۔ یہ اس کی آزادی اور خوشی کی تلاش کا حق ہے۔ انسان کے لیے بحیثیت ذی عقل ہستی کے زندہ رہنے کے لیے یہ تمام ضروری ہیں۔

لیکن ہر فرد کو یہ حقوق حاصل ہیں کیونکہ یہ حقوق انسان کی فطرت سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اس لیے کسی آدمی کو دوسروں کے حقوق کی خلاف ورزی نہیں کرنی چاہیے۔ حقوق کی خلاف ورزی کا حق ممکن نہیں۔ کسی کو بھی دوسرے کو قتل کرنے، لوٹنے یا غلام بنانے کا حق نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ سوائے ان ذمہ داریوں اور وجوہات کے جو ایک شخص اپنی مرضی سے اختیار کرتا ہے دوسروں کی جانب اس کے کوئی وجوہات نہیں۔ انسانوں کے دکھ اور درد کے متعلق اس کے اندر کوئی پیدائشی احساس جرم نہیں۔ انسان اس چیز کا ذمہ دار نہیں جس کا وہ خود سبب نہ ہو اور وہ دوسروں کی ضروریات کی غلامی میں پیدا نہیں ہوا ہے۔ اگر وہ کسی سے کوئی معاہدہ کرتا ہے تو وہ اخلاقی طور پر اس کے احترام کا پابند ہے۔ اگر اس کے بچے ہیں تو وہ ان کی پرورش کا اخلاقاً پابند ہے کیونکہ یہ بچے اس کے عمل کی وجہ سے دنیا میں آتے ہیں۔ مگر اس کے غیر منتخب شدہ وجوہات نہیں ہیں جو اس کے اعمال کے ماسوا اس پر تھوپے گئے ہوں۔ دوسروں کے حقوق کے احترام — جو محض منفی ہیں کیونکہ اس سے مقصود ان کی خلاف ورزی نہ کرنا ہے۔ کا وہ اس لیے انتخاب کرتا ہے کہ یہ دوسرے سے تعلقات کے انتخاب سے منتج ہوتا ہے۔

اگر ہر آدمی کے حقوق کا تحفظ ضروری ہے تب کوئی بھی ایسا عمل جس میں ایک سے زیادہ لوگ شامل ہوں تمام مشارکین کی رضامندی لازم کرتا ہے کیونکہ ہر شخص کو خود اپنے فیصلے کرنے کا حق حاصل ہے۔ زندہ رہنے کے حق سے مراد یہ نہیں کہ دوسرے آپ کو ضروریات زندگی مہیا کریں۔ دوسروں کو اس کے لیے مجبور کرنا ان کے حقوق کی خلاف ورزی ہے اور دوسروں کو آپ کا غلام بنانے کی کوشش۔ حق جائداد کا یہ مطلب ہے کہ آپ کو اسے حاصل کرنے، کمانے اور آپ کا جو جی چاہے کرنے کا اختیار ہے نہ کہ یہ کہ دوسرے آپ کو جائداد دیں۔ آخرالذکر معنی میں دوسروں کو اپنی جائدادوں سے دست بردار ہونا

پڑے گا۔ کوئی بھی ایسا حق ممکن نہیں جس کی تکمیل کے لیے دوسروں کی غیر رضامندانہ شرکت ضروری ہو کیونکہ اس عمل میں دوسروں کی حق تلفی ہو گی۔

پس یہ اخلاقیاتی نظریۂ فلاح ذات تمام دیگر خود فلاحی نظریات سے نمایاں طور پر مختلف ہے۔ تعقلی مفادِ ذات کی تعریف عقل زندگی کی معروضی ضروریات کی مناسبت سے کی جا سکتی ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر شخص وہ کرے جو اس کا جی چاہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ انسان تعقلی عمل سے اپنے صحیح مفادِ ذات کی تلاش کرے اور اس کی مدد سے اپنے اعمال کی رہنمائی قبول کرے۔ یہ انسانوں کے حقوق میں دخل اندازی پر نہیں بلکہ دوسروں کے حقوق کا احترام اور اپنے حقوق کا دوسروں سے احترام کرنے پر مشتمل ہے۔ یہ نہ دوسروں کو اور نہ خود کو قربان کرنے کی اجازت دیتا ہے۔

ج۔ فلاح عامہ:

افادیت ۔ ہم خواہ جس قسم کی دنیا کو ذی قدر سمجھیں۔ زیادہ سے زیادہ خوشی وحظ سے پُر یا اس کے ساتھ ساتھ علم یا ایسی دنیا جس میں ذی عقل لوگ اپنی مناسب اہلیت کے ساتھ عمل پیرا ہوں ـــــ افادیت اس سوال کا ایک جواب ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ اور یہ جواب بہت سادہ ہے: اس طرح عمل کرو کہ زیادہ سے زیادہ ممکن خیر پیدا ہو۔ صرف اپنی بھلائی نہیں بلکہ تمہیں ہر اس شخص کی بھلائی کا سبب بننا چاہیے جو اس عمل سے متاثر ہوں۔ اگر آپ کے عمل سے آپ کو شامل کر کے دس لوگ متاثر ہوتے ہیں تو آپ اپنے ساتھ ساتھ سبھوں دیگر نو لوگوں پر اس کا اثر دیکھیے (خود کو بھی آپ ایک کے برابر شمار کیجیے مگر ایک سے زیادہ نہیں)۔ اپنے عمل کا اثر محض اپنے آپ پر نہیں بلکہ اس کا مجموعی اثر پیشِ نظر رکھیے۔ جو متبادلات آپ کے سامنے ہوں ان میں سے اس عمل کا انتخاب کیجیے جو مجموعی طور پر بہترین نتائج کا سبب ہو۔ مثلاً اگر خوشی وہ خیر ہے جس کی تحصیل مقصود ہو تو ہمارے اعمال ایسے ہوں کہ ان سے صرف آپ کی یا میری خوشی ہی کو فروغ نہ ملے بلکہ جتنے متعلقہ لوگ ہیں ان تمام کی خوشیاں ظہور پذیر ہوں۔ اس کا حساب لگانا بہت مشکل ہے۔ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ مجھے یا آپ کو میرے ایک کام کے بدلے دوسرے کام کرنے سے دوگنی خوشی حاصل ہو گی یا پانچ گنی۔ تاہم ہم قریب

قریب صحیح تخمینہ لگا سکتے ہیں : میں یہ جانتا ہوں کہ اگر ا کے بدلے ب کو میں ایک فلسفہ کی کتاب تحفہ میں دوں تو وہ زیادہ خوش ہوگا ، کہ اگر تربوز کو سڑنے نہ دیا جائے اور کھا لیا جائے تو اس سے زیادہ خوشی پیدا ہوگی۔ میرے پاس یہ یقین کرنے کے لیے اچھی شہادت ہے کہ پڑوسی کی زندگی بچا کر یا مصیبت میں اس کی مدد کر کے زیادہ خوشی پیدا کی جا سکتی ہے بہ نسبت اسے مصیبت میں تنہا چھوڑنے سے گو مجھے اس کی مدد کرنے سے تکلیف ہو سکتی ہے۔

تمام متعلقہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ خوشی کو فروغ دینے میں ہمیں جس چیز کو مد نظر رکھنا چاہیے وہ ہے لوگوں کی خالص یا مجموعی خوشی۔ کسی کو کوئی ایسی مسرت دی جائے جس سے بعد میں اسے تکلیف ہو تو یہ اس کی مجموعی خوشی کے خلاف ہے مجھے اس کی مجموعی خوشی کا خیال رکھنا چاہیے جس میں سے ہر ممکن دکھ اور تکلیف کو گھٹا دیا جائے۔ کچھ حالتوں میں ناخوشی کا پلہ خوشی پر بھاری رہتا ہے خواہ کوئی بھی کام بھی دیا جائے۔ اس صورت میں ہم متبادلات میں سے اس کا انتخاب کرتے ہیں جس سے کم سے کم شر نتیج ہوتا ہو۔ یعنی اگر ناخوشی کو خوشی پر سبقت حاصل ہے تو یہ کم از کم ہو۔ مثلاً اگر میں کسی فوجی دستہ کا افسر ہوں اور میری ہر چال سے کچھ نہ کچھ فوجیوں کی جانوں کے ضائع ہونے کا خدشہ ہے تو میں اس چال کا انتخاب کروں گا جس سے زیادہ سے زیادہ مجموعی فائدہ ہو اور کم سے کم جانیں ضائع ہوں (جہاں تک اس کا پیش اندازہ میرے لیے ممکن ہو)۔

یہ جاننا اکثر بہت مشکل ہوتا ہے اور کبھی کبھی عملاً ناممکن کہ کون سا متبادل عمل ایسا ہو سکتا ہے۔ لیکن جو کچھ میں کر سکتا ہوں وہ یہ ہے کہ جہاں تک مجھے علم ہے اور جہاں تک اس وقت اطلاعات حاصل ہیں ان کی بنا پر عمل کروں۔ میرا فرض یہ ہے کہ میں بہترین شہادت کی بنا پر عمل کروں۔ علم کل کی ضرورت نہیں ہے۔ چونکہ "چاہیے ملزدم کرتا ہے سکنے کو" مجھ سے اس کام کی توقع نہیں کی جا سکتی جو میرے لیے ناممکن ہے۔ جس طرح مجھ سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ میں ۵۰۰ فٹ ہوا میں اچھلوں یا پتھر ہضم کر جاؤں اسی طرح یہ توقع بھی نہیں کی جا سکتی کہ میں یہ جان لوں کہ لڑائی کا کیا رخ ہوگا کیونکہ اس کا انحصار ان بے شمار عوامل پر ہے جو میرے فیصلہ کرنے کے وقت لامعلوم ہوتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ میرے عمل کا انجام ہولناک۔ یہ ممکن ہے کہ میں سڑک پر پیدل چلتے ہوئے کچھ بچوں کو اپنی گاڑی میں سوار کر کے انھیں گھر چھوڑنے کا قصد کروں اور ایک بد احتیاط ڈرائیور اپنی گاڑی میری

گاڑی سے ٹکرا دے اور انجام کار یہ بچے ہلاک ہو جائیں۔ مگر انھیں سوار کراتے وقت چونکہ میں اس حادثہ کا پیش علم نہیں رکھ سکتا تھا اس لیے میرا عمل غلط نہیں تھا۔ اسی طرح اگر میں بے احتیاطی سے گاڑی تیز چلاؤں تو اپنی زندگی اور دوسرے گاڑی چلانے والوں کی زندگی کے لیے خطرہ کا باعث بنتا ہوں گو یہ ممکن ہے کہ بلا کسی حادثہ کے میں اپنے منزل پر پہنچ جاؤں۔ مگر یہ عمل بہت خطرناک ہوگا اور غلط۔ مختصر یہ کہ مجھے ایسا کام کرنا چاہیے کہ یہ تمام متعلقین کے لیے زیادہ سے زیادہ اچھائی کا سبب بنے۔

افادیتی اخلاقیات کو ہم سادہ طریقہ سے بیان کر سکتے ہیں۔ یہ قضیہ کہ ایک عمل ہے دو مقامات سے منتج ہوتا ہے:

وہ عمل جو زیادہ سے زیادہ خیر کا باعث بنتا ہے (عمل کے وقت حاصل شدہ بہترین شہادت کی بنا پر) صحیح ہے۔

یہ عمل زیادہ سے زیادہ مجموعی خیر پیدا کرے گا۔

اس لیے یہ عمل صحیح ہے

اس دلیل کے دوسرے مقدمہ کا تعین اکثر مشکل یا ناممکن ہے۔ مگر یہ صرف اس لیے ہے کہ دنیا میں اسباب و اثرات کا سلسلہ بہت پیچیدہ ہوتا ہے اور یہ معلوم کرنا نہایت وقت طلب ہے کہ کسی کام کے دوررس نتائج کیا ہوں گے۔ اگر ایک شخص یہ جان لے کہ یہ کام زیادہ سے زیادہ اچھائی یا خیر کا سبب بنے گا تو افادیت پسند کے مطابق اس کا کرنا واجب ہے۔ ہمیں کیا کرنا چاہیے اس کے متعلق شک و شبہ دوسرے مقدمہ سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ اول سے جو افادیت کے نظریہ عمل کا بیان ہے۔

تاہم افادیت پر مختلف اعتراضات کیے گئے ہیں۔ مثلاً: (۱) فرض کیجیے کہ میں نے آپ کی خدمت کا وعدہ کیا ہے۔ کیا مجھے اسے اسی حالت میں پورا کرنا چاہیے جب مجھے یہ یقین ہو کہ اس سے زیادہ سے زیادہ بھلائی پیدا ہوگی؟ کیا ایفائے عہد اس لیے لازم نہیں کہ میں نے یہ وعدہ کیا ہے؟ اگر مجھ سے یہ سوال کیا جائے کہ "تم نے یہ وعدہ کیوں پورا کیا؟" تو عام حالت میں میرا جواب یہ نہیں ہوگا: "کیونکہ میں نے یہ سوچا کہ ایسا کرنے سے میں زیادہ سے زیادہ بھلائی کا موجب بنوں گا۔" اس صورت میں جس سے میں نے وعدہ کیا ہے وہ مستقبل کے میرے وعدوں کی طرف سے مشکوک ہو جائے گا۔ وہ

بجا طور پر یہ خیال کرے گا کہ آئندہ مجھے یہ یقین ہوگا کہ وعدہ توڑنے میں بہتری ہے تو میں وعدہ توڑ دوں گا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ آدمی کو ہمیشہ (ہر حال میں) وعدہ وفا کرنا چاہیے۔ اگر میں نے سہ پہر کے چار بجے آپ سے ملنے کا وعدہ کیا ہے لیکن راستے میں کسی گاڑی کے حادثہ سے زخمی انسان کی زندگی بچا سکتا ہوں تو دیر سے یا نہ پہنچنے کا مجھے مناسب جواز حاصل ہے۔ نہ ہی آپ کے کسی غلط کام میں ساتھ دینے کا وعدہ پورا کرنا مجھے لازم ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وعدہ پورا کرنے کا فرض محض اچھے نتائج پر مبنی ہے۔ یہ خصوصاً اس پر مبنی ہے کہ میں نے وعدہ کیا ہے۔ (۲) یہ بات خصوصاً ان وعدوں کے متعلق شدید ہوتی ہے جن کے کیے جانے کے متعلق کسی کو خبر نہیں۔ اگر قطب شمالی میں دو دریافت کرنے والے آدمی کھو گئے ہوں اور ان کے پاس اتنا کھانا ہو کہ مدد کے لیے آنے والے جہاز کے پہنچنے تک صرف ایک آدمی زندہ رہ سکتا ہو اور ان میں سے اگر ایک اس شرط پر مرنے کو تیار ہو کہ دوسرا آدمی اس کے بچوں کی تعلیم و تربیت کرنے کا وعدہ کرے تو کیا دوسرا آدمی یہ سوچنے کا جواز رکھتا ہے کہ مرنے والے ساتھی سے وعدہ کرنے کی بات چونکہ کسی کو معلوم نہیں لہٰذا وہ اس وعدہ کو پورا نہ کرے تو کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ کیا وہ اس بات میں حق بجانب ہوگا کہ وہ مرنے والوں کے بچوں کی تعلیم کی موعودہ ذمہ داری وہ اس لیے نہ لے کہ بیک وقت وہ اپنے اور مرنے والے کے بچوں کی تعلیم کا انتظام نہیں کر سکتا اس لیے وہ صرف اپنے بچوں کو ہی تعلیم دلوائے اور انھیں بھول جائے؟ (۳) فرض کیجیے کہ ایک قیدی یہ استدلال کرتا ہے:

"میں یہ مانتا ہوں کہ میں نے کسی کو لوٹا ہے۔ لیکن یہ بات اب بیت چکی ہے اور میری خوشی اس بات میں ہے کہ مجھے چھوڑ دیا جائے۔ میرے خاندان کے افراد جو مجھ پر منحصر ہیں وہ بھی اس بات سے خوش ہوں گے کہ میں رہا ہو کر ان کے لیے روپے کماؤں۔ جج صاحب کو بھی اس سے کوئی نقصان نہیں ہوگا اور دوسروں پر بھی اس کا برا اثر نہیں ہوگا کیونکہ میرے خاندان کے افراد کے علاوہ کسی کو بھی اس کی خبر نہیں ہے اور وہ لوگ کسی کو نہیں بتائیں گے اور نہ میں اسے مشتہر کروں گا۔ میں آئندہ کوئی جرم نہیں کروں گا۔ مجھے ایک نوکری بھی ملنے والی ہے۔ لہٰذا میرے رہا ہونے سے سبھوں کو خوشی حاصل ہوگی اور کسی کو بھی تکلیف نہیں ہوگی۔" تاہم یہ اپیل ہمیں مشتبہ معلوم ہوگی۔ ہم شاید اس کی کوئی واضح وجہ نہ

دے سکیں تاہم اس شخص کے بغیر سزا رہا ہونے سے ہمیں یہ لگے گا کہ انصاف نہیں ہوا۔ اس کے علاوہ اس پر غور کیجیے۔ (۴) ایک مجسٹریٹ ایک شخص کے متعدد جرائم کے باوجود اب تک اسے سزا دینے میں کامیاب نہ ہوسکا مگر اب اس کے آخری جرم پر ایسا ممکن ہوگا ہے۔ مگر آخری وقت میں اسے معتبر اور پختہ شہادت دستیاب ہوتی ہے کہ اس آخری جرم کا وہ مرتکب نہیں ہے۔ اس پر وہ اس طرح استدلال کرتا ہے: "میں اس شہادت کو دبا دوں گا۔ کسی کو بھی یہ نہیں معلوم کہ اس مرتبہ یہ شخص بے گناہ ہے۔ اگر ابھی اسے چھوڑ دیا جائے تو وہ لوگوں کی جان و مال کے لیے خطرہ بنا رہے گا۔ اگر اب کے اسے سزا ہوگئی تو وہ اپنے اگلے جرائم کا کفارہ ادا کرے گا جن کی سزا اسے نہیں ملی ہے۔ لہذا مجموعی طور پر یہ بہتر ہوگا کہ اسے نہ چھوڑا جائے لیکن اگر میں نے اس شہادت کو تشہیر دے دی تو وہ ضرور چھوٹ جائے گا۔ اس لیے میرے لیے یہ بجا ہوگا کہ میں اسے اپنے تئیں رکھوں۔" لیکن ہمیں کیا اس قسم کے استدلال سے تکلیف نہیں ہوگی؟ ہمارا خیال یہ ہوگا کہ خواہ اس نے اور جرائم کیوں نہ کیے ہوں لیکن اگر وہ اس موقع پر بے گناہ ہے تو اسے اس جرم کے لیے جو اس نے نہیں کیا ہے سزا نہیں ملنی چاہیے۔ (۵) فرض کیجیے کہ ایک جلتی ہوئی عمارت میں آپ کے والد اور ان کے ساتھ ایک بہت مشہور ڈاکٹر پھنس گئے ہیں اور آپ کے پاس صرف اتنا وقت ہے کہ آپ ان میں سے صرف ایک کی جان بچا سکیں۔ تو کیا آپ اپنے والد کو بچائیں گے یا ڈاکٹر کو؟ یہ مان لیجیے کہ ڈاکٹر اگر زندہ رہا تو ایک بہت اچھے سرجن کی حیثیت سے بہت لوگوں کی جان بچا سکتا ہے۔ اس موقع پر افادیت پسند بیشک یہ کہے گا کہ ڈاکٹر کو بچانا چاہیے کیونکہ ڈاکٹر کو بچا کر زیادہ بھلائی ممکن ہے۔ تاہم بیشتر لوگوں کا یہ عقیدہ ہوگا کہ آپ کو اپنے والد کو بچانا چاہیے۔

قاعدہ۔ افادیت:

اس قسم کی صورتوں سے نپٹنے کے لیے افادیت پسند ایک دوسرا رخ اختیار کرتے ہیں۔ افادیت کی روایتی شکل جو ہم اب تک بیان کرتے آئے ہیں یہ ہے جسے عمل۔ افادیت کہا جاتا ہے جس کے مطابق ہمیں وہ عمل کرنا چاہیے جس کے بہترین نتائج ہوتے ہیں۔ قاعدہ۔ افادیت جو تبدیلی تجویز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں عمل کے صحیح ہونے

لے فیصلے بہترین نتائج کے آئینہ میں نہیں کرنا چاہیے بلکہ اس قاعدہ واصول کو اپنانے کے بہترین نتائج کے حوالے سے کرنا چاہیے جس کے تحت ایک مخصوص عمل آتا ہے۔ مثلاً قانون کا یہ ایک بہت اہم قاعدہ ہے کہ ایک معصوم انسان کو سزا نہیں ملنی چاہیے۔ لہذا یہ جاننے کے بعد بھی ایک آدمی نے یہ جرم نہیں کیا اسے اس کی سزا دلوانا اس قاعدہ کی خلاف ورزی کی گئی ہے پھر بھی اس قاعدہ کی خلاف ورزی غلط ہے کیونکہ یہ قاعدہ اچھا ہے۔ وہ کون سی باتیں ہیں جو اس قاعدہ کو اچھا بناتی ہیں؟ آپ ایسا قاعدہ نہ ہونے کے نتائج پر غور کیجیے۔ اگر ایک شخص کی سزایابی شہادتوں پر یا اس امر پر مبنی نہ ہو کہ وہ مجرم ہے یا نہیں تو اس ملک کا قانون مشتبہ ہو جائے گا اور لوگ پست ہمت ہو جائیں گے کیونکہ اس صورتوں میں لوگوں کے خلاف من مانی شہادتیں مہیا کی جائیں گی اور اگر حکومت کے سربراہ کسی بے گناہ انسان سے چھٹکارا حاصل کرنے کے متمنی ہوں گے تو اسے آسانی سے حسب منشا قید کی سلاخوں کے پیچھے یا دار پر پہنچا دیں گے۔ یہ نظام اتنا ہیبت ناک ہوگا کہ ہمیں ہر قیمت پر اس قاعدہ کا تحفظ کرنا چاہیے کہ "جس کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ وہ بے گناہ ہے اسے ہرگز سزا نہیں ملنی چاہیے۔" گو یہ ممکن ہے کہ کسی مخصوص معاملہ میں اس قاعدہ پر عمل درآمد کے سب سے اچھے نتائج نہ ہوں۔ ہم قاعدہ یا اصول کے نتائج پر چلتے ہیں نہ کہ انفرادی عمل کے نتائج پر۔

اکثر بہترین قاعدہ (یعنی وہ قاعدہ جس کے بہترین نتائج ہوں) کا ملنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ کیا ہمیں اس قاعدہ کو تسلیم کرنا چاہیے کہ "کبھی کسی انسان کی جان مت لو"؟ کیا کسی کو جان سے مارنا اتنا بھیانک ہے کہ ہمیں کبھی ایسا نہیں کرنا چاہیے؟ کیا یہ قاعدہ اتنا اہم ہے کہ کسی بھی حال میں کسی کی جان لینا غلط ہے؟ عدم تشدد کے حامی ایسا ہی سوچتے ہیں۔ لیکن کبھی کسی کو نہ مارنے کا سیدھا سادہ قاعدہ شاید سب سے اچھا قاعدہ نہ ہو۔ لیکن مثال کے طور پر اپنی مدافعت میں کسی کی جان لینا کیسا ہے؟ اگر کوئی آپ کو مارنے کی کوشش کرتا ہے تو کیا آپ اسے مارنے دیں گے؟ کسی بھی حال میں کسی کو بھی نہ مارنے کے اس قاعدہ کے کیا نتائج ہوں گے؟ اس سے آپ ہر کس و ناکس کو اپنے خلاف تشدد کی اجازت دیں گے۔ اس سے بے گناہ آدمیوں کی جانیں ضائع ہوں گی اور چوروں اور قاتلوں کو فروغ ملے گا۔ اس سے بہتر قاعدہ یہ ہوگا کہ "مدافعت ذات کے ماسوا کسی کی

جان نہ لو" یا "کسی انسان کے خلاف خود تشدد کی ابتدا نہ کرو" اس سے تشدد کرنے والوں کو یہ احساس ہوگا کہ آپ ان کے تشدد کو انفعالاً قبول نہیں کریں گے اور دوسروں کے لیے یہ حفاظت ہوگی کہ آپ خود ان کے تئیں تشدد سے کام نہیں لیں گے۔ مدافعت ذات کی شرط اس عام قاعدہ سے مستثنا ہونے کا جواز نہیں بنے گی بلکہ اس قاعدہ کے تحت ہی استثنا کا موقع بہم پہنچائے گی۔ یہ قاعدہ تمام غیر مدافعتی مارنے کے اعمال پر غیر جانبداری کے ساتھ لاگو ہوگا۔ یہ سوال کہ کیا کچھ دیگر شرائط بھی شامل کی جاسکتی ہیں ایک طویل بحث میں ہمیں لے جائے گا۔ اہم بات یہ ہے کہ مارنے کے متعلق ہمیں بہترین قاعدہ حاصل کرنا چاہیے اور ہمیں بغیر استثنا اس پر عمل درآمد کرنا چاہیے (گو اس قاعدہ کے ساتھ لاتعداد شرائط وابستہ کی جاسکتی ہیں)۔ اور بہترین قاعدہ وہی ہے جس کے بہترین نتائج ہوں۔

"وعدہ شکنی مت کرو" اتنا اچھا قاعدہ نہیں ہے جتنا یہ کہ "سوائے ان وعدوں کے جو زبردستی کرائے گئے ہوں کوئی وعدہ شکنی مت کرو۔ لیکن یہ دلیل بھی دی جاسکتی ہے کہ اس سے بہتر قاعدہ یہ ہے کہ "کبھی کوئی وعدہ شکنی مت کرو سوائے ان کے جو بحالت مجبوری کیے گئے ہوں یا جن کے توڑنے سے بہت بڑی بھلائی ممکن ہو یا بڑے شر کو روکا جاسکے۔" اس صورت میں ہم ان حالتوں سے اچھی طرح نپٹ سکتے ہیں جیسے کسی کھیلنے کا وعدہ ہم اس شکل میں پورا نہ کرسکیں کہ راستے میں ایک گاڑی سے ٹکرانے کے حادثے میں زخمی آدمی کی جان بچانے میں ہم مدد کرسکیں۔ لیکن قاعدہ اچھا نہیں ہے کہ "کبھی کوئی وعدہ خلافی نہ کرو تاوقتیکہ یہ راز میں کیا گیا ہو۔ ایسے بیشتر اوقات ہوتے ہیں جبکہ ایفائے عہد بہت ہو گو اس کا علم وعدہ کرنے اور جس سے کیا گیا ہو ان کے علاوہ اس کا علم کسی کو بھی نہ ہو۔ لیکن اگر اس قاعدہ کو اپنایا جائے تو ان وعدوں کی کوئی قیمت نہیں ہوگی جو رازداری سے کیے جائیں اور ان پر کوئی بھروسہ نہیں کرے گا۔ ان حالات میں جن کے تحت وعدہ خلافی قابل معافی ہوتی ہے یہ حالت ہرگز شامل نہیں کہ کوئی اور اس کے متعلق نہیں جانتا۔ اس کے بہت نقصان دہ نتائج ہوں گے اور اس سے بہتر تو یہ ہے کہ ایفائے عہد کے متعلق کوئی شرط نہ رکھی جائے۔ یہ قاعدہ بھی کہ "کبھی وعدہ خلافی نہ کرو سوائے ان صورتوں کے جن میں وعدہ خلافی سے بڑی بہتری ہو" ایک اچھا قاعدہ نہیں (گو

عمل۔افادیت کے پیرو اسے اختیار کریں گے) کیونکہ جس سے وعدہ کیا گیا ہو اس کے لیے یہ جاننا بہت مشکل ہے کہ وعدہ کرنے والا کب وعدہ خلافی کو مناسب سمجھے گا۔اس کے لیے اس کا اندازہ لگانا مشکل ہوگا کہ کب وعدہ کرنے والا وعدہ وفا کرے گا اور کب اسے توڑ دے گا کیونکہ کوئی ایسا قاعدہ نہیں جو ان مخصوص حالات کی نشاندہی کرسکے جس کے تحت وعدہ خلافی مناسب قرار دی جاسکے۔ اس طرح وعدوں کی معتبری کم ہوجائے گی۔

قاعدہ۔افادیت بھی اس مسئلہ کا حل پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے (جس نے ہمیں خاصا پریشان کیا) کہ دو حالات کب بامعنی طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ قاعدہ۔افادیت میں یہ سوال دراصل بہترین قاعدوں یعنی وہ قاعدے جن کے بہترین نتائج ہوتے ہیں پر عمل درآمد کا سوال بن جاتا ہے۔ یہ قاعدہ کہ "کبھی طلاق نہ لو" ایک خراب قاعدہ ہوگا کیونکہ اس کی رو سے بہت سے جوڑے غم اور دکھ کی زندگی میں ہمیشہ ایک دوسرے سے بندھے رہیں گے۔ لیکن یہ قاعدہ بھی برا ہے کہ "جب بھی ازدواجی یا خانگی جھگڑا ہو طلاق لے لو" کیونکہ بہت سے جھگڑے ایسے ہوتے ہیں جنھیں آسانی سے ختم کرکے پھر سے میل ہوسکتا ہے۔ "کبھی جھوٹ مت بولو" ایک خراب قاعدہ ہے کیونکہ اس پر تکیہ کرکے برے لوگ اس کا ناجائز فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ لیکن قاعدہ بھی کہ "ہمیشہ جھوٹ بولو اگر ایسا کرنے سے آسانی ہوتی ہے" برا ہے کیونکہ کوئی بھی اس صورت میں ہماری سچائی پر اعتبار نہیں کرسکے گا۔ جھوٹ بولنے کے متعلق سب سے اچھے قاعدہ کا ملنا مشکل ہے۔ دروغ گوئی کے خلاف قاعدہ سے متعلق مختلف شرائط ذہن میں آتی ہیں مگر دیکھنے کے لیے کہ آیا ان سے اس قاعدہ کی اصلاح ہوتی ہے یا نہیں ان میں سے ہر ایک کی آزمائش کرنی ہوگی۔ مگر کم از کم قاعدہ۔افادیت ایک ایسی جانچ مہیا کرتی ہے جس کی رو سے کیا برمحل اور متعلق ہے اس کا طے کرنا ممکن ہوتا ہے۔ فرض کیجیے کہ میں منگل کی رات کے ساڑھے گیارہ بجے چاندنی رات میں نیلا سوٹ پہنے ہوں اور ایک شخص جو میری جھوٹ بات کو ناپسند کرتا ہے مگر اپنی جھوٹ کو روا سمجھتا ہے یہ قاعدہ تجویز کرتا ہے: "منگل کی رات کو ساڑھے گیارہ بجے نیلا سوٹ پہن کر جھوٹ نہیں بولنا چاہیے۔" ہم سب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ قاعدہ غیر متعلق اور بے ربط ہے۔ مگر کیوں؟ کیونکہ نتائج

میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کہ منگل ہے یا کوئی اور دن، چاندنی ہے یا نہیں وغیرہ۔ دروغ گوئی کے خلاف یہ قاعدہ کچھ مخصوص حالتوں کو بیان کرتا ہے مگر دروغ گوئی کے نتائج کچھ بھی ہوں ان میں ان مبینہ شرائط سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آپ نیلے سوٹ میں ہیں یا کسی اور لباس میں یا چاندنی رات ہے یا اندھیری رات۔ ہاں اگر دیگر دنوں کی بنسبت منگل کو کہا گیا جھوٹ اچھے یا برے نتائج کا ضامن ہو تو منگل کو جھوٹ بولنے یا نہ بولنے کا قاعدہ اہم ہو سکتا۔ بے تعلق حالات کا قاعدہ میں شامل کرنا مناسب نہیں۔ لیکن اس کے برعکس اگر کچھ حالات کو قاعدہ میں شامل کر کے ہم اسے اہم طور پر زیادہ مخصوص اور با تعلق بنا سکتے ہوں تو یہ مناسب ہے کیونکہ اس سے کوئی قاعدہ بہتر بن سکتا ہے۔ ایک مخالفِ تشدد آدمی یہ کہہ سکتا ہے: "مجھے کسی انسان کے خلاف تشدد کا استعمال نہیں کرنا چاہیے"۔ لیکن "تشدد کا استعمال" کے تحت متعدد چیزیں آتی ہیں اور ان کے مختلف نتائج ہوتے ہیں۔ تشدد کا استعمال اپنی مدافعت میں، بلا کسی اشتعال انگیزی کے، قانون شکنوں کو پولس کے ذریعہ پکڑنے میں یا ایک شرابی کے کسی فرضی ہتک کے ردعمل کے طور پر ہو سکتا ہے۔ تشدد یا طاقت کا استعمال اس آدمی کے خلاف اچھا ہے جو آپ کی جان لینے کی کوشش کر رہا ہے لیکن اگر کوئی آپ کو دھمکا نہ رہا ہو تو ایسے آدمی کے خلاف یہ برا ہے کیونکہ اس کے نتیجہ کے طور پر ایک معصوم آدمی کو آپ گزند پہنچا سکتے ہیں یا اس کی جان لے سکتے ہیں۔ نیز اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ طاقت کے استعمال سے آپسی جھگڑوں کو طے کرنے کی مثال پیش کرتے ہیں۔ لہذا طاقت یا تشدد کے استعمال کے بہترین قاعدہ کے ضمن میں مختلف اقسام و حالات کی وضاحت برمحل ہے۔ مخصوص حالات کے بیان سے قاعدہ کا برمحل و متعلق طور پر وضاحت و تعین ممکن ہے۔

قاعدہ۔ افادیت اخلاقیات اضافیت کے مسئلہ کے حل کی تلاش بھی کرتی ہے اخلاقیاتی اضافیت کو تہذیبی اضافیت سے ممیز کرنا ضروری ہے۔ آخر الذکر ایک اخلاقیاتی نظریہ نہیں ہے بلکہ ایک انسانیاتی (عمرانیاتی) وسماجیاتی مظہر ہے۔ یہ صرف اتنا کہتی ہے کہ مختلف سماج میں مختلف اخلاقیاتی اقدار رائج ہیں۔ اور اس معنی میں تہذیبی اضافیت صریحاً صادق ہے۔ لیکن اگر ایسا ہے، (جیسا کہ تہذیبی اضافیت پسند کبھی کبھی کہتے ہیں) کہ مختلف سماج کے بنیادی اخلاقی اصول مختلف ہوتے ہیں تو یہ اتنا بدیہی نہیں معلوم ہوتا۔

مختلف جگہوں اور زمانوں میں مختلف قواعد اس ایک اخلاقی اصول کی مختلف مثالیں
ہیں کہ "وہ عمل بہترین ہے جو قبیلہ کی بقا میں معاون ہو"۔ علاوہ ازیں کبھی کبھی قبائل کے
درمیان غیر۔ اخلاقیاتی فرق ہوتے ہیں۔ کچھ اسکیمو قبائلی لوگوں کے فرائض میں داخل
ہے کہ وہ اپنے بوڑھے والدین کو اس وقت مار دیں جب وہ سفر کرنے کے قابل نہیں
رہتے کیونکہ اگر ضعیف والدین زندہ رہیں گے تو ان کے لیے سردی کے دنوں نقلِ مقام
ممکن نہیں ہوگا جو ان قبائل کی بقا کے لیے ضروری ہے تاکہ وہ مویشیوں کے لیے چراگاہ
اور خود کے لیے عناصرِ فطرت سے دفاع حاصل کر سکیں۔ ایسی حالت میں جب انتخاب ان
دو متبادلات میں ہو کہ آیا کچھ لوگ باقی بچیں یا کوئی بھی نہیں ہم اس قاعدہ کو بجا سمجھیں گے۔
کچھ جنوبی سمندری جزائر میں بھی لوگ اپنے والدین کو ساٹھ سال کے ہونے سے قبل ہی مار
دیتے ہیں لیکن وہاں آب و ہوا کی مجبوریاں نہیں بلکہ یہ عقیدہ اس کے پیچھے کارفرما ہوتا
ہے کہ لوگ اس دنیا سے کوچ کرنے پر دوسری دنیا میں اسی جسم کے ساتھ باقی رہتے ہیں اور
وہ لوگ اگلے جنم میں ضعیف اور جھریوں والے بدن کے ساتھ جینا نہیں چاہتے۔ کیا اس
سے تہذیبی اضافیت ثابت ہوتی ہے یا یہ کہ عمل کے مختلف کے قواعد تجویز کیے جاتے
ہیں جب غیر اخلاقیاتی عقائد مختلف ہوتے ہیں۔

لیکن اخلاقیاتی اضافیت کا تعلق اس سوال سے ہے کہ کیا ایک بنیادی اخلاقی
اصول (یا ان اصولوں کا مجموعہ) ہونا چاہیے جو تمام سماجوں میں رائج ہونا چاہیے۔ قاعدہ۔
افادیت کے مطابق صرف ایک بنیادی اخلاقی اصول ہے جو قاعدہ۔ افادیت کا اصول
ہے لیکن جب یہ واحد اخلاقی مقدمہ جب مختلف سماجوں میں موجود حالات کے پیشِ نظر
مختلف تجربی یا واقعاتی مقدمات کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے تو مختلف اخلاقی قواعد
منتج ہوتے ہیں۔ آیا ایک مخصوص قاعدہ کسی سماج کے لیے بہترین ہے یا نہیں اس
سماج میں موجود حالات پر منحصر ہوتا ہے۔ پس ریگستانی سماج میں پانی ضائع کرنے کو
ایسا جرم قرار دیا جا سکتا ہے جس کے لیے سزائے موت دی جانی چاہیے کیونکہ تضیع آب
سے کئی جانوں کا نقصان ممکن ہے مگر ایک ایسے سماج میں جہاں پانی کی افراط ہے پانی
ے ضرورت سے زیادہ استعمال پر کسی پابندی کی ضرورت نہیں کیونکہ اس صورت میں
ایسے قواعد سے فائدہ سے زیادہ نقصان کا اندیشہ ہے۔ ایک ایسے سماج میں جہاں

مردوں اور عورتوں کی تعداد میں تناسب ہے یک زوجی نظام بہترین ہو سکتا ہے مگر ایک ایسے سماج میں جہاں طویل جنگ کے سبب مردوں کی تعداد بہت کم رہ گئی ہو اور عورتیں دس گنا زیادہ ہوں یک زوجیت بہترین نہ ہو۔ بہرکیف یہ سماجی حالات پر منحصر ہے۔ ایک صنعتی سماج میں معاہدوں اور وقت کی پابندی اہم نیکیاں ہیں کیونکہ صنعتوں کا ٹھیک سے جاری رہنا ان باتوں پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن ایک بدوی یا کاشتکار سماج میں کم از کم کچھ معنوں میں یہ عادتیں اتنی اہم نہ ہوں۔ اس کے برعکس کچھ قواعد (مثلاً مدافعتِ ذات کے علاوہ کسی کو نہ مارنا) کسی بھی سماج کے جاری اور باقی رہنے کے لیے اتنے اہم ہوتے ہیں کہ ان کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ قاعدہ۔ افادیت کے اخلاقیاتی اضافیت کا اطلاق قواعد پر ہوتا ہے نہ کہ اخلاقی اصول یا اصولوں پر جن سے قواعد مستخرج کیے جاتے ہیں۔

نظریات عمل جو نتائج پر مبنی نہیں ہیں:

عمل۔ اور قاعدہ۔ افادیت دونوں کی رو سے ہمیں کیا کرنا چاہیے کلیتہً نتائج پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن عمل کا ہر نظریہ نتائج پر اعمال کے صحیح ہونے کے لیے بھروسہ نہیں کرتا "میں کسی انسان کی جان لینے کے خلاف کیوں ہوں؟ بس اس لیے کہ کسی کو مارنا غلط ہے" "وعدہ خلافی کیوں غلط ہے اس کی وجوہات میں نہیں دے سکتا سوائے اس کے کہ یہ اس وقت تک غلط ہے تاوقتیکہ اس سے کوئی بڑی تکلیف پیدا نہ ہوتی ہو" اخلاقی عقیدہ کے یہ سادہ مگر اکثر سامنے آنے والے اظہار بہت سی باتوں کی وضاحت نہیں کر سکتے مگر اس عقیدہ کا ادعا کرتے ہیں کہ اعمال نتائج کے ماسوا صحیح یا غلط ہوتے ہیں۔ ان نظریات کے مطابق ہمیں صرف اعمال کے اغلب نتائج پر ہی نہیں (جو مستقبل میں ہوتے ہیں) بلکہ ان حالات پر بھی غور کرنا چاہیے جو ان اعمال کے مسبب ہیں (جو ماضی میں ہوتے ہیں)۔

اس انداز فکر کو تسلیم کرتے ہوئے یہ کہا جاتا ہے کہ افادیت متعدد اقسام کے اخلاقی وجوہات کو مناسب مقام نہیں دیتی یا ان کی تشفی بخش وضاحت نہیں کرتی۔

(۱) ان لوگوں کی طرف جنھوں نے ہماری اعانت کی ہے ہمارے فرائض تشکر ہیں۔ ہمارا

جس طرح فرض تشکر ہمارے والدین کی جانب ہے جنھوں نے اتنے برسوں تک ہماری برداشت کی ہے اس طرح اجنبیوں کی طرف نہیں۔ اس طرح کا عرض میرے والد کی طرف بھنہ کر ڈاکٹر کی طرف ہے۔ اس لیے ہمیں ڈاکٹر کو نہیں بلکہ اپنے والد کو آتش زدہ عمارت سے بچانا چاہیے۔ اور یہ فرض ماضی کی وجہ سے ہے نہ کہ مستقبل پر منحصر۔ علاوہ ازیں اس کا ایک نجی پہلو۔ میرا فرض میرے والد کی جانب ہے آپ کا نہیں (آپ کا فرض آپ کے والد کی طرف ہے)۔ یہ فرائض مخصوص نسبتوں کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ (۲) وفاداری کے فرائض ہوتے ہیں۔ میں نے ایک وعدہ کیا ہے اور اس لیے مجھے اسے پورا کرنا چاہیے۔ یہ فرض اس پر منحصر ہے کہ میں نے وعدہ کیا ہے جو ماضی کا ایک امر ہے۔ لہذا فرض مرتکز بہ ماضی ہے نہ کہ مرتکز بہ مستقبل یہ نتائج پر نہیں بلکہ صرف اس امر پر مبنی ہے کہ وعدہ کیا گیا ہے۔ یہ بھی ایک نجی تعلق کا مظہر ہے جو وعدہ کرنے والے اور جس سے وعدہ کیا گیا ہے ان کے درمیان ہوتا ہے نہ کہ کسی بھی شخص کی جانب (۲) فرائض عدل بھی ہوتے ہیں۔ "عدل" (یا "انصاف") ہمیشہ ایک ہی معنی نہیں رکھتا۔ ایک معنی میں "عدل" مساوی سلوک ہے۔ اگر ایک جج ایک جرم کی پوری سزا ایک اجنبی کو دیتا ہے مگر اسی جرم کے مرتکب اپنے دوست یا سیاسی مددگار کو چھوڑ دیتا ہے تو ناانصافی ہوئی کیونکہ یہ غیر مساویانہ سلوک ہے۔ انصاف کا تقاضا ہے کہ ایک جیسے جرائم کی سزا ایک جیسی ہونی چاہیے۔ لیکن برابری کا سلوک ہی عدل یا انصاف کا مکمل معنی نہیں۔ فرض کیجیے کہ ایک جج دوستوں اور اجنبیوں کو یکساں سزا دیتا ہے اور سڑک پر گاڑی چلانے کے متعلق ایک معمولی قاعدہ کی خلاف ورزی کے پاداش میں سبھوں کو یہاں تک کہ خود کو بھی اگر بعد میں وہ اس غلطی کا مرتکب ہوتا ہے۔ سزائے موت دیتا ہے۔ اس طرح سزا دینے میں وہ سختی سے غیر جانبداری برتتا ہے۔ تاہم ہم یہ کہیں گے کہ یہ سزا غیر منصفانہ ہے۔ اس لیے نہیں کہ اس نے اس میں یکسانیت سے کام نہیں لیا بلکہ سرے سے ہی غیر منصفانہ ہے کیونکہ یہ سزا اس بات سے متوافق نہیں جس کے جرم کنندہ مستحق ہیں۔ اس اہم معنی میں عدل استحقاق کے متناسب سلوک کا نام ہے۔ یہ پتہ چلانا بہت مشکل ہے کہ ایک آدمی کسی مخصوص حالت میں کس چیز کا مستحق ہے لیکن ایک بار جب ہمیں اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ ایک شخص جس سزا کا مستحق ہے اس سے بہت زیادہ یا کم سزا پارہا

ہے تو ہم یہ مانتے ہیں کہ اس کی سزا غیر منصفانہ یا عدل کے تقاضوں کے برخلاف ہے۔ عدل وانصاف استحقاق سے وابستہ ہے اور استحقاق کو پیشِ نظر رکھنا مستقبل کے نتائج کو پیشِ نظر رکھنے کے ہم معنی نہیں۔ ایک شخص سزا کا مستحق ہے کیونکہ اس نے کوئی مجرمانہ عمل کیا ہے اور وعدوں کی طرح سزا بھی ماضی مرکوز ہے۔ اس کی سزا مستقبل کے اغلب نتائج پر مبنی نہیں ہونی چاہیے بلکہ اس کے گذرے ہوئے اعمال کی روشنی میں اس کے استحقاق پر۔

افادیتی نظریہ سزا سراسر مستقبل کی طرف نظر رکھتا ہے۔ اس کے مطابق سزا جائز ہے کیونکہ (ا) یہ مجرم کی اصلاح کر سکتی ہے اور اسے سبق سکھا سکتی ہے تاکہ وہ پھر اس کا ارتکاب نہ کرے، (ب) یہ دوسروں کے اسی قسم کے جرائم کے ارتکاب کا سدباب کرے اور (ج) اس طرح کے مجرموں کو سماج کے بقیہ لوگوں سے الگ کر کے ان لوگوں کا تحفظ کر سکے جو ان مجرموں کے ممکن شکار ہو سکتے ہوں۔ مگر سزا کا مکافاتی نظریہ یہ ہے کہ یہ تمام ممکن اچھے اثرات محض ضمنی پیداوار ہیں اور سزا کی اصل وجہ نہیں ہیں۔ سزا بس اس لیے دینا چاہیے کہ ایک جرم کا ارتکاب ہوا ہے جس کے لیے مجرم سزا کا مستحق ہے۔

عمل۔ افادیت کے مطابق اگر کسی خاص وعدہ کو پورا کرنا یا مجرم کو سزا دینا اچھے نتائج پیدا نہیں کرتا تو وعدہ پورا کرنا یا مجرم کو سزا دینا لازم نہیں۔ لیکن قاعدہ۔ افادیت پسند مخصوص عمل کے نتائج پر نہیں بلکہ قاعدہ کے نتائج کو پیشِ نظر رکھتا ہے۔ دونوں اقسام کی افادیت نتائج کو ہی اہم تسلیم کرتی ہیں لیکن ایک انفرادی عمل کے نتائج ایک قاعدہ پر عمل درآمد کے نتائج سے مختلف ہیں اور قاعدہ افادیت کیلئے ایک عمل کا صحیح یا غلط ہونا اس قاعدہ کے اچھے یا برے نتائج پر مبنی ہے جسکے تحت وہ آتا ہے رہتا ہے۔ اس نظریہ کا ہیرو یہ سوال کریگا کہ کسی شخص کو اسکے استحقاق کے مطابق سزا کیوں ملنی چاہیئے۔ یا کس لئے ہمیں دوسروں کی نسبت اپنے محسن سے بھلائی کرنی چاہیئے؟ اسکے مطابق اسکا جواب اس قاعدہ کے نتائج میں ملے گا کہ انسانوں کے درمیان ترحمانہ اور سود انگیز اعمال کو بڑھاوا دینا چاہیے اور لہٰذا یہ قاعدہ ہونا چاہیے کہ جن لوگوں نے ہمیں فائدہ پہنچایا ہے انھیں ہمارے کرم و ترحم پر حق حاصل ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ "سزا کیوں ہو جرائم کو کیوں نہ درگذر کر دیا جائے؟" یہ کہا جا سکتا ہے کہ سزا کے نہ ہونے کے

نتائج بہت برے ہوں گے اور لوگ لاتعداد جرائم کریں گے کیونکہ انھیں معلوم ہوگا کہ جرم کرکے بچ جائیں گے۔" کچھ جرائم کی سزائیں دیگر جرائم کی سزاؤں سے شدید تر کیوں ہوں؟" کا جواب یہ ہے کہ کچھ قواعد کی خلاف ورزی زیادہ سنگین ہوتی ہے اور جو لوگ زیادہ شدید جرائم کے مرتکب ہوتے ہیں شدید تر سزاؤں کے مستحق ہیں" لیکن استحقاق کے بدلے سزاؤں کا کوئی اور معیار کیوں نہیں ہو؟" کا جواب یہ ہے کہ جرم جتنا سنگین ہوگا اس کی تعزیر اتنی ہی سبق آموز اور عبرتناک ہونی چاہیے اور ایسے مجرموں سے سماج کا اتنا ہی زیادہ تحفظ لازمی ہے۔ پس قاعدہ۔ افادیت کے پیرو کے مطابق یہ تمام دلائل یا جوابات نتائج پر مبنی ہیں جو انفرادی عمل کے نہیں بلکہ قاعدہ کو تسلیم کرنے کے ہیں۔ ایک قاعدہ دوسرے سے بہتر اس لیے ہوگا کہ اس کو ماننے کے نتائج بہتر ہوں گے۔ یہ رویہ مرتکز بہ مستقبل ہے نہ کہ مرتکز بہ ماضی۔

یہاں ہم اس عام اختلاف کو طے کرنے کی کوشش نہیں کریں گے کیونکہ ہر ایک حزب اپنے اپنے موقف کے حق میں قوی دلائل پیش کرسکتا ہے۔ آئیے ہم ایک اس قسم کی حالت پر غور کریں جو دونوں موقف کے اختلاف کو واضح کردے اور قاعدہ۔ افادیت کو آخری حد تک آزمائے۔ مثال کے طور پر ایک بے گناہ انسان کو حکام کو یہ جانتے ہوئے کہ یہ ایک مخصوص جرم کا مرتکب نہیں ہے پھانسی کی سزا دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ بھی فرض کیجیے کہ شہر میں جرائم کی ہوا چلی ہوئی ہے اور لوگ مجرم کی تلاش میں پولس کی ناکامی پر بے چین ہو رہے ہیں۔ لوگ اس صورت میں خود کو زیادہ محفوظ محسوس کریں گے اگر مجرم پکڑا جائے اور اس سے قانون اور انتظام کی عزت بڑھے گی اور آئندہ کے جرائم کنندہ لوگوں کو یہ محسوس ہوگا کہ وہ سزا سے بچ نہیں پائیں گے اگر انھوں نے جرائم کیے۔ یہ بھی مان لیجیے کہ اصل مجرم مرچکا ہے اور اس کا علم حکام کے علاوہ کسی کو نہیں لہٰذا حکام کو اس بے گناہ کی پھانسی سے کوئی شرمندگی نہیں اٹھانی پڑے گی۔ پھر بھلا اس جرم کا مرتکب نہ ہوتے ہوئے بھی اس شخص کو جو اور جرائم کرچکا ہے اور لوگوں کے لیے پریشانی کا باعث ہے پھانسی کیوں نہ دے دی جائے۔ اس کے تمام اچھے نتائج ہوں گے اور برے کوئی بھی نہیں پھر بھلا ایسا کیوں نہ کیا جائے؟

مکافاتی نظریہ کا حامل فوراً یہ کہے گا کہ اس آدمی کو سزا نہیں ملنی چاہیے کیونکہ اس

نے یہ جرم نہیں کیا ہے۔ ایک شخص کو کسی ایسے جرم کی سزا دینا جس کا ارتکاب اس نے نہ کیا ہو صریحاً ناانصافی ہے۔ اگر اس کے نتائج اچھے بھی ہوں تاہم اسے سزا نہیں ملنی چاہیے کیونکہ سزا کا جواز استحقاق و مکافات ہیں نہ کہ آئندہ نتائج۔ لیکن قاعدہ افادیت کا حامی بھی اس کو جائز نہیں سمجھے گا کیونکہ جیسا ہم نے اوپر دیکھا اس کے نتائج سماج کے لیے تباہ کن ہوں گے چونکہ ایسی صورت میں لوگ عدم تحفظ کے احساس کا شکار ہو جائیں گے۔ اس طرح دونوں ان کے خلاف ہیں گو طرفین کے اسبابِ مخالفت جداگانہ ہیں۔

لیکن یہاں مکافاتی نظریہ کا حامل افادیت پسند پر دباؤ ڈالتے ہوئے کہہ سکتا ہے: جس طرح ایفائے عہد کے مستحسن قاعدہ میں آپ نے یہ شرط رکھی ہے تاوقتیکہ وعدہ خلافی سے کوئی بڑی بھلائی نہ ہوتی ہو، کیا آپ بے گناہ کو سزا دینے سے متعلق قاعدہ میں بھی اس طرح کی شرط شامل نہیں کریں گے؟ کیا آپ کو یہ نہیں کہنا چاہیے کہ بے گناہوں کو ہرگز سزا نہیں دینی چاہیے تاوقتیکہ اس سے بہت بڑا فائدہ نہ ہوتا ہو۔ اگر اس سے لوگوں کا اخلاق سنورتا ہو یا جرائم میں کمی آتی ہو یا بہتر اور عظیم سماج کی تشکیل ہو سکتی ہو تو آپ کو اس طرح کے استثنا کی گنجائش رکھنی چاہیے کیوں کہ مجموعی طور پر اچھے نتائج ہی ان قواعد کی بنیاد ہیں۔ میرے خیال میں نتائج کی بنیاد پر اس قسم کی شرط ناگزیر ہے لیکن گو آپ اس طرح بے گناہ کو بھی اچھے نتائج کی بنیاد پر سزا دلوانے کے حق میں ہونا پڑے گا تاہم میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ غلط ہے۔ میں یہ کہوں گا کہ خواہ نتائج کتنے ہی اچھے کیوں نہ ہوں پھر بھی بے گناہ کو سزا دینا غلط ہوگا۔ واقعہ یہ ہے کہ آدمی بے گناہ ہے اور یہ امر تنہا ہی یہ کہنے کے لیے کافی ہے اسے ہرگز اور کسی بھی حالت میں سزا نہیں ملنی چاہیے۔ خواہ اس سے جرائم یا فسادروکا جا سکے۔ بیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں روس میں بہت سے لوگوں کو ان جرائم کی پاداش میں جان سے مار دیا گیا جو ان سے سرزد نہیں ہوتے تھے گو اس کے حق میں مناسب افادیتی جواز پیش کیا جا سکتا ہے۔ روسی لیڈروں نے یہ سوچا ہوگا کہ ایک عظیم اور بہتر سماج بنانے کے عمل میں کچھ افراد یا ہزاروں کی جان کی کیا اہمیت ہے! وہ یوں استدلال کر سکتے تھے کہ فرد کی زندگی سماجی بہاؤ یا دھارے کا ایک ہلکا ارتعاش ہے اور اگر اس ایک زندگی سے لاکھوں انسانوں کی ترقی اور سماجی تعمیر

ترقی کی راہ میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے تو اسے کیوں نہ ختم کر دیا جائے خواہ من گھڑت اور بے بنیاد الزامات کیوں نہ بنانے پڑیں۔ میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ ان مظالم کو روا رکھنے والے اچھے اور باضمیر افادیت پسند کیوں نہیں ہو سکتے جو اپنے اعمال کے جواز میں افادیتی وجوہات پیش کر سکتے ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ یہ اعمال متخیلہ خاطر خواہ نتائج حاصل نہ کر سکے اور قتل و خوں ریزی اور تشدد و دہشت مزید تشدد و دہشت کا سبب بنی۔ وہ آدرش جس کی خاطر یہ سب کچھ ہوا شرمندۂ تکمیل ہی رہا اور آج بھی ہمیشہ کی طرح تکمیل و تحصیل سے اتنا ہی دور ہے۔ ماضی کی شہادتوں کی روشنی میں ان لیڈروں پر یہ بات ظاہر ہونی چاہیے تھی۔ بہرحال وہ لوگ اغلب نتائج کی روشنی میں ان اعمال کا اتنا ہی جواز پیش کر سکتے تھے جتنا آج کا افادیت پسند اپنے روزمرہ کے اعمال میں کر سکتا ہے۔ جب افادیت انصاف کے اصولوں پر مبنی نہ ہو تو اس کا یہی انجام ہوتا ہے۔

لیکن کیا عدل کی جڑیں انسانی حقوق میں گڑی نہیں ہونی چاہئیں؟ یہاں پھر ہم حقوق کے موضوع کی جانب لوٹتے ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ انصاف کی خلاف ورزی نہیں ہو گی اگر انسان کے جینے کے حق، اس کی محنت کے پھل کا حق اور اس کے آزاد اور خود اختیار فیصلوں کے حق کو تسلیم کرتے ہوئے انھیں قوم کے نظام قوانین میں جگہ دی جائے اور کوئی اس سے مستثنیٰ نہ ہو۔ ایک قوم کے دستور میں انفرادی حقوق کو اس طرح رکھا جائے کہ حکومت کے حکام کو اس کی اجازت نہ ہو کہ ان میں تصرف کر سکے اور نہ اکثریت کو رائے شماری کی مدد سے یہ مجاز حاصل ہو کیونکہ اس صورت میں اکثریت اگر چاہے گی تو ایک ناپسندیدہ اقلیت کے انفرادی حقوق سلب کر لیے جائیں گے اور اس کے افراد کو قید خانوں میں بھر دیا جائے گا یا تختۂ دار پر چڑھا دیا جائے گا اگر اس طرح سیاسی قوت کی تحدید کر دی جائے تو اقلیت کی جان و مال کا تحفظ ممکن ہو گا جسے نہ تو اکثریت رائے عامہ کی مدد سے اور نہ کوئی حاکم سیاسی قوت کے حصول کے ذریعہ لینے پر قادر ہو گا۔ ایک منصفانہ سماج وہ ہے جو فرد کے حقوق کو اپنے دستور میں اس طرح سموتا ہے کہ کوئی بھی ظالم حکمراں یا فوجی افسر خواہ وہ "زیادہ سے زیادہ تعداد کے لیے زیادہ سے زیادہ خوشی" کی دہائی کیوں نہ دے ان حقوق

کو چھین نہ سکے۔" زیادہ سے زیادہ خوشی" ہر ایک فرد کی خوشی اپنے اندر شامل کرتی ہے جسے ایک فرد کی خوشی کو دیگر افراد کی خوشی پر قربان کر کے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ ایک ایسا نظریۂ عمل جس میں انسانی حقوق کے متعلق کوئی واضح مسلک نہیں ہے ایسا نظریہ ہے جو حیات بخش مرکز سے محروم ہے اور کوئی نظریہ جو اعمال کی صحت کو محض نتائج کی کسوٹی پر پرکھتا ہے یہ حیات بخش مرکز مہیا نہیں کر سکتا۔

Rs 120/=